

ТОМ ШЕСТОЙ
ФИХТЕ, ЕГО ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ И
УЧЕНИЕ*

Книга первая
ОТ КАНТА К ФИХТЕ

Глава первая
НАЧАЛО КАНТОВСКОЙ ШКОЛЫ И
К. Л. РЕЙНГОЛЬД

I. НАПАДКИ НА КАНТОВСКОЕ УЧЕНИЕ И
РАСПРОСТРАНЕНИЕ ЕГО

Для того, чтобы критическая философия могла получить дальнейшее развитие, были нужны предварительные работы, которые могли бы расчистить путь и устранить разного рода препятствия, затруднявшие признание и понимание нового учения. Открытия критики были новы, ее исследования трудны и темны для понимания большинства; по отношению к

признанным школьным системам она казалась разрушительной. И, в то же время, в кантовском учении, если посмотреть на него только с внешней стороны и отнестись поверхностно к его выводам, проглядывали такие черты, которые могли быть приняты каждой из существующих систем за свои собственные. Это обстоятельство ввело в заблуждение его современников и вожakov тогдашнего общественного мнения. Прежде всего выступил так называемый здравый человеческий рассудок, имевший значение в тогдашней популярной философии и претендовавший представлять собою что-то вроде судилища по спорным философским вопросам: ему были не по силам трудные исследования, темный язык и парадоксальные положения критики, и он недоброжелательно относился ко всякому посягательству на легкое и приятное дело просветительства. Чем меньше понимал он какую-нибудь вещь, тем легче было ему судить о ней, тем непринужденнее высказывал он о ней свое мнение. Учение, казавшееся ему непонятным и нелепым, должно было оставаться вообще непонятным и являться нелепым и на самом деле; по его мнению, стоило лишь высмеять такое учение, как образец путаницы и притязательности, чтобы уничтожить

его в корне. Представителем такого рода оценки "Критики" был Николаи, который охотно высмеял бы Канта и его учение, но в своей сатире не пошел дальше "Истории толстого человека" и "Жизни и мыслей Семпрония Гуниберта".

Представители популярной философии вольфовского пошиба, как, напр., Мендельсон, коньком которых были доказательства бытия Божия и красноречивое, ясное, поучительное изложение их, увидели в Канте "всесокрушающего" и направили свое внимание на отрицательную сторону, которая казалась им доведенным до крайностей скептицизмом. Последователи систематической школьной философии, наоборот, обсуждали философию Канта так, как это можно было от них ожидать: их масштабом была усвоенная ими школьная система. Они поняли только те выводы критики, которые не выходили из круга заученных ими представлений; что выходило из него, то либо осталось незамеченным, либо было сочтено за нелепость. Критика привела к тому выводу, что все человеческое познание созерцательно и чувственно, что оно состоит из математики и опыта, и что никакая метафизика сверхчувственного не имеет законного права на существование. Подобным же образом рассуждал

Локк, и вообще вся английская эмпирическая философия. Поэтому кантовская критика, помимо ее тяжеловесных исследований, казалась не новым учением, а лишь подновленным сенсуализмом, тем сенсуализмом, которому учил Локк, но более просто. Между тем Кант выяснил также, что наше познание чувственных вещей возможно только при посредстве чистых понятий, которые не являются результатом опыта, а даны нам а priori при посредстве чистого рассудка. На такие искони присущие нам понятия ссылался уже Лейбниц в своем учении о познании, до него Декарт и Спиноза, после него Вольф и его школа. Что же, стало быть, нового дала кантовская философия? Она походила, как две капли воды, на лейбницевскую, а в чем отличалась от последней, в том она сходилась с Локком. Если о критике судили только по поверхностной видимости ее выводов, которые понимались односторонне, то одним Кант должен был казаться тождественным Локку, другим – Лейбницу. Или конечный результат рассматривался с обеих его сторон, и тогда итог кантовской критики считался эклектическим сочетанием учений Лейбница и Локка. Тем, кто из лейбнице-вольфовской школы подходил к Канту, как галльский философ Эбергард, критика

казалась верной, поскольку она согласовалась с Лейбницем, и неверной, поскольку отклонялась от него. Согласно выводу кантовской критики все познаваемые предметы суть не более как явления, а явления не более как наши представления. Того же взгляда держался Берклей. Пока различие между Кантом и Берклеем оставалось незамеченным или непознанным, критический идеализм казался тем же, чем был берклеевский. Как известно, так судила о Критике чистого разума первая рецензия. И откуда бы ни исходили эти суждения, не проникавшие вглубь кантовской философии, они всегда клонились к тому, что критика не содержит в себе ничего нового, а только воспроизводит прежние точки зрения. На 1791 год королевской Академией наук в Берлине был задан на премию вопрос: "Каковы действительные успехи, сделанные метафизикой в Германии со времен Лейбница и Вольфа?" Кант хотел сам ответить на этот вопрос в одном сочинении, которое Ринк извлек из оставшихся после него рукописей и издал. Профессор Шваб в Тюбингене, ныне забытый вольфианец, нашел, что метафизика не сделала никаких успехов со времен Вольфа, и за это решение получил премию. Весьма разнообразные противники Канта сходились в том, что рассуждали о его

учении и вместе с тем жаловались на его непонятность. Рейнгольд сделал очень меткое замечание, говоря об этих людях: "они объявляют, что Канта невозможно понять, а потом обижаются, когда им доказывают, что они его действительно не поняли".

О такой оценке кантовской критики, которая составляла бы ее дальнейшее развитие, не могло быть и речи, пока не были сняты печати с этой запечатанной книги, пока умы не стали доступны пониманию ее, пока не был пробужден вкус и восприимчивость к ней и не сказало ее влияние на образ мыслей времени. Создать эти условия было первой и плодотворной задачей той школы, которая, впрочем, разрастаясь все больше и больше и идя торной дорогой по стопам учителя, скоро стала обнаруживать узкий и несвободный сектантский дух.

Что же касается возвышения и распространения кантовской философии, то этому способствовали главным образом три факта, остающиеся и поныне исторически достопамятными. Они следовали быстро один за другим и непосредственно за кантовскими "Пролегоменами". Годы с 1784 по 1798 оставили литературное наследие, весьма содействовавшее распространению и росту нового учения. Первым

явилось сочинение "Erläuterung über Kants Kritik der reinen Vernunft" (Пояснение к Критике чистого разума Канта), изданное кенигсбергским придворным проповедником Иоганном Шульцем и представлявшее комментарий, весьма полезный для понимания этой трудной книги. Год спустя (1785) в Иене два человека, близко знакомые с кантовской философией, основали вместе "Всеобщую иенскую литературную газету", которая привлекла внимание публики к новому учению в современной литературе; этими людьми были филолог Христиан Готфрид Шютц и юрист Готлиб Гуфеланд. А в течение двух следующих лет в Немцком Меркурии печатались письма Рейнгольда о кантовской философии, которые действительно могли привлечь к ней умы, как своим живым и пылким языком, так в особенности и тем, что они проливали свет на ее нравственный и религиозный характер и содействовали его возвышающему влиянию на души. Изложение Рейнгольда производило тем большее впечатление, что оно согласовалось с собственным опытом автора: сам он проникся прежде всего и глубже всего нравственными истинами нового учения. С этих пор уже ничто не могло оказать сопротивление его быстрому распространению, все преграды перед ним

рушились. В тот самый год, когда берлинская академия увенчала премию открытие, что со времен Вольфа в философии все осталось по-старому, другие голоса высказывали удивление тому, что все изучают сочинения Канта. К концу столетия всеобщее мировое признание Канта было совершившимся фактом.

Критическая философия уже водворилась в большинстве немецких университетов, не ограничиваясь одними протестантскими; во всех наиболее значительных городах Германии она становится предметом живого интереса; она даже переходит за пределы Германии, в Голландии, Англии, Франции и Италии делаются попытки ввести ее. Коренной областью ее господства являются немецкие университеты, именно протестантские. Кенигсберг первая ее родина, а второю делается Иена, на ближайшее время ставшая столицей немецкой философией, где целый ряд выдающихся учителей, начиная с Рейнгольда, распространял и развивал дух кантовской критики.

III. ЛИЧНОСТЬ И ЖИЗНЬ РЕЙНГОЛЬДА

1. ХАРАКТЕРИСТИКА

Последнее десятилетие прошлого столетия является важной и богатой следствиями эпохой в истории развития немецкой философии, прошедшей в такое короткое время путь от Канта до Шеллинга. Имя Рейнгольда теснейшим образом связано с этой эпохой и служит как бы ее сокращенным выражением. Он полагает начало дальнейшему развитию кантовского учения и затем идет другими путями, переходя от одной точки зрения к другой, пока наконец не становится противником Шеллинга и не сворачивает со столбовой дороги на боковой путь, вследствие чего становится изолированным и наконец, теряясь в ничтожных умозрениях, не исчезает совершенно с горизонта философии. Сначала он на один момент светит своим светом, затем отражает чужой, под конец еще раз делает попытку светить самостоятельно, но это не удается ему, так как свет его уже погас. Сперва его вдохновляет лейбнице-вольфовская философия и идеи Гердера; затем он подпадает

влиянию кантовского учения, которому создает популярность своими письмами; своей элементарной философией он полагает начало дальнейшему развитию кантовской критики, потом переходит к Фихте и становится сторонником его наукоучения, затем его привлекает точка зрения Якоби, и он пытается занять место посередине между ним и Фихте; далее его вниманием завладевает логика Бардили, кажущаяся ему решением загадки, конечной точкой философии, наконец, он делает попытку в самостоятельно изобретенной синонимике устранить великие спорные вопросы философии урегулированием терминологии, как будто все дело было только в словах. Плоская мысль в том же роде занимала уже раньше Мендельсона. Пройдя через Лейбница, Гердера, Канта, самого себя, Фихте, Якоби, Бардили, Рейнгольд пришел с проектом своей синонимики к одной из мендельсоновских идей и с этих пор уже теряет право быть предметом внимания. Его философскими этапами после Лейбница и Гердера были: кантовская критика, элементарная философия, наукоучение, философия вера Якоби и так называемый рациональный реализм Бардили.

То обстоятельство, что чужие точки зрения

могли оказывать на Рейнгольда такое сильное влияние, служит, несомненно, признаком недостатка в нем творческой философской способности, но он не мог бы и переходить так быстро от одной системы к другой, переживая каждую из них на свой лад, если бы его способность усваивать не была действительно очень велика. А тот факт, что он, которого многие звали учителем, что льстило его самолюбию, тем не менее открыто признавал себя побежденным и затем становился учеником других, являет нам редкий пример человека, у которого жажда истины была сильнее его самолюбия. По этим чертам оцениваем мы личность Рейнгольда и можем отнести к нему так же, как его современники. Нужно брать его не в период того упадка сил, свидетелями которого были Шеллинг и Гегель, а в период наибольшего развития. Это был человек характера благородного и приветливого, с женственной склонностью искать опоры в других, и друзья его, забавляясь игрою слов, охотно применяли к нему эпитеты "чистый" и "нежный" (rein und hold), при этом следует заметить, что он обладал и недюжинным философским талантом. Не нужно забывать, что его письма о кантовской философии были триумфом для Канта, а его

переход от элементарной философии к теории познания был триумфом для Фихте. Нельзя также сказать, чтобы в дальнейшем ходе философского мышления он уподоблялся колеблющемуся тростнику, как это может показаться сразу. В нем самом было своеобразное влечение, которое гнало его от одной точки зрения к другой, но удовлетворить которое, черпая из глубины своего собственного духа, у него не хватало сил. Ему хотелось примирить потребность веры с потребностью познания и установить полное, непоколебимое согласие между религией и философией. Под впечатлением такой гармонии он и поддался влиянию кантовского учения, которое впервые так глубоко обосновало отношение между верой и знанием и их единство, что, по-видимому, исключало всякую возможность дальнейшего разлада между ними. Чем прочнее утверждена система, на которой зиждется это единство, тем тверже вполне отличная от знания и вместе с тем вполне согласованная с ним вера. Ничто не дает системе большей прочности, нежели доказательная достоверность, выводящая все из одного принципа. Поэтому Рейнгольд алчет и ищет цельной философии. Эта потребность единства приводит его к элементарной философии и затем

ведет далее к наукоучению, дающему более глубокое и полное удовлетворение. Потребность в вере влечет его к Якоби. Ему начинает казаться, что центр тяжести, которого он ищет, находится как раз посередине, между Якоби и Фихте. Но все-таки что-то в нем остается неудовлетворенным. Он ищет той точки, где реальное, или бытие само в себе, которое отрицалось наукоучением, совпадает с мышлением: он ищет "рационального реализма", того единства мышления и бытия, которому учит логика Бардили. Эта потребность приводит его к Бардили и делает противником Фихте. Таким образом Рейнгольд действительно лично и на свой лад пережил все точки зрения от элементарной философии до Бардили, все фазы развития философии последнего десятилетия XVIII столетия, и при ретроспективном взгляде ему могло казаться, что его собственное развитие имело необходимое и последовательное течение. Его жизненная судьба проливает свет на основное направление его философских стремлений.

2. БИОГРАФИЯ¹

Рейнгольд родился 26 октября 1758 года в Вене, где его отец занимал должность инспектора арсенала, и на четырнадцатом году поступил в иезуитскую коллегию Св. Анны, чтобы подготовиться к званию патера этого ордена. Уже в следующем году орден был упразднен известной буллой Климента XIV. Рейнгольд, избравший звание священника по действительной склонности, был слепо предан ордену и безутешно огорчен его уничтожением. В таком настроении, характеризующем воспитанника иезуитов, пишет он отцу и извещает его о своем возвращении. Он не знает, за какие грехи ниспослало небо эту великую кару, но утешается пророчеством, что орден некогда снова восстанет к новой славе; он принимает решение оставаться ему верным и выражает желание жить в отчем доме одиноко, строгим аскетом, если можно в комнате, порог которой не переступала бы нога ни одной женщины, даже его сестры. Как послушник иезуитов, он до такой степени привык к аскетическим упражнениям, к дисциплине, к испанскому бичеванию и к слепому повиновению, что они казались ему религиозными делами. На

что не было прямого разрешения старших, то он считал запрещенным. Даже естественное чувство сыновней любви казалось ему мирским и греховным, и он испрашивал особого позволения у своего наставника думать о своих родителях. Даже при существовавшем в общежитии послушников обыкновении примешивать к юношеским играм религиозные упражнения и играть ими, у него не являлось никакого сомнения в значении внешних действий. Так, например, он рассказывал, между прочим, своему отцу, как ему удалось выиграть на бильярде и в кегли огромное количество молитв Ave Maria, которые проигравший должен был прочесть за него. К пятнадцати годам он был вполне выдрессирован в церковном отношении, в нем не оставалось и тени сомнения. Между тем, столь горячо желаемое им восстановление ордена иезуитов заставляло себя ждать, и Рейнгольд был вынужден продолжать свою подготовку к духовному званию в другом ордене. В 1774 году он поступил в коллегию варнавитов в своем родном городе, где подпал под влияние более свободного духа. Духовное просветление духовенства было одной из целей этого ордена, а занятия науками служили к тому средством. Девять лет прожил Рейнгольд среди варнавитов;

первые три года его послушничества были посвящены курсу философии, три следующих курсу теологии, а затем он сделался наставником послушников и преподавателем философии.

С этим временем совпадает начало реформ Иосифа II. Дело начинающегося просвещения привлекает к себе целый ряд молодых сил, образующих нечто вроде ложи, с целью сообща оказывать воздействие в духе нового времени на общественное развитие. Во главе их становятся Игнатий фон Борн и Блумауер; Рейнгольд делается членом этого кружка, стремления которого привлекают его сильнее, нежели монастырь варнавитов. В нем все живее пробуждалась потребность независимости и освобождения от гнета ордена и церковного авторитета. Во время осенних каникул 1783 года он пользуется благоприятным случаем, чтобы тайным отъездом в Лейпциг, похожим на бегство, дать полное удовлетворение своей жажде свободы. Во время его отсутствия его венские друзья начинают хлопотать о том, чтобы его выпустили из ордена, и чтобы он мог безнаказанно вернуться. Между тем, о его пребывании в Лейпциге пронюхивают иезуиты, и ему советуют ради собственной безопасности отправиться в Веймар. Баумауер посылает ему

рекомендательное письмо к Виланду. В доме веймарского поэта он находит гостеприимство, становится его другом и зятем и делается сотрудником, а по уходе Бертуха соиздателем "Немецкого Меркурия".

Во время своего пребывания в Веймаре Рейнгольд знакомится с кантовской Критикой чистого разума (1787). Еще незадолго перед этим он писал в "Немецком Меркурии" против кантовской рецензии о гердеровских "Идеях" и ломал копья за Гердера. Пять раз прочитывает он Критику чистого разума, пока, наконец, она не озаряется для него светом, и, в конце концов, он проникается новой истиной, и именно нравственные и религиозные идеи Канта овладевают его духом. Основоположения веры являются вполне независимыми от познания, а потому также и вполне безопасными от сомнений рассудка. Он убеждается, что кантовская философия, будучи правильно понята, может произвести благотворный и коренной переворот в человеческом мышлении, и хочет со своей стороны споспешествовать тому, чтобы этот свет осветил умы и просветил их. С этой целью он пишет свои "Письма о кантовской философии", являющиеся в истории последней плодотворным и достопамятным деянием и событием. Сам Кант

находит их "великолепными". Веймарский министр Фост, тогдашний куратор иенского университета, желает привлечь на кафедру человека с таким даром изложения, о котором свидетельствовали эти письма, и приглашает Рейнгольда профессором философии в Иену.

Здесь осенью 1787 года начинает он свои академические лекции. Годы его преподавательской деятельности в Иене (с Михайлова дня 1787 г. до Пасхи 1794 г.) остаются самыми счастливыми и самыми плодотворными в его жизни. То же самое можно будет впоследствии сказать о Фихте, а в известном смысле также и о Шеллинге. Своими лекциями Рейнгольд возбуждал у слушателей рвение и интерес к философии, его аудитории посещаются больше всего, и первым своим торжеством на кафедре кантовская философия обязана преподавательскому дару этого человека. Благодаря ему критическая философия приобретает в Иене права гражданства. Кружок ученых и личных друзей, принадлежащих к числу первых людей университета, поддерживает и возбуждает его деятельность. В то же время к его значению, как преподавателя, присоединяется значение его, как философского писателя. Его начинают считать лучшим посредником,

толкователем и знатоком кантовского учения, вторым его основателем и первым продолжателем. "Элементарная философия", как сам он назвал свою "Новую теорию человеческой способности представления²"), этот первый опыт дальнейшего развития кантовской критики, является плодом иенского периода его жизни. Этими годами и плодом их ограничивается деятельное значение Рейнгольда в истории послекантовской философии.

И вне сферы ближайшего академического кружка он приобретает известность и уважение друзей. Мы уже упоминали, с какой радостной благодарностью принял его Письма Кант. Кенигсбергский учитель видел в иенском ученике достойнейшего из своих последователей. Фридрих-Генрих Якоби, внимательно следивший на досуге в Пемпельфорте за движением критической философии, признал в "Новой теории человеческой способности представления" Рейнгольда характерное и основанное на подлинном духе критики начало дальнейшего ее развития. Возникшая сначала на почве интереса к философии переписка между ними привела их к тесному дружескому общению; ибо в душевном строе Рейнгольда была независимая от всякой философии основная черта, родственная

воззрениям Якоби. Возникла также искренняя дружба между ним и датским поэтом Баггезеном, который жил некоторое время в Иене. При посредстве же последнего завязались в Цюрихе первые хорошие отношения Рейнгольда как с Фихте, так и с Лафатером. Рейнгольд прочел анонимно изданное сочинение Фихте о французской революции, узнал автора и с большой похвалой отозвался об его книге в венской Литературной газете. Эта рецензия, полученная Фихте через Баггезена, побудила его написать Рейнгольду. Переписка и отношения их прошли различные фазы и кончились напоследок разрывом. Первый диссонанс обнаружился с появлением "Наукоучения", когда Рейнгольд, еще не будучи его сторонником, делал попытки отнестись к нему отрицательно. Неблагоприятные отзывы, которые, один якобы высказывал о другом, стали известны обеим сторонам, и, наконец, письменное объяснение очень неприятного свойства, где Фихте обошелся с Рейнгольдом, как неумолимый школьный учитель, снова уладило дело. Когда Рейнгольд сделался сторонником наукоучения, стал на его точку зрения и даже защищал его от публичных обвинений, хорошие отношения между ним и Фихте достигли своего апогея. Когда же он

отступился от него и поднял на своем щите Бардили, разрыв его с Фихте стал неизбежен. Баггезен возбудил интерес к личности Рейнгольда также у Лафатера, и последний, проезжая во время своего путешествия в Данию весной 1793 г. через Веймар, воспользовался случаем завязать личное знакомство с иенским философом. Свидание и беседа с Рейнгольдом подогрели впечатлительную натуру Лафатера, и, приехав в Копенгаген еще под свежим личным впечатлением, он сумел расположить к Рейнгольду встреченного им там графа Бернсторфа, тогдашнего президента шлезвиг-голштинской канцелярии. Как раз в это время освободилась в Киле профессура Тетенса, и вот Лафатер, как он сам выражается, сделался невольной причиной того, что летом 1793 года Рейнгольд получил приглашение в Киль.

Внешние соображения и положение его в университете вне состава факультета побудили его принять это предложение. Домашние обстоятельства не позволили ему переселиться в Киль раньше весны 1794 года. Иенские студенты выказали при этом случае трогательную признательность отъезжающему учителю. Как только распространился слух о его приглашении в Киль, десять землячеств, в составе около тысячи

студентов, поднесли ему адрес с просьбою остаться; они предлагали даже увеличить его содержание из собственных средств. Когда же он все-таки решил уйти, они чествовали его всеми доступными студенчеству способами выражения сочувствия – серенадами, стихами и учрежденной в его память медалью.

Почти семь лет Рейнгольд преподавал в Иене и затем двадцать девять лет в Киле, до самой своей смерти, последовавшей 10 апреля 1823 года. Кульминационный пункт его значения остался позади, когда он покинул Иену. В период же наибольшей своей славы во время пребывания в Киле он представлял собою второстепенное философское светило рядом с наукоучением, основатель которого был его преемником на кафедре в Иене. Находясь в Киле, он и внешним образом был удален от той арены, где шла живая философская наука. Ему посчастливилось только в том отношении, что, благодаря непредвиденному стечению обстоятельств, ему пришлось жить вблизи Якоби. Именно в тот самый год, когда Рейнгольд получил приглашение перейти из Иены в Киль, Якоби, желая быть подальше от театра военных действий, переселился из Пемпельфорта в Эйтин, где и провел следующие десять лет (1794–1804).

Таким образом, оба приятеля жили в расстоянии всего лишь нескольких миль и могли обмениваться мыслями, навещая от времени до времени друг друга. Когда впоследствии Якоби переехал в Мюнхен в качестве президента академии, то он пожелал иметь при себе Рейнгольда генеральным секретарем. Дело уже готово было уладиться в конце 1806 года, но король отказал в своей подписи, так как, по-видимому, его смущало в церковном отношении юношеское прошлое Рейнгольда. Кое-что, навеянное жизнью в ордене, помимо церковных и стеснительных форм, вошло и в его философию и выразилось довольно своеобразно в его первом предприятии в Киле. Это было нечто вроде философского союза всех "благomyслящих", который он хотел учредить на основе кантовских идей. Нравственные убеждения казались ему столь верными и ясными основами, что через них можно бы легко достигнуть соглашения благomyслящих людей во взглядах на политические и религиозные вопросы, общего единомыслия в великих вопросах, занимающих человечество, затем в тиши распространять его с целью образования огромной невидимой общины, которая могла бы иметь благодетельное и укрепляющее значение во

время исторических бурь, среди потрясений общественной жизни. Вместе с двумя кильскими друзьями, Бинцером и Йенсенем, он в 1795 г. уговорился относительно этого плана и установил "Проект соглашения благomyслящих людей насчет главных моментов в делах нравственности". Этот проект имелось в виду сообщить знакомым и через них распространить далее, причем он должен был быть в тиши обсужден и письменно разобран участниками; после этих обсуждений предполагалось его исправить и в такой обработанной и многими одобренной форме издавать каждые три года. Первое издание в 1798 году осталось единственным. Опыт показал при этом, как и можно было предвидеть заранее, что истины, освещающие мир, могут быть делаемы руками многих, и что таким способом создаются только общие места, которые не нужны людям, так как они уже известны им. Указанный первый том содержал в себе "Разбор основных понятий и принципов с точки зрения простого здравого рассудка с целью обсуждения вопросов моральных, юридических, политических и религиозных³".

В своем философском развитии Рейнгольд прежде всего сделал последовательный шаг

вперед, перейдя на точку зрения Наукоучения, которую он принял и преподавал публично. В 1797 году он является перед нами уже фихтеанцем. Вторая часть его "Смешанных сочинений" опирается на эту точку зрения⁴. Якоби рассуждал правильно, говоря, что, приближаясь к Фихте, Рейнгольд приблизился к нему. Так писал он ему из Вандсбека, когда узнал от графини Штольберг, что ходит слух, будто Рейнгольд выступит в своем новом сочинении фихтеанцем⁵. Якоби смотрел так на дело не потому, что его точка зрения совпадала с точкой зрения Фихте, а потому, что оба они во взглядах на кантовскую философию сходились в том, что ее последовательным концом должно быть наукоучение. Такой взгляд со стороны Якоби вместе с тем выражал его оценку наукоучения и понимание ее недостатков. К этой точке зрения и приблизился Рейнгольд под непосредственным влиянием Якоби, который действовал на него со всей силой более крупной личности. Рейнгольд хотел занять положение, посредствующее между Якоби и Фихте, и в этом смысле писал "О парадоксальности новейшей философии" и "Послания к Фихте и Лафатеру о вере в Бога⁶". Оба сочинения относятся к 1799 году. Они защищают фихтевскую точку зрения,

которая хотя и должна казаться парадоксом обыкновенному сознанию, не постигающему идеализма, но не противоречит вере и разуму естественного убеждения, а напротив, заключает их в себе и обосновывает.

Еще в конце того же года Рейнгольд знакомится с логикой Бардили и видит, что здесь односторонне-идеалистическое направление прежней философии побеждено "рациональным реализмом", разрешающим задачи философии. Он делается сторонником Бардили, которому при его невидном положении не могло быть ничего желаннее, как приобрести себе приверженца со значением Рейнгольда. Вряд ли какой-нибудь ученик имел более благодарного учителя. Появился новый журнал с целью упрочить в обществе новую точку зрения: это были "Материалы для краткого обзора состояния философии в начале девятнадцатого столетия⁷"), которые начал издавать Рейнгольд, выпустив шесть тетрадей в промежуток времени с 1801–1803 гг. Задачей этого периодического издания было доказать исторически, что точка зрения Бардили есть конечная точка философии, и уяснить его систему. Первое намерение побудило Рейнгольда написать в двух первых тетрадях обзор всего хода развития новой

философии от Бэкона до Шеллинга под заглавием: "Первая задача философии и замечательнейшие решения ее со времени возрождения наук⁸". Первый отдел этой статьи обнимает собою докантовский период: Бэкона, Декарта, Спинозу, Лейбница, Вольфа, Локка, Юма, немецкое просвещение; предметом второго служат два первых десятилетия критической философии (1781–1800): Кант, Якоби, Рейнгольд, Aenesidemus, Соломон Маймон, Фихте, Шеллинг, Бутервек. Этот второй отдел включает в себе кое-что такое, что полезно прочесть и в наше время. Второе намерение, показать удачное решение задачи, побудило Рейнгольда дать в третьей тетради "Новое изложение элементов рационального реализма⁹". Бардили был восхищен им, нашел его "бесподобным" и написал Рейнгольду, что прочел его более пятидесяти раз. Но дело так и кончилось взаимным восхищением, статья не произвела никакого впечатления, и мир последовал за Шеллингом, оставил без внимания Рейнгольда и Бардили. В пятой тетради последовало еще "Популярное изложение рационального реализма¹⁰"), а в последней появилось новое изложение принципов Бардили под заглавием: "Новое решение старой задачи

философии¹¹". Для Бардили это было "non ultra изложения, высшее, что только доступно человеческому уму в философском методе и наиболее ясным способом выраженное¹²".

В начале этого столетия Рейнгольд стоит уже вне философии. Насколько он отклонился от ее движения и заблуждался насчет ее целей, это видно также из того, что ему начинает нравиться мнимая оригинальность. Он сближается с Торильдом (с 1796 г. профессор и библиотекарь в Грейфсвальде), который издал собственную систему под названием "Архиметрия" и считал критические системы, или, как он выражался, "кантианство" и "фихтеанство", простым словопрением. Какого сорта был этот человек, достаточно видно из его писем; он отличался тщеславием поддельного глубокомыслия и таким безвкусием речи, что вряд ли мог обмануть кого-нибудь. Но у самого Рейнгольда вкус был уже испорчен, и по его сочинениям последнего периода видно, как заметно ухудшился его стиль. Все, что он говорит, кажется ему настолько важным, что он подчеркивает (печатает разрядкой) почти каждое слово, и чем темнее смысл слов, тем большее значение имеет для автора его буква. Оба его друга, Бардили и Торильд, казались ему тогда непризнанными

гениями; ныне они забыты. Задача, занимавшая Бардили, во всяком случае, лежала на пути философского движения, но решение ее должно было быть дано в том направлении, в котором пошел Шеллинг, и которое казалось Рейнгольду уклонением в сторону.

Бардили чувствовал, что сделал великое открытие, и вместе с тем сознавал, что никогда, даже стоя на плечах Рейнгольда, не перейдет в потомство. Он писал другу: "Я ручаюсь жизнью и смертью, за правильность моей системы, как единственно возможной философии; но я ручаюсь также и за то, что она никогда не будет вполне признана тем, что она есть. В лучшем случае о ней, быть может, поболтают кое-где на кафедрах, как о системе Спинозы, но ее истинного познания достигнет только одинаковая с моею потребность родственного ума, бывшего довольно долгое время игралищем ветра ложных учений. Такие умы создает только природа, и создает их с мудрой экономностью, но это не докторский или профессорский диплом в какой-нибудь *alma studiorum universitate*¹³".

Что касается потомства, то Бардили верно предсказал судьбу Рейнгольда и свою собственную, говоря в одном из писем: "Памятник, который воздвигнет вам потомство,

судя по всем признакам современности, будет иметь только кантовскую надпись; меня же не ждет никакой иной памятник, кроме того, который разрушится вместе с последним ударом вашего братского сердца¹⁴". Он не ошибся. Если Рейнгольд имеет некоторое значение в истории философии, то исключительно благодаря своим заслугам относительно Канта; самую крупную из них была "Элементарная философия", как начало дальнейшего развития, ведущего за пределы школы в тесном смысле слова.

Глава вторая

ПРОБЛЕМА РЕЙНГОЛЬДА И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ

I. ПИСЬМА О КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. ЗНАЧЕНИЕ КАНТА

Начало эволюции, которая, в силу внутренней необходимости, привела к Фихте, Шеллингу и Гегелю, – это факт, имеющий такое историческое значение, что нам нужно проследить его возникновение. Как дошел Рейнгольд до критической философии и через нее до своей проблемы? Он сам описывает вкратце ход своего развития в предисловии к своей новой теории. Десять лет занимался он спекулятивной философией, прежде чем познакомился с кантовской критикой. Как варнавит, он главным образом изучал философию и даже три года преподавал ее; свою тогдашнюю точку зрения он определяет, как исходную точку лейбницевского учения. Под влиянием этого учения писал он еще

в Веймаре в защиту Гердера против Канта. Между тем, он не укротился догматически в лейбнице-вольфовской философии, ибо его религиозные сомнения оставались неразрешенными. Ни одна из существовавших систем не удовлетворяла его в том, что касалось веры; тщетно знакомился он с точками зрения теистов и пантеистов, скептиков и супранатуралистов; но для такого аскета, какой образовался из него, в силу всего его воспитания, религия была не только первым, но до известной степени единственным делом жизни¹⁵. Когда он познакомился с кантовской Критикой разума и в первый раз прочел ее, то еще все в ней оставалось для него темным, и даже после пятого чтения она еще не вполне уяснилась ему. Он посвящает целый год исключительно этому творению и, наконец, постигнув его, находит разрешение своих религиозных сомнений. Под этим впечатлением делает он оценку кантовской философии и хочет, чтобы она была признана таким возвышающим и очищающим душу учением. Он относится к Канту подобно тому, как никогда Мендельсон к Вольфу. Так возникают его письма о кантовской философии¹⁶.

Отношение Рейнгольда к кантовской философии не есть обычное ученическое

отношение, он является ни поклонником, ни толкователем ее, каких дает школа, а проповедником, умеющим сообщить другим то, что сам он пережил и испытал, а именно основные нравственные истины кантовской критики без кантовских форм и независимо от хода его исследования. Он не чувствует себя связанным словами и изложением учителя; он является первым кантианцем, в котором новое учение обретает собственную жизнь, а поэтому и на других начинает действовать не только назидательно, но и животворяще. Отсюда проистекает, по меткому выражению Фихте, "практическая теплота" в стиле Рейнгольда.

То, к чему давно стремились все века и что, при всюду расшатанных основах духовной жизни, было гораздо нужнее современной ему эпохе, чем какой-либо другой, эта цель, по мнению Рейнгольда, достигнута открытиями кантовской критики. Религиозные вопросы близятся к конечному решению. Все догматические решения испробованы и оказались неудачными, все пути догматической спекуляции пройдены с начала до конца, и ни один из них не привел к цели. Безуспешный конец очевиден. Но, при всей тщетности означенных попыток, он были необходимы, чтобы открыть доступ этому

прозрению и подготовить великое дело. Оно выпало на долю конца столетия и должно было возвысить Германию, сделав ее будущей школой Европы. Решение величайшей из всех загадок скрывается в единственной, до сих пор не понятой книге: Критика чистого разума заключает в себе евангелие чистого разума, но это евангелие трактуется, как апокалипсис; в нем находят все, что только возможно, и одно понимание его противоречит другому¹⁷.

Догматическому философу Критика разума кажется попыткой скептика, а скептику дерзновением нового догматизма; супранатуралист видит в кантовском творении подрыв, а натуралист поддержку веры; материалист усматривает отрицание реальности материи и чрезмерно идеалистический образ преставлений в том самом учении, в котором спиритуалист не находит ничего, кроме голого эмпиризма; эклектик жалуется на основание новой секты, отличающейся высокомерием и нетерпимостью, а популярный философ – на основание новой схоластики. Так, подобно слепым, ощупывают люди поверхность кантовского учения, а внутренняя сторона его остается скрытой. В действительности, кантовская Критика одержала победу над

прежними противоположными друг другу учениями, опровергая их односторонние выводы, признала их относительные права и примирила их; она разрешила спор между эмпиризмом и рационализмом, догматизмом и скептицизмом, между Локком и Лейбницем, Вольфом и Юмом. В этом истинном ее значении Критика является величайшим из всех произведений философского гения¹⁸.

2. ДОКАЗАТЕЛЬСТВО СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА И ДОКАНТОВСКИЕ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Самой важной проблемой является вопрос о бытии Божиим. Он решается Кантом: не существует основания для познания бытия Бога, зато есть тем более несомненное основание для веры; Критика доказала невозможность первого и необходимость второго; одну она вывела из условий нашего теоретического разума, другую из условий практического. Оба доказательства вытекают из сущности человеческого разума; вопрос решается поэтому совершенно новым и рациональным путем.

До Канта о бытии и познаваемости Бога спорили четыре партии: одни разрешали этот вопрос в положительном смысле, другие в отрицательном; скептики и атеисты были отрицающей стороной, супранатуралисты и натуралисты утверждающей; скептики, отрицая познаваемость, не отрицали вместе с тем бытия Бога, атеисты, напротив, отрицали и то и другое; супранатуралисты допускали, в качестве основания познания, только божественное откровение, натуралисты, напротив, только человеческий разум¹⁹.

Если бы вопрос о бытии Бога и его познаваемости мог быть решен перед судом этих партий, то каков был бы приговор? Предварительный вопрос гласит: возможно ли вообще определенное решение такого вопроса? Скептики говорят: нет, остальные три партии – да. Большинство высказывается за возможность определенного ответа.

Атеист говорит: небытие Бога познаваемо, бытие его невозможно. Если мы пустим высказанное атеистом положение на голоса, то скептики, супранатуралисты и натуралисты выскажутся против него: большинство стоит за возможность бытия Божия. Супранатуралист утверждает познаваемость Бога на основании откровения, остальные трое отвергают это; натуралист утверждает познаваемость Бога на основании человеческого разума, а остальные трое отвергают это.

Поэтому, судя по большинству голосов, вопрос о бытии Бога и его познаваемости считается разрешимым, но не по способу атеистов, отрицающих бытие Бога, а, стало быть, только по способу неатеистов, утверждающих его; но оно не есть объект познания, ни сверхъестественного, ни естественного. Если, следовательно, решать вопрос по большинству

голосов, то бытие Бога должно быть признано, но не как объект познания, а как объект веры; из самого разума явствует невозможность основания познания и необходимость основания веры. Именно так решает вопрос Кант, по учению которого разум приводит нас к вере. Последняя коренится в моральной потребности, или в практическом разуме, и поэтому не является ни высокомерным знанием, ни слепой верой. Только таким образом улаживается спор между Мендельсоном и Якоби, который был разрешен до его возникновения, ибо кантовская Критика предшествовала ему²⁰.

Христианская религия идет от религии к морали, кантовская философия – от морали к религии. Что касается сущности дела, необходимой связи между моралью и религией и нравственного основания и содержания веры, то в этом они сходятся.

Вместе с вопросом о бытии Божиим Кантом окончательно решен также и другой вопрос, о бессмертии души и о будущей жизни. Открыты и установлены принципы, составляющие основы веры, морали и права. Объяснение значения кантовской философии с этой стороны есть тема и заслуга рейнгольдских писем.

II. НЕДОСТАТОК КАНТОВСКОГО УЧЕНИЯ

1. НЕОБХОДИМОСТЬ ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ

Кантовское учение должно было бы давно иметь на своей стороне большинство философских голосов и пользоваться всеобщим уважением. Почему же оно остается одиноким? Отчего происходит то, что его так мало признают, как это было до сих пор? Если его не ценят, то причина этому может быть та, что его не понимают; вместе с тем, все жалуются на непонятность нового учения. Где-нибудь в его изложении и свойствах должна быть трудность, препятствующая пониманию. Его выводы просты и ясны, именно в практической области. Поэтому упомянутую трудность нужно искать не в них, а в основоположениях. Практические выводы обусловлены прозрением невозможности теоретического познания сверхчувственных объектов, а само это прозрение обусловлено исследованием нашей познавательной способности, стало быть, критикой разума. Трудность заключается в теории познания. Здесь

нужно отыскать тот недостаток, который препятствует признанию и успеху критической философии, и устранить его.

В каком пункте заключается главная трудность, это Рейнгольд знает по собственному опыту. Приглашение в иенский университет ставит ему задачей преподавание кантовской философии. До сих пор он только писал о ней письма. Как популярный писатель, он мог излагать на свой манер и независимо от исследований самой Критики добытые ею результаты; как преподаватель, он должен сделать понятными ее основания, ясно развить начальные основы и во всех деталях показать своим ученикам возникновение системы. Его собственная дидактическая потребность дает ему возможность ориентироваться. В начальных основах он открывает трудные и темные пункты. Он сам признает, что задача преподавать кантовскую критику была почти настолько же трудна для него, как и ее первое изучение²¹.

В том виде, в каком сам Кант представляет нам свои исследования, их основные вопросы находятся в зависимости от известных предположений, которые надо допустить, чтобы согласиться с дальнейшим. Сначала устанавливаются факты познания, и затем,

посредством анализа их, находятся познавательные способности, чтобы, при помощи их, объяснить эти факты. Таким образом познавательные способности выводятся из фактов, которые сами должны сперва быть обоснованы ими. Если мы допустим, что эта задача решена удачно, то все же по отношению к познавательным способностям Кант дает нам только основание познания, а не реальное основание. Само познание сложной природы и предполагает элементы более простые, нежели оно. Если мы не согласны насчет этих элементов, то еще менее будет для нас возможно согласиться насчет основанной на них системы. Неправильное понимание элементов познания необходимо должно повлечь за собою неправильное понимание многих пунктов теории познания. В этом и лежит причина неверного понимания и суждения о всей кантовской критике.

Элемент всяческого познания есть представление. С ним-то и связано неправильное понимание. Известные признаки, могущие относиться только к представлению, принимаются за признаки вещей: такое смешение порождает ложный взгляд на дело и является зерном всех спорных вопросов между Кантом и его противниками. Тут Рейнгольд наталкивается

на свою задачу "Новой теории человеческой способности представления", которая должна была дать прочный фундамент кантовской критики и иметь значение элементарной философии²². То, что он назвал сначала "Новой теорией способности представления", называлось позже "Элементарной философией". Это название имеет такую же связь с именем Рейнгольда, как "Наукоучение" с именем Фихте и "Натурфилософия" с именем Шеллинга.

3. СОЧИНЕНИЯ РЕЙНГОЛЬДА ПО ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ

Рейнгольд развивает свое учение в трех сочинениях, вышедших в течение времени с 1739–1791 г.: первым из них является "Опыт новой теории человеческой способности представления²³", вторым "Разъяснения, имеющие целью устранить прежнее ложное понимание философии²⁴", первый том которых касается основания элементарной философии и исправляет некоторые погрешности новой теории; наконец, третье, "Фундамент философского знания²⁵", является самым основательным изложением и самой верной формой элементарной философии²⁶. О последнем Фихте сказал несколько лет спустя в одном из своих писем к Рейнгольду: "я несколько раз читал это превосходное сочинение и всегда считал его шедевром из ваших шедевров²⁷".

III. ЗАДАЧА ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ

1. ФУНДАМЕНТ ФИЛОСОФИИ

Кантова Критика разума открыла познавательные способности и доказала, что они являются условиями возможности опыта. То, что Кант установил в этой области, остается незыблемым; то, что он разрушил, не будет восстановлено. Его философия по существу своему содержанию своему истинная, единственно истинная. Наши представления не суть голые впечатления, как воображает скептицизм, а также не голые продукты опыта, как полагает эмпиризм; в то же время, наши общие и необходимые представления отнюдь не прирожденные идеи, чему учил рационализм. Скептицизм, эмпиризм и рационализм опровергнуты и остаются опровергнутыми. Но то, что Критика разума выводит из возможности опыта, есть прежде всего только новая теория познания, стало быть, только часть философии, а не вся она. И условия, на основании которых она устанавливает познавательные способности,

имеют лишь характер основания познания, а не реального основания. Кант дает начало новому виду метафизического познания, но именно лишь пропедевтически, не фундаментально; Критика разума, по его собственному выражению, есть "пропедевтика метафизики"; ведь сам же он назвал ее во втором сжатом и удобопонятном изложении "Пролегоменами ко всякой будущей метафизике, могущей появиться в смысле науки".

Следовательно, чего недостает кантовской философии, так это фундамента. Уразумение познавательных способностей требует реального основания, принципа для дедукции. Из пропедевтики метафизики должна образоваться наука о познавательных способностях и не только о познавательных, а о всех вообще способностях разума, как теоретических, так и практических: стало быть, фундаментальное учение совокупной (теоретической и практической) философии, т. е. элементарная философия, чистая философия, *philosophia prima*²⁸. У Канта мы не видим даже идеи такого фундаментального учения. До него оно не могло появиться, ибо его задача стала возможной и необходимой только через Критику. С решением этой задачи критическая философия только и становится в строгом смысле слова систематической. Поэтому вопрос, которым

задался Рейнгольд, можно формулировать и таким образом: как возможна Критика разума в качестве системы?²⁹

2. ЕДИНСТВО ПРИНЦИПА

Такая система требует принципа, из которого последовательно вытекает все содержание философии, стало быть, принципа, на котором зиждется непосредственно элементарная философия, а через нее все остальные философские науки. Этот принцип не должен зависеть ни от какого другого: он должен быть первым; он должен обосновывать всю философскую систему, а не только часть ее, почему не должно быть нескольких принципов: он должен быть единственным. Что же такое этот первый и единственный принцип? Он не обусловлен никаким другим положением, следовательно, достоверен и сразу ясен сам по себе, он не может выражать ничего иного, кроме несомненного, первоначального, очевидного каждому при посредстве голой рефлексии факта. Этот факт не должен быть почерпнут из опыта, ни из внешнего, ни из внутреннего, ибо всякий опыт индивидуален. Но он может иметь место только в нас. Он становится очевидным, как только мы обращаем на него внимание или сознаем его; он требует для своего утверждения одного только сознания и совпадает с ним: он

есть само сознание. Факт сознания составляет единственно возможное содержание этого первого и единственного принципа, который Рейнгольд называет поэтому "законом сознания" (Satz des Bewusstseins). Этот закон служит фундаментом для критической философии³⁰.

Таким образом мы видим здесь, что критическая философия, с целью приобрести форму и основание системы, ищет и находит начальную точку, напоминающую нам о Декарте. Рейнгольд возобновляет в области критической философии картезианизм, завершаемый Фихте; он подводит кантовское учение под точку зрения Декарта и этим дает ему такое направление, при котором с каждым последовательным шагом должен все яснее выступать характер трансцендентального идеализма, пока, наконец, в лице Фихте он не является во всей своей силе. Сродство между Кантом и Декартом ясно; оба видят в нашем непосредственном самопознании самое прочное начало философии, и мы уже ранее указали на то, что идеи Декарта выходят за пределы его собственной системы, равно как и последующих, догматических систем, достигая порога критической философии. Рейнгольд выдвинул картезианскую основную мысль из кантовской критики и поставил ее во главе

нового, богатого следствиями развития этого учения. В этом заключается все его значение, которое не следует ценить слишком низко. Фихте пошел вперед в принятом направлении и достиг цели, что в данном случае было труднее начала: он сделался для канто-рейнгольдовского учения тем же, чем был некогда Спиноза для учения Декарта. Уже из этого явствует противоположность и сродство Фихте и Спинозы.

Глава третья

СИСТЕМА ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ, КАК ОБОСНОВАНИЕ КРИТИКИ

I. ЗАКЛАДКА ФУНДАМЕНТА

1. ЗАКОН СОЗНАНИЯ. РЕЙНГОЛЬД И КАНТ

Что содержит в себе закон сознания? Сознание и представление связаны неразрывно. Что в сознании есть представления, это факт, в котором никогда не сомневались даже самые явные скептики; настолько же достоверно, что в каждом сознании представления различаются от представляющего и от представляемого. т. е. от субъекта и объекта; настолько же достоверно, что каждое сознание относит свои представления к обоим. Если мы уничтожим один из этих фактов, то уничтожится и само сознание. Без представления нет сознания; его нет также без субъекта и объекта, от которых различаются представления и к которым они относятся.

Поэтому формула, в которую Рейнгольд заключает закон сознания, гласит: "представление различается в сознании от представляемого и представляющего и относится к обоим".

Этот закон служит фундаментом элементарной философии: он не содержит в себе ничего, кроме определенного голым сознанием понятия представления. Из сущности представления должна быть выведена и обоснована теория познавательных способностей: в этом заключается задача. Правильное понятие представления служит ключом к уразумению критической философии³¹.

Насколько достоверно представление, настолько же достоверны все условия, без которых оно не может быть. Эти условия должны быть рассмотрены и методически изложены. Центр тяжести исследований Канта находился в опыте; его руководящая главная мысль была: насколько достоверен опыт, настолько же достоверны все условия, требуемые им. Как Кант относится к возможности опыта, так относится Рейнгольд к представлению, а позже Фихте к самосознанию.

Если мы сравним представление с опытом, то увидим, что первое проще, первоначальное, элементарнее. Именно поэтому оно служит

лучшим фундаментом для критической философии; вследствие этого Рейнгольд не противопоставляет, а предпосылает свою теорию кантовской критике. Взятая им исходная точка приводит к кантовской критике. Последняя включает фундамент в самой себе, не выставляя его таковым. Поэтому элементарную философию с ее принципом легко вывести из кантовской критики.

Исходные точки теоретической и практической философии были у Канта различны и должны были различаться коренным образом; теоретическая философия исходит из возможности опыта, практическая из нравственного закона; первая основывается на эмпирическом сознании, вторая на нравственном, но у обеих есть нечто общее: сознание, как таковое, факт сознания вообще, который Рейнгольд именно поэтому берет за основание³². Кант различал в человеческом разуме три основных способности: чувственность, рассудок и разум, или способности к созерцанию, к понятиям и к идеям; сам он называл созерцания непосредственными представлениями, понятия — посредствуемыми представлениями, а идеи — представлениями безусловного. Все они имеют одно общее: представление. Все способности

разума суть способности к представлению, почему оно и есть основная форма познающего разума.

2. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ В ТЕСНЕЙШЕМ ЗНАЧЕНИИ

Каковы необходимые условия представления, его существенные составные части и факторы? Без субъекта и объекта (представляющее и представляемое) нет представления, но представляющее и представляемое не суть само представление, а лишь его внешние условия. Так, напр., родители суть внешние условия ребенка, душа же и тело, напротив, внутренние условия человека: здесь дело идет о внутренних условиях представления. Если в понятие представления включены субъект и объект, то мы получаем представление в самом обширном его значении; здесь же дело идет о представлении в более тесном смысле. Само представление имеет много различных видов: оно есть ощущение, мысль, созерцание, понятие, идея и т. д.; все это формы, относящиеся к представлению так, как вид относится к роду. Если мы берем понятие представления таким образом, что, хотя исключаем из него субъект и объект (внешние условия), но тем не менее включаем в него все его различные виды, то мы берем представление в более тесном значении, но не в теснейшем. Ибо

ясно, что последнее, как род, хотя и включает в себе видообразующее различие по возможности, но само еще не содержит ни одного из видовых отличий, стало быть, не есть ни то, ни другое. Лишь в этом случае оно есть представление в теснейшем значении, голое представление, или представление вообще: в этой форме оно составляет принцип и предмет элементарной философии, задача которой и состоит в том, чтобы развить вышеупомянутые особенные формы и виды из сущности представления³³.

II. НОВОЕ УЧЕНИЕ О ПРЕДСТАВЛЕНИИ. СПОСОБНОСТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

1. МАТЕРИАЛ И ФОРМА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ И ВЕЩЬ

Каковы внутренние (существенные) условия представления вообще? Каждое представление различается в сознании от субъекта и объекта и относится к обоим. Это отношение входит в состав понятия представления. Значит, последнее должно заключать в себе нечто, посредством чего оно может быть отнесено к субъекту и объекту, а так как оно вместе с тем должно быть отличаемо от обоих, так как, стало быть, эти отношения различны, то каждое представление должно заключать в себе одну составную часть, посредством которой оно может быть отнесено к субъекту, и другую, посредством которой оно может быть отнесено к объекту; в нем должно быть нечто, соответствующее субъекту (от представления отличному), и нечто, соответствующее предмету (от представления отличному): последняя составная часть

называется материалом, первая – формой представления. Нет представления без материала: нет пустых (не содержащих материала) представлений, но есть представления, материал которых не соответствует никакому действительному предмету, как, напр., представление эльдорадо; такие представления называют пустыми, но они не пусты, ибо в них мы представляем себе нечто. Нет представления без формы. Материал представления не есть представление: он становится им лишь при посредстве формы, которая дает материалу вид и этим делает его представлением³⁴.

Каждое представление отлично от предмета: материал не есть предмет, а только соответствует ему, или представляет его; предмет, к которому относится представление, остается одним и тем же, между тем как материал последнего меняется: предмет находится вне нас, материал представления в нас. Форма не есть предмет, или, выражаясь точнее, форма представления не есть форма предмета, иначе, как и полагают обыкновенно, представления должны бы быть снимками с предметов, а стало быть, последние их оригиналами. Тогда предмет в представлении был бы изображением, предмет вне его – оригиналом. Чтобы изобразить последний, его

нужно бы было представить; стало быть, предмет должен бы быть в представлении, как он есть не в представлении: нелепость, на которую стоит только указать, чтобы она стала очевидной. В таком нелепом допущении коренится предрассудок, смешивающий предикаты представлений с предикатами вещей и этим преграждающий путь к уразумению Критики. Чтобы познать сходство снимка с оригиналом (представления с вещью), нужно сравнить оба, стало быть, представить мнимый оригинал, т. е. представить предмет, как он есть не в представлении. Опять та же нелепость! Представление не есть снимок, а само оригинал³⁵.

Каждое представление заключается в соединении материала и формы. Форма делает материал представлением; без нее поэтому ничего не может быть представлено. Но так как форма представления соответствует представляющему (субъекту), то ни один предмет не может быть представлен в такой форме, какая подобает ему, как таковому, независимо от представляющего. Предмет, как он существует независимо от всякого представления, называется вещью в себе; стало быть, вещь в себе недоступна представлению, а потому и непознаваема.

Это положение понятно само по себе. Если без субъективной формы нет представления, то вне и независимо от субъективной формы нет и возможности быть представляемым. Однако можно бы спросить: как вообще попадает (в кругозор философии) эта недоступная представлению вещь, о которой так же не следовало бы говорить, как нет возможности ее представить. На это Рейнгольд отвечает: не как вещь, а как понятие; вещь в себе доступна представлению не как вещь или предмет, а только как голое понятие³⁶.

2. СПОСОБНОСТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ. ПОРОЖДЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Каждое представление есть продукт из материала и формы. Источники этих обоих факторов так же различны, как их отношения: форма представления относится к субъекту, материал к объекту. Материал представления есть то, что в нем принадлежит представляемому, форма, напротив, то, что принадлежит представляющему. Поэтому субъект есть источник формы, а не материала; последний не есть действие представляющего: материал представления дан, форма, напротив, произведена. Форма придается материалу: через это возникает представление; последнее же само не производится, а порождается, ибо оно возникает из материала при посредстве формы. Если мы предположим, что материал также был бы (не дан, а) произведен, то представление было бы не порождено, а создаваемо, и представляющий ум являлся бы творцом материала, значит, был бы бесконечен. Если мы предположим, что форма также была бы (не произведена, а) дана, то представления должны бы быть даны нам извне без всякого

субъективного источника и, как таковые, находиться вне нас. Ум был бы бесконечен, если бы производил и форму, и материал; он был бы равен нулю, если бы не производил ни того, ни другого. А так как он не бесконечен и не равен нулю, то должен производить одно из двух, а другое, напротив, получать; поэтому один фактор представления должен быть произведен, другой – дан: данный есть материал, произведенный – форма³⁷.

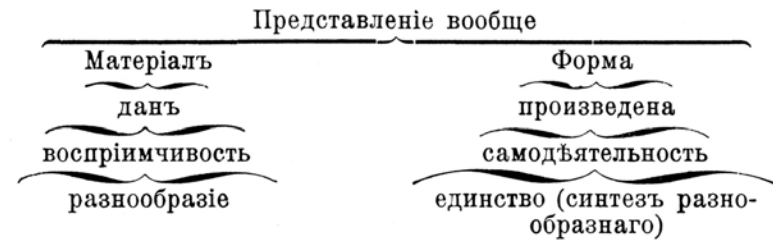
3. ВОСПРИИМЧИВОСТЬ И САМОДЕЯТЕЛЬНОСТЬ. РАЗНООБРАЗИЕ И ЕДИНСТВО

Материал представления дан. Он не мог бы быть дан, если бы в числе условий представления не было способности к восприятию, которой может быть дано нечто, или восприимчивости. Воспринимать не значит ощущать, восприимчивость не есть способность к ощущению. Форма произведена, ее условием является производящая, деятельная сила – самодеятельность. Если мы назовем условие представления по материалу и форме способностью представления, то последняя должна быть как восприимчива, так и самодеятельна. Восприимчивость, взятая сама по себе, не есть способность представления, равно как и самодеятельность; первая имеет так же мало общего с чувственностью, как последняя с рассудком или разумом: способность представления состоит из обоих вместе. Восприимчивость и самодеятельность являются в способности представления такими же факторами, как в представлении материал и форма³⁸.

Восприимчивость есть фактор приемлющий, она есть способность, на которую в силу ее природы может быть произведено воздействие; это воздействие на восприимчивость Рейнгольд называет аффицированием: поэтому восприимчивость есть способность к аффицированию, она есть элемент страдательный, и материал, получаемый ею, может быть дан ей лишь посредством такого аффицирования. Но так как самодеятельность может произвести форму только из материала, то она может действовать лишь сообразно с восприимчивостью, а не независимо от нее³⁹.

Представление различается в сознании от субъекта и объекта. Субъект различает себя от объекта, стало быть, субъект есть различающее, а объект различаемое и подлежащее различению; но соответствующая объекту составная часть представления есть материал, при посредстве его представление относится к объекту, стало быть, для того, чтобы материал соответствовал представимому характеру объекта, он сам должен быть различаемым и подлежащим различению, т. е. разнообразным; форма же, напротив, отличаясь от материала (т. е. от разнообразного), требует для себя характера единства. Поэтому

материал и форма относятся как разнообразие и единство. Форма в связи с материалом, или представление, есть соединение разнообразного, синтез данного (как материал) разнообразного⁴⁰. Все предыдущее развитие элементарной философии может быть наглядно резюмировано в следующей схеме:



4. МАТЕРИАЛ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ЕГО ИСТОЧНИК

Представление предполагает в качестве своего условия способность воспринимать материал и давать ему форму; обе они должны заключаться в представляющем субъекте и вместе составляют его способность представления. Формы восприимчивости и самодеятельности, как условия, необходимо предшествующие всякому представлению, даны a priori. При посредстве их воспринимается материал и производится форма, ни одна из них не дает материала: значит, материал дан не a priori, но a posteriori, он может быть дан лишь благодаря тому, что наша восприимчивость аффицируется, т. е. благодаря изменению, претерпеваемому способностью к восприятию; это аффицирование определяется либо природой субъекта, либо природой объекта; в первом случае оно происходит изнутри (субъект сам возбуждает свою восприимчивость), во втором – извне. Аффицирование вообще дает объективное свойство материала, оно делает (если само не дано при посредстве способности представления) материал эмпирическим материалом, а порожденное из него

представление эмпирическим представлением. Если свойство материала определяется воздействием изнутри, то материал называется субъективным, во втором же случае, если они определяются воздействием извне – объективным⁴¹.

5. ЧИСТЫЙ И ЭМПИРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛ

Чтобы не спутаться в этом месте, нужно очень точно различать определения элементарной философии и обращать серьезное внимание на ограничивающие "поскольку" и "постольку", часто употребляемые Рейнгольдом. Мы должны различать материал *a posteriori* от материала *a priori*, объективное свойство материала от субъективной формы и, наконец, субъективный материал от объективного. Надо также принять во внимание, что объективное свойство материала отнюдь не равнозначает с объективным материалом, ибо и субъективный материал имеет объективные свойства. Равным образом не безразлично, говорит ли Рейнгольд: "материал определяется субъективно", или "материал субъективен".

Приводим здесь точное различие этих рейнгольдовских выражений. Каждое представление должно иметь материал, при посредстве которого оно соответствует предмету (представляемому); в каждом представлении нечто представляется: в этом состоит объективное свойство материала. Материал дан только при

посредстве восприимчивости; последняя есть субъективная способность: поэтому каждый материал, какими бы качествами он ни обладал, "определен субъективно". Но материал может быть дан только посредством воздействия на способность к восприятию; поэтому причина воздействия заключает в себе определение, от которого зависят все дальнейшие различия. Аффигирующее есть либо сама способность представления, либо нечто от нее отличное. Если оно отлично от способности представления, т. е. не является ни одним из условий, предшествующих всякому представлению, то воздействие дано *a posteriori*, стало быть, эмпирически: в этом случае мы имеем материал *a posteriori*, или эмпирический материал. Если воздействие происходит изнутри, то эмпирический материал "субъективен"; если оно происходит извне, он "объективен". Когда же сама способность представления является воздействующей, тогда материал нашего представления и его объективные качества составляют формы представления вообще: тогда материал определен *a priori*; этот *a priori* определенный материал Рейнгольд называет чистым материалом, а возникшие из него представления чистыми представлениями или

представлениями a priori⁴².

Следующая схема наглядно поясняет это учение о материале:

Материал представления

Определенный субъективно, как данный в способности восприимчивости, и вместе с тем с объективными качествами, как данный через аффицирование.

Аффицирующее есть сама способность представления: материалъ a priori (чистый материалъ)	Аффицирующее не есть сама способность представления: материалъ a posteriori (эмпирический материалъ)
Аффицирование изнутри: субъективный материалъ	Аффицирование извне: объективный материалъ

6. МАТЕРИАЛ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ВЕЩИ В СЕБЕ

Отсюда вытекают следующие положения:

1. Нет представлений без материала, всякий материал дан в способности восприимчивости и поэтому определен субъективно: стало быть, нет представления вещи в себе.
2. Нет представлений без материала, нет материала без возбуждения: стало быть, нет прирожденных представлений.
3. Нет эмпирического представления вещей без эмпирического материала, нет эмпирического материала без возбуждения от вещей, существующих вне представления независимо от его условий (способности представления): отсюда вытекает необходимость бытия вещей в себе. Так, исходя из природы представления, Рейнгольд доказывает как невозможность представить (познать) вещи в себе, так и необходимость их бытия.
4. Нет представления без формы, нет формы представления без способности представления, т. е. без форм восприимчивости и самодеятельности: стало быть, эти формы необходимы всем представлениям, они суть необходимые и общие условия всех

представлений, а значит, и всех доступных представлению (познаваемых) предметов⁴³.

III. УЧЕНИЕ О ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ СПОСОБНОСТЯХ

1. ЗАКОН ПОЗНАНИЯ. ОЩУЩЕНИЕ И СОЗЕРЦАНИЕ

По основному положению элементарной философии представление различается в сознании от субъекта и объекта и относится к обоим. Отсюда вытекают различия, или виды, сознания. Есть сознание представления в отличие от субъекта и объекта: сознание голого представления; есть сознание представления по отношению к субъекту: сознание представляющего; есть сознание представления по отношению к объекту: сознание представляемого предмета. Это три необходимых и единственно возможных вида сознания. Первый вид Рейнгольд называет ясным сознанием: я сознаю не только известную вещь, но вместе с тем и то, что она есть только представление: именно в этом и состоит ясность. Если сознание не имеет этой ясности, то оно будет темным. Сознание представляющего есть самосознание: я не только сознаю представление, но вместе с тем и то, что

это представление мое, значит, сознаю самого себя, как представляющего: в этом состоит отчетливость. Так мы приходим от темного представления к ясному, а через него к отчетливому. Голое сознание чего-нибудь есть темное сознание. Сознание того, что это нечто есть представление (сознание представления, как такового), есть ясное сознание. Сознание же того, что это представление мое (сознание самого себя, как представляющего), есть отчетливое сознание, или самосознание.

Сознание представляемого предмета есть познание. Способность представления, как сознание представляемого предмета, есть познавательная способность. Вот тот пункт, где Рейнгольд выводит из способности представления познавательную способность. Затем из понятия познавательной способности он выводит различные ее виды, чтобы дойти до исходной точки Критики разума⁴⁴.

Познание есть сознание представляемого предмета. В сознании представление различается от субъекта (представляющего) и объекта (представляемого): так гласит закон сознания. В познании представляемый предмет различается от голого представления и от представляющего: так гласит закон познания. Поэтому в каждом

познании, так как оно различает предмет как от представления, так и от представляющего, находится в наличности сознание как представления, так и представляющего, стало быть, сознание представления и самосознание. Если же познание есть сознание представляемого предмета, то оно очевидно содержит в себе две существенные составные части, которые столь же необходимо являются факторами познания, как материал и форма факторами представления: первым условием является то, что предмет представляется, вторым – то, что это представление сознается; чтобы познание могло иметь место, прежде всего из предмета должно образоваться представление, а из этого представления объект познания⁴⁵.

Но как же может быть представлен предмет, который не есть представление? Не предмет, а способность представления создает представление; предмет может давать лишь материал для представления; из этого материала, который получает и формует способность представления, она порождает представление предмета. Представление относится к предмету при посредстве своего материала. Если этот материал получается непосредственно от предмета, то представление имеет

непосредственное отношение к предмету, или, что то же, предмет представляется непосредственно: такое представление чувственно и называется по отношению к (представляющему) субъекту ощущением, по отношению к предмету – созерцанием. Следовательно, первое существенное условие познания может быть выполнено только созерцанием. Лишь посредством данного (не через способность представления) материала представление относится к чему-то, что не есть представление, к независимому от представления предмету (вещи в себе). Поэтому без вещи к себе не может быть выполнено первое условие, необходимое для непосредственного представления предмета. Отсюда вытекает положение: без вещи в себе нет чувственного представления, ни ощущения, ни созерцания⁴⁶.

2. ЧУВСТВЕННОСТЬ И РАССУДОК

Но познание есть не только представленный предмет, а сознание представленного предмета, ибо представленный предмет познается только как объект сознания. Сознание имеет объект, т. е. оно представляет. Значит, для познания нужно, еще представление, объект которого есть представленный предмет или созерцание, т. е. нужно представление, материал которого сам есть представление, именно созерцание. Нужно представление, которое должно быть порождено из созерцания, как из своего материала, подобно тому, как само созерцание порождено из первого, бесформенного, данного предметом материала. Созерцание есть представление, сформованное из сырого материала: оно есть представление первой степени. Познание требует представления, порожденного из сформованного материала (созерцания), т. е. представления второй степени; последнее относится непосредственно к созерцанию, а через него к предмету: оно, стало быть, есть посредствуемое представление предмета. Представление возникает из материала при посредстве формирующей способности; здесь же сам материал дан в форме представления, т. е.

как созерцание. Форма относится к материалу, как единство к разнообразно; поэтому дело идет здесь о единстве или синтезе (не данного, а) представленного разнообразия: этот синтез, или объективное единство, есть понятие; непосредственно представляемый предмет созерцается, посредственно представляемый – мыслится⁴⁷.

Познание, как сознание представленного предмета, возможно, следовательно, только при посредстве созерцания и понятия. Созерцания без понятий так же не могут быть названы познанием, как понятия без созерцаний. Созерцание и понятие имеют такое же отношение в познании, как материал и форма в представлении вообще: способность созерцания есть чувственность, способность к понятиям – рассудок. Познавательная способность есть поэтому чувственность и рассудок: они относятся к познавательной способности, как восприимчивость и самодеятельность к способности представления⁴⁸.

Тут элементарная философия достигает той границы, где оканчивается ее собственное дело, где она доходит до исходной точки кантовской Критики разума; ее дальнейшая задача в сущности совпадает с ходом и выводами

последней. Тут она вливается в кантовскую критику. Она вывела из способности представления познавательную способность, а из последней различие и отношение чувственности и рассудка. Выведя познавательную способность из способности представления, она затем развивает из первой теорию чувственности, рассудка и разума. В следующей главе мы еще сделаем вкратце обзор дальнейшего хода элементарной философии больше ради полноты изложения, чем в силу ее важности.

Глава четвертая

СПОСОБНОСТИ РАЗУМА В ОСВЕЩЕНИИ ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ

I. ТЕОРИЯ ЧУВСТВЕННОСТИ

1. ВНЕШНЕЕ И ВНУТРЕННЕЕ ЧУВСТВО

Чувственная способность представления выводится из способности представления вообще: лишь на этом фундаменте можно построить теорию чувственности. Если мы не знаем, что такое чувственность, то еще того менее можем мы знать, что такое носитель, или субъект, чувственности. Первое можно знать без второго, но отнюдь не второе без первого: именно в этом кроется основная ошибка всех прежних теорий. Хотели определить сущность чувственности, исходя из субъекта чувственности, – и смотря по тому, считался ли этот субъект духом, или телом, или существом, состоящим из обоих вместе, получалась спиритуалистическая, или материалистическая, или дуалистическая теория чувственности; отсюда проистекал вечный спор о

природе чувственности и постоянное несогласие догматических философов. Вопрос критики заключается в следующем: что такое чувственность и в чем состоят ее существенные условия, совершенно независимо от того, что такое субъект чувственности, совершенно независимо от его свойств и организации: все равно, будет ли он исключительно духовным, или физическим, или тем и другим вместе. Если мы не знаем, что такое чувственность и что к ней относится, то вопрос о свойствах субъекта ее не имеет разумного смысла.

Мы знаем, что для представления необходим материал, из которого она порождается, стало быть, материал, который прежде всего не может быть дан никаким представлением (так как представление предполагает его), а значит, должен быть дан чем-то таким, что не есть представление: предметом, нас аффицирующим. Непосредственно порожденное из такого аффицирования, из такого данного материала представление мы называем чувственным. Формование или соединение этого материала в представление есть схватывание (Apprehension); оно является первым действием способности давать форму: первую и самомалейшую степень самостоятельности⁴⁹. Чувственное представление

различается в сознании от субъекта и объекта и относится к ним обоим: по отношению к субъекту оно называется ощущением, по отношению к объекту созерцанием. Афицирование происходит или извне, или изнутри. Если материал представления дан через воздействие извне, то это представление есть внешнее ощущение и внешнее созерцание; если, напротив, материал дан через воздействие изнутри, то возникшее отсюда представление называется внутренним ощущением и внутренним созерцанием⁵⁰.

Материал может быть нам дан лишь в том случае, если мы способны его воспринять: эту воспринимающую способность (восприимчивость) Рейнгольд называет чувством. Способность воспринимать материал через воздействие извне есть внешнее чувство; способность воспринимать материал через воздействие изнутри есть внутреннее чувство. Свойство материала, т. е. что за материал нам дан, – это зависит от вида воздействия, который сам не зависит от условий способности представления: это свойство апостериорно, или эмпирично. Напротив того, как нам дан материал – это зависит от рода и способа, которым мы принуждены его воспринять, и, стало быть,

подчиняется условиям нашей восприимчивости. Эти условия заключаются в способности представления, а потому даны до всякого представления, т. е. а priori. Но восприимчивость бывает внешним и внутренним чувством; значит, как нам дан материал, все равно какой, это зависит от основных форм нашего внешнего и внутреннего чувства⁵¹.

2. ОСНОВНАЯ ФОРМА ВОСПРИИМЧИВОСТИ. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Материал может быть нам дан только в форме разнообразия: он дан внешнему чувству в форме внешнего разнообразия, т. е. как внеположности (нахождение одного вне другого), внутреннему, напротив, в форме внутреннего разнообразия, т. е. как последование. Разнообразие есть основная форма восприимчивости: разнообразие во внеположности служит таковой для внешнего чувства, а разнообразие в последовании – для внутреннего.

Из этого, таким образом данного материала не может быть порождено никакое иное представление, кроме чувственного, и последнее может возникнуть лишь при посредстве формирующей способности представления. Форма всякого представления есть единство, или синтез разнообразного, поэтому основная форма чувственного представления или созерцания есть единство внеположности и последования. Единство внеположности есть основная форма внешнего, единство последования – внутреннего созерцания. Но так как всякая внеположность

должна быть представляема в нас в последовательности, то последование есть вообще форма всякого данного разнообразия, стало быть, общая форма восприимчивости вообще, т. е. как внешнего, так и внутреннего чувства: единство последования есть поэтому а priori определенная форма всякого чувственного представления, следовательно, общая форма чувственности вообще, т. е. как внешнего, так и внутреннего созерцания⁵². Единство внеположности есть голое пространство, единство последования голое время: значит, первое есть основная форма внешнего, а второе – основная форма внутреннего созерцания и вместе с тем общая форма всех созерцаний вообще. Итак пространство и время суть основные формы созерцания.

Пространство и время суть представления. В чем же состоят их материал и форма? Материал представления голого пространства есть разнообразие в форме внеположности, т. е. а priori определенная форма внешнего чувства; материал представления голого времени есть разнообразие в форме последования, т. е. а priori определенная форма внутреннего чувства: форма обоих представлений есть а priori определенная форма внешнего и внутреннего созерцания; стало быть, пространство и время – это представления,

материал и форма которых определены а priori; это, следовательно, представления а priori, и именно чувственные представления, или созерцания а priori. Пространство и время являются поэтому необходимыми и общими условиями всех чувственных представлений, всех созерцательных предметов. Нет объекта внешнего созерцания без признака протяжения, нет объекта внутреннего созерцания без признака изменения в нас, нет вообще созерцательного объекта без признака определения времени.

Если материал созерцания дан чем-либо другим, кроме форм самой способности представления, то созерцание будет эмпирическим, и его предмет называется явлением: поэтому все явления подчиняются условиям пространства и времени. Но так как без них не может быть дан никакой материал для представления, а без материала ничто не может быть представлено, а значит, ничто не может быть познано, то объекты познаваемы лишь настолько, насколько чувственно доступны представлению. Пространство и время имеют значение для всех явлений, но вместе с тем, только для явлений, а не для вещей в себе: они определяют границы нашей познавательной способности, а не сущности вещей⁵³.

Содержание трансцендентальной эстетики, как назвал Кант учение о пространстве и времени, являются, с точки зрения элементарной философии, необходимым следствием, вытекающим из сущности чувственной способности представления, подобно тому, как последняя необходимо сама вытекает из способности представления вообще.

II. ТЕОРИЯ РАССУДКА

1. СОЗЕРЦАНИЯ КАК МАТЕРИАЛ

Созерцание есть непосредственно представленный предмет, а познание есть сознание представленного предмета. Чтобы быть познанным, созерцание должно стать представленным объектом сознания, т. е. сделаться само предметом представления; должно быть порождено представление, материал которого составляет созерцание: это порожденное из созерцания (как из материала) представление называется понятием, а способность порождать понятия из созерцаний называется рассудком. Каждое представление порождается формованием (данного) материала; это формование есть всегда единство или синтез данного в материале разнообразия: стало быть, понятие порождается через единство или синтез (не только данного, но и) представленного в созерцании разнообразия. Единство представленного или объективного разнообразия есть объективное единство: последнее является поэтому основной формой понятия вообще, а представление его – понятием

а priori, подобно тому, как представление пространства и времени есть созерцание a priori. Объективное единство есть акт самодеятельности мыслящей способности представления (рассудка), подобно тому, как единство внеположности и последования есть акт самодеятельности чувственной способности представления. Понятие есть высшее единство нежели созерцание: соответствующий ему акт формирующей способности есть поэтому самодеятельность второй степени, или второй потенции⁵⁴.

2. СУЖДЕНИЕ И КАТЕГОРИИ

Разнообразие созерцания совокупляется в объективное единство и получает через это форму рассудка, т. е. мыслится: совокуплять таким образом значит судить. Суждение есть выражение или форма объективного единства. От совокупления или связывания созерцаемого разнообразия возникает понятие: оно возникает, стало быть, при посредстве связывающего или синтетического суждения.

Если порожденное таким образом понятие приложено к созерцанию или связано с ним, то оно, как предикат, должно быть отделено от созерцания и отвлечено от него; это отделение совершается посредством анализа: связывание созерцания (как субъекта) с понятием (как предикатом) есть поэтому суждение аналитическое. Такое связывание предполагает наличность понятия, почему необходимым условием аналитического суждения служит синтетическое⁵⁵.

То, что подлечит совокуплению в объективном единстве, есть представленное разнообразие, но уже не голая внеположность и последование, а разнообразие различного рода.

Тут совокупление возможно только посредством различных видов связывания, посредством особенных форм суждения, т. е. посредством известных модификаций объективного единства, которые относятся к последнему, как виды к роду: эти особенные формы объективного единства суть категории; они суть виды свойственного рассудку совокупления, функции судящего рассудка или формы суждения.

Далее Рейнгольд делает попытку вывести категории порознь и таким образом разрешить задачу, которую кантовская критика оставила открытой. Материал есть представленное разнообразие, форма – объективное единство. Совокупление этого материала возможно только посредством связывания и различения; связывание предполагает различение, а последнее – определение каждого отдельного представленного объекта, как особого единства: поэтому представленное разнообразие должно быть понимаемо, как единство, различие и соединение, или, что то же, как единство, множественность и всеобщность (соединение многого). Но представляемое единство заключается или совокупляется в суждении. Значит, каждая часть суждения должна быть определена своим отношением к объективному

единству: она относится к последнему, как единство, множественность и всеобщность.

Мы различаем в каждом суждении логическую материю и логическую форму: логическая материя состоит из субъекта и предиката, а само это отношение определяется в зависимости от подлежащего совокуплению объекта и совокупающего субъекта. Таким образом мы получаем объектное единство в четырех различных отношениях: к субъекту, к предикату, к обоим вместе и к сознанию.

Субъект относится к объективному единству предиката как единство, множественность и всеобщность; она относится как единство, если в объективное единство предиката включен один субъект; как множественность, если таким образом соединяются несколько субъектов; как всеобщность, если это относится ко всем: так возникают единичное, частное и всеобщее суждения, суждения количества, категории единства, множественности, всеобщности. Предикат относится к объективному единству субъекта как единство, множественность и всеобщность: как единство, если он включается в объективное единство субъекта; как множественность (различие), если различается от него или из него исключается; как всеобщность,

если через исключение одного предиката в объективное единство субъекта включаются все остальные: так возникают утвердительное, отрицательное, бесконечное суждение, суждения качества, категории реальности, отрицания, ограничения. Субъект и предикат вместе относятся в объективном единстве, как единство, множественность и всеобщность: как единство, если оба вместе составляют один объект; как множественность, если они составляют два различных, но связанных объекта; как всеобщность, если оба составляют один объект, состоящий из нескольких объектов; последние образуют одно целое, каждый в отдельности — часть целого, при чем каждая часть исключает другие: так мы получаем категорическое, гипотетическое, дизъюнктивное суждение, суждения отношения, категории субстанциальности, причинности, содействия или общения. Субъект и предикат вместе относятся в их объективном единстве к связывающему сознанию, или последнее относится к этому объективному единству, как единство, множественность и всеобщность: как единство, если связывание субъекта и предиката имеет место в сознании; как множественность или различие, если оно различается от сознания и

составляет не его действительное, а только возможное деяние; как всеобщность, когда связывание происходит в каждом сознании: таким образом мы получаем ассерторическое, проблематическое, аподиктическое суждение, суждения модальности, категории действительности, возможности и необходимости.

Эти двенадцать категорий суть первоначальные формы суждения, необходимые способы связывания, или а priori определенные образы действия рассудка, стало быть, чистые понятия рассудка и, следовательно, необходимые и всеобщие признаки всех доступных представлению посредством рассудка объектов. Но материалом этих объектов служат созерцания, или чувственные представления, а общая форма чувственности есть время: поэтому категории имеют необходимое отношение ко времени; представлением этого отношения служат схемы⁵⁶.

III. ТЕОРИЯ РАЗУМА

1. ПОНЯТИЯ КАК МАТЕРИАЛ

В созерцаниях данное разнообразие представляется, в понятиях представленное разнообразие мыслится. Созерцания суть представленные предметы, понятия – представленные созерцания. Чувственная способность представления порождает из голого материала созерцание, рассудок же из созерцания создает понятие. Порожденные созерцания дают новый материал, для формования которого самодеятельность способности представления поднимается на высшую ступень. Каждое разнообразие в представлениях становится новой задачей синтеза, новым материалом, требующим формы и единства. И понятия тоже бывают различного рода. Необходимо связать представляемое посредством понятий разнообразие; поэтому требуется новое представление, относящееся к понятиям, как форма к материалу: представление, материалом которого являются понятия, подобно тому как созерцания являлись материалом понятий, а

данное посредством аффицирования разнообразие было материалом созерцания.

Разнообразие понятий есть разнообразие логическое. Дело идет о синтезе и единстве этого логического разнообразия, которое в качестве такового принадлежит к совершенно другому виду, нежели чувственное. Чувственное разнообразие есть внеположность и последование, форма чистой лишенной единства множественности; разнообразие понятий, напротив, состоит из многих различных видов объективного единства, из особенных форм и модификаций его. Таким образом логическое и чувственное разнообразие противоположны друг другу: последнее есть форма множественности, а первое форма единства. Связь логического разнообразия поэтому независима от формы чувственного разнообразия, от условий эмпирического материала: она есть безусловное, или абсолютное, единство⁵⁷.

2. ИДЕИ

Представление безусловного единства называется идеей; способность к идеям есть разум в более тесном смысле. Таким образом человеческая способность представления, понуждаемая своей задачей, возвышается от единства созерцания к единству рассудка, а от него к единству разума. Единство первой степени есть пространство и время, второй – категории, третьей – идеи.

Категории составляют материал идей; идеи же представляют собою абсолютное единство категорий. Главные формы последних суть качество, количество, отношение и модальность. В каждой из этих форм есть три категории, из которых третья всегда соединяет в себе обе предшествующих. Таким образом в самих категориях выражено логическое единство: в количестве как всеобщность, в качестве как ограничение, в отношении как содействие (общение), в модальности как необходимость. Это единство получает в идеях форму безусловного. Таким образом у нас есть следующие идеи: безусловная всеобщность, или целокупность, безусловное ограничение, или

безграничность, безусловная конкуренция, или всеобъемлющее, безусловная, или абсолютная, необходимость.

То, что представляется посредством этих идей, – не предметы, а единство мыслимых предметов: не единство объектов, а единство понятий, стало быть, сама форма познания, систематическое его завершение. Идеи не производят познания, а регулируют его: они требуют: 1) для всякого мыслимого разнообразия единства, т. е. для многих субъектов единства предиката, стало быть, однородности субъектов или закона гомогенности, 2) для каждого мыслимого единства – разнообразия, т. е. для рода различия видов, которые снова подразделяются на виды: закона спецификации, 3) для разнообразия видов – единства связи, непрерывного перехода, закона непрерывности⁵⁸.

Идея поднимает объективное единство на степень единства абсолютного. Мы знаем, что абсолютное единство не только субъекта или предиката, но обоих вместе в суждении об отношении мыслилось как отношение субстанциальности, причинности и общности.

Это объективное единство, поднятое на степень единства абсолютного, дает три

особенные идеи – абсолютного субъекта, абсолютной причины и абсолютного общения. При помощи идеи абсолютной причины мыслится некоторая первопричина. Если эта причинность приписывается разуму, то представляющий субъект мыслится как свободная причина, и притом как абсолютно свободная в тех случаях, когда способность желания определяется разумом а priori⁵⁹.

IV. ТЕОРИЯ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

1. ОСНОВНЫЕ ВЛЕЧЕНИЯ

Тут Рейнгольд стремится проложить себе путь для перехода от теоретического разума к практическому. При этом, конечно, сейчас же становится ясно, что способность желания он не обосновывает на способности представления, но вводит ее извне. Здесь его теория теряет свое значение⁶⁰.

В виде приложения он в немногих общих чертах набрасывает свою теорию практического разума, но самый способ обоснования последнего показывает, что он не выводится из способности представления. Наоборот, в основе этой способности лежит и приводит ее в действие практический разум. Так из собственных рассуждений Рейнгольда вполне явствует, что его теория способности представления не выводит его из пределов теоретического разума. Способность представления делает представление лишь возможным, но не действительным; поэтому требуется нечто такое, чем способность представления вынуждалась бы проявлять себя и

осуществлять представление. Для того чтобы способность стала действовать, к ней должна присоединиться сила. Способность представления нуждается в представляющей силе для того, чтобы проявить себя; это соединение силы и способности есть влечение (Trieb). Им сила определяется к созданию представлений: эта определяемость влечением именуется вожделением (Begehren). А так как условиями всякого представления являются материал и форма, то для создания представлений должны действовать два основных влечения: влечение к материалу и влечение к форме. Первое есть потребность воспринимать материал, или стремление быть аффицированным, второе есть стремление придавать форму, или влечение к проявлению самодеятельности. Влечение к материалу чувственно, влечение к форме интеллектуально; первое удовлетворяется восприятием, второе – действием. Чувственное влечение своекорыстно, интеллектуальное бескорыстно: первое ищет – грубым ли или тонким способом – приятного ощущения, и если в определении стремления соучаствует разум, то оно направляется на состояние абсолютного удовлетворения или счастья; второе руководится исключительно

разумом и желает только выполнить нравственный закон или долг. Чувственное влечение стремится к удовольствию, чувственно-разумное – к счастью, интеллектуальное – к нравственности. Таковы в существенных чертах основы развиваемой Рейнгольдом элементарной философии.

Глава пятая

ПРИВЕРЖЕНЦЫ И ПРОТИВНИКИ РЕЙНГОЛЬДА. НОВЫЙ ЭНЕЗИДЕМ

I. ОЦЕНКА ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ

Элементарная философия, с которой мы ознакомились, в своем происхождении и содержании, является настолько вполне кантовской, что вряд ли возможно считать ее за особую систему. Она заимствует свой тон у учителя и обнаруживает такую зависимость от его настроений, что мы по праву можем говорить о канто-рейнгольдовском учении. Естественно поэтому, что противники Канта, в особенности люди старой школы, стали противниками и Рейнгольда: очевидно, что согласие между Кантом и Рейнгольдом было больше, чем разногласие. В то же время, Рейнгольд своим способом обоснования кантовского учения внес в него изменения, которые, по его мнению, должны были представлять дальнейшее развитие и улучшение философии Канта. Поэтому-то правоверные кантианцы по большей части

высказались против него. Антикантианцам не нравился соглашающийся с Кантом Рейнгольд; кантианцам – отклонения от учителя. Первые остались его противниками, вторых он сделал таковыми. Лишь немногие из более вольномыслящих кантианцев и некоторые из молодого поколения, ученики Рейнгольда, охотно признали его новую точку зрения и открыто стали на его сторону. Из первых я назову нюрнбергского врача Эргарда, защищавшего новую теорию Рейнгольда даже против возражений кантовской школы; из вторых – Карла Форберга, который отстаивал точку зрения своего учителя против старой школы. Кант сам относился сдержанно: письма Рейнгольда он встретил с большим удовольствием и похвалил, элементарную философию он находил чрезмерно критической как все попытки – идти далее его собственной Критики.

Так элементарная философия оказала на современников не то действие, какое предполагал и желал Рейнгольд; он надеялся ясным и систематическим обоснованием учения Канта покончить споры между приверженцами и противниками критической философии, примирив их своей новокантианской точкой зрения. Рейнгольд вскоре убедился, что его

противники антикантианцы неисправимы, и распростился с ними навсегда уже после первых обсуждений⁶¹. Кантианцы не могли ясно усвоить себе то единство принципа, которое развивал Рейнгольд; они считали установленное Кантом разделение основных сил и принципов, необходимым, а идею единства – некантовской и ложной. Так судила вначале сама Иенская Литературная Газета. И Гейденрейх в Лейпциге остался верен кантовскому делению; особая теория способности представлений казалась ему излишней, а рейнгольдово обоснование ее к тому же неверным, так как способность представления не составляет принципа познания, развитие теории Рейнгольда представлялось ему неудачным, так как он из простого представления выводит гораздо больше, чем в нем заключается⁶².

Рядом с этими противниками кантианцами назову из антикантианцев в особенности Флатта в Тюбингене и Шваба. Рейнгольд выступил против Гейденрейха и Флатта, Форберг – против Шваба, напавшего на элементарную философию в Магазине Эбергарда, одном из журналов старой школы.

1. НЕПОЛНОТА РЕШЕНИЯ И КРИТИЧЕСКИЙ ПУНКТ

Задача, которую поставил себе Рейнгольд, оказалась нерешенной в предполагавшемся им объеме: принцип элементарной философии не есть то, чем он должен бы быть, не есть общая основа теоретического и практического учения о разуме. Закон сознания, на котором покоится эта новокантианская точка зрения, содержит только основу учения о познании и не мог быть далее развит элементарной философией; при анализе практической способности делается открытие, что представление не есть нечто первоначальное. Единство теоретического и практического разума лежит глубже, чем представляющее сознание. Разыскать и установить этот пункт составит задачу и заслугу того проникающего глубже исследования, которое – в лице Фихте с его наукоучением – следует непосредственно за Рейнгольдом.

Но есть ли элементарная философия в той мере, в какой она решила свою задачу, прочно обоснованное и состоятельное учение? Вся система ее легко может быть разложена на свои основные понятия и, при помощи такого

разложения, подвергнута оценке. Ее принципом является представление; представление состоит из двух существенных факторов: материала и формы; конечная причина (эмпирического) материала есть нечто отличное от представления и от способности представления: вещь в себе; конечная причина формы есть самодеятельная способность представления, основа которой лежит в природе представляющего существа, т. е. в субъекте в себе. В этом воззрении Кант и Рейнгольд, по-видимому, сходятся. Кант также рассматривает познание, как продукт, факторами которого являются материал и форма; материал познания нам дан, форма познания дана или создана нами: основание материала познания лежит в вещи в себе; основание формы познания – в разуме в себе. В приведенном нами сравнении Кант и Рейнгольд являются столь схожими между собой, что именно поэтому противники одного суть, в то же время, и противники другого. Канто-рейнгольдовская теория познания опирается в отношении конечного основания как материала так и формы познания – на понятие вещи в себе. Но последняя по тому же самому учению – непредставима и непознаваема. Если же источник как материала, так и формы познания непознаваем, то и самое познание в отношении

своего реального основания необъяснимо, а, стало быть, критическая философия невозможна, и скептическая неизбежна.

2. СКЕПТИЧЕСКИЕ ВОЗРАЖЕНИЯ СТАРОЙ ШКОЛЫ

Уже философы старой школы, как, например, Шваб и Флатт, выдвинули против элементарной философии множество возражений, которые были направлены на только что отмеченный пункт, и таким образом указали скептицизму места, чрез которые легко проникнуть в крепость критической философии. Если вещь в себе непредставима, то как же она может считаться, спрашивает Шваб, причиной материала представления? Если нет представления о вещи в себе, то как может быть о ней понятие? В выше формулированном утверждении Рейнгольда заключается явное противоречие. Вещь в себе, говорит он, непредставима, она лишь голое понятие. Но как голое понятие может аффицировать нашу способность восприятия? Способ аффицирования, говорят, имеет свое основание в свойствах вещи в себе. Как вещь в себе может быть основанием? Представления, говорят, имеют свое основание в способности представления, которое само, в свою очередь, основывается на субъекте в себе. Как будто бы субъект в себе несет тоже вещь в себе, неведомое,

непознаваемое нечто! Как будто бы эта вещь в себе может быть основанием! Таким образом, по Рейнгольду, как субъективный, так и объективный источник познания, основание как материала, так и формы представления, равны X. Следует опасаться, что на этом пути вся философия, наконец, станет равной X. Другими словами: кто начинает с Рейнгольда, должен кончить скептицизмом. Так рассуждал Шваб⁶³.

Аналогичные возражения предъявил Флатт. Против элементарной философии, которая настаивает на единстве принципа, он нарочито ссылается на скептиков, которые искони сомневались в возможности общеобязательных положений. Мы вынуждены, говорят нам, утверждать и признавать закон сознания. Следует ли отсюда, что он действительно имеет силу? Разве субъективное принуждение есть, в то же время, и объективное? Здесь обнаруживается онтологический предрассудок. Говорят, наша рецептивная способность аффицируется чем-то (материалом), наша самодеятельная способность создает что-то. Быть аффицированным, значит испытывать действие; что-нибудь создавать, значит производить действие: и то и другое есть причинность. Таким образом, причинность, закон

основания предполагается элементарной философией, как будто бы это само собой разумелось. Между тем искони скептики, а недавно с большим остроумием Юм, оспаривали это предположение. Все те сомнения, которые Флатт выдвигает против Рейнгольда, не могут быть устранены тем, что Рейнгольд объявляет их недоразумениями: возражения Флатта в самом деле попадают в самое больное и наиболее уязвимое место рейнгольдовой теории: вещь в себе⁶⁴.

3. ПЕРЕХОД К ЭНЕЗИДЕМУ

Из всех этих возражений вполне явствует, что элементарной философии угрожает гораздо больше оружие скептиков, нежели аргументы старой школы. Но скептические доводы должны быть предъявлены не только врассыпную и случайно, они должны быть целыми рядами, методически собранными и построенными в боевом порядке, двинуты против критической философии. И так как слабые места тождественны у Канта и Рейнгольда, то атака должна быть поведена одновременно против обоих. Уже древние скептики собрали свои возражения против философов-догматиков и расположили их по главным пунктам, названным тропами, создав из них как бы боевые ряды, готовые к сражению. Такая формулировка скептических возражений особенно приписывается Энезидему, имя которого поэтому является как бы типическим обозначением для всего скептического направления. Теперь против критических философов нового времени, в особенности против Канта и Рейнгольда, выступает новый Энезидем. Критическая философия мнит, что она навсегда победила скептицизм старого и нового времени, в

особенности же Юма. В ответ на это должно быть показано, что и после критической философии, и даже того более благодаря ей, скептицизм и Юм сохраняют силу, что об Юма разбиваются усилия и Канта, и Рейнгольда.

II. ЭНЕЗИДЕМ – ШУЛЬЦЕ

За эту задачу берется гельмштадтский профессор Готтлоб Эрнст Шульце, который из характера критической философии выводит необходимость скептической. Тот, кто является критическим философом, должен необходимо стать скептиком. Показать это вознамерился Шульце в своей книге. В этом антикритическом скептицизме заключается историческое значение нового Энезидаема. Оно исчерпывается тем, что Шульце в своей книге впервые подвергает критическую философию серьезному скептическому испытанию, которое явственно показывает, что необходимо идти либо назад, либо вперед и ни в каком случае нельзя остановиться на элементарной философии Рейнгольда. Поэтому эта книга значительнее своего автора, который и фигурирует обыкновенно в истории философии того времени под именем своей книги, его сочинение известно более, чем его личность. Меньше говорят о Шульце, чем об Энезидаеме. Посмотрим теперь, как этот новый Энезидем выстраивает и ведет в бой свои скептические доводы против Канта и Рейнгольда⁶⁵.

1. ПРЕДПОСЫЛКА КРИТИКИ

Все предприятие критики по самому своему плану направлено против самого себя и представляет благодарный объект для скептических нападений. Познание подлежит объяснению, каждый его фактор должен быть выведен из одной способности человеческого разума, эта способность должна быть открыта. Критическая философия, таким образом, предполагает, что каждый элемент познания имеет такое производящее его основание: она предполагает, что закон причинности имеет силу. Без этого предположения самая постановка задачи оказывается невозможной. Итак, критическая философия излагала подчинение тому же самому принципу, что и догматическая, она делает то самое предположение, которое оспаривал и опроверг Юм, В силу этого, задача критической философии не может отстоять себя против возражений Юма⁶⁶.

2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПРЕДРАССУДОК КРИТИКИ

Как же разрешается задача? Как открывают указанные способности. Познание, говорит Кант, есть синтетическое суждение а priori, необходимое и общеобязательное соединение различных представлений. Это соединение, по Канту, возможно лишь посредством чистого разума, а поэтому форма познания может иметь свое основание лишь в свойствах чистого разума, т. е. в трансцендентальных способностях. Как умозаключает, делая это открытие, кантова критика? Она рассуждает так: потому, что познание может мыслиться только как синтетическое суждение а priori, поэтому оно есть такое суждение; потому, что свойство необходимости и всеобщности должно мыслиться как признак формы познания, поэтому оно есть такой признак; потому, что нельзя мыслить никакого иного основания необходимой и всеобщей формы познания, кроме чистого разума, поэтому последний есть производящее основание познания⁶⁷.

Всюду повторяется одно и то же умозаключение: потому, что что-либо неизбежно

должно мыслиться так, а не иначе, поэтому его бытие такое, а не иное. Это умозаключение предполагает, что "неизбежно мыслиться" то же, что "быть", что из субъективной необходимости мышления непосредственно вытекает объективная необходимость бытия. Разве это не онтологический способ умозаключения? Разве это не та же самая предпосылка, которой подчинялась вся догматическая метафизика? Разве это не та предпосылка, силу которой отрицал Юм? Не та, которую опроверг Кант? Кант разрешает свою задачу на основе несостоятельной и им самим опровергнутой предпосылки: он безоружен против Юма и противоречит самому себе⁶⁸.

3. ПРОТИВОРЕЧИЯ КРИТИКИ

Если онтологическое уравнение (неизбежно мыслиться – быть) имеет силу, то вещи в себе познаваемы. Кант в своей теории познания доказывает, что они не познаваемы. Но эта теория познания основывается на предположении, из признания которого вытекает познаваемость вещей в себе. Странное противоречие! Непознаваемость вещей в себе доказывается умозаключением, которое основывается на познаваемости вещей в себе⁶⁹.

Однако совсем даже не верно, что познание должно в действительности так мыслиться, как того требует Кант. Можно познание мыслить иначе. Неверно, что необходимость может мыслиться только как нечто a priori данное, ибо сознание необходимости сопровождает не только наше разумное понимание, но также наши ощущения, которые не даны a priori⁷⁰.

Неверно также, что всеобщие и необходимые суждения должны неизбежно мыслиться как произведенным чистым разумом: они могут мыслиться и как обусловленные вещами в себе. Откуда знает Кант, что возникновение познания

таким путем немислимо? Вещь в себе неведома. Стало быть, б ней ничего не знают. Как же знают, что она не есть причина познания.

И что по Канту есть причина нашего познания? Чистый разум, наше собственное существо, душа (das Gemuth) в себе? Разве последняя не есть тоже вещь в себе? Разве он тоже не неведом? Если, стало быть, вещь в себе не может быть причиной нашего познания, то как субъект в себе может быть такой причиной? Выведение познания из души в себе ничуть не понятнее, чем таковое же – из вещи в себе. Так кантова теория ставит одну непонятность на место другой⁷¹.

Но вещь в себе, по Канту, не просто неведома, она непознаваема. По его мнению познание вещей в себе невозможно? Почему невозможно? Потому что все прежние попытки такого познания были неудачны? Если дело обстоит так, то этот факт доказывал бы только, что вещи в себе еще не познаны. Но Кант претендует на то, что он вообще выяснил невозможность познания вещей в себе, ибо познаваемость вещи простирается лишь постоянно, насколько хватает силы наших понятий, насколько применимы категории. Но к вещам в себе, утверждает Кант, категории неприменимы, поэтому-то вещи в себе

непознаваемы. Но действительность и причина суть категории. Если категории вообще неприменимы к вещам в себе, то последним не должна приписываться ни реальность, ни причинность; нельзя говорить, что они действительны; нельзя говорить что они действительны (суть причины)⁷².

Вся сила кантовой теории познания заключается в понимании того, что формы познания субъективного происхождения, что они коренятся в чистом разуме, или душе в себе, что, стало быть, существо субъекта составляет их реальное основание: а этого не могло бы быть, если бы субъект (вещь) в себе не был бы одновременно и реален, и причинен. Из невозможности применять понятия познания (категории) к вещам в себе Кант вывел непознаваемость вещей в себе: отсюда – невозможность рациональной психологии, космологии, теологии. И в то же время, сам Кант из причинности некой вещи в себе (чистого разума) вывел необходимость и всеобщность познания. Так вся трансцендентальная диалектика обращается против него самого, против выведения познания из свойств чистого разума, против оснований этого выведения, против прочности всех из него почерпнутых

положений⁷³

Если вещи в себе познаваемы, то весь результат кантовой критики разума упраздняется. Если они непознаваемы, то их нельзя представлять себе как причины, то и душа в себе не может признаваться причиной и, стало быть, не может считаться причиной наших форм познания. Поэтому вся основа кантовой критики невозможна. В этом сплошном противоречии с самой собою находится вся критика разума. Она доказывает, что только объекты опыта познаваемы; а так как источник познания не есть объект опыта, то, стало быть, этот источник непознаваем даже в том случае, если он составляет наше собственное существо. Все поиски реального основания нашего познания поэтому вполне тщетны. Так – если взглядеться при дневном свете – критическая философия оказывается софистикацией, и юмово сомнение по-прежнему остается в полной силе. Юм не побежден критикой. Последняя только хвастает своей победой над Юмом⁷⁴.

4. ПРОТИВОРЕЧИЯ ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ

Философия Рейнгольда не улучшила дела, наоборот, она еще с пущей ясностью и непререкаемостью обнаружила проходящее через всю критику внутреннее противоречие. Нет познания без представлений, нет представлений без материала, нет эмпирических представлений без эмпирического материала, который сам может быть чем-то отличным от представления и способности представления, а именно вещами в себе. Вещи в себе суть: они суть реальное основание эмпирического материала наших представлений, этот эмпирический материал есть основания познания бытия вещей в себе. Так у Рейнгольда вещи в себе признаются непредставимыми и непознаваемыми, но, в то же время, действительными и действенными вещами, реальностями и причинами; и, в то же время, реальность и причинность признаются такими понятиями познания, которые должны быть применимы только к представимым объектам.

Из этих очевидных противоречий Рейнгольд не может выпутаться. Что бы он ни пытался

говорить, он все больше и больше запутывается в сети противоречий. Когда он говорит: "вещь в себе не есть предмет, но только понятие, продукт разума", – то он не только противоречит себе, но прибавляет к одной несообразности другую. Неизбежно возникает вопрос: как может голое понятие быть причиной нашего аффицирования, причиной эмпирического сознания. Если Рейнгольд определит это выражение тем, что реализацию голого понятия вещи в себе приписывает эмпирическому материалу, то, повторяя несообразность, он прибавляет третью, делает ее причиной, что должно бы быть собственно действием вещи в себе. Он не знает уже более, утверждать ли ему или отрицать реальность вещи в себе. Он отвергает ее, после того как он ее признал, после отрицания снова признает. Это противоречие, проходящее через всю теорию Рейнгольда, заложенное в ее основном воззрении, нельзя разительнее формулировать, чем то сделал сам автор, мнивший его устранить подобной формулировкой. "Вещи в себе суть представляемые предметы, поскольку последние не представимы"; "представляемый предмет есть в качестве вещи в себе не представляемый предмет⁷⁵".

Рейнгольд основывает свою новую теорию на законе сознания, на существе представления. Так как представление должно быть неизбежно мыслимо, как отличное от субъекта и объекта и к ним обоим относящееся, то таков поэтому в действительности характер представления. Так как в представлении материал и форма должны неизбежно мыслиться как существенные составные части, то представление есть действительно продукт обоих этих факторов. Так как материал должен неизбежно мыслиться данным, то он на самом деле дан. "Тот, кто допускает представление, – говорит Рейнгольд, – должен допустить также способность представления, без которой никакое представление не может быть мыслимо". Другими словами, способность представления есть, потому что она неизбежно должна мыслиться. Так вся теория опирается на вышеуказанную онтологическую предпосылку, которую скептицизм оспаривал, а критика опровергла⁷⁶.

После этого чем еще отличается критическое учение от Юма и Берклея? Тем критика, мнит она о себе, отличается от Юма, что она доказала необходимость и всеобщность опытного познания. Но где основание ее доказательств? В

чистом разуме, т. е. в вещи в себе, которая, по собственному заявлению критики, никогда не может быть основанием, совершенно неведома и всегда останется непознаваемой. Без чистого разума нет форм познания а priori, а без этих форм нет необходимого и всеобщего познания. Если поэтому критика в правильном самопознании вычтет из себя то, что надлежит вычесть, то в итоге она окажется равной Юму. Критика чистого разума, за вычетом чистого разума, есть скептицизм.

В чем различие между Кантом и Берклеем? Последний учит: есть только представляющие существа и представления, духи и идеи, нет никакого бытия, независимого от представления; по кантовой критике все познаваемые объекты суть явления для нас. Говорят, что Кант тем отличается от Берклея, что его явления суть более чем голые представления, это всеобщие и необходимые явления. Они больше чем голые представления, потому что основание их формы лежит в разуме в себе, а основание их материала – в вещах в себе вне нас. Таким образом различие между берклевскими и кантовскими явлениями коренится в вещи в себе. Но вещь в себе не есть вообще какое-либо основание, могущее давать явлениям опору и форму, не есть основание,

отличающее их от голых представлений. Она не может быть поэтому основой различения между Кантом и Берклеем. Критика чистого разума за вычетом вещи в себе есть берклеевский идеализм.

Если поэтому критика в правильном самопознании совлечет с себя видимость, которую она приняла только в силу самообмана, то она вернется к Юму и Берклею. Со своим понятием вещи в себе, она не может ничего поделаться против этих двух философов. Одно из двух: либо для критика вещь в себе есть нечто независимое от нашей способности представления, и в таком случае она есть совершенно неведомый и непознаваемый X, о котором ничего нельзя высказать и которому всего менее можно приписать какого-либо рода причинность; либо вещь в себе для критика голое понятие, в таком случае она есть идея, трансцендентальная идея, и, как таковая, по ясному заявлению Канта, может служить лишь к пополнению нашего познания, но никогда не способна его обосновать⁷⁷.

III. ЗНАЧЕНИЕ ЭНЕЗИДЕМА. ПЕРЕХОД К МАЙМОНУ

Все главные возражения нового Энезидема относятся к вещи в себе и, направляясь на это понятие, оттесняют канто-рейнгольдское учение назад к скептицизму. Надлежащее понимание вещи в себе, согласное с истинным духом критики, предполагает такую глубину мысли и суждения, которою кантианцы обычного пошиба не располагали. Последние принимали вещь в себе за какое-то плотное, неведомое и непознаваемое нечто, пребывающее вне нашего сознания и независимое от всяких условий познания. Нельзя было сомневаться относительно того, что разумел Рейнгольд под вещью в себе: ему мнилось, что он доказал независимое от способности представления и от условий познания существование вещи в себе. Хорошо было, что Рейнгольд дал такое осязательное решение; хорошо было, что в дело вмешался Энезидем и в этом пункте потряс учение Рейнгольда. В этом заключается заслуга обоих этих философов.

В самом деле вещь в себе в ходячем понимании затемняет всю критическую

философию и делает ее задачу неразрешимой. Невозможно, пока поддерживается такое понимание вещи в себе, обосновать всеобщность и необходимость познания, ибо реальное основание познания, как бы его ни брать, подпадает под понятие вещи в себе. Лишь только это постигнуто, возможность критической философии уничтожится, и вместо нее подымает голову скептицизм в полном его объеме. На это раскрыл глаза людям Энезидем.

Истинной мишенью его возражений была вещь в себе, из непознаваемости которой он извлек свои выводы, направленные против состоятельности канто-рейнгольдского учения о познании. Пред этим понятием вещи в себе, бытие которой утверждается, а познаваемость отрицается, суждения Энезидаема сохраняют свою полную силу. Но они сознают свою силу лишь до тех пор, пока вещь в себе, без истинного уразумения дела, понимается догматически и признается чем-то, пребывающим вне нас.

Сказанным указывается ближайший шаг. Если вещь в себе в очерченном выше понимании полагается познаваемой, критическая философия безвозвратно отдается в плен догматической; если вещь в себе полагается непознаваемой, то скептическая философия торжествует над

критической: в обоих случаях на развалинах кантовского учения подымаются вновь докантовские воззрения. Таким образом, если критика разума должна сохранить свое значение, то вещь в себе не должна полагаться ни познаваемой, ни непознаваемой т. е. вообще не должна полагаться, но подлежит упразднению, в ее ходячем понимании. Этот неотразимый и освободительный шаг избавляет философское сознание от того давления, которое, точно кошмар, оказывала на него вещь в себе, как ее понимали кантианцы, и устраняет с дороги препятствие, мешавшее движению и развитию нового учения. Этот шаг был сделан Соломоном Маймоном.

Глава шестая

ЖИЗНЬ И ТРУДЫ СОЛОМОНА МАЙМОНА

I. ЗНАЧЕНИЕ МАЙМОНА

Одно уяснили исследования Энезидема: в том состоянии, в которое вылилось кантово учение, как школьная система кантианцев и как рейнгольдова элементарная философия, оно никоим образом не может оставаться. Оно должно двинуться либо назад, либо вперед. Движение назад невозможно, ибо оно означало бы уничтожение критической философии и простое восстановление скептицизма. Движение вперед возможно только в одном направлении, и вполне ясно, в каком. Понятие вещи в себе, этот опорный пункт для возражений Энезидема, должно быть устранено, и притом по основаниям критическим. Критическая философия должна в правильном самоанализе освободиться от этого понятия в его обычном значении.

Необходимое для этого разумение само собой напрашивается серьезному, самолично мыслящему, не скованному буквой критики уму и не нуждается в возражениях Энезидема, чтобы

пробудиться. Оно является раньше Энезидема и оказывается впереди его. Одновременно с основанием элементарной философии, стремившейся доказать внешнее бытие вещей в себе, Соломон Маймон, руководимый духом своей критики, усмотрел уже несогласуемость с ним этого понятия; он оставил позади себя точки зрения Рейнгольда и Энезидема еще прежде, чем познакомился с ними. Шаг вперед, подлежащий нашему рассмотрению и в данном случае совсем не поддающийся мерилу времени, ведет от Рейнгольда к Энезидему и от них обоих к Маймону.

Чтобы правильно оценить своеобразный духовный уклад и значение Маймона, которые далеко не в полной мере получили признание, необходимо познакомиться с полным приключений течением его жизни и развития, и притом в его собственном изображении. Он один из самых замечательных самоучек, когда-либо выступавших в философии. Из польско-литовского еврея, до зрелого возраста росшего в самых угнетающих, безнадежных и диких условиях, создался оригинальный критический философ. Кто это могло случиться, это один из самых изумительных случаев в истории развития научных типов.

Привлекательным является не его характер, на который беспорядочный и неопрятный склад жизни положил глубокие следы – привлекательна его жажда истины, его острый ум, через целый колючий лес препятствий пробивающийся на свежий воздух.

II. ИСТОРИЯ ЖИЗНИ МАЙМОНА⁷⁸

1. ЮНОСТЬ

Маймон родился в 1745 г. в Польской Литве, во владениях князя Радзивилла, где его дед около местечка Мир⁷⁹ был нечто вроде вечнонаследственного арендатора нескольких деревень. Здесь жила семья Маймона в Суковом Бору на Немане. Быт страны в моральном, политическом и экономическом отношении находился в полном разложении и упадке, и со всех сторон обнаруживалась пагуба, в скором времени приведшая к падению Польши. Об упорядоченных правовых отношениях не было и речи. Крестьяне жили как животные, еврей-арендаторы находились под гнетом господских управителей, все предавались бессмысленному великолепию и расточению, рядом с которыми были варварские пороки; рука об руку с азиатской роскошью шла лапландская грязь. По изображению Маймона князь Радзивилл, господин его отца, был полным выразителем этого режима польских магнатов того времени. Страна разделилась на русскую

партию и ее противников, конфедератов, к которым принадлежал Радзивилл. От времени до времени русские вторгались в страну и предавали опустошению имения своих неблагоприятелей. Таким набегам не раз подвергались и радзивилловские владения и в числе их и та деревня, где жил Маймон. В воспоминании его детства картины русского военного постоа чередуются с изображениями польского сатрапства. Его отец навлек на себя ненависть княжеского управителя, он был внезапно прогнан со своего двора, и вся семья вынуждена была некоторое время скитаться без крова.

Среди польских евреев талмудисты и раввины пользовались величайшим почтением. Всякий видел свою гордость в том, чтобы среди ее членов был такой ученый человек, и если никто из сыновей не был талмудистом, то по возможности зять должен был явиться таким украшением семьи. Поэтому молодые талмудисты были женихами, на которых был большой спрос, а брак был торговой сделкой, которую заключали родители, и притом такой сделкой, при которой барыш доставлялся тем, кто мог предложить ученого сына. Если спрос на них был велик, то могло случиться, что их пускали в оборот дважды и трижды. Так было и с нашим Маймоном. Его

отец был сам раввином. Он давал сыну первые уроки, потом тот поступил в еврейскую школу в Мире, откуда перешел в талмудическую школу в Ивенце, где старший раввин обратил внимание на мальчика, приняв в нем участие, и обучал его одного в течение полугода. После смерти старшего раввина Маймон должен был вернуться к отцу, который жил тогда в Могильне и вскоре перебрался в Несвиж, резиденцию князя Радзивилла.

Талмудистская ученость имеет три степени: первая состоит в переводе Талмуда, вторая в его объяснении, третья – в диспутировании. Соломон достиг третьей степени, когда ему было 9 лет. С этих пор он стал желанным зятем. Из этого благоприятного обстоятельства отец его извлекал несколько раз выгоду. Первое и самое упорное сватовство исходило от одной шинкарки в Несвиже, которая во чтобы то ни стало хотела видеть его мужем своей дочери. На ней Соломона и поженили в самом деле, когда ему еще не было пятнадцати лет. На одиннадцатом году он был супругом, на четырнадцатом – отцом. Жалкую в высшей степени и заброшенную жизнь вел он в доме своей тещи. Одна глава его жизнеописания носит заглавие: "Из-за меня дерутся, я получаю зараз двух жен и наконец меня даже похищают".

Следующая глава выступает с такой надписью: "Моя женитьба на одиннадцатом году делает меня рабом моей жены и доставляет мне побои от моей тещи". Вот две главы из его детства.

Его сильнейшим стремлением была жгучая, заложенная в его способности к учению жажда знания, в тех условиях, в которых он жил, не получившая никакого настоящего удовлетворения: он не знал ничего кроме Талмуда и Ветхого Завета, не понимал никаких других языков кроме еврейского и жаргона своей родины, смешанного с польским и литовским. Побуждаемый духовным голодом, любознательный мальчик искал книг, из которых он мог бы узнать что-нибудь о природе действительных вещей. Среди немногих еврейских книг своего отца он нашел одну хронику и астрономию. Днем он не смел читать ничего кроме Талмуда; по вечерам в каморке бабушки, с которой он должен был спать в одной общей кровати, он, при свете лучины, читал книгу по астрономии и из нее добывал себе первые представления о Земле и небе, о фигуре глобуса и об астрономических сферах.

В некоторых весьма объемистых еврейских книгах он сделал важное открытие. Число листов в них было так велико, что для их обозначения не

хватало еврейского алфавита, нужен был второй и третий алфавиты, в которых рядом с еврейскими буквами находились латинские и немецкие. Из стоящих рядом еврейских знаков он догадался, каким звукам соответствуют чужие знаки и научился таким образом немецкому алфавиту, стал сам складывать себе немецкие слова и таким путем обучил себя чтению на немецком языке.

Понаслышке он знает, что у евреев есть еще другая наука, кроме Ветхого Завета и Талмуда, учение таинственное, каббала. Жадно он ищет поближе узнать эту сокровенную науку. Младший раввин в Несвиже, говорит молва, каббалист. Маймон принимается внимательно наблюдать за ним и замечает, что после молитвы в синагоге он всегда читает из какой-то маленькой книги, которую он потом тщательно прячет в определенном месте синагоги. Маймону не терпится познакомиться с этой книгой. Он поджидает ухода священника, достает книгу, прячется с нею в один из углов синагоги, читает целый день напролет до вечера, не помышляя ни о еде, ни о питье. В несколько дней он прочитывает книгу до конца.

Эта первая каббалистическая книга, с которой он познакомился, называлась "Вратами святости" и содержала главные учения

психологии. Фантастическая форма каббалистического мировоззрения не произвела на него никакого впечатления, он читал критически и отделил зерно от шелухи. "Я поступил так, – заявляет Маймон в своем жизнеописании, – как, по словам талмудистов, сделал рабби Мейер, взявший себе в учителя еретика: он нашел гранат, съел плод, а кожуру бросил прочь".

Проделав это, Маймон обращается к самому раввину и просит у него каббалистических книг. Тот дает все, что у него есть по этой части. Быстро усваивает себе Маймон существо всей каббалы. Если совлечь с нее фантастическую форму, то в качестве ядра остается пантеистическая система, подобная Спинозизму. Только при таком отношении можно правильно понимать каббалистическую теорию. Поняв так дух этого учения, Маймон тотчас пишет комментарий к каббале. Еврейская литература не дает ему уже больше ничего, он стремится к научным, а стало быть, немецким книгам. В соседнем городе проживает старший раввин, который, по слухам, дошедшим до Маймона, понимает по-немецки и имеет немецкие книги. Среди зимы Маймон пешком пускается в путь. Уже раньше он не побоялся тридцати миль пути

только для того, чтобы посмотреть еврейскую книгу из десятого века – аристотелевского содержания. Старший раввин, у которого никто до тех пор не просил немецких сочинений, дает ему несколько таких книг, в том числе оптику и физику Штурма. Полный жажды читать и учиться, Маймон несет сокровища домой, и у него точно внезапно открываются глаза, когда он узнает впервые, каким образом возникают роса, дождь, гроза и т. д. Среди данных ему книг находятся несколько медицинских, анатомические таблицы и медицинский словарь, которые он изучает и при помощи которых он начинает писать рецепты и: разыгрывать из себя врача.

Чтобы спастись от своего семейного убожества, он становится домашним учителем у одного соседа еврея-арендатора. В закопченной дочерна хате, окна которой заклеены грязной бумагой, без дымовой трубы, в единственной горнице, укрывающей всю семью, скот и людей, среди пьяных крестьян и пьяных русских солдат он, за печкой в углу, обучает полунагих мальчиков по еврейской библии за годовую плату в 5 польских талеров, внутренне сгорая от тоски по немецкой науке. Наконец не в силах бороться с силой, влекущей его, он принимает смелое

решение идти в Германию, с намерением изучать медицину и сделаться врачом.

2. ПУТЕШЕСТВИЕ В ГЕРМАНИЮ И СКИТАНИЯ В КАЧЕСТВЕ НИЩЕГО

Еврей-купец берет его с собой в Кенигсберг; отсюда он на судне отправляется в Штеттин. Путешествие продолжается пять недель и поглощает последние скопленные им гроши. По прибытии в Штеттин в руках у него оказывается только железная ложка, которую он, чтобы утолить жажду, продает за глоток кислого пива. Пешком он идет в Берлин, цель его путешествия и надежды. Наконец он достигает города. Но он не смеет вступить в него, прежде чем старшины еврейских общин не согласятся принять его в общину, ибо он явился, как еврей-нищий. Его помещают в еврейском доме для бедных, перед Розентальскими воротами, и он ожидает здесь решения общины. В этом доме он сталкивается с одним раввином, которому он сообщает свои планы и показывает свой комментарий к каббале. Правовой раввин объявляет его перед единоверцами еретиком, ему не разрешают оставаться в Берлине, и он еще с вечера должен оставить дом для бедных.

Бедный, больной и оборванный, оставленный всеми на свете, он оказывается выброшенным на

улицу. Дело было в воскресенье, и много людей прогуливалось, как обыкновенно, перед воротами; они видели нищего-еврея, валяющегося на улице и горько плачущего. Но среди этих разряженных прохожих не нашлось милосердного самаритянина. Маймон должен был еще радоваться тому, что судьба свела его с другим евреем-нищим из Польши, который был знаком с местностью, и что они могли вместе продолжать свой путь. С таким товарищем он без крова пространствовал полгода и буквально попрошайничал о хлебе. И этот нищий оборванец, павший на самую низкую ступень существования, был человек, имя которого с уважением будут называть величайшие немецкие мыслители, о котором Кант заявил, что из всех его врагов этот всего лучше его понял, о котором Фихте сказал, что перед этим талантом он питает "безграничное уважение", о котором Шеллинг в своих первых сочинениях выражался с почтением, человек, который имел право хвалиться, что он может написать лучшие комментарии к Лейбницу, Юму и Канту.

3. ПРЕБЫВАНИЕ В ПОЗНАНИ И БЕРЛИНЕ

В своих нищенских скитаниях он наконец попал в Познань. Здесь над ним сжалился старший раввин и дал ему все, что было ему нужно; он был принят в одном уважаемом еврейском доме в качестве гостя, а потом перешел в другой воспитателем и прожил там спокойно несколько лет, занимаясь в особенности изучением Моисея Маймонида. Этот испанский раввин двенадцатого века стал его идеалом: Маймон так почитал Маймонида, что именем его поклялся нерушимо соблюдать некоторые обеты.

Некоторые заявления Соломона навлекли на него со стороны еврейской общины в Познани подозрение в еретичестве, и он в конце концов заблагорассудил покинуть город. Вторично он отправился в Берлин, но на этот раз ему не было надобности проходить через дом призрения бедных. В Берлине расширяется круг его изучений и образования. Самое важное личное знакомство, завязанное тут, – это отношение с Моисеем Мендельсоном, и самый способ, которым он рекомендовался своему знаменитому единоверцу, характеристичен. Он зашел в уличную лавчонку в ту минуту, когда продавец

разрывал какую-то старую книгу; Маймон за несколько грошей спасает от гибели эту книгу, которая оказывается метафизикой Вольфа, и из нее знакомится с вольфовой философией. Богословская часть ее возбуждает в нем сомнения, он находит возражения против вольфовых доказательств бытия Божия, излагает их на бумаге по-еврейски и посылает это сочинение Мендельсону, который дает ему ободряющий ответ. После того он сочиняет новый еврейский трактат против богооткровенного и естественного богословия, познакомившись с которым Мендельсон изъявляет желание узнать его лично.

Важнейшие философы, с трудами которых он еще знакомится во время этого берлинского пребывания, это Локк и Спиноза. Читать и понимать у Маймона – одно и то же. Он тотчас же настолько усваивает прочитанное, что может объяснять, комментировать, обучать других, приводить возражения. Он диспутирует со всякой книгой, которую он читает. В этом обнаруживается его талант талмудиста, его развитое на изучении талмуда остроумие, с легкостью применяемое им к любой книге и самым трудным философским сочинениям.

Изучая чужое произведение, он относится к

нему и понимает его, как диспутант и потому стоит с ним всегда на равной ноге и чувствует себя всегда достаточно смелым и даже более сильным, чем противник. Так поступал он с Каббалой, с Вольфом и Локком, и так же позднее – с Кантом. Сегодня он впервые знакомится с сочинением Локка, а завтра он сам предлагает приятелю, одолжившему ему книгу Локка, давать уроки локковой философии. Так же поступает он с немецкой грамматикой Аделунга. Он, не могущий правильно прочесть ни одно немецкое слово, не умевший никогда без ошибок писать по-немецки, вызывается учить немецкому языку и объяснять грамматику Аделунга, не видев ее еще ни разу в глаза. И это не бахвальство: он действительно обучает одного по Локку, другого по Аделунгу.

Такая виртуозность усвоения и диспутирования заключает в себе, однако, в особенности, если она щекочет самолюбие, опасность софистики и не благоприятствует упорядоченному, основательному и методическому образованию. И действительно, Маймон слишком охотно отдавался своей виртуозности, а потому не смог избежать связанных с ней опасностей и подчинить себя строгой дисциплине школы. Он оставался

беспорядочным в своих занятиях и в своей жизни. Эта слабость препятствовала развитию его таланта и упорядоченному устройению его жизни. Она была сильнее, чем его честь, она являлась тем подводным камнем, который не раз приводил его к крушению. Он попеременно читал поэтов и философов, Вольфа, Локка, Спинозу, Лонгина, Гомера и т. д. Он жил без плана и, пожалуй, даже распущенно. В конце концов он избрал профессию, к которой у него не было никакого внутреннего призвания: в продолжение трех лет он изучал аптекарское искусство, практически все-таки не выучившись ему. Под конец друзья его перестали принимать в нем участие, и Мендельсон сам дал ему совет покинуть Берлин.

4. НОВЫЕ СКИТАНИЯ И КОНЕЦ ЖИЗНИ

Вновь начинается бродячая жизнь. Маймон отправляется в Гамбург и оттуда в Голландию; по истечении некоторого времени он через Ганновер возвращается в Гамбург и в течение двух лет посещает гимназию в Альтоне, чтобы изучить языки. Его выпускное свидетельство хвалит его математические и философские познания, изучение языков отстает: греческому языку он никогда не научился, и его сочинение носит всюду варварские следы этого незнания. Он пишет "Kathegorien", "Methaphisik", "empyrisch" и т. д. Попытка перейти в христианство разбилась о серьезное отношение к делу духовного лица, отвергнувшего его исповедание веры, в котором не заключалось ни следа христианской веры и которое сам Маймон объяснял тем, что у него нет никакого внутреннего влечения к христианству.

В третий раз он попадает в Берлин. Его друзья не знали, что с ним делать, чтобы занять его, хотели ему поручить писать еврейские книги для просвещения польских евреев; была речь о переводе Еврейской истории Баснаге, а также Естественной религии Реймаруса. Успеха подобные переводные сочинения не могли иметь.

Маймон отправился в Дессау и тут для польских евреев написал учебник математики, издание которого показалось, однако, его берлинским друзьям слишком дорогим. По этому случаю он разошелся со своими покровителями в Берлине и искал своего счастья в Бреславле. Здесь у него завязалось знакомство с Гарве, к которому он явился с философскими афоризмами. Он перевел "Утренние часы" Мендельсона на еврейский язык и некоторое время был домашним учителем в еврейской семье. О своей оставленной в Польше семье он совсем больше не заботился. Уже во время его пребывания в Гамбурге жена предложила ему – либо возвратиться, либо развестись с ней. Он отказался и от того и от другого; тогда жена его сама приехала со старшим сыном в Бреславль, с тем, чтобы либо взять с собой обратно мужа, либо совсем от него отделаться; он предпочел последнее и согласился на развод.

Вскоре после этого, так как его дела и в Бреславле никак не устраивались, он в четвертый раз отправился в Берлин. Это было его последнее и, благодаря изучению кантовой философии, самое важное пребывание здесь. Последнее гостеприимное убежище он нашел в доме, а затем в имении графа Калькрейта, которому он

посвятил одно из своих главных сочинений. Здесь он умер 22 ноября 1800 года.

III. ФИЛОСОФСКИЕ ЗАНЯТИЯ И СОЧИНЕНИЯ СОЛОМОНА МАЙМОНА

К последнему десятилетию (1790–1800) жизни Маймона относятся его важные для истории философии того времени и до сих пор еще достопамятные сочинения. "Я решил, – так рассказывает Маймон, – изучить кантову Критику чистого разума, о которой я часто слышал, но которой я еще никогда не видал. Способ, которым я изучал это сочинение, совершенно странный. При первом чтении я получал о каждом отделе темное представление, которое я потом стремился уяснить себе собственной работой мысли и таким образом проникнуть в дух автора, это и есть именно то, что называется вдуматься в какую-нибудь систему; так как таким же точно способом я ранее уже усвоил системы Спинозы, Юма и Лейбница, то было естественно, что я помышлял о сводной или согласительной системе (Coalitionssystem). Я и построил такую систему и в форме примечаний и толкований к Критике чистого разума постепенно изложил ее так, как она складывалась у меня. Так в конце концов возникла моя трансцендентальная философия⁸⁰".

Эту работу он показал Марку Герцу, известному ученику и другу Канта; последний посоветовал ему послать ее самому Канту и сопроводил посылку письмом. Кант написал, что при множестве своих работ он не мог обстоятельно прочесть рукопись и потому уже почти решил ее отослать обратно, "но взгляд, брошенный на нее, вскоре убедил меня в ее выдающихся достоинствах и в том, что не только никто из моих противников не понял так хорошо меня и основной вопрос, но и лишь немногие обладают для столь глубоких исследований таким проницательным умом, как господин Маймон".

Сочинение печатается. На запрос Маймона у Иенской литературной газеты, почему так долго не появляется рецензия на его книгу, ему отвечают, что три самых спекулятивных мыслителя отказались рецензировать его сочинение, потому что они оказались не в состоянии проникнуть в глубину его изысканий. Этот "Опыт о трансцендентальной философии" излагает критически-скептическую точку зрения Маймона. Сочинение это представляет идущий параллельно "Критике чистого разума" полемический комментарий к ней и потому не дает стройного и методического развития собственной точки зрения автора. Когда книга

была напечатана, Кант высказал о ней малоблагоприятное и более резкое суждение, чем о рукописи. Надвигающаяся старость, – писал он, – затрудняет ему способность вдумываться в сцепление мыслей другого человека: "что, собственно, хочет сказать Маймон своим улучшением критической философии (такие улучшения евреи вообще охотно предпринимают, чтобы на чужой счет придать себе важности), я никогда не мог хорошенько понять и потому должен предоставить опровержение его другим⁸¹".

Недостатки изложения, свойственные первому сочинению, Маймон пытался семью годами позже исправить в своих "Критических исследованиях о человеческом духе или о высшей способности познания и воли" (1797). По внешней форме это разговоры между Критоном и Филалетом. Под именем Критона выступают Кант и Рейнгольд, представители критической философии, Филалет – это Маймон. Диалогическая форма книги лишена всякой художественной ценности. Самую краткую и ясную формулировку его точки зрения дает книга "Категории Аристотеля, истолкованные в примечаниях и изложенные как пропедевтика к новой теории мышления" (1794). Годом раньше

появилось его сочинение: "О прогрессах философии, по поводу задачи Берлинской академии на 1792 год: какие успехи сделала метафизика со времен Лейбница и Вольфа?" (1793). Здесь развивается скептицизм Маймона в его отношении к догматической и критической точке зрения. Для определения отношений Маймона к Рейнгольду заслуживают внимания его "Наброски в области философии" (1793), к Энезидему – его "Опыт новой логики, или теория мышления с приложением письма Филалета к Энезидему" (1798). Так как скептицизм Маймона стремился согласовать в одной системе Лейбница, Юма и Канта, то он тотчас по окончании первого своего сочинения начал по сравнительному или эклектическому плану издавать "Философский словарь, или освещение важнейших предметов философии в алфавитном порядке" (1791). Кроме того он опубликовал ряд мелких статей и сочинений в различных журналах, в Берлинском Ежемесячнике, в Немецком Ежемесячнике, в Берлинском Журнале Просвещения, в Берлинском Современном Архиве, в Морицевом Магазине Опытной Психологии, соиздателем которого он стал впоследствии.

Признание, доставшееся на долю Маймона, далеко не соответствует его значению, и это

объясняется недостатками его сочинений. Его необыкновенная проницательность стремилась, конечно, к тому, чтобы придать исследованиям всю силу и ясность методического изложения, но для этого у него не хватало надлежащей дисциплины и образования. Он всего охотнее писал на талмудистский манер, комментируя и диспутируя, не разбирая материала и не приводя его в порядок. К этим недостаткам присоединялись ошибки языка. Достоинством удивления, что он научился писать так на немецком языке, как то было на самом деле; в его сочинениях встречаются места, в которых мысль прорывается поистине с ослепляющей силой и подчиняет себе язык, иногда даже точно играя с ним в оригинальных оборотах, но немецким писателем Маймон все-таки не сделался никогда. Он не был писателем-философом; ему недоставало необходимого для изложения чувства порядка; он мог иногда хорошо формулировать, но не построить. Отсюда проистекает то, что важнейшие его мысли, на которых основывается все значение его точки зрения, помещены в его сочинениях, так сказать, на наименее освещенных и выдающихся местах. Мы попытаемся исправить этот недостаток и изложить точку зрения Маймона явственнее, чем он сам мог это сделать.

Седьмая глава

КРИТИЧЕСКИЙ СКЕПТИЦИЗМ МАЙМОНА

I. НЕПОЛНОЕ ИЛИ ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ

1. НЕВОЗМОЖНОСТЬ ВЕЩИ В СЕБЕ

Точка зрения Маймона основывается на уразумении невозможности вещи в себе. В канто-рейнгольдовском учении она признается непредставимой и непознаваемой. Маймон же считает ее немислимой и потому невозможной. Путем простого рассуждения он приходит к такому выводу. Всякий признак, при посредстве которого мы представляем какой-либо предмет, содержится в сознании, вещь же в себя должна быть вне сознания и независимой от него: стало быть, она есть вещь без признака, непредставимая, немислимая вещь, бессмыслица. В понятии вещи в себе заключался центр тяжести догматической метафизики, с ним она стоит и падает⁸². Согласно кантианцам и Рейнгольду она

считается внешней причиной данного в сознании материала наших чувственных представлений (ощущений): она должна быть поэтому внешней причиной того, что в нашем сознании представляется, напр., как красное, сладкое, кислое и т. д. Что должно мыслить под этим? Находящуюся вне сознания вещь, которая в сознании есть нечто красное! Это очевидно невозможное понятие, явная бессмыслица⁸³!

Как ни смотреть на вещь в себя, невозможность ее совершенно ясна. Если мы скажем, что она непредставима, то из этого следует невозможность нам представлять ее и говорить о ней; скажем мы, что она представима, то она перестает быть вещью в себе. Она ни представима, ни непредставима, ни познаваема, ни непознаваема. С этим понятием дело обстоит наподобие тех величин в математике, которые не могут быть ни положительными, ни отрицательными, как квадратные корни из отрицательных величин, являющиеся величинами, мнимыми. Как $\sqrt{-a}$ есть невозможная величина, так вещь в себе есть невозможное понятие, ничто⁸⁴.

Безотносительно к сознанию и к условиям познания понятие вещи в себе является возможным, как и всякое другое; оно, наоборот,

невозможно, лишь только оно рассматривается в отношении сознания. Первый способ рассмотрения имеет силу в общей, второй – в трансцендентальной логике; поэтому важно точно различать эти оба рода логики: общая логика относится к трансцендентальной как буквенное исчисление к алгебре. В буквенном исчислении есть выражение некоторой величины, в алгебре – это выражение невозможной величины. Другими словами; понятие вещи в себе, рассматриваемое критически (т. е. в отношении к познанию) разрешается в ничто⁸⁵.

2. ДАННЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ПОЗНАНИЯ

Познание обосновывается на двух началах, из которых одно должно быть причиной материала познания, другое – формы познания. Эти два начала – вещь в себе и сознание. Маймон понимает невозможность вещи в себе, ничто не должно быть полагаемо вне сознания: единственным началом познания остается, стало быть, лишь сознание. Всякое объективное познание есть некоторое определенное сознание. Таким образом в основе всякого отдельного познания лежит "неопределенное сознание", которое относится к определенному сознанию, выраженному в каком-нибудь объективном познании, как к своим отдельным значениям a, b, c, d и т. д.⁸⁶.

Существуют объекты, непосредственно в нас присутствующие, объекты, сознание которых, носит характер некоторого "данного познания". Причины вне сознания это данное познание не может иметь, ибо вне сознания ничего нет. Если бы мы могли создавать такое познание сознательно, то причина его возникновения была бы для нас вполне ясна и прозрачна; данное свелось бы всецело к созданному, и ничто в

нашем сознании не имело бы и не сохраняло бы характера данного. Это сведение без остатка невозможно, данное не может быть сознательно создано познавательной способностью. Отсюда явствует, что причина данного познания 1. не находится вне сознания, 2. и, стало быть, может заключаться лишь в нас, но 3. не в нашей познавательной способности. Первое недопустимо, потому что в этом случае было бы невозможно возникновение того, что дано в сознании-, такое возникновение возможно только в нас, но не в нашей познавательной способности, ибо тогда оно было бы так ясно и настолько знакомо нам, что данное являлось бы уже созданным и, стало быть, уже более не данным⁸⁷.

Если бы мы могли вполне создавать познание какого-либо объекта или производить таковое из его основания, то ничто в нем не оставалось бы темным, но все стало бы сознанием и познанием. Тогда сознание и уразумение было бы полным. Но это невозможно по отношению к данному в сознании. Таким образом об этих объектах возможно только неполное сознание и неполное познание.

Полное сведение (Auflosung) данного в сознании невозможно, оно остается всегда

неполным, т. е. происходит в бесконечном ряде, предел которого никогда не может быть достигнут, и, стало быть, есть не объект, но предельное понятие, голая идея (ноуменон). Подобно тому, как в бесконечных рядах даже при исчезновении величин сохраняется их отношение, так же точно, когда мы данное в сознании разлагаем на элементы и следим за ними до их исчезновения, отношение этих элементов к сознанию все-таки остается. Маймон называет эти элементы данного "дифференциалами определенного сознания".

Понятие вещи в себе, как находящейся вне сознания причины того, что дано в сознании, было признано подобным квадратному корню из отрицательной величины. Неполное его познание данного или его разложение в бесконечном ряде подобно квадратному корню из 2. $\sqrt{-a}$ есть невозможная (мнимая) величина, $\sqrt{2}$ – иррациональная. Таким образом познание данного иррационально, т. е. задача никогда сполна не разрешимая. "Данное, – говорит Маймон, – не может быть ничем иным, как тем элементом в представлении, которого не только причина, но и способ возникновения (*essentia realis*) в нас неизвестны, т. е. о котором мы имеем лишь неполное сознание. Эта неполнота сознания

может быть мыслима как имеющая различные степени, образующие нисходящий бесконечный ряд от какого-нибудь определенного сознания до полного ничто; следовательно, только данное (присутствующее помимо сознания способности представления) есть голая идея предела этого ряда, предела, к которому (как, например, к иррациональному корню) можно всегда приближаться, но которого никогда нельзя достигнуть⁸⁸".

3. ОПЫТ КАК НЕПОЛНОЕ ПОЗНАНИЕ

Эмпирический материал наших представлений и познаний, элементами которого являются "ощущения", или, как говорит Маймон, "абсолютные созерцания" (die absoluten Anschauungen), носит характер данного⁸⁹. Отсюда сам собой подразумевающийся вывод, что познание эмпирически данного, т. е. опытное познание, подобно иррациональному ряду, что опыт никогда не может давать полного всеобщего, необходимого познания. Здесь обнаруживается уже своеобразная точка зрения Маймона; по критическим основаниям он оспаривает необходимое и всеобщее значение опытного познания.

II. ПОЛНОЕ, ИЛИ РАЦИОНАЛЬНОЕ, ПОЗНАНИЕ

1. РЕАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ И ПРИНЦИП ОПРЕДЕЛИМОСТИ

Данное познание всегда неполно, полное познание, стало быть, не может быть данным, но должно быть созданным, т. е. его возникновение должно быть объяснено согласно всеобщим законам познания. Это возможно только в том случае, если мы в сознании способны создавать действительный объект познания; такое создание было бы делом сознания, т. е. актом мышления: эту мыслительную, производящую объект познания (реальный объект) деятельность Маймон называет "реальным мышлением" (das reelle Denken). Таким образом, на его взгляд, полное познание возможно только посредством реального мышления. Вопрос, стало быть, ставится так: что такое есть, и как происходит само реальное мышление? Этот вопрос может быть выражен иначе. Всякий объект содержит разнородное, связанное в некоторое действительное единство, это сочетание

разнородного в единство состоит в синтетическом суждении, совершаемом мышлением. Вопрос о реальном мышлении равнозначен поэтому с вопросом о возможности синтетических суждений. В этой формулировке проблема Маймона совпадает с проблемой Канта.

Если разнородное не создано, а только дано, то оно есть *a posteriori*, и его сочетание, которое, как таковое, никогда не может быть полным, т. е. в строгом смысле вообще невозможно, состоит в синтетическом суждении *a posteriori*. Строго говоря, поэтому Маймон не допускает синтетических суждений *a posteriori* и признает только синтетические суждения *a priori*. Так как опыт не допускает полного (необходимого и всеобщего) сочетания, т. е. синтетических суждений, то последние могут, если они только вообще возможны, происходить лишь в математике. Таким образом, у Маймона следующие вопросы надлежит рассматривать, как равнозначащие: как возможно создание действительного объекта? = как возможно реальное мышление? = как возможны синтетические суждения? = как возможно математическое познание?

Объект познания есть созданное мышлением соединение разнородного. Есть, однако,

соединения такого рода, не являющиеся объектами познания: понятия десятигранника (декаэдра) и куба, оба соединения разнородных частей в некоторое целое, но декаэдр не есть объект познания, между тем как куб является таковым; у первого соединение не имеет для себя никакого основания, ибо оно не может быть конструировано. Таким образом, соединение разнородного только в том случае есть объект познания, если соединение имеет основание: просто мыслимое соединение разнородного должно иметь какое-либо основание кроме голых способности мыслить⁹⁰.

Задача может быть выражена так: разнородное должно быть соединено в сознании в некоторый объект познания. Здесь возможны три случая, три способа соединения, из которых только один разрешит задачу. Пусть разнородное будет А и В, а соединение – АВ. Тогда либо А и В сами по себе, помимо их соединения, т. е. одно без другого, представимы в сознании, либо же они представимы только в соединении, т. е. ни одно непредставимо без другого, либо, наконец, одно А может быть представлено в сознании помимо его связи с В, В же не может представляться без А.

Возьмем первый случай: каждое, как А, так и

В, представимо одно без другого. Их соединение не имеет основания, оно вполне случайно и так же хорошо могло бы отсутствовать: связующее мышление поступает в этом случае совершенно произвольно. Так сознание например имеет представление круга и черного цвета, оно соединяет эти представления в идее черного круга, соединение беспричинное, ибо ни одно из этих двух представлений не имеет действительной связи с другим. Во втором случае А и В представимы в сознании лишь в своем соединении, таковы, например, понятия причины и следствия: их соединение не есть сочетание в силу единства, оно есть сочетание в силу отношения или рефлексии: они образуют не объект, но стороны некоторого отношения: мышление поступает при этом способе соединения исключительно формально. В первом случае соединение не имеет основания и потому не дает познания, во втором оно, хотя и имеет основание, но не дает объекта. Поэтому ни в одном из этих случаев не получается объекта познания: мышление в первом случае произвольно, во втором формально, и ни в том, ни в другом не реально.

Остается лишь третий случай: А и В так представимы в сознании, что А может мыслиться

без В, но не наоборот, В без А, А есть объект помимо своего соединения с В, В же, наоборот, только в своем соединении с А; А независимо от В, напротив, В зависит от А, оно может стать объектом сознания лишь под условием, что А есть также объект. В поэтому должно быть соединено в сознании с А, соединение АВ необходимо и образует не только отношение, но и объект. Так относятся, напр., пространство и линия, линия и прямая; они относятся друг к другу как определяемое и определение, они сочетаются по принципу определенности, по которому поступает реальное мышление, и от которого поэтому зависит полное познание⁹¹.

Теперь явствует вполне, в чем лежит основание синтетических суждений: не в объектах, ибо в таком случае суждение не было бы общеобязательно, не в логической форме, ибо эта форма относится к неопределенному, а не к реальному объекту; оно заключается просто в представимости объектов в сознании, и точнее, в том, что одно из двух (подлежащих сочетанию) объектов в сознании может быть представлено лишь как определение другого, т. е. основание синтетических суждений лежит в принципе определенности⁹².

2. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Реальное мышление создает объект познания посредством полного синтеза разнородного (данного в сознании) по принципу определенности. Подлежащие сочетанию элементы относятся друг к другу как определенное к своему определению, как разнородное к единству; реальное мышление предполагает, таким образом, представление разнородности, или различия. Но не всякое разнородное может быть сочетаемо по принципу определенности. Оно не может быть ни вполне однородно, ни вполне различно, ибо в обоих этих случаях действительный синтез не был бы возможен. Поэтому условием реального мышления является представление о некотором различии совершенно однородных частей, соединение которых дает некоторое целое как величину (экстенсивную величину). Части однородные могут быть различны лишь как находящиеся одна вне другой или следующие одна за другой, т. е. они различаются в пространстве и времени. Поэтому пространство и время суть те представления различия, которые лежат в основании реального мышления: они суть

основание и всеобщая форма нашего мышления.

Всякая определенная величина относится к пространству и ко времени как определение к определенному; поэтому пространство и время суть условия, под которыми определенные величины могут являться объектами сознания: "Они суть, – говорит Маймон, – особые формы, посредством которых единство разнородных чувственных предметов, а тем самым и эти последние, возможны, как объекты нашего сознания⁹³".

Только пространство и время содержат в себе ту разнородность, которая может быть соединена по принципу определенности. Объекты, синтетически создаваемые мышлением, суть величины; Поэтому полное познание существует только о величинах: всеобщее и необходимо не эмпирическое познание, но только математическое.

Без пространства и времени нельзя ничего различать в сознании; внешние предметы различаются в пространстве, наши собственные состояния во времени: без пространства и времени не может быть дано ничего разнородного в сознании. Способность сознания содержать данные объекты Маймон называет чувственностью: поэтому пространство и время

суть формы чувственности и, в то же время, необходимые условия всякого реального мышления, т. е. они суть и понятия, и созерцания.

Пространство и время суть первоначальные представления, так как в противном случае пространство не могло бы быть представляемо в сознании, как определяемое независимо от всяких особых определений, которые возможны лишь чрез него и в нем; иначе оно должно было бы являться как определение математического тела, а последнее – как определение тела физического; математическое тело в таком случае не могло бы мыслиться без физического и было бы как таковое непредставимо, и математические представления были бы вообще невозможны.

Пространство и время могут быть представляемы в нашем сознании лишь как определяемое, не как определение (какого-либо другого определяемого), поэтому мы не можем создавать этих представлений, и их возникновение в нашем сознании неизвестно: эти представления даны нам, и притом а priori, так как они суть условия нашего познания.

3. ПОЗНАНИЕ A PRIORI И A POSTERIORI

Ощущения также даны в сознании, как пространство и время, но ощущение например, красноты не есть принцип познания, между тем, пространство и время составляют условия "реального мышления", принципы математического познания: ощущения, – говорит Маймон, – даны а posteriori, пространство и время – а priori. Оба определения поддаются точному различению. Все данное посредством пространства и времени разнообразие, это – различия в пространстве и времени; все пространственные различия заключены в единстве пространства, все временные – в единстве времени: здесь разнородное дано не только для синтеза, но также и посредством синтеза. Такое, данное посредством синтеза, разнообразие Маймон называет данным а priori, тогда как разнообразие, не имеющее само по себе синтеза, зовется "данным а posteriori⁹⁴". И, так как здесь в самом материале отсутствует признак сочетания и единства, то такое данное а posteriori разнообразие не допускает и никакого действительного синтеза: синтетическими являются поэтому, по Маймону, только

математические, но не эмпирические суждения. Только математика есть познание полное, опыт же – неполное.

4. МЫШЛЕНИЕ И СОЗЕРЦАНИЕ. СУЖДЕНИЯ И КАТЕГОРИИ

Пространство и время суть и созерцания, и понятия: это понимание их изменяет кантову теорию познания, поскольку дело идет о соотношении между мышлением и созерцанием. Созерцанию его объект дан, мышление создает свой объект; созерцание получает свой объект, как нечто возникшее, мышление производит его; первое может представлять лишь возникший (данный) объект, второе – только его возникновение; так продукт мышления становится объектом с созерцания. Объект возник по определенному правилу: по этому правилу, которое содержит основание его возникновения, он создается мышлением. Отсюда явствует различие между мышлением и созерцанием: созерцание правильно, но не понимает своего правила, мышление же понимает его, ибо оно проникает в основание возникновения объекта. Это глубокая и плодотворная идея Маймона, являющаяся не просто счастливым прозрением: она вытекает из его точки зрения. "Так как дело рассудка состоит не в чем ином, как в мышлении, т. е. в создании единства в разнообразии, то он

может мыслить себе объект, только указывая правило или способ его возникновения: ибо только таким путем разнообразие последнего может быть подведено под единство правила; следовательно, рассудок не может мыслить себе никакого объекта уже возникшим, но должен мыслить его лишь возникающим, т. е. текущим. Особое правило возникновения объекта или род его дифференциала делает его особым объектом, и отношения различных объектов вытекают из отношений правил их возникновения или их дифференциалов". "Если рассудку надлежит мыслить себе линию, то ему должно провести ее в мыслях; если же надлежит представить в созерцании линию, то должно представлять себе ее уже проведенной. Для созерцания линии требуется только сознание аппрегензии (сочетания частей, находящихся одна вне другой), для понимания же линии требуется реальное объяснение, т. е. истолкование способа ее возникновения: в созерцании линия предшествует движению точки на линии; в понятии прямо наоборот, т. е. для понятия линии или для объяснения способа ее возникновения необходимо, чтобы движение точки на линии предшествовало понятию линии⁹⁵".

В принципе определимости заключены и из

него выводятся Маймоном формы суждений. Этот принцип объясняет, как должны относиться друг к другу субъект и предикат для того, чтобы образовать объект познания; он определяет таким образом их отношение к познанию, т. е. их трансцендентальное отношение. Этим непосредственно определяется качество суждения, а качеством – его модальность. Так на самом деле сильно упрощается учение о суждениях. В сущности нет других форм суждения кроме суждений качества; так называемые суждения количества не представляют собственно суждений, но суть сокращенные умозаключения; суждения отношения разделяются на категорические, гипотетические, дизъюнктивные: дизъюнктивное составлено из нескольких категорических, а гипотетическое отличается от категорического не по логическому значению, но только по грамматической форме. Таким образом от суждений отношений остается одно только категорическое, в котором субъект и предикат относятся друг к другу, как того требует принцип определимости: они относятся друг к другу как субстанция и акциденция. Субъект (напр. линия) может быть представлен без предиката (напр. кривая), но не наоборот. Суждения отношения

заклучены в категорическом суждении, которое совпадает с суждением качества. От традиционной таблицы суждений остаются так называемые суждения модальности, ассерторическое, проблематическое, аподиктическое: первое является не логическим, но эмпирическим; другие два суть логические и определяются отношением между субъектом и предикатом, предикат есть возможное определение субъекта, последний – необходимая предпосылка предиката. По существу дела проблематическое суждение является аподиктическим, ибо оно определяет необходимую возможность объекта⁹⁶.

Из принципа определмости вместе с формами суждений вытекают и категории: они суть условия возможности реального объекта вообще и, стало быть, заключены в принципе определмости и должны быть поэтому намечены посредством полного развития этого принципа. Это развитие Маймон называет дедукцией категорий⁹⁷.

Определимое относится к своим возможным определениям, как единство ко множеству: многие объемлемые единством определения дают категории целого или всеобщности (единство, множество, всеобщность). Соединение

определений дает понятие реальности, их разделение – понятие отрицания. "Всякому определмому как субъекту принадлежит один из всех возможных предикатов или его противоположность: реальность, отрицание. Число возможных определений ограничивается еще тем, что лишь те из них обладают объективной реальностью, которые соответствуют принципу определмости, отсюда – ограничение (лимитация)". Определмое не зависит от определения, последнее же, наоборот, зависит от первого: отсюда категория субстанциальности. Разнородное представимо только во временной последовательности, само время определмо; определение временной последовательности есть категория причинности. Определмое включает возможность определения и, в то же время, является его необходимой предпосылкой; установленное определение дает понятие действительности, контрдикторное противоположение (согласно принципу исключенного третьего) – понятие необходимости: отсюда – категории действительности, возможности, необходимости⁹⁸.

III. КРИТИЧЕСКИ-СКЕПТИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ МАЙМОНА

1. ОЦЕНКА ДОГМАТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Прежние точки зрения философии суть: догматическая, критическая, скептическая; догматические философы либо метафизики, либо эмпирики. Каково же значение этих точек зрения?

Догматическая метафизика уже по самой своей задаче имеет дело с невозможным понятием, а именно с познанием вещи в себе; точка зрения этой метафизики опирается на значение причинности как всеобщего принципа познания. Прежде всего говорят, что опыт в любом данном случае обеспечивает значение причинности, фактически доказывая причинную связь вещей; но отнюдь не доказано, а, наоборот, оспаривается скептиками, что относительно эмпирических фактов имеет место причинная связь в объективном смысле, а не только ассоциация идей в смысле субъективном. Догматическая метафизика покоится, таким

образом, на недоказанном и не признаваемом скептиками предположении: это ее первая ошибка. Далее из частного случая выводится всеобщее значение причинности, но из отдельных случаев никогда нельзя вывести всеобщего принципа; если бы предположение догматической метафизики было даже верно, то вывод, который она делает, был бы все-таки не верен; это ее вторая ошибка. Всеобщий принцип заявляет, что все имеет причину; отсюда делается заключение: стало быть, и мир имеет свою причину, и притом первую, которая не может быть ничем иным, как безусловным существом, или Богом. Так на принципе причинности обосновывается бытие Бога, т. е. из положения "все имеет свою причину" делается вывод, утверждающий бытие существа, не имеющего причины: это очевидное противоречие есть третья ошибка. Из незаконного предположения незаконным способом выводится всеобщий принцип, который употребляется так, что применение его совершенно противоречит самому принципу⁹⁹. С. догматическими эмпириками Маймон расправляется коротким манером и верным взглядом попадает прямо в их несостоятельную основу. Они хотят обосновать познание исключительно a posteriori, все понятия

должны быть выведены из чувственных вещей; понятие "красное" абстрагировано от вещи, которая окрашена в красный цвет, понятие единства от вещи, которая едина и т. д. Таким образом ничто не выводится, но все предполагается. "Эти философы, – говорит Маймон, – в самом деле неопровержимы, ибо как же их опровергнуть? Тем, что показать, что их утверждение несообразно, т. е. содержит очевидное противоречие? Они не желают допустить закона противоречия. Но они и не заслуживают опровержения, ибо они ничего не утверждают. Я должен сознаться, что я не могу составить себе понятия о таком способе мышления". "Эти господа не претендуют на большую способность, чем нечто вроде того инстинкта и ожидания аналогичных случаев, которым животные обладают в гораздо более значительной мер¹⁰⁰".

2. ОЦЕНКА КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Против догматических философов восстают критические. Последние исследуют условия возможности опыта, которые они предпосылают как достоверный факт. Но этот факт отнюдь не установлен, он оспаривается скептиками и имеет лишь гипотетическое значение. С критической точки зрения "философствуют" только "гипотетически¹⁰¹".

Из возможности опыта развиваются условия познания, а из этих последних затем выводится возможность опыта. Здесь – очевидный круг, в котором вертятся критические исследования. Если указанный факт не имеет силы, то критика философствует в неверном предположении. *Quid facti?* Вот мучительный вопрос для критической философии. Критические философы предполагают объективную реальность опыта: в этом их ошибка. Не следует спрашивать: как возможен опыт при предположении его объективной реальности? Надлежит ставить вопрос о самом этом предположении: как возможна объективная реальность или сам реальный объекте?

Критические философы допускают

обоснование объекта познания a posteriori, форм его – a priori. Таким образом они должны объективную реальность опытного познания утверждать, а объективную реальность разумного познания отрицать. Они удостоверяют эмпирическое и оспаривают рациональное познание: они – "эмпирические догматики" и "рациональные скептики".

3. КРИТИЧЕСКАЯ И СКЕПТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Объективная реальность, или реальный объект, возможен лишь в том случае, если и формы, и объекты нашего познания суть a priori, если мы посредством этих форм производим объекты. Это невозможно относительно объектов опыта, но лишь относительно объектов мышления. С этой точки зрения поэтому всеобщность и необходимость эмпирического познания оспаривается, но – разумного познания доказывается, в обоих случаях, по критическим основаниям. Философы, стоящие на этой точки зрения, удостоверяют рациональное и оспаривают эмпирическое познание: поэтому они – "рациональные догматики" и "эмпирические скептики". "Если меня спросят, кто – рациональные догматисты, то я не сумею в настоящее время назвать ни одного, кроме меня самого. Я думаю, однако, что система Лейбница (правильно понятая) есть рациональный догматизм¹⁰²".

В этом состоит разница между Маймоном и Кантом. Он отрицает то, что Кант утверждает: всеобщность и необходимость опытного

познания. Его скептицизм поражает опыт, и он называет себя поэтому "эмпирическим скептиком". Этот скептицизм не опирается на опыт, но, наоборот, направляется против него; опыт есть не основание, но предмет скепсиса Маймона, основание этого скепсиса – критическая точка зрения. Поэтому я даю точке зрения Маймона наименование критического скептицизма в отличие от антикритического скептицизма Энезидема. Маймон оспаривает всеобщность и необходимость опыта, в согласии с Юмом и иначе, чем Кант; о возможности познания он судит с трансцендентальной точки зрения, иначе, чем Юм, и в согласии с Кантом.

Догматические философы опровергнуты, скептические идут заодно с критическими против догматических. Но скептический философ предьявляет критическому вопрос: "quid facti?" И этот вопрос угрожает прежней критической философии. "Критическая и скептическая философия, – так заканчивает Маймон свое сочинение об успехах философии со времен Лейбница, – относятся друг к другу приблизительно так, как человек и змий после грехопадения: он (человек) наступит тебе на голову (это значит: критический философ будет всегда беспокоить скептического требуемыми для

научного познания необходимостью и всеобщностью принципов); но ты поразишь его в пята (это значит: скептик будет всегда дразнить критического философа тем, что его необходимые и общеобязательные принципы не могут быть применяемы). Quid facti?"

Глава восьмая

РАЗРЕШЕНИЕ СКЕПТИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ И ЕДИНСТВЕННО ВОЗМОЖНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ ДЛЯ ПРАВИЛЬНОЙ ОЦЕНКИ КАНТОВОЙ КРИТИКИ

I. ПОЛОЖЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОСЛЕ ЭНЕЗИДЕМА

1. НЕПОЛНОЕ РЕШЕНИЕ

После того, как в лице Энезидема и Маймона пройдены точки зрения элементарной философии и скептицизма, возможно точно определить положение ближайшей подлежащей решению задачи. Рейнгольд, продолжая кантову Критику, устанавливал единство принципа и выводил систему элементарной философии из способности представления, которая, основываясь на субъекте в себе, получает свой (эмпирический) материал лишь путем аффекции, причина которой есть нечто, вне сознания находящееся, вещь в себе вне нас. Вещь в себе непознаваема. Если

происхождение познания непознаваемо, то невозможна критическая философия: в этом выводе заключался итог скептических возражений Энезидема.

Если вещь в себе признается независимой от сознания и представления реальностью, то Энезидем прав относительно Рейнгольдовой элементарной философии. Но Маймон именно и не допускает этой реальности вещи в себе, вещь в себе есть нечто не реальное, но воображаемое, она не *x*, но равняется. В силу этого падает то условие, которым Энезидем хотел заставить критическую философию отказаться от себя и вернуться к Юму и Берклею. Критическая философия вновь восстанавливается, скептический узел развязывается; в Маймоне он развязывается наполовину, сам Маймон называет свою точку зрения наполовину скептической, наполовину догматической; в действительности она в одно и то же время и критическая, и скептическая, тогда как точка зрения Энезидема вовсе не критическая. То, что Маймон сделал наполовину, должно быть сделано целиком; совершенно ясно также, каким образом указанный скептический узел только и может быть развязан.

Эмпирический материал не дается чрез нечто, находящееся вне сознания, он дан в сознании,

возникает он также не вне сознания, но лишь в нас, но возникает он в нас не сознательно; его возникновение неизвестно и остается таковым в своем конечном источнике; поэтому опыт есть никогда вполне не разложимое и, стало быть, всегда неполное познание. Вот точка зрения Маймона.

2. ПОЛНОЕ РЕШЕНИЕ

Но то, что всегда остается неизвестным, равносильно непознаваемому. Если возникновение данного познания (опыта) непознаваемо, то его причина непознаваема. Непознаваемое же есть вещь в себе. Так причина опыта становится все-таки снова вещью в себе, и, стало быть, вещь в себе – причиной. Здесь учение Маймона вступает в противоречие с самим собой, и явственно обнаруживается, что эта точка зрения при разрешении скептической проблемы может быть только этапным, но не конечным пунктом. Вещь в себе не упразднена Маймоном так, чтобы не надлежало снова установить ее реальности. Но в силу этого мы снова отброшены к точке зрения элементарной философии, поколебленной Энезидемом. Конечная точка разрешения ясна: вещь в себе должна быть совершенно упразднена в своем значении не только как нечто, находящееся вне сознания, но и как нечто, в нем заключенное, как содержащаяся в нас неведомая и непознаваемая причина эмпирического материала познания; опыт должен быть целиком объяснен из сознания так, чтобы не оставалось от него никакого непроницаемого и неразложимого

объекта; опыт должен быть без остатка сведен на продукт сознания. И так как тем остатком, который кажется неразложимым, являются данные в нашем сознании элементы ощущения, то тут и заключается собственно самая проблема: она сводится к объяснению ощущения из сознания.

Если вещь в себе отрицается целиком в ее иррациональном значении, и познание объясняется без остатка, то и скептическая проблема тоже вполне разрешается, и критическая философия освобождается от лежащего в ней самого стеснения и может развиваться последовательно и беспрепятственно. Большая заслуга скептиков после Канта, что они уясняют критической философией эту альтернативу: либо повернуть от Рейнгольда и Канта обратно к Юму и Берклею, точно критика разума не составила никакой эпохи, либо идти вперед чрез Энезидема и Маймона к цели, которая не может быть сомнительной. Ибо, если мы соединим элементарную философию и скептицизм и признаем, таким образом, с Рейнгольдом единство принципа и с Маймоном невозможность вещи в себе, то на самом деле не может получиться никакого иного результата, кроме наукоучения Фихте. Отсюда "безграничное почтение" Фихте перед талантом Маймона. Он

понимал хорошо, что путь, которым философия пришла от Канта к нему, лежал чрез точку зрения Маймона.

II. ИСТИННОЕ ПОНИМАНИЕ УЧЕНИЯ КАНТА

1. ДОГМАТИЧЕСКОЕ И КРИТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ

Здесь возникает второй важный вопрос. Мы установили тот единственный путь, на котором произойдет ближайшее последовательное развитие кантова учения. Есть ли это развитие действительное удаление от Канта или же, наоборот, более глубокое проникновение в истинный дух его учения? Очевидно, что это учение постольку правильно развивается, поскольку оно правильно понимается, прогресс его есть, в то же время, более глубокая оценка кантовой Критики: вот грань, отделяющая истинное понимание кантовой философии от ложного, подпадающего под власть скептицизма. Вопрос о том, как критическая философия может опровергнуть противопоставляемый ей скептицизм и следовать своим путем, совпадает поэтому с вопросом о правильном и единственно возможном понимании кантовой Критики разума.

Что кантианцы со своим взглядом на вещь в

себе не обладают таким пониманием, совершенно ясно; точно так же и Рейнгольд в этом пункте не проник в самую суть дела. Поэтому теперь начинают точно различать Канта и кантианцев, Критику разума и элементарную философию; кантово учение и учение Рейнгольда не признаются больше за одно и то же и понятие: "канто-рейнгольдова философия" разлагается. До возражений скептиков кантово учение понимали догматически, теперь его понимают критически: этим шагом вперед философия обязана скептикам, в особенности Маймону. То развитие философии, которое мы изобразили, является поэтому движением вперед в понимании и оценке Канта. Пусть сам Кант находит новый способ понимать и оценивать его "гиперкритическим"; то, что Кант говорит после Критики, не важно в сравнении с тем, что он раз навсегда сказал в Критике. И так как первое издание этого произведения знаменательно отличается от всех последующих, именно в пункте, касающемся вещи в себе, то более проницательные люди скоро усмотрят значение этого различия: – я говорю о различии Канта не только от кантианцев и Рейнгольда, но и от самого себя. Наступило время, когда вынуждены при

обсуждении кантова учения отличать дух от буквы.

2. КАНТОВО УЧЕНИЕ, КАК ЧИСТЫЙ ИДЕАЛИЗМ

До тех пор пока вещь в себе, как ее принимали кантианцы, а также Рейнгольд, признается за нечто реальное вне нас, упраздняющее идеальность явлений целиком или отчасти, – кантово учение, рассматриваемое с этой стороны, должно считаться реализмом; оно является наполовину идеализмом, наполовину реализмом. Если же такое значение вещи в себе отрицается, и познается несогласимость ее с духом критической философии, то последняя теряет только что указанную догматически-реалистическую видимость и должна быть обсуждаема как чистый идеализм.

В этом понимании сходятся две противоположные в прочих отношениях точки зрения. Для них обеих совершенно ясно, что кантово учение не может быть ничем иным, и в самом деле есть не что иное, как чистый идеализм. Но одна из этих точек относится к учению такого идеализма отрицательно, другая – положительно. Первая противопоставляет критике разума реализм, который основывается на вере в реальное, совершенно независимое от

нашего сознания бытие в себе; вторая, напротив того, утверждает на основании кантовой критики разума чистый и полный идеализм, как выведенную из одного принципа систему знания. Обе эти точки зрения, согласные между собой в оценке кантова учения, являются перед нами, в лице, с одной стороны, Фр. Г. Якоби, с другой – И. Г. Фихте.

3. ИДЕАЛИЗМ, КАК ТОЧКА ЗРЕНИЯ ПРИ ОБЪЯСНЕНИИ КАНТА

Если кантово учение может быть правильно оцениваемо только как чистый идеализм, то и правильно понимаемо и объяснено оно может быть также только с этой точки зрения: этот взгляд, развиваемый Якоби в отрицание, Фихте – в утверждение и дальнейшее развитие кантова учения, должен быть прежде всего применен и к его объяснению. Дедуктивно (т. е. из одного начала) обосновать кантово учение – такова была задача элементарной философии. Рейнгольд правильно определил эту задачу, но разрешить ее он – при своем полуреалистическом понимании Критики разума – вовсе не был способен. Энезидем и Маймон переместили точку зрения, с которой разрешается задача элементарной философии. Только теперь, когда чисто идеалистический характер кантова учения – вопрос решенный, станет возможно – с этой точки зрения, "как единственной, с которой может быть обсуждаема критическая философия" – действительно объяснить кантово учение.

4. ЗАДАЧА БЕКА И ЕГО ПОЛОЖЕНИЕ

За эту задачу и берется Сигизмунд Бек¹⁰³. По способу обсуждения им кантова учения мы сопоставляем его с Якоби и Фихте; по задаче, которую он сам ставит, мы сравниваем его с Рейнгольдом. По направлению он является родственным элементарной философии, которая желает объяснить и сделать понятной кантову критику. Он держится линии рассуждений, указанной кантовой критикой, и излагает свое учение под заглавием и в форме комментария к учению Канта. Его точка зрения есть идеализм в трансцендентальном смысле слова и называется "бековым идеализмом". Но она не желает считаться ничем больше, как точкой зрения для объяснения Канта, "единственно возможной точкой зрения": отсюда – обозначение "учение о точке зрения", охотно употребляемое, особенно Рейнгольдом, когда он говорит о Беке. Между Рейнгольдом и Беком стоят скептики, исследования которых изменяют понимание кантова учения и тем самым точку зрения элементарной философии: поэтому в нашем обзоре мы отводим Беку место после Рейнгольда, Энезидема, Маймона и перед Якоби и Фихте.

В разрешении задачи элементарной философии Бек идет дальше Рейнгольда. Но имя последнего пользуется в истории большею известностью. Когда выступил Рейнгольд и сделал первую попытку элементарной философии, рядом с ним не было никого; поэтому его фигура короткое время является объятая ярким светом. Бека, напротив того, уже скрывает тень, падающая от Фихте. Первые сочинения наукоучения на два года опережают беково учение о точке зрения, последнее носит на себе черты эпигона; поэтому было бы неправильно в нашем обзоре говорить о Беке после Фихте. Очевидно, что в формулировке принципа Бек очень приближается к Фихте, и сходство их в этом отношении бросается в глаза, хотя и здесь различие достаточно велико, как мы это покажем в надлежащем месте. Но главное в том, что задачи обоих этих философов различны. Фихте стремится из своего принципа развить систему знания, Бек пользуется своим принципом для того, чтобы сделать понятной кантову критику разума. В силу такого дофихтевского понимания Беком своей задачи, наш исторический обзор должен отвести этому философу место перед Фихте.

Глава девятая

УЧЕНИЕ СИГИЗМУНДА БЕКА О ТОЧКЕ ЗРЕНИЯ

I. НЕВОЗМОЖНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ ПРИ ОБЪЯСНЕНИИ ПОЗНАНИЯ

1. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ И ПРЕДМЕТ. СВЯЗЬ МЕЖДУ НИМИ

Есть согласно Беку точка зрения, на которой задача философии вообще является неразрешимой, а понимание критической философии невозможным, и которая составляет настоящий "источник всех заблуждений спекулятивного разума". Познание заблуждения освещает истину. Поняв, какая точка зрения невозможна, мы тем самым понимаем, какая точка зрения единственно возможная при разрешении задачи философии и понимании кантовой критики. Невозможна догматическая точка зрения, которая ищет познания в согласии наших представлений с вещами, для возможности такого согласия предполагает бытие предметов

вне представлений, т. е. предполагает независимую от сознания реальность вещей в себе. При таком представлении, усвоенном обычным сознанием и естественным мышлением, все в кантовой критике разума непонятно, и она сама невозможна. Здесь, как мы видим, Бек приходит к заключению о критической философии, согласному с выводами Энезидема. Но, в то же время, первая, отрицательная, часть учения Бека о точке зрения со всех сторон уясняет несостоятельность и несообразность такого понимания вещей в себе.

Постараемся исследовать его и отыскать основную ошибку. Говорят, что наши представления относятся к предметам вне представлений, и что последним соответствует некоторый предмет вне них; без такого соответствия представление пусто и не дает познания; только это соответствие придает представлению объективное значение. От этого соотношения, согласия, связи между представлением и предметом зависит, якобы, возможность всякого познания. Стало быть, должна быть связь между представлением и предметом, должно об этой связи иметься понятие; в противном случае не может быть и речи ни о каком согласии обоих и потому ни о

каком познании. Но как же надлежит представлять себе эту связь? Как можно сравнивать представление с предметом вне представления? А сравнивать оба необходимо для того, чтобы узнать, согласуются ли они между собой и как. Как же сравнивать представление с вещью, которая не есть представление? То, что я желаю сравнить с моим представлением, само должно, для того чтоб я имел возможность сравнивать его с представлением, быть представляемо. Но я могу сравнивать мое представление всегда только с каким-либо представлением; никогда не с вещью, которая не есть представление. Достаточно только уяснить себе вопрос, чтобы понять, что сравнение между представлением и предметом невозможно и, стало быть, связь между ними немыслима, так как в самом деле невозможно представлять без представления¹⁰⁴. И если стараются придти на помощь тем, что говорят, будто предмет есть причина представления, или представление есть знак предмета, то этим предполагают, что отношение обоих мыслимо, что сравнение возможно, т. е. делают именно то предположение, основную ошибку которого мы указали.

Связь между представлением и предметом, таким образом, немыслима: вещи вне

представлений непредставимы. Когда утверждают, что вещи существуют вне представлений, то их представляют. Следует отрицать представимость таких вещей, этим отрицается также их существование, которое есть не что иное, как способ представления: понимание этого обосновывает тот идеализм, который был уже выражен Берклеем. Такой идеализм необходим и составляет первый шаг к усвоению духа критической философии. Без понимания этого совершенно невозможно постигнуть критическую философию, можно говорить ее языком, но с повязкой на глазах, скрывающей ее дух¹⁰⁵.

2. ТОЧКА ЗРЕНИЯ, ПРИ КОТОРОЙ ПОНИМАНИЕ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ НЕВОЗМОЖНО

С точки зрения, которая никак не может объяснить познание, отнюдь не может быть понята и критическая философия, которая объясняет познание. Для взгляда, верящего в связь между представлением и предметом и относящего представления к вещам вне представления, всякое положение кантова учения становится темным.

Критика разума различает аналитические и синтетические суждения: в первых представление объекта изъясняется, во вторых оно расширяется; в обоих, стало быть, предполагается представление. Аналитическим суждением является, напр., предложение: негр черен, пример синтетического – предложение: негр способен к развитию; оба эти предложения имеют силу при предположении, что наше предположение относится к объекту вне представления. Где связь между тем и другим? Где понятие этой связи? Это различие становится непонятно, лишь только мы предполагаем, что наши представления относятся к предметам вне

представлений¹⁰⁶.

Критика различает познания *a priori* и *a posteriori*, познание чистое и эмпирическое. Если познание признается за согласие между представлением и предметом, тогда его вообще нельзя понимать, как и различие видов познания. Чистое познание характеризуется своим отличием от эмпирического. Эмпирическое познание, говорят нам, проистекает из опыта, оно относится к данному нам извне (посредством аффекции) объекту; отнесение представления к такому объекту делает познание эмпирическим. Но такое отнесение, как мы видели, совершенно непонятно, и так же непонятны, стало быть, и эмпирическое и чистое познания¹⁰⁷.

Критика различает чистые и эмпирические созерцания, чистые и эмпирические понятия. Если я не понимаю, что такое созерцание и понятие, как же мне понять, что такое чистые и эмпирические созерцания, чистые и эмпирические понятия? Что такое созерцание? Что такое понятие? Ответ гласит: созерцание есть непосредственное представление предмета, понятие – посредственное его представление. Для того, чтобы понять, что такое созерцание и понятие, я должен был раньше постигнуть, что такое непосредственное и посредственное

представление предмета, что такое вообще представление предмета, что такое отнесение представления к предмету, связь между тем и другим. Вот темный пункт. Темны при этом предположении созерцание и понятие, а стало быть, виды как созерцания, так и понятия.

Созерцание есть непосредственное представление предмета, эмпирическое созерцание есть непосредственное представление данного чрез аффицирование предмета. Мы аффицируемся, мы представляем эту аффекцию. Но где же связь между этим предметом (который есть сама аффекция) и представлением о нем¹⁰⁸? Критика различает созерцания и понятия. Откуда это различие? Оттого, что в нас находятся два основных источника познания: чувственность и рассудок. Откуда различие этих способностей? Мы черпаем его из понимания природы нашего разума, из представления о нашем собственном субъекте, стало быть, из представления, предмет которого – мы сами. Где же отношение между этим представлением и этим предметом? Это отношение здесь так же нельзя усмотреть, как и в других случаях, оно пусто; так же непонятны остаются различие обеих способностей познания и различие между созерцаниями и

понятиями¹⁰⁹.

Если различие между созерцаниями и понятиями остается темным, то затемняется также различие между трансцендентальной эстетикой и логикой. Если я не могу усмотреть связи или отношения между представлением и предметом, то я не могу также понять, как относятся понятия к предметам; так объективное значение понятий, их применение и предел остается непонятным. Где же остается трансцендентальная аналитика, которая стремится показать, в каком отношении понятия имеют субъективное значение? И где – трансцендентальная диалектика, которая хочет показать, в каком отношении понятия не имеют объективного значения?¹¹⁰.

Критика отличает вещи в себе от явления. Это отличие проводится также и догматической метафизикой, но так, что вещь в себе и явление составляют один и тот же объект: вещь, поскольку она чувственно воспринимается, есть явление, постольку же она ясно и отчетливо мыслится, есть вещь в себе. Не посредством чувственности, а только посредством рассудка можно познать, каковы вещи в себе: поэтому здесь вещь признается за вещь в себе по вычете чувственного явления. Согласно критической

философии вещь в себе непознаваема: это вещь по вычете как чувственной, так и мыслимой реальности, т. е. вещь в себе, есть, как вещь, ничто; это предмет, в котором нет ничего предметного, т. е. вовсе не предмет. Если рассматривать вещь в себе, как предмет, если брать различие между явлениями и вещами догматически, то этим возможность их понимать совершенно упраздняется. Критика показывает, что не может быть никакого отнесения представлений к вещам в себе, никакого соединения между обоими и, стало быть, никакой представляемости вещей в себе, т. е. вещи в себе невозможны, как предметы. Брать вещи в себе, как предметы – значит совершенно не понимать духа критической философии.

3. РЕАЛИСТИЧЕСКИЙ ЯЗЫК КРИТИКИ

Справедливо, что Критика способствует этому совершенно неверному пониманию. "Она упоминает эти вещи в себе, об этих вещах, которые являются, она говорит почти с первой своей строки, но она трактует этот важный пункт все-таки так осторожно, что там, где она высказывается о реальности нашего познания, она приурочивает всю эту реальность к познанию явлений, и что там, где мы имели бы более всего права ожидать от нее доказательства существования вещей в себе, как субстратов явлений, а именно, при установлении и опровержении берклеевского идеализма, там она не идет дальше доказательства бытия явлений, т. е. все-таки только одних представлений". "В конце концов критический идеализм сводится к утверждению, что явления (только представления) существуют, и тогда не может быть никакого совпадения более полного, чем совпадение этого критического утверждения с берклеевским идеализмом".

Но все-таки критическая философия говорит также и о вещах в себе, как будто бы они были предметы, по крайней мере, кажется, что она так

говорит. Она рассказывает, что нас аффицируют предметы, что они поставляют материал известных представлений. Чем же могут быть эти предметы, как не вещами в себе? Стало быть, вещи в себе суть предметы. Критическая философия говорит тут языком догматической. "Кажется, – читаем мы у Бека, – что Критика заимствует язык реализма исключительно ради удобопонятности, ибо, конечно, этот способ мышления является естественным в силу того, что всякий, пока он устраняет от себя спекуляцию, признает соединение представлений с их предметами и полагает, что его представлениям соответствуют объекты¹¹¹". Сходно с Беком судил Якоби, который именно в этом пункте находил главное затруднение для критики. Якоби любил говорить, что, не признавая вещь в себе за предмет, нельзя проникнуть в здание Критики, а с таким признанием невозможно в нем оставаться.

Таким образом, критическая философия либо непонятна и несообразна, либо должна быть так понимаема, чтобы указанная видимость догматического и реалистического способа представления целиком исчезла. Предмет представления не может признаваться за нечто данное вне представления, ибо иначе вопрос о связи между представлением и объектом станет

неразрешимым. Предмет должен быть рассматриваем, как продукт условий самого представления. Этот способ рассмотрения есть "единственно возможная точка зрения". Бек называет ее "точкой зрения трансцендентальной философии". Иногда также она носит у него название: "трансцендентальное нашего познания¹¹²".

4. НЕВОЗМОЖНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ

К этой истинной точке зрения приблизился Рейнгольд, т. к. он желал разрешить проблему, исходя из одного-единственного принципа и из внутренних условий представления. Но своим способом разрешения он снова удалился от цели и тем испортил свое дело. Бек полагает, что он занял ту точку зрения и достиг той цели, к которой Рейнгольд стремился и приблизился в формулировке своей задачи. Таким образом, Бек ставит себя в один и тот же ряд с Рейнгольдом. Он думает, что он разрешил ту задачу, за которую взялся Рейнгольд, и потому сам указывает себе то место, которое соответствует нашему выше данному объяснению¹¹³.

Рейнгольд ошибся уже в самом плане. Он желает дать новую теорию о способности представления, т. е. представление, объект которого (отличный от представления) есть способность представления. Что соединяет это представление с этим объектом? Этот вопрос возникает тотчас и, вся теория сразу вследствие этого как бы останавливается¹¹⁴. В своем же дальнейшем развитии она избирает путь, который

не вводит нас в понимание критической философии, но приводит обратно к философии догматической. Представление должно быть отлечено от объекта и отнесено к нему. Этого требует закон сознания. Представление своим материалом соответствует объекту. Этот материал способность представления получает в силу своей восприимчивости, которой материал дается посредством аффицирования; причиной последних являются объекты, отличающиеся же от представления предметы суть вещи в себе. Они аффицируют душу, они производят впечатления. "Этим теория (Рейнгольда) достаточно показывает, — замечает Бек, — что она единомысленна с догматической философией и так же, как последняя, молчаливо признает такое соединение представления с его объектом, которое, однако, есть ничто. Но если дело обстоит так, если Критика чистого разума получает от теории способности представления правильное истолкование в том смысле, что Критике приписывается утверждение, будто вещи в себе аффицируют душу и своим воздействием (своею причинностью) вызывают в душе если не самое представление, то, во всяком случае, материал представлений, если это так, то я не могу верить тому, чтобы критическая философия существенно

отличалась от догматической". "Если так смотреть на дело, то я не могу в действительности понять, какой смысл имеет вся борьба критических философов против познания вещей в себе, и не в состоянии в ней видеть что-нибудь больше убогого спора о словах¹¹⁵". Если Рейнгольд в своем учении об объективном материале представлений – Бек называет это учение "соединением пустых звуков" – приходит к заключению, что бытие предметов вне нас так же достоверно, как бытие представлений вообще, то это учение есть "сам догматизм во всей его силе¹¹⁶".

II. ЕДИНСТВЕННО ВОЗМОЖНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

1. ПРОЦЕСС ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Итак, Рейнгольд не разрешил своей задачи, он не проник в истинный и единственно возможный смысл Критики.

В чем же состоит истинная и единственно возможная точка зрения, "трансцендентальная", по обозначению Бека, с которой должна быть обсуждаема Критика чистого разума? В чем заключается решение вопроса о связи между представлением и предметом?

До тех пор, пока предмет признается за нечто, отличное от представления, за вещь вне представления, вопрос не поддается разрешению, а Критика разума пониманию. Как вещь вне представления – предмет непредставим, поэтому отношение или связь между тем и другим немислима. Это отношение, таким образом, лишь в том случае возможно, если сам предмет есть представление. Если должна быть действительная гармония (совпадение) между представлением и

предметом, то представление должно относиться к предмету, как снимок к подлиннику, как производное представление к первоначальному. Таким образом, предмет, к которому может быть отнесено представление, должен быть сам первоначальным представлением; он должен быть продуктом процесса представления, т. е. он должен быть произведен процессом первоначального представления¹¹⁷.

2. ВЫСШЕЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ, КАК ПОСТУЛАТ

Мы должны перенестись в процесс этого первоначального представления, чтобы видеть, как возникает первоначальное представление, и тем самым предмет, к которому относятся наши объективные представления. Тут разрешается вопрос, в котором обычно запутывается философия, и связь между представлением и предметом, раньше совершенно непонятная и непознаваемая, становится теперь вполне ясной. Процесс первоначального представления есть деятельность, которая постулируется для того, чтобы понять и разрешить задачу философии. Только отсюда, из этого пункта, она разрешима. Так, для критической философии найдено то необходимое, единственное и верховное начало, которого по праву требовали Рейнгольд и Энезидем. Содержанием этого начала является процесс первоначального представления, не факт, но деятельность, которую необходимо совершать. Поэтому Рейнгольд с его фактом сознания не открыл этого начала; необходим не факт, а требование совершать очерченную выше деятельность. Верховным и единственно

возможным началом философии может быть только некоторое требование или некоторый постулат, и именно постулат: первоначально представлять себе объект или перенестись на точку зрения процесса первоначального представления. Так геометр требует, чтобы представляли себе пространство для того, чтобы познавать его измерения¹¹⁸. Из процесса первоначального представления объясняется связь между предметом и представлением, а стало быть, познание и тем самым всякое применение рассудка. Без этой идеи ничего нельзя понять. Поэтому Бек называет свой постулат "принципом всего понятного", "высшим основоположением или вершиной всякого применения рассудка¹¹⁹".

3. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Трансцендентальная точка зрения и дает нам уразумение процесса первоначального представления и первоначального создания понятий. Только при такой точке зрения возможна наука, объект которой есть процесс первоначального представления. Эта наука есть трансцендентальная философия, которая только и в состоянии объяснить познание, уяснить связь между представлением и предметом, делать полезным употребление рассудка. "Трансцендентальная философия, – говорит Бек, – есть искусство понимать самого себя¹²⁰".

Основателем этой философии является Кант. Он открыл точку зрения, единственно возможную при разрешении проблемы познания. Наша задача состоит в том, чтобы правильно понять Канта. Этому пониманию в самой Критике разума противостоят своеобразные трудности. Они заключаются в том, что Кант в своей Критике приводит читателя к указанию, единственно возможной точке зрения постепенно, что он на пути, ведущем чрез трансцендентальную эстетику и логику, удерживает тот реалистический и

догматический способ представления, согласно которому предметы представления находятся вне представления; благодаря этому умом читателя овладевает понятие, которое в конце концов скрадывает от него конечную цель рассуждения. Поэтому Бек желает применить обратный метод и поставить читателя разом на указанную точку зрения. "Став на эту точку зрения, читатель увидит Критику, озаренную ярким светом". Пункт, намечаемый Бекем, тот самый, который Кант в своей "Критике разума" назвал "трансцендентальным единством апперцепции", "синтетическим единством сознания", и из которого он вывел значение категорий. Уже до Бека Фихте выдвинул значение этого принципа: Я, как подлежащее постулированию деяние, обосновывающее всякое знание¹²¹.

Первоначальное представление возможно только путем первоначального соединения или сочетания (синтеза), которое само возможно только в единстве сознания, "в тождественном самосознании", как говорит Бек. До этого первоначального (возможного лишь в сознании) сочетания ничто не является соединенным. Первоначальное представление становится предметом в силу того, что синтез определяется или первоначальное сочетание фиксируется или

упрочивается. Таким образом, представление становится определенным познаваемым объектом, сознание узнает в этом объекте свое представление. Этот акт есть, по выражению Бека, признание представления, а именно, признание того, что объект подчинен понятию, или, что то же самое, это – представление предмета при посредстве понятия. Такое представление, которое есть, в то же время, сама собою разумеющаяся связь между предметом и понятием и производится, стало быть, двумя актами, из которых, по Беку, состоит весь процесс первоначального представления, все первоначальное применение рассудка: первый акт – первоначальное сочетание, второй – первоначальное признание. Первоначальные виды представления суть категории. Сочетание есть синтез, признание – схематизм категорий. Способность первоначального синтеза именуется у Канта трансцендентальным рассудком, способность первоначального признания – трансцендентальной способностью суждения; обе вместе дают объективное представление (представление объекта), или "объективно-синтетическое единство сознания"¹²².

4. ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И КАТЕГОРИИ

Первоначальное сочетание есть синтез однородного, совершающийся либо от части к целому, либо от целого к части. Сочетание однородного, идущее от части к части и приходящее к целому, есть величина или пространство. Здесь имеется в виду не понятие величины, не представление пространства, но указанный синтез есть величина или пространство само. В этом сочетании однородного создается пространство, оно есть это сочетание, которое само является не представлением, но процессом первоначального представления, пространство есть не созерцание, но созерцательная деятельность (*Anschauung*), чистый созерцательный процесс. Принимая этот синтез за созерцание или представление, объектом которого является пространство, значило бы совершенно не понимать критику. Тогда тотчас возник бы неразрешимый вопрос: где же связь между этим представлением и этим объектом? Еще нет речи ни о каком объекте, а только – об акте первоначального представления.

"Таким образом, пространство само есть процесс первоначального представления, а

именно первоначальный синтез однородного. До этого синтеза не существует пространства, лишь в синтезе мы создаем его. Пространство, или этот синтез, есть чистая созерцательная деятельность. Критика называет его чистым созерцанием, но я думаю, что выражусь в большем согласии со смыслом нашего постулата, если назову эту категорию созерцательной деятельностью. От этого процесса первоначального представления, представление пространства весьма отлично, ибо последнее есть уже понятие. Я имею понятие о прямой линии, это нечто иное, чем то, что я ее провожу (первоначально синтезирую)¹²³". Пространство есть синтез однородного, который движется от части к части. Это движение есть последование. Синтез однородного, как последование, есть время. Процесс первоначального представления есть, таким образом, пространство и время, но первоначальных представлений, объектами которых были бы пространство и время, не существует.

Для того, чтобы у процесса первоначального представления имелся продукт, он должен быть определенным, т. е. время должно быть фиксировано, или отверждено. Фиксирование дает составленное в определенном времени, т. е.

ограниченное пространство или фигуру (образ). Это фиксирование, которое отвергает процесс представления и дает ему признание, Бек называет "первоначальным признанием". Подобное отвержение равносильно созданию объективности. Процесс представления становится представлением, определенным представлением, представлением об этом предмете, об этой определенной фигуре: так возникает объект, равно как первоначальное понятие о предмете. "Первоначальный синтез в соединении с первоначальным признанием создает, таким образом, первоначальное синтетически-объективное единство сознания, т. е. первоначальное понятие о предмете¹²⁴".

Процесс первоначального представления есть, затем, синтез однородного, движущийся от целого к частям. В первом синтезе (величине) части предшествовали целому, здесь дело обстоит наоборот: этот синтез есть не величина (экстенсивная), но реальность (вещность). Он производит, как переход от одного к другому, также время, определение (фиксирование) времени в этом синтезе дает определенную реальность, интенсивную величину или степень. Реальность есть прежде всего не понятие о чем-либо, но первоначальный способ

представления. "Я синтезирую в нем мое ощущение". "Этот синтез называется эмпирическим, и критика именуется его также эмпирическим созерцанием. Нам думается, что мы правильнее толкуем смысл этого синтеза, когда называем его эмпирической созерцательной деятельностью (Anschauung), ибо он есть не что иное, как один из первоначальных способов представления¹²⁵".

Так же точно категории отношения (субстанциальность, причинность, взаимодействие) не суть понятия или представления о вещах, но первоначальные способы представления, посредством которых вообще создается определенный объект, или, что то же, чисто субъективное восприятие превращается в объективный опыт. Что что-либо преходит, становится представимым лишь благодаря тому, что полагается нечто неизменное, в отношении к чему происходит изменение. Лишь таким путем самое время становится представимым. Это полагание совершается посредством первоначального способа представления: категории субстанции. Мы не можем представлять изменение и, стало быть, самое время, не связывая изменения с чем-либо неизменным: только категория субстанции делает

время, как таковое, представимым. Что что-нибудь следует (не только в нашем восприятии, но в самом явлении), становится представимым только благодаря тому, что этому нечто полагается в качестве необходимо предшествующего что-нибудь другое, т. е. благодаря полаганию необходимого следования или причинности: без причинности не может быть объективно определено следование во времени или момент времени какого-либо явления. Что различное происходит в одно и то же время, это становится представимо лишь посредством категории взаимодействия, которая, стало быть, и создает объективное отношение времени, а потому есть первоначальный способ представления. То же самое имеет силу для категории модальности. Является ли представление возможным, действительным или необходимым, не может быть решено на основании его признаков, а только на основании тех условий процесса первоначального представления, к которым сводится представление¹²⁶.

Этих указаний достаточно, чтобы выяснить, что Бек в своей дедукции категорий вполне согласуется с кантовым учением об основных началах чистого рассудка. Так, мы знаем, что

Кант в аксиомах чистого созерцания, в антиципациях восприятия, в аналогиях опыта, в постулатах эмпирического мышления доказал, что экстенсивная величина, интенсивная величина (реальность), субстанциальность, причинность и взаимодействие, возможность, действительность и необходимость явлений должны быть рассматриваемы не как признаки явлений, а как их необходимые условия, т. е. не как понятия или представления, а как первоначальные способы представления.

III. ОЦЕНКА УЧЕНИЯ БЕКА

1. ИТОГ УЧЕНИЯ

Если мы рассматриваем пространство и время, как первоначально данные созерцания, и категории, как первоначально данные понятия, то возникает вопрос об объекте этих созерцаний и понятий, об отнесении этих представлений к их предмету, о связи между теми и другими, т. е. возникает тот не только не поддающийся ответу, но совершенно непонятный, спутанный и все путающий вопрос, который делает невозможным всякое объяснение познания, всякое уразумение кантовой Критики. Пространство и время суть не первоначально данные созерцания, но сама первоначальная созерцательная деятельность; категории суть не первоначально данные понятия, но сами первоначальные функции рассудка: пространство, время и категории суть способы первоначального представления. Эти способы представления не поддаются дальнейшему обоснованию и выведению, ибо они являются первоначальными. Таково устройство нашего сознания, нашего рассудка. Это

первоначальное употребление рассудка может быть только расчленимо и таким путем понимаемо. Если понимать его правильно, то можно сделать все понятным; без такого же понимания ничего не понятно.

Здесь явственно обнаруживается перед нами главный пункт учения Бека. Развитый выше взгляд и есть то, что он называет точкой зрения, единственно возможной для понимания Канта, для объяснения познания, для истолкования возникновения объекта. В этом заключался центр тяжести его задачи. Он хотел показать, что кантова Критика в самом деле не может иметь и не имеет никакой другой задачи.

2. НЕРАЗРЕШЕННАЯ ПРОБЛЕМА

Но в одном пункте Бек не разрешил своей задачи. В объекте остается нечто такое, возникновение чего он нам не объяснил. Что такое реальное? "Реальность, – отвечает Бек, – есть не понятие, а первоначальный способ представления. Я синтезирую в нем мое ощущение". Но откуда ощущение? Синтез движется здесь от целого к части и создает этим интенсивную величину или степень; целое является в таком случае не созданным, а данным: это простое элементарное ощущение в его своеобразии. Конечно, оно возникает в нас, но не путем какого-либо первоначального сочетания и признания, которые мы могли бы сделать нам понятными. Бек, пожалуй, показал нам, как мы даем возникнуть из ощущения объекту, но как возникает самое ощущение – этого он не показал.

В этом пункте ему не удалось преодолеть Маймона. Поскольку дело идет о факте ощущения, мы стоим пред вопросом, который Маймон объявил неразрешим и потому неустранимым мотивом скептицизма: "quid facti?" Этот скептический вопрос был, говоря словами

Маймона, укусом змеи в пятку критической философии. Здесь также и уязвимое место Бека.

Глава десятая

ФИЛОСОФИЯ ВЕРЫ ЯКОБИ И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ К УЧЕНИЮ КАНТА

1. ИТОГИ ПРЕДШЕСТВУЮЩЕГО РАЗВИТИЯ

Принимая во внимание положение философской проблемы, мы подведем итоги всего предшествующего развития, приведшего от Рейнгольда к Энезидему и Беку.

1. Для того, чтобы прочно обосновать критическую философию и вполне уяснить ее, потребовалась дедукция ее основных учений из одного принципа. Эту задачу, которая состояла в единстве основного начала, пытался решить Рейнгольд в своей элементарной философии. До тех пор, пока критическая философия опирается на понятие вещей вне нас, она со всех сторон открыта вторжениям скептицизма. Рейнгольд в своей элементарной философии так недвусмысленно провозгласил внешнее бытие вещей в себе и так явственно соединил этот догматический и реалистический способ представления с критическим, что вызвал против

себя и Канта поход скептицизма. Этот скептицизм восстал в лице Энезидема и направился на канто-рейнгольдово учение (он объявил применение всякого рода причинности к вещам в себе невозможным, суждение, которое Шопенгауер в своей критике Канта, как кажется, заимствовал у своего учителя).

2. Если критическая философия хочет удержаться, то она должна совершенно устранить вышеуказанный остаток догматического способа представления, отбросить даже видимость последнего и объявить понятие вещи в себе ничтожным. Либо невозможность подобной вещи в себе, либо невозможность критической философии. Последняя должна стать или совершенно скептической, или совершенно идеалистической: так обстоит дело благодаря скептическим возражениям. Понятие вещи в себе невозможно, как предмет вне нашего сознания. Эту невозможность показывает Маймон, но он, в то же время, оставляет данным в сознании нечто (ощущение), причина чего неизвестна и непознаваема. Так он наполовину освобождается от скептицизма и наполовину сохраняет его. Он удерживает в своей философии единство принципа и характер идеализма.

3. Понятие независимой от представления и

вне его данной вещи вообще невозможно как вне нас, так и в нас. Объект познания есть всецело продукт нашего процесса первоначального представления. Уразумение первоначальных способов представления есть, в то же время, уразумение возникновения объекта: оно есть задача критики, и эта точка зрения является единственно возможной для того, чтобы правильно оценить Канта. Кантово учение есть чистый идеализм и может быть понято лишь как таковой. Скептицизм поражает учение Рейнгольда, но не Канта. Такова точка зрения, которую занимает Бек как при обсуждении кантовой Критики, так и в разрешении критической проблемы.

Итог всего этого развития по отношению к критической философии состоит в уразумении того, что она есть чистый и законченный идеализм, и что, как таковой, она должна быть либо признаваема и развиваема дальше, либо отрицаема и опровергаема. Ее решительной противоположностью является точка зрения догматического реализма. Если критический идеализм отрицает или должен отрицать вещь в себе вне нас, то противоречащий ему реализм будет утверждать такое бытие в себе, но как объект не познания, а веры, не догматической, но

естественной, непосредственной, необходимой веры, которая есть то же, что чувство. Эту точку зрения Фридрих Гейнрих Якоби противопоставляет кантовой Критике, идеалистический характер которой он первый признал, ибо уразумение того, что кантова философия есть чистый идеализм так же мало нуждается в Беке, как в Маймоне и Энезидеме.

II. ТОЧКА ЗРЕНИЯ ЯКОБИ И ОТНОШЕНИЕ ЕГО К КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. АНТИДОГМАТИЧЕСКАЯ И АНТИКРИТИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Якоби встречается нам здесь во второй раз. Мы познакомились с ним в связи с Гердером и Гаманом в ряду тех философов веры и чувства, которые последние приложили руку к делу разрушения догматической метафизики. Там мы вскрыли корни его точки зрения в учении Лейбница¹²⁷. Такое понимание находит себе подтверждение у самого Якоби, который в одном из своих главных сочинений, "Разговоре об идеализме и реализме", где он положительно развивает свое учение, останавливается на основных воззрениях монадологии и нарочито заявляет свое согласие с ними. Мы не имеем намерения во второй раз излагать учение Якоби, но осветим здесь его противоположность к Канту и подчеркнем его важнейшую и наиболее поучительную сторону, а именно, якобиево понимание и оценку критической философии. Вообще главная сила Якоби заключается в

отрицании; его точка зрения всего ярче выступает в противопоставлении и отрицании. У него есть потребность и способность проникнуть до самого основания противного образа мыслей и при этом не даться в обман никакой, хотя бы и самой соблазнительной, видимости гармонии системы. Отсюда его острота и пронизательность в обсуждении как догматической, так и критической философии, как Спинозова, так и Кантова учения; он выискивает самые скрытые противоположности и извлекает их на свет Божий. У него есть правильное чутье того духа, в котором создана та или другая философская система, и потому он обладает редким и необходимым для плодотворного обсуждения философских воззрений даром схватывать их в целом. И чем противоположнее его собственному духу какая-либо система, тем шире разворачиваются при ее обсуждении остроумие и находчивость Якоби, тем свободнее и беспристрастнее становится его критика.

Задача, которую он черпает из глубочайшей потребности собственного духа, направляется на одну точку, он стремится уловить истинное в себе, первоначальное безусловное и потому независимое от наших представлений бытие. Философия, которая по самому своему

построению неспособна схватить первоначальное, противна ему в самой своей основе; то же следует сказать о философии, для которой объект познания совпадает с нашим представлением и целиком исчерпывается последним.

Догматический рационализм брал себе в руководители демонстративное мышление, а в образцы – математический метод, и полагал, что он лишь настолько познает, насколько понимает, доказывает, обосновывает, выводит. Поэтому познанное было здесь всегда доказанным, выведенным, но никогда чем-либо первоначальным. И так как с этой точки зрения непознаваемое было равносильно иррациональному, невозможному, то первоначальное существо и первоначальное действие должны были последовательно отрицаться. Первоначальное существо есть Бог, первоначальное действие – свобода. Отрицание первого есть атеизм, отрицание второго – фатализм. Поэтому рационалистически настроенная метафизика необходимо должна была оказаться атеистической и фаталистической. Чистейшим и наиболее последовательным выразителем этого образа мыслей был Спиноза: отсюда антагонизм Якоби к учению Спинозы, которое он правильно и первый признал за

чистую систему причинности, каковой оно и является.

Критическая философия выводит объект познания из свойства нашей познавательной способности. Поэтому она не должна допускать ничего объективного в себе, никакого действительного бытия вне этих условий и независимо от нашего представления. Наоборот, она должна всегда растворить объект в представлении и дать совершенно идеалистическое построение. Здесь Якоби устанавливает свою точку зрения в противоположность кантову учению. Для ознакомления с нею особенно важны следующие сочинения Якоби: 1. "Давид Юм о вере, или идеализм и реализм" (David Hume ueber den Glauben oder Idealismus und Realismus, ein Gespach). Сочинение, вышедшее два года спустя после писем об учении Спинозы (1787 г.). 2. Позже присоединенное к первому сочинению приложение "О трансцендентальном идеализме" ("Ueber den transcendentalen Idealismus". 3. Введение в его собрание философских сочинений; в полном собрании сочинений это введение составляет, в то же время, предисловие к упомянутому выше разговору¹²⁸. 4. Письмо к Фихте (1799 г.) с предисловием в полном

собрании сочинений¹²⁹. 5. О предприятии критицизма – привести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление (Ueber das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophic überhaupt eine neue Absicht zu geben)¹³⁰.

2. ОБСУЖДЕНИЕ КРИТИКИ РАЗУМА

Прежде, чем высказаться за или против кантовой философии, надлежит знать, что она такое и чем, в силу всего своего направления, она должна быть. Она может рассматривать объект познания только как явление. Последнее же только, как представление; независимую от представления вещь в себе она может, как предмет, только отрицать. В этом смысле она есть полный идеализм. Только так критическая философии может быть понята. Так она понимает самое себя. Если во втором издании Критики чистого разума мы и находим опровержение идеализма, то это не должно нас вводить в заблуждение. Первое ее издание есть настоящая ее форма, и только в этой форме она может быть правильно понимаема и обсуждаема. Проницательность Якоби отличает первое издание Критики от последующего еще до Шопенгауэра, который хвалился этим. Его "Разговор об идеализме и реализме" появился на несколько месяцев раньше второго издания кантовой Критики и был, таким образом, написан совершенно под впечатлением первого издания. В позднейшем присоединенном к этому разговору

приложении "О трансцендентальном идеализме" (1815) Якоби обращает внимание на знаменательное различие между обоими изданиями. Он говорит: "В предисловии ко второму изданию Кант сообщает своим читателям о тех улучшениях в изложении, которые он сделал в новом издании, не умалчивая, что с этими улучшениями соединена и некоторая потеря для читателя, так как для того, чтобы дать место более удобопонятному изложению, многое должно было быть опущено или изложено в сокращенном виде. Я считаю эту потерю в высшей степени значительной и желаю весьма этим моим суждением побудить читателей, которые серьезно интересуются философией и ее историей, сравнить первое издание Критики с улучшенным вторым. Последующие издания представляют простую перепечатку второго. Особенному вниманию я рекомендую отдел в первом издании, озаглавленный: О синтезе рекогниции в понятии. Так как первое издание сделалось большою редкостью, то следует, по крайней мере, озаботиться в публичных, а также в более или менее крупных частных книгохранилищах, чтобы немногие еще уцелевшие экземпляры в конце концов не исчезли совершенно. Вообще

недостаточно понимается, какие выгоды представляет изучать системы великих мыслителей в самых ранних изложениях¹³¹".

Достаточно в первом издании Критики внимательно прочесть только учение о пространстве и времени, опровержение рациональной психологии, в особенности четвертый паралогизм, чтобы усмотреть, что кантова философия есть не что иное и ничем иным не желает быть, как чистым идеализмом. Пространство и время суть только представления и, стало быть, предметы в пространстве и времени суть тоже представления. Внешнее созерцание относится к внешним предметам, т. е. к предметам в пространстве. Пространство находится в нас, и, таким образом, и внешние предметы не могут быть ничем вне нас. Неизменным объектом внешнего созерцания является материя. Она, по нарочитому заявлению Канта, – только явление, вне нас и независимо от нашей чувственности она ничто. То же относится ко всем эмпирическим предметам. То, что реалист принимает за действительный объект, с критической точки зрения является одним только представлением, и именно этот своеобразный и необходимо присущий критике способ рассмотрения составляет ее идеалистический

характер. Малейшее недоразумение в этом пункте затемняет все понимание. Дух кантова учения совершенно искажается, как только принимают, что существуют независимые от нас предметы (вещи вне нас), которые создают в нас материал опыта, лишь только предметы рассматривают как вещи в себе, производящие впечатление на наши чувства и таким образом возбуждающие в нас ощущения. Во всем нашем познании нет ничего объективного в том смысле, в котором реалист понимает объективное, как независимое от нас бытие в себе.

Все вещи в пространстве находятся только в нас, все изменения во времени суть только способы представления, все основоположения рассудка суть только субъективные условия. Критика целиком отрицает догматически-реалистический способ представления и ставит на его место трансцендентально-идеалистический.

Декарт доказал, что наши представления и восприятия, что весь наш внутренний субъективный мир и мы сами обуславливаются мышлением. Это была точка зрения субъективного идеализма, основывавшегося на положении: "Cogito ergo sum". Кант идет дальше. Он доказывает, что объекты, внешние предметы, материя, чувственный мир существуют только

при условии существования Я, он присоединяет к субъективному идеализму объективный, к положению "cogito ergo sum", "cogito ergo es". Его точка зрения есть "универсальный идеализм¹³²".

Эта точка зрения необходимо приводит к следующему результату: Я есть все, вне него нет ничего. С одной стороны, мы имеем бездонную пропасть субъекта, в которой утонет все, с другой – остается ничто. Таким образом, этот универсальный идеализм есть, с одной стороны, "система абсолютной субъективности", с другой – "нигилизм¹³³". Это "наиболее резко выраженный идеализм" (der kräftigste Idealismus), ибо он без остатка растворяет реальный объект в представлении. Это спекулятивный эгоизм, ибо он не оставляет ничего, кроме Я.

Ясно, что такое Критика и чем, будучи последовательна, она должна быть. Но спрашивается, является ли это учение непротиворечивым в такой же мере, в какой его характер развивается последовательно. Если не существует вещей в себе в догматическом смысле, то вне нас нет ничего реального, то в нас не может быть никакой способности, назначение которой воспринимать реальное вне нас, принимать его в себя, посредствовать его

представлению, то чувственность, которая должна быть такой средой, не имеет никакого значения, и тогда непонятно, как кантова Критика может вводить и признавать способность, существующую лишь под условием, которое она сама упраздняет.

Здесь камень преткновения, главная трудность, противоречие в кантовом учении. Существует предположение, без которого нельзя войти в Критику и с которым невозможно в ней оставаться. Это предположение касается бытия вещей вне нас, как причин наших впечатлений или ощущений, вещей в себе, как предметов, в смысле догматических реалистов. "Я должен сознаться, – говорит Якоби, – что это препятствие немало задерживало меня при изучении кантовой философии, так что я несколько лет подряд всегда должен был опять сначала начинать Критику чистого разума: меня постоянно смущало то обстоятельство, что я без указанного предположения не могу войти в систему, а с ним не могу в ней оставаться. С этим предположением оставаться в ней решительно невозможно¹³⁴".

Отрицание вещей в себе, как реальных предметов, – невозможно, но с точки зрения критической философии такое отрицание

необходимо. Утверждение реального бытия вещей в себе есть поэтому полная противоположность и полное упразднение трансцендентального идеализма. Это противоположность между Якоби и Кантом, отчетливо познанная Якоби. Якоби утверждает то, что Кант отрицает и, в силу своей точки зрения, должен отрицать; системе абсолютной субъективности он противопоставляет точку зрения "абсолютной объективности¹³⁵".

Что вещи в себе действительно существуют вне нас, есть непосредственная первоначальная достоверность: эта независимая ни от какого доказательства, ничем не доказуемая достоверность есть вера. Если не становиться на эту точку зрения, то попадаешь во власть идеализма и нигилизма. Для того, чтобы поддерживать эту точку зрения, не нужно быть ни мистиком, ни пиетистом, ни слепым верующим в авторитет человеком. Словом, не нужно быть вовсе тем, что желали неразумные противники сделать из Якоби и его точки зрения веры. Здесь дело идет о достоверности, которую и Юм также не сумел обозначить иначе, как словом вера. "Так как мы не понимаем ни одной вещи так, – говорит Юм в своем исследовании о человеческом рассудке, – чтобы понятие ее

противоположности было невозможно, то между представлением, которое мы принимаем, обозначая его как действительное, и другим представлением, которое мы отвергаем, как таковое, не могло бы быть никакого различия, если бы это различие не было бы дано посредством некоторого чувства". "Правильное и единственное слово для этого чувства есть вера, выражение, которое всякий понимает в обычной жизни. И философия не может извлечь из него ничего больше и должна остановиться на том, что вера есть нечто, чувствуемое душою, отличающее утверждения действительного и его представление от вымыслов воображения¹³⁶".

Существует путь, которым эта вера, эта достоверность внешних предметов, как независимого от наших представлений бытия вещей, никогда не может быть в нас пробуждена. Это невозможно путем какой-либо среды, посредством которой принимаем в себя впечатления или образы таких вещей, невозможно, стало быть, путем какой-либо посредствующей способности нашего разума, как-то: чувственности, воображения и т. д. Таким путем мы всегда достигаем только достоверности, что мы имеем это впечатление, это

представление, этот образ, но не уверенности, что в действительности, независимо от нашего представления, существуют вещи в себе. Таким образом мы никогда не освободимся из сети идеализма, в который уловляет нас скептицизм. Поэтому вышеуказанная вера в бытие вещей возможна лишь путем их непосредственного откровения. Все непосредственное не поддается дальнейшему выведению, объяснению и потому непонятно и, как таковое, воистину чудесно. В самом деле, на такое воистину чудесное откровение опирается наша вера в действительное бытие вещей, та вполне естественная и обычная вера, которая сопровождает нас на каждом шагу, "без которой, – как выражается Якоби, – мы не садимся за стол и не ложимся в постель".

Из наших впечатлений, представлений, понятий мы никогда не можем ни вывести бытие вещей, ни получить в нем уверенности. Невозможно из понятия Бога вывести бытие Бога. Вера в то, что это возможно, есть самообман онтологического познания, догматической метафизики, всего рационализма. Спиноза выдал тайну этого доказательства и тем самым всякого рационального познания, когда он отождествил онтологически доказанное бытие Бога с природой, с механизмом природы, с причинной

связью вещей. Не потому, что мы мыслим бытие Бога, уверены мы в нем, но потому, что Бог есть, потому мы уверены в Его бытии. Если бы Его не было, то мы не могли бы мыслить ни Его, ни вообще что-либо. Этот вариант онтологического доказательства, или, вернее, такое доказательство навыворот, пытался уже представить Кант в своем сочинении: "Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога". Потому-то Якоби был так сильно потрясен и увлечен этим учением Канта, что, как он рассказывает, не мог продолжать чтения отбиения сердца, подобно Мальбраншу, когда ему попало в руки сочинение Декарта.

С точки зрения наших познавательных способностей мы не можем никогда схватить действительное бытие, никогда получить уверенности в самом действительном. Здесь всякое восприятие совершается посредством форм познания и средств познания. Ими мы никогда не схватываем самого предмета, но всегда лишь наше представление. Поэтому познание действительного вне нас никоим образом не может быть произведено нами. Оно должно быть дано нам прямым явлением действительности без посредствующего участия какого-либо другого средства познания.

Действительное бытие, реальное, как таковое, мы можем схватывать лишь чрез непосредственное восприятие.

Можно с полной ясностью показать, что в голом представлении никогда не является сама действительность, объективность, как таковая, ибо все представления предметов вне нас ничтожны, как копии, оригиналы которых суть непосредственно воспринятые нами действительные вещи, т. е. все представления суть "лишь существа, созданные по подобию действительных вещей". Поэтому мы должны иметь возможность отличать эти представления от оригиналов. Это возможно лишь посредством сравнения; так как эти оригиналы — непосредственно воспринятые нами действительные вещи, то в этом восприятии должно быть нечто, чего нет в голом представлении. Это нечто и есть именно действительность. Действительность, таким образом, и есть как раз то, чего нет и чего никогда не может быть в голом представлении.

Если мы исходим не от самой действительности, но от нашего представления, то мы не в состоянии прийти к действительности. Мы преградили себе путь, мы оказались затканными в сеть наших форм познания, наших

понятий, относящихся к созерцаниям, которые сами опять находятся под формами нашей чувственности и в отношении формы и содержания (ощущения) всецело субъективны. "Я не знаю, – говорит Якоби в указанном разговоре об идеализме и реализме устами своего собеседника, – какой прок мне в подобной чувственности и в подобном рассудке, разве только, что я живу ими, но, в сущности, живу так, как какая-либо устрица. Я все, и вне меня в собственном смысле ничего нет, и Я, мое все, в конце концов, лишь пустая мишура чего-то, форма какой-то формы, такой же призрак, как другие явления, которые я называю вещами, как вся природа, ее строй, ее законы¹³⁷".

Если наши объекты не суть сами действительные вещи, но наши представления и представления этих представлений, то мы являемся в этом мире представлений пленниками, и чем более мы погружаемся в этот субъективный мир, тем более мы теряем из виду действительный. Мы уже не находимся более в состоянии бодрствования, но обретаемся во сне. Мы уже более не обуславливаем себя и свои восприятия действительными вещами и их откровением, но мним, что действительные вещи зависят от нас и наших представлений. Таким

образом, мы находимся в некоторого рода сумасшествии, подобно сомнамбулисту, который стоит на вершине башни и воображает, что башня зависит от него, а от башни Земля, между тем, как в действительности Земля несет башню, а башня его самого¹³⁸.

Точка зрения критической философии такова, что она рассматривает наши субъективные познавательные способности и познавательные средства, как условия объектов и, стало быть, не знает никакого иного объекта, кроме голых представлений, т. е. таких, в которых действительность не является и никогда не может являться. Так она запутывается в сети идеализма и попадает в то состояние сна, которое может быть сравниваемо с сомнамбулизмом. Действительные объекты ей недоступны. То, что она называет объектами, явления, не представляют ничего действительного и существенного, это – всецело призраки¹³⁹.

3. УЧЕНИЕ КАНТА И ЯКОБИ О ВЕРЕ

В одном месте Якоби находит точку соприкосновения с кантовым учением. Критика разума доказала, что не существует никакого рассудочного познания вещей в себе, никакой метафизики сверхчувственного, что весь рационализм догматической философии превратен и ничтожен; эта мысль встречает со стороны Якоби безраздельное сочувствие, это разрушение ненастоящего рационализма он прославляет как "рационализм настоящий", как "великий и бессмертный подвиг Канта". Как Якоби, Кант так же утверждает реальность вещей в себе; как и Якоби, он утверждает эту реальность так же, как объект не рассудочного познания, а веры; эту веру Кант также возносит превыше всякого знания и практическому разуму, обосновывающему веру, он дает примат над теоретическим¹⁴⁰.

Однако и в этом пункте противоположность обоих мыслителей превышает их близость. Естественная вера Якоби и разумная вера Канта коренным образом отличаются одна от другой. Под разумом Якоби понимает нечто совершенно иное, чем Кант. Воззрения обоих как на веру, так

и на разум совершенно противоположны. Вера Якоби есть непосредственно пробужденная в нас откровением действительности, теоретическая уверенность в бытии вещей в себе. Вера Канта, наоборот, есть коренящаяся лишь в свойствах нашей субъективной природы, исключительно практическая уверенность. По Якоби, наш разум есть непосредственное восприятие (усвоение) сверхчувственного, как действительного объекта; именно в эту способность разума он вкладывает все различие по существу между человеком и животным, считая различие между животным и человеческим рассудком лишь относительным, лишь различием в степени. По Канту, наоборот, в человеческом разуме нет вообще никакой непосредственной способности восприятия сверхчувственного. По Канту тот разум, бытие которого утверждает Якоби, невозможен. Поэтому последний и в кантовом учении о вере находит тот же идеализм и субъективизм.

Практическая способность веры, присущая разуму, опирается у Канта на его теоретическое бессилие. Критический философ сперва уничтожает в угоду чувственному познанию познание сверхчувственное, а потом в угоду уверенности в сверхчувственном он возносит веру превыше знания. Если мы уверенность в

сверхчувственном назовем метафизикой, то "критицизм сперва в угоду науке теоретически подрывает метафизику, а потом, так как все грозит потонуть в широко раскрывшейся бездонной пропасти абсолютной субъективности, снова, в угоду метафизике, практически подрывает науку¹⁴¹".

Знание, над которым Кант возносит веру, есть само не действительное знание, но такое познание, в котором упразднены все условия, сообщающие познанию характер истинности и объективности. Какое же значение имеет подобное превознесение веры? Знание и вера находятся у Канта в полном противоречии, и примирение их лишь кажущееся. Наука отрицает то, что вера утверждает: вполне явственную реальность сверхчувственного, и эта рознь не примиряется тем, что ей полагается конец так называемым приматом практического разума. Сперва Критика делает невозможное, чтобы предостеречь рассудок в отношении познания сверхчувственного, выставляя разум обманщиком. Затем, заподозрив разум и указав на его бессилие, она требует от рассудка подчинения вере такого разума! Такая, основанная на теоретическом бессилии разума, вера уже в силу этой своей основы является обесцененной. После

того, как разум был вынужден на теоретическом поле борьбы положить оружие и отдаться в плен рассудку, подчинение рассудка практической вере разума есть лишь кажущаяся и бессодержательная победа, не дающая ничего. В этой оценке разума, у которой критика отрицает всякую непосредственную способность восприятия сверхчувственного, Якоби усматривает главную разницу между собой и Кантом. Утвердившись на этом пункте, он стремится потрясти кантово учение в своем сочинении: "О предприятии критицизма привести разум к рассудку".

4. ОПРОВЕРЖЕНИЕ КАНТОВА ИДЕАЛИЗМА

Критика, как трансцендентальный идеализм, каковым она является и желает быть, должна логически последовательно отрицать объективность вещей в себе, или независимую от нас действительность и реальность объектов. Если же она все-таки в некотором отношении, утверждает последнюю, то этим она вступает в противоречие со своим собственным существом и сама с собою. В разговоре "об идеализме и реализме" и в примыкающих к нему сочинениях Якоби хотел в особенности осветить эту сторону критической философии, показать, что она есть чистый идеализм, универсальный идеализм, и что она должна быть таковым. В сочинении: "О предприятии критицизма привести разум к рассудку" он желает раскрыть противоречие, в которое критика попадает со своим собственным существом и со всей своей задачей, благодаря утверждению вещей в себе. Ее задача требует, чтобы она выводила объект познания из условий нашего познания, т. е. из наших познавательных способностей: она должна дедуцировать объект из субъекта. Разрешение этой задачи есть полная

дедукция. Поэтому вне наших познавательных способностей от объекта не должно оставаться ничего. То, что остается, есть уже не объект, не задача для нас, не что-либо такое, что могло бы нас интересовать и занимать. "Ибо объект, – говорит Якоби, – с такой необходимостью вытекает из одного только субъекта, что объекту, для себя существующему, вряд ли могло быть оставлено, на основании ощущения, что-либо, кроме весьма двусмысленного существования совершенно вне пределов познавательной способности. Здесь, в пустоте, оно могло бы, как действительное в себе, но нами не познанное и в качестве непознаваемого устраненное, вкушать *otium cum dignitate* (почетный покой) и невозбранно сохранять свою проблематическую важность¹⁴²". Что мы познаем о вещах, то мы познаем лишь средствами нашей природы. Поэтому мы не можем никогда схватывать самые вещи, благодаря их собственному непосредственному откровению. Такое восприятие было бы познанием *a posteriori*. Подобное познание было бы действительным опытом. Действительное опытное познание вещей в этом смысле с критической точки зрения невозможно изначала, немислимо *a priori*. Опыт, который остается, совершается посредством

природы наших познавательных способностей, которые суть а priori: "таким образом, априорная возможность опытного познания вытекает лишь из априорной невозможности что-либо воистину познавать на опыте¹⁴³".

Предположим, что задача Критики вполне разрешена, и что объект без остатка дедуцирован из субъекта. Тогда познание было бы вполне закончено, ему не оставалось бы ничего делать, ибо налицо не было бы ничего, что могло бы побуждать его к дальнейшей работе. Если познание не может достичь такого состояния совершенства, то и объект вне познания не может быть вполне удален. Его нужно допустить поэтому, как для себя существующую вещь, как вещь в себе. Поэтому бытие такого объекта утверждается, он находится с субъектом в какой то таинственном необъяснимом общении, в каком-то "мистическом соединении", в некоторого рода "криптогамии" (тайнобрачии)¹⁴⁴.

Так, в расчет критической философии, кроме субъективных условий познания, которые должны быть единственными факторами, примешивается второй фактор, вещь в себе, как непознаваемый, но объективный х. В действительности оба фактора взаимно себя

упраздняют, и благодаря этому не может уже получиться никакого действительного положительного продукта. Но создается видимость, что они взаимно себя усиливают; здесь внутренняя рознь, которой поражена самая основа всей системы. Отсюда исполнение ее является таким "дедалическим", отсюда "хамелеонов цвет" всех ее выводов, характерный основной грех этой философии. Отсюда ее "искусственно двусмысленная амальгама". По всему своему замыслу критическая система должна и желает быть полным идеализмом. Теперь она наполовину а priori и наполовину эмпирична, наполовину идеализм и наполовину эмпиризм, колеблется посредине между противоположными характерами и исправляет или дополняет один другим. Тому, кто ставит в укор критической системе идеализм, она указывает на свой реалистический характер; тому, кого смущает ее эмпиризм, она является со своей идеалистической стороны; тому, кто желает иметь и то и другое, она рекомендуется, как идеал-реализм. Она выступает так, как будто бы она была соединением этих противоположностей, она выставляет свою двусмысленность "двухконечностью" (Zweiendigkeit) и под этой видимостью приобретает большое число

приверженцев. "Благодаря этой внутренней несогласованности системы, которой она поражена уже в своей основе, выполнение ее должно было оказаться таким дедалическим, что столь же трудно показать ее действительные противоречия, как у только кажущихся отнять их видимую противоречивость; так же трудно защищать правильные стороны этой системы, как и опровергать ее неправильные. Именно этой искусственно двусмысленной амальгаме она, главным образом, обязана своей популярностью и многочисленной толпой непрестанно стойких друзей. Ее основной грех, ее цвет хамелеона, это то, что она, являясь наполовину а priori, наполовину эмпирической, призвана колебаться посередине между идеализмом и эмпиризмом, образуя нечто среднее, весьма полезное для нее в глазах широкой публики. Что-то такое в человеке противится абсолютному учению о субъективности, совершенному идеализму, но это сопротивление легко отпадает, лишь бы оставалось наименование объективности. Эта выставленная напоказ объективность в кантовой системе развила остроумие ее последователей, которые получили возможность на основании противоречащих друг другу мест Критики доказывать, что Кант не противоречит себе,

исправлять идеализм эмпиризмом, эмпиризм – идеализмом, усматривать превосходство системы именно в этой двухконечности и вообще на любой вкус устраиваться в ней¹⁴⁵". Эта видимость объективности, которую принимает кантова философия, неправильна, разум здесь не может признавать никакого другого объекта, кроме того, который признает рассудок. Последний, поскольку дело касается познания действительных вещей, не имеет ничего позади себя. Он не имеет ничего пред собою, кроме чувственности, которая сама не имеет пред собой ничего, кроме своих собственных основных форм. "В двойном, созданном наваждением дыме, именуемом пространством и временем, носятся вещи, явления, в которых ничто не является, и в этом состоит все откровение, нам достающееся.

Только таким образом воспринимает наша никогда действительно ничего не воспринимающая восприимчивость¹⁴⁶". Разум сводится к рассудку, который чрез посредство воображения вступает в отношение к чувственности, которая сама, в свою очередь, зависит от воображения, как способности созерцаний а priori. Так разум покоится на рассудке, последний на воображении, воображение на чувственности, которая сама, в

свою очередь, покоится на воображении. Мир покоится на слоне, а слон на черепахе. Роль черепахи в критической философии играет воображение и притом дважды: сперва оно несет рассудок и несется чувственностью, а потом оно, в свою очередь, несет чувственность. "Оно есть истинная черепаха, сущая во всех существах". Это трансцендентальное воображение производит и воспроизводит. То, что оно производит, есть оригинал, предмет, объект. Воспроизведение его есть снимок, или представление. Таким образом объект есть вполне субъективный продукт¹⁴⁷. Объект осуществляется путем синтеза, при помощи нашей априорной формы познания, т. е. посредством синтеза при помощи чистого созерцания и чистого рассудка, синтеза, который происходит в пространстве, времени и в чистом сознании. Как же завязывается первый синтетический узел?

Условия чистого синтеза суть чистое единство и чистое множество. Как может пространство, время, чистое сознание само в себе размножиться? Мы имеем здесь три бесконечности, две рецептивности и одну самопроизвольность (спонтанейность). Как попадает в них конечность? Что оплодотворяет пространство и время а priori числом и мерою и

превращает их в чистое многообразие? Как многообразное попадает в чистое сознание? Как этот чистый гласный звук получает согласный? "Или, скорее, как его беззвучное, непрерывное дуновение само себя прерывает для того, чтобы, по крайней мере, получить нечто вроде самозвучащего звука, некоторое ударение?" Условия для соединения многообразного отсутствуют. Поэтому непонятно, как завязывается выше указанный синтетический узел, как какой-либо объект, как вообще что-либо может осуществиться при таких условиях. В действительности ничего и не осуществляется. Вся система, – решает Якоби, – не обладает даже крепостью мыльного пузыря¹⁴⁸.

III. МЕСТО ЯКОБИ В ПОСЛЕКАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Мы можем якобиево суждение и опровержение кантова учения резюмировать в двух положениях. Критическая философия желает быть чистым и совершенным идеализмом (универсальным идеализмом), и потому она по необходимости нигилизм; таков один мотив якобиевой критики. Кантово учение не желает быть нигилизмом и потому настолько отказывается от идеализма, что рядом с ним находит себе место реализм; она амальгамирует обе эти системы и выступает так, как будто бы они едино суть: таков второй мотив якобиевой критики. В действительности кантова философия усваивает себе только видимость реализма. Она не перестает быть нигилистической, она становится только двусмысленной и полной противоречий. Объект, который должен быть дедуцирован из субъективных условий, не осуществляется; объект, который, под именем вещи в себе, вводится "как нечто вне познавательной способности", вносит в систему путаницу и противоречит всей ее основе. Этот колеблющийся, несогласованный характер

кантова учения Якоби в особенности подчеркивает в своем последующем сочинении "О предприятии критицизма и т. д.". Если он прежде рассматривает кантову Критику, главным образом, как чистый идеализм, то здесь он рассматривает ее, как идеал-реализм. Она представляется ему уже больше не как целое, которое развивается последовательно из одной основной мысли, но как нечто составное из двух различных частей, которые не подходят друг к другу и поэтому никогда не могут составлять целого. Полемический тон, принимаемый Якоби против Канта, всего резче выражен в только что названном сочинении. Говоря о Канте, Якоби уже больше не выражается с признанием, но лишь с пренебрежением. Впрочем, это сочинение по форме далеко уступает прежним, и слабые стороны стиля Якоби, манера писать курсивом, образные выражения с неправильными сравнениями, вообще накопление разного рода фигур и какая-то расплывающаяся риторическая напыщенность в тягостной мере возрастают в этом сочинении и делают его трудно читаемыми. Чистое выражение и последовательное развитие критической философии должно совлечь с себя указанную половинчатость Канта и стать полным и целостным идеализмом. Это направление

избирает Фихте и развивает его с успехом. Поэтому Якоби признает в нем самого чистого типического выразителя критической философии, как в Спинозе он видел самого верного выразителя философии догматической. В своем письме к Фихте, уже закончившему свою первоначальную систему, Якоби называет его "Мессией спекулятивного разума", "подлинным обетованным сыном совершенно чистой, в себе и чрез себя существующей философии", и Канта он рассматривает уже лишь как предшественника Фихте, как "кенигсбергского крестителя". Так я продолжаю, – говорит Якоби, – и первый еще раз ревностно и громко провозглашаю Вас среди иудеев спекулятивного разума их царем и с угрозой требую от упорствующих признать Вас таковым, кенигсбергского же крестителя считать лишь вашим предшественником". "Только один (среди иудеев спекулятивного разума) публично и искренно исповедует Вас, это израильтянин, в котором нет никакой лжи, Нафанаил Рейнгольд. Я Нафанаил лишь среди язычников; как я не принадлежал к Ветхому Завету, но оставался в старой скорлупе, так я вследствие той же самой неспособности и упорства воздерживаюсь от присоединения к Новому".

Так на Якоби, имея пред собой Фихте, а за

собой Рейнгольда, заканчиваем мы здесь первую книгу истории послекантовской философии. Самое положение Якоби, сопоставленное с философскими проблемами послекантовского времени весьма знаменательно. Оно как бы указывает дальнейшее развитие в двух направлениях. В своей оценке кантова учения Якоби намечает ту линию, по которой только и может последовательно двигаться вперед критическая философия; своей собственной точкой зрения он указывает на противоположное направление. Критическому идеализму он противопоставляет реализм, который утверждает истинно действительное первоначальное бытие. В этом пункте с ним могут быть согласны послекантовские реалисты, в особенности гербартианцы. Но Якоби утверждает бытие в себе, как объект не метафизического познания, но как объект веры, непосредственно коренящейся в нашем естественном чувстве. Эта вера имеет сверхчувственный объект и антропологический корень. Здесь точка соприкосновения и родство между Якоби и Фрисом. Что действительность, как таковая, воистину открывается перед нами, это не может быть обусловлено нашими субъективными формами познания. Это может происходить только путем непосредственного

откровения, первоисточник которого сам Бог. Так, наша естественная вера есть, в то же самое время, божественное просвещение, и, устанавливая это, якобиева философия веры получает тем самым известный теософический характер. То самое основание, исходя из которого, Якоби отрицает критический идеализм и утверждает независимое от наших представлений реальное (бытие в себе), вынуждает его также понимать этот реальный принцип индивидуалистически; антропологический корень веры – это чувство нашей собственной первоначальной индивидуальности, нашего самого внутреннего монадного существа: здесь пункт, в котором Якоби признавал свое согласие с Лейбницем, и в котором индивидуалисты кантовского времени, отвергающие его учение о разуме и Боге, могли бы найти точку соприкосновения с ним. В Якоби своеобразно перекрещиваются все послекантовские направления, и если мы в этой точке перекрещения отнюдь не можем видеть завершения разрешения новых задач, то все-таки мы нигде не можем с такой ясностью рассмотреть, как эти задачи соприкасаются одна с другой и все вырастают из одного корня. Мысли, развитые в последней главе нашего введения,

наглядно подтверждаются в настоящей посвященной Якоби главе, которая должна изобразить путь от Канта к Фихте.

Книга вторая

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ФИХТЕ

Глава первая

ХАРАКТЕРИСТИКА ФИХТЕ. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ЕГО ДУХОВНОГО СКЛАДА

Среди философов нового времени Фихте представляет собою характерное явление, единственное в своем роде, ибо в нем соединяются два фактора, обыкновенно взаимно исключают друг друга: обращенная внутрь любовь к спекуляции и пламенная жажда деятельности на мирском поприще. Наряду с такими созерцательными мыслителями, как Декарт, Спиноза и Кант, Фихте производит впечатление человека, движимого практическими целями и стремящегося к ним, так что, в противоположность этим теоретическим умам, он кажется натурой преимущественно практической и активной; по сравнению же с таким светским человеком, как Лейбниц, он производит противоположное впечатление природы непрактической, совершенно не способной

применяться к данным обстоятельствам и искусно пользоваться ими. Его жажда подвигов не является ни влечением, ни способностью к светской карьере. Что является великим талантом для последней, – разумею ту змеиную мудрость в хорошем смысле слова, которая находит свой путь, достигает своей цели, никогда не ударяясь лбом в стену, – то легко может послужить препятствием другого рода жажде подвигов и потому редко соединяется с ней. Кто хочет воздействовать непосредственно на внутренний мир людей, потрясти их сердца, просветить их мысли, тот видит перед собою мало доступный материал, требующий смелого приступа и коренной переработки. Такая жажда подвигов, ищущая своего поприща во внутреннем мире человека, видящая свою цель в возвышении и обновлении его, имеет реформаторский и религиозный характер; ее орудием является не дипломатия и политика, а единственно и исключительно сила животворящего слова, и ближайшей формой, в которой подобная жаждущая подвигов душа видит назначение своей жизни, служит призвание проповедника. Призвание проповедника, столь частое в мире, если судить по должностям, носящим это название, является по духовным задаткам одним

из самых редких. Натура Фихте обладала в некоторой степени этим дарованием. Он чувствовал влечение обновлять и нравственно возвышать людей силою слова. Природа дала ему задатки религиозного оратора. Поэтому, если речь идет о его жажде подвигов и его практической натуре, то следует представлять себе его не практическим дельцом, а реформаторской силой, нашедшей в философии свою стихию, где она проявилась во всей полноте.

Этому влечению отвечала кантовская философия с ее новым, вглубь проникающим познанием человеческой природы, с ее безусловными, обращенными к человеческой мысли нравственными законами, с ее великими моральными задачами. Подобно тому, как Рейнгольд был увлечен прежде всего нравственно-религиозным характером нового учения, и Фихте ощутил с практической стороны ее первое действие в своем сердце, но в нем оно сказалось во столько раз мощнее, во сколько его натура была сильнее и энергичнее натуры Рейнгольда. Высшее влияние, какое только могла оказать кантовская философия в этом направлении, она оказала различным образом на Шиллера и Фихте. В последнем она встретила готовую вспыхнуть искру и дала ему пищу для

быстрого и энергичного развития; Фихте сразу воспринял кантовскую философию в высшей степени своеобразно и вовсе не по-школьному. Как только он знакомится с ней, она является для него не только новой истиной, но и целебным средством как против нравственной испорченности людей, так и против несправедливости общественного строя; он понимает ее не только как просвещение, а прямо как обращение (на путь истинный). Образовывать людей сообразно этому новому познанию было для него потребностью сердца. Как в его образе жизни, так и в его образовании не было и следа характера немецкого ученого, преобладавшего в Канте, хотя ему никак нельзя отказать в учености и обширности знаний. "Быть ученым по ремеслу, – говорит он сам о себе, – у меня нет никакой способности; я не могу только мыслить, я хочу действовать". Он воспринимает кантовское учение, не как ученик от учителя образцовую систему, которой он руководствуется, а как апостол миссию, выполнить которую и запечатлеть своей жизнью он чувствует в себе силу и призвание. Так воспринята кантовская философия одним только Фихте; поэтому он развивал и преподавал ее, как никто кроме него. Этот метод делал его великим и на кафедре,

являясь причиной того увлекательного действия, о котором нам говорят непосредственные свидетели, и которое производят на нас также его сочинения. Каждая лекция была для него не отправляемым им служебным делом, а выполняемой им миссией, долженствовавшей, подобно подвигу, оказывать свое влияние вечно; он не только преподавал философию, он проповедовал ее; в течение лекции его кафедра была то амвоном, то ораторской трибуной. "Он говорит не красиво, – пишет один из его современников, – но слова его значительны и вески. Его принципы строги и мало смягчены гуманностью. Если его вызывают, он становится ужасен. Его дух – беспокойный дух, он жаждет случая много сделать в мире. Поэтому его публичная лекция шумна, как гроза, разражающаяся своим пламенем в отдельных ударах; он возвышает душу, он хочет создать не только хороших, но и великих людей; его взор карающ, его поступь смела, он хочет руководить с помощью своей философии духом века, его фантазия не блестяща, но энергична и мощна, его образы не пленительны, но смелы и велики. Он проникает в глубочайшие недра предмета и распоряжается в области понятий с такой уверенностью, которая показывает, что он не

только живет, но и господствует в этой невидимой стране¹⁴⁹".

Такое господство может покоиться на единственном фундаменте, на твердости собственного убеждения, совершенно исключающей всякое сомнение в нем и вместе с тем всякую уступку чужому мнению. В силе убеждения и заключается сила такой личности, какою был Фихте; он принадлежал к числу людей, которые сильны своей верой и становятся слабыми и бессильными, как только их вера перестает быть сильнейшей. Убеждение философа сильно в той же степени, в какой оно ясно; сердца таких людей освещаются головой, от света мыслей возгорается огонь сердца. "У меня, – говорит Фихте, – движение сердца истекает только из полной ясности, и не может случиться, чтобы достигнутая ясность не овладела вместе с тем моим сердцем". Но сердце, которым владеет нечто, всегда находится в страстном возбуждении. И таков был Фихте: его убеждения были его страстями, и в сущности у него никогда не было иных страстей, кроме этих. Для такой природы Платону было бы трудно указать политическое место в своем государстве, только в разряд деловых людей он никак не мог бы его зачислить: для $\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\iota\sigma\tau\iota\chi\acute{o}\nu$ в Фихте не было

никаких задатков, а λογιστικόν было в нем связано с одинаковой силы θυμοειδές, и с философской душой здесь так тесно срослась душа воина, что сам Платон едва был бы в состоянии отделить одну от другой.

Для того, чтобы иметь возможность действовать в своем духе, Фихте было нужно созданное им самим, основанное на собственной мыслительной деятельности убеждение. Он никоим образом не мог бы остановиться на переданной системе, никоим образом не мог бы только воспринять чужое учение; он должен был воссоздать его из самого себя, пережить в себе и разработать до полной ясности для того, чтобы оно могло стать в нем импульсом дальнейшей деятельности в качестве энергичного убеждения. Система, которая могла бы удовлетворить его дух, должна была состоять из одного слитка; ему нужно было единое основное убеждение, как непоколебимый фундамент всех остальных. И как раз этого единого не хватало в кантовской философии в той форме, в какой понимал ее Фихте. Поэтому, желая произвести реформацию с помощью кантовской философии, он должен был прежде всего реформировать ее самое; он должен был вывести всю систему из одного-единственного принципа, чтобы

превратить ее вполне в свое собственное и незаблемуемое убеждение. Эта задача делает его самостоятельным философом, глубокомысленным и трудным мыслителем. Чтобы, исходя из своего философского убеждения, оказывать творческое воздействие на человеческую жизнь, он пишет в начале своего поприща статью об исправлении общественного мнения о французской революции, а незадолго до своей смерти держит свои речи к немецкой нации. Чтобы превратить самую философию в такую систему, которая была бы сплошь убеждением, он становится творцом наукоучения. Тут являются нам в своем единстве кажущиеся противоположными факторы его натуры: чисто спекулятивный характер и стремление к внешней деятельности; выразителем первого является философ, выразителем второго – оратор, потребность иметь и давать убеждения объединяет обоих. Эта потребность составляет ядро его природы: она не многообразна, а в высшей степени проста. Только при этом условии можно понять, как мог Фихте раз сказать про себя: "У меня есть только одна страсть, одна потребность, одно полное чувство моей личности: стремление к внешней деятельности!" И другой раз: "Что есть в моем характере, чего они во мне не знают, так это моя решительная любовь к

спекулятивной жизни". "И если бы я видел впереди целые столетия жизни, я сумел бы уже теперь подразделить их сообразно моей склонности, так что мне не осталось бы ни одного часа для революционной деятельности¹⁵⁰".

Убеждение служит для Фихте центром тяжести его существования; философия является для него орудием для создания себе убеждений, стоящих этого названия. Такие истины – наше самосознательное, собственнейшее деяние, они неотделимы от внутренней самости и, как последняя, непосредственно и непоколебимо достоверны; они суть или должны быть, как вера, говорящая: "я стою на этом, я не могу иначе!" Фихте был всецело проникнут этим "я не могу иначе". Его убеждение есть он сам; всякое раздвоение между ними было бы сомнением, уничтожающим убеждение. Последнее должно быть необходимо исключаящим. Если оно не таково, если наряду с ним может быть справедливым еще и другое, и третье, то это значит то же самое, что я имею убеждение и вместе с тем полагаю, что не имею его. Такое противоречие невозможно для Фихте в силу всей его природы; такой образ мыслей кажется ему не либеральным, а бесхарактерным. То, что он сказал однажды об этом Рейнгольду, этими

словами вполне выражается его личность. "Вы говорите, что философ должен думать, что, как индивидуум, он может заблуждаться, что, как таковой, он может и должен учиться у других. Знаете ли, любезный Рейнгольд, что вы выражаете этими словами: состояние человека, еще никогда во всю свою жизнь не бывшего ни в чем убежденным!"

Убеждение в этом смысле есть высшее выражение и цель человеческой самостоятельности; оно достижимо лишь с помощью смелого возвышения и последовательного развития самодеятельной силы духа и может быть проявлено в жизни согласными с ним поступками; его начало и конец в нравственном достоинстве человека, в истинном, освещенном сознанием этого достоинства деянии. Такая духовная, развившаяся в образ мыслей и в прозрение самостоятельность создается воспитанием и, в свою очередь, стремится оказывать воспитательное воздействие. Таким образом для Фихте и его философии воспитание людей становится великой практической задачей, его жажда подвигов принимает педагогическое направление, и это педагогическое стремление развивается все в более обширных сферах действия, все к более

великим целям: сначала в маленьких и ограниченных задачах домашнего воспитания, затем в его академической преподавательской деятельности, с самого начала стремившейся к нравственному очищению и преобразованию жизни немецкого студенчества, наконец, в плане национального воспитания, подлинной теме его речей к немецкой нации, равно как и в проекте основания нового университета, устроенного не только на научных, но и на педагогических началах и приспособленного для служения высшим целям национального воспитания. То, что мы назвали в личности Фихте жаждой подвигов, его своеобразно практической натурой, то, что он сам ощущает, как непреодолимый позыв к "внешнему воздействию", эта основная черта его природы, чем более она проявляется, тем решительнее принимает форму педагогической деятельности. Высшая цель воспитания и высшее прозрение философии сходятся в его глазах в одной и той же точке: в свободе и самостоятельности человека, как органа нравственного порядка мира; поэтому пути философии и воспитания у него соединяются; его наукоучение стремится действовать в качестве воспитательной силы также и в государственных целях. Как воспитывающая и упорядочивающая

общественное воспитание сила, оно действует практически, реформационно, во времена чужеземного владычества спасительно и в высшем смысле слова национально. И как раз в этом направлении развиваются характерные черты, единственные в философии нового времени, носящие на себе до некоторой степени дорический отпечаток и по величию своих целей напоминающие известные идеи Пифагора и Платона. С этими чертами теснейшим образом связано то влияние, которое Фихте своей личностью и своим образом мыслей оказал на современников и потомков и которого он никогда не достиг бы одними исследованиями наукоучения. Он является национальной величиной. Один из самых трудных и непонятых наших мыслителей, Фихте вместе с тем сделался одним из популярнейших людей в Германии и среди философов нового времени, быть может, он единственный, столетие дня рождения которого было отпраздновано публично.

С возвышенными чертами связаны также известные слабости и черты мелочные, которых нельзя оставить без внимания при характеристике философа. Воспитание родственно властвованию, и весьма возможно, что властолюбивые склонности, без коих никогда не обходится

сильное чувство собственного достоинства, ищут и находят себе особенное удовлетворение в воспитании. Отсюда легко возникает страсть к воспитанию, порою превращающая в карикатуру даже дальновидную и мощную педагогическую деятельность, проявляющаяся в ненадлежащем месте, стремящаяся слишком часто к улучшению и поучению и таким образом впадающая в тот наставнический, нетерпимый педантизм, который ложится на других нестерпимым гнетом. Воспитание действует освободительно, страсть же к воспитанию нелиберальна и в этом смысле является настоящим пороком. Наряду с нравственно-воспитательной деятельностью Фихте, требуемой его философской системой и вытекающей из его жажды подвигов, мы неоднократно встречаем и эту деспотическую страсть к воспитанию, проявляющуюся при его открытом характере очень откровенно, так как она не умиряется и не сдерживается ни благоразумной осмотрительностью, ни самообузданием. Там, где она проявляется, она проявляется крайне резко.

В более зрелом возрасте Фихте, конечно, познал слишком деспотические похоти своего щепетильного самочувствия и пытался обуздать их; но в течение своего периода бури и натиска он

охотно относил их насчет тех вещей, которые должен был защищать и делать убедительными. Ему удалось также в зрелом возрасте, когда его всецело занимали возвышенные предметы, освободиться от чувства гордости, доходившего до высокомерия, и от тщеславия, проявляющегося в некоторых его юношеских письмах. Всякое маленькое увеличение его известности, даже когда дело шло лишь о каком-нибудь блестящем знакомстве, уже казалось ему тогда высшей ступенью той лестницы, на которую он стремился взобраться, и он мог хвалиться перед своими таким приобретением, не для того, чтобы смотреть на них сверху вниз, а для того, чтобы они смотрели на него снизу вверх. Он никогда не был в состоянии унижаться или сносить чужое высокомерие, хотя бы это сулило ему обладание миром. Тут чувство собственного достоинства всегда являлось недоступной стеной. Но пока он еще не завоевал вполне прочно своего высокого положения, он, конечно, принимал каждый небольшой холм знатного знакомства за большую гору и видел, напр., в мужицких нравах своего брата, у которого и не могло быть лучших, недостаток, заставлявший его стыдиться и внушавший ему опасение за свой собственный

престиж. Чтобы одержать победу над призрачными благами мира, Фихте должен был осилить в своем самочувствии, домогавшемся признания и уважения и склонном к импонированию, внутреннего противника, не раз заставлявшего его следовать на его жизненном пути за блуждающими огнями. И даже достигнув своей высоты, он не мог в достаточной степени держать в повиновении и уберечь от взрывов интеллектуального честолюбия своего порыва, личного сознания силы и присущей ему уверенности в обладании истинной философией. Охота убеждать выродилась в страсть угнетать других. Противоречие его учению легко могло привести его в гнев и до такой степени раззадорить в нем самочувствие, что противник начинал казаться ему не только ничтожным в интеллектуальном отношении, но и слабохарактерным и несовершеннолетним. Он начинал тогда обращаться с ним, как с несовершеннолетним, и не только стремился поучать его и исправить его суждение, а, как говорится, образумливал его и превращал противника в воспитанника, заставляя его почувствовать тяжесть учителя в своем унижении. При первых незначительных разногласиях, возникших между ним и

Рейнгольдом благодаря сплетням, он отправил ему такое образумливающее письмо, где отчитывал добродушного Рейнгольда, как школьника, и как бы сек его целым рядом систематически подобранных, пристыжающих увещаний. Даже к его методу, к его чисто дидактическим сочинениям, к процессу глубокого и основательного мышления, к честной работе которого Фихте относился очень строго, невольно примешивается речь, указывающая на стремление к насильственному воздействию на читателя. Он усиливает выражение собственного убеждения, он любит чрезмерные уверения, он застращивает читателя, давая ему почувствовать, что всякое сомнение в такой вполне очевидной истине является в его глазах плоскоумием. Даже одно из его позднейших сочинений, заключающее в себе итоги его нового учения, носит характерное заглавие: "Ясный как солнце, трактат. Попытка принудить читателя к пониманию".

Я не обратил бы такого внимания на эту черту, если бы она не играла роли в пережитой Фихте тяжелой борьбе и во всем, что его постигло. Попытка к принуждению не раз или приводила к конфликту, или усиливала существующий, делая мирное разрешение его невозможным. Ему было мало влиять своими

лекциями на взгляды слушателей и этим исправлять их нравы: он налагал свою руку и на дело, вмешивался в корпоративные дела студентов и производил этим, хотя и с хорошими намерениями, путаницу, которую его противники, уже с худшими намерениями, обращали против него. Даже самый большой конфликт, в который он попал, иенский спор об атеизме, разрешился бы счастливо, и Фихте остался бы при университете, если бы не сделал неудачной попытки к насилию над расположенным к нему правительством опрометчивыми угрозами. Можно себе представить, как злобно отзывались о нем нерасположенные к нему и его учению люди, особенно если они обладали подобным же чувством собственного достоинства. Я говорю не о людях, ненавидящих в силу своего духовного склада всякого незаурядного мыслителя, а о людях значительных, о друзьях и споспешествователях кантовской философии, как, напр., Ансельме Фейербахе, видевшем в Фихте лишь карикатуру и написавшем незадолго до окончания спора об атеизме, свидетелем которого он сам был в Иене, одному другу: "Я заклятый враг Фихте, как безнравственного человека, и его философии, как отвратительнейшего исчадия суемудрия, изуевичающего разум и выдающего

за философию вымыслы разнузданной фантазии". "Убедительно прошу тебя никому не говорить об этом моем отзыве о Фихте. С Фихте опасно ссориться. Это неукротимый зверь, не выносящий никакого сопротивления и считающий всякого врага своего безумия врагом своей личности. Я убежден, что он был бы способен разыграть из себя Магомета, если бы еще были магометовы времена, и вводить свое наукоучение мечом и смиренным домом, если бы его кафедра была королевским троном¹⁵¹".

Всякое принуждение другого или попытка принудить его есть нечто насильственное. И такая антилиберальная черта так тесно сплетена со всей личностью Фихте, что не может быть опущена в этой общей характеристике его духовного склада, так как без нее мы не можем усвоить себе также правильного взгляда на его жизнь. Мы не делаем ему за это упрека, еще того менее ставим ему это в заслугу, ибо эта черта вытекает из свойств его природы; мы объясняем эту черту, ибо сама она объясняет многое в жизни Фихте. Без нее он не был бы тем человеком, каким был, а также не создал бы своей философии. Чтобы так глубоко обосновать эту систему свободы, каковою он сам совершенно справедливо объявил свое учение, внутренней сущностью человека, чтобы так

энергично проводить, так педагогично применять ее, была нужна личность, которая могла бы употребить для этого всю силу характера с таким огромным чувством своей собственной силы и с таким беспощадным отношением к чувству достоинства и ценности своих противников.

Глава вторая

ЮНОСТЬ ФИХТЕ. ШКОЛЬНОЕ ВРЕМЯ И ГОДЫ СТРАНСТВИЙ¹⁵²

I. ДЕТСТВО И УЧЕБНЫЕ ГОДЫ

1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ДЕТСТВО. РАМЕНАУ

Иоанн Готлиб Фихте родился в селении Раменау в верхней Лузании 19 мая 1762 и был первенцем своих родителей; за ним следовало еще шесть братьев и одна сестра. Его отец и дед были сельскими ткачами, а мать дочерью одного торговца полотнами в маленьком городе. Выходя замуж за ткача Христиана Фихте из Раменау, она в глазах своего отца и, вероятно, также в своих собственных вступала в неравный брак. Чрезмерное чувство собственного достоинства и провинциальное самомнение, властолюбие и упрямство этой женщины, по-видимому, часто омрачали супружеское счастье и семейный мир; по крайней мере, из писем сына видно, что его мать была упрямой, сварливой и вспыльчивой

женщиной, отравлявшей жизнь своему добродушному и терпеливому, но слабому супругу. Эта женщина, кажется, была чем-то вроде Ксантиппы, но в этом случае философ был не ее мужем, а сыном, однако весьма непохожим на Сократа, так как не обладал ни терпением, ни невозмутимым юмором. Когда позже он пошел собственной дорогой, не нравившейся матери, дело дошло до семейного разлада, очень огорчавшего Фихте, но усиливаемого им самим, так как он противопоставлял упорство упорству. Фигурой и чертами лица сын удивительно походил на мать¹⁵³, и также по духовным качествам между ними было заметное сходство, которое с ухудшением отношений тем более обостряло разлад, что упрямство разбивалось об упрямство. У сына также была своевольная, неукротимая натура, сильное, легко возбуждаемое чувство собственного достоинства, склонное к ссорам, к чрезмерности и властолюбию. В его мужской природе, на вершине его духовного развития, на служении великим целям, равно как и в суровой школе жизни, эти черты, если не смягчились и не сгладились, все же так возвысились и облагородились, что мы смотрим на них скорее как на сильную, чем как на слабую его сторону.

Его детство было таким, каким обыкновенно бывает оно у бедных деревенских детей. Он учился читать и писать, помогал у ткацкого станка отцу и пас гусей. История рогатого Зигфрида, подаренная ему отцом, произвела первое поэтическое впечатление на его воображение. В его внутренней жизни сильнее всего действовала на него проповедь, захватывавшая его, как родная стихия. Кого природа предназначила сделаться художником или музыкантом, в том под первыми впечатлениями от картины или звуков сам собою пробуждается прирожденный художник; тут впервые открывается и чувствуется скрытый талант, и невольно уже в этот момент начинается творчество форм или звуков. Чем является для прирожденного художника первая картина, которую он видит в своей жизни, тем была для Фихте проповедь, живое слово, проникающее с кафедры в сердца благочестивых слушателей. Он не только слушает проповедь, он воспроизводит ее, невольно проповедует вместе с тем сам и так живо проникается слышанной речью, что может повторить ее слово в слово. Это не просто дело сильной памяти, а дело живого, именно к этому предмету приуроченного воображения; факт

чрезвычайно знаменательный: он указывает на оратора в ребенке.

2. ОБУЧЕНИЕ В НИДЕРАУ, МЕЙССЕНЕ И ШУЛЬПОРТЕ

Это дарование мальчика возбудило внимание поселян и создало ему нечто вроде известности в своем селе. Местный проповедник, которому Фихте обязан этими глубочайшими впечатлениями своего детства, назывался не Диндорф или, вернее, Динндорф, как гласит биография (последний умер в 1764 г., когда Фихте было два года), а Вагнер, бывший пастором в Раменау с 1770 года и, как нам сообщают, самым любимым проповедником во всей окрестности¹⁵⁴. Один богатый соседний дворянин, барон фон Мильтиц, приехал однажды в воскресенье в Раменау, чтобы послушать проповедь и посетить тамошнего помещика, своего родственника фон Гофмана¹⁵⁵. Проповедь уже кончилась, когда Мильтиц подъехал к церкви, и так как он высказал по этому поводу свое сожаление одному из поселян, то последний ответил ему, что ему стоит только приказать позвать "гусятника Фихте", и тот повторит ему всю проповедь наизусть¹⁵⁶. Мильтиц последовал совету и так заинтересовался мальчиком, который действительно повторил ему в господском доме

Раменау всю проповедь, что решил позаботиться о его воспитании. Он сейчас же склонил к этому плану родителей, взял мальчика с собою в замок Зибенэйхэн¹⁵⁷ и передал его затем для дальнейшего образования пастору Кребелю в Нидерау, одном из своих поместий, совокупность которых носила название "das miltizer Landchen". Тут Фихте получил подготовку к высшему образованию. Затем он отправился сначала в школу в Мейссене, а в октябре 1774 году в Шульпфорт. За несколько месяцев до этого (март 1774) умер в Пизе его благодетель, дожив лишь до 34 лет, и нам неизвестно, получал ли Фихте дальнейшую поддержку от Мильтицев. Во всяком случае, его собственная семья не была в состоянии воспитывать его в Шульпфорте и затем дать ему возможность поступить в университет.

Монастырская уединенность школьной жизни в Пфоте была сначала ему очень неприятна. Правила заведения требовали, чтобы он находился под домашним надзором старшего ученика, так называемого старшего товарища, главенство которого над опекаемыми им питомцами при его незрелости часто заставляло их тяготиться. Фихте находил, что его старший относится к нему несправедливо, и ощущал нестерпимый гнет; поэтому он задумал учинить

бегство, казавшееся ему спасением из оков монастырской школы; находясь как раз в то время под влиянием [я бы дала ссылку на название книги, напр., "Новый Робинзон" И.-Г. Кампе (1779), а то читатели могут решить, что это опечатка] Робинзона Кампе, он рисовал себе это бегство с его полной приключений будущностью в высшей степени заманчивым. Мысль перешла в дело; он сделал попытку бежать, намереваясь отправиться в Гамбург. Но воспоминание о покинутых родителях, с которыми он уже не смог бы свидеться, послужило препятствием к продолжению едва начатого побега; он вернулся назад и откровенно сознался ректору в своем намерении и в его мотивах. Ректор простил и помог ему. Он получил другого старшего, обходившегося с ним лучше; это был его земляк Карл Готлоб Зонтаг (позже генерал-суперинтендент в Риге). По-видимому, описанная катастрофа имела место в самом начале его пребывания в школе, так как уже в апреле 1775 года, спустя полгода после его поступления, в одном письме к отцу он отзывается о своем старшем очень хорошо. Характерно для его семейных отношений, что от него требовали, чтобы он взял на себя поручение продавать своим товарищам подвязки; он с

ужасом отказался от этого, так как "его страшно высмеяли бы¹⁵⁸".

Фихте было шестнадцать лет, когда в Гамбурге вышли полемические статьи Лессинга, направленные против пастора Гёце; как только листы выходили из типографии, они тайно попадали в руки учеников в Пфорте, и ни на кого не могли они произвести в то время более сильного, чреватого последствиями впечатления, чем на Фихте. Если бы было позволительно составлять литературные гороскопы, имеющие, во всяком случае, большее значение, чем астрологические, то я смотрел бы как на весьма знаменательный, на тот факт, что начало юности Фихте и последние годы его школьной поры совпадают с Антигеце, с этим великим, предвещающим войну явлением в созвездии Лессинга. Мы указали на три сочинения, оказавшие особенное влияние на Фихте в его юные годы: на ребенка такое влияние оказало сказание о рогатом Зигфриде, на мальчика Робинзон, на юношу Антигеце. Эти первые годы жизни Фихте невольно напоминают некоторыми чертами юность Шиллера: бедное и темное происхождение, страстная склонность к званию проповедника, гнет монастырской школы, даже бегство, в котором потребность свободы борется

с детской мыслью о покинутых родителях, – борьба, которой Фихте, отважившись на побег еще мальчиком, не выдерживает! Проповеднический талант сделал Шиллера поэтом, а Фихте философом. Или лучше сказать: поэтическая натура первого и философская натура второго лишь стремились поначалу излиться в проповеди, обще же обоим сильное естественное влечение к ораторству. Также и в увлечении кантовской философией их жизненные пути сошлись впоследствии в общей цели.

3. АКАДЕМИЧЕСКИЕ ГОДЫ В ИЕНЕ И ЛЕЙПЦИГЕ

Осенью 1780 года Фихте окончил школу и начал свои академические занятия в Иене; задачей их была теология. Последующие восемь лет освещены биографическими сведениями весьма скудно; мы слышим, что в Иене он имматрикулировался при Грисбахе, слушал у него лекции по теологии, а у Шютца по филологии, именно об Эхиле, затем продолжал занятия на родине, в лейпцигском университете, где в особенности благодаря лекциям Пецольда по догматике получил импульс к самостоятельному мышлению, которое, будучи предоставлено всецело самому себе, получило сначала вполне детерминистическое направление. Это было начало его философствования. Говорят, что один сведущий в философии проповедник, которому он высказал свои взгляды, сказал ему, что он на пути к спинозизму, и что ему в качестве противоядия не мешало бы отведать метафизики Вольфа. Только это якобы натолкнуло Фихте на названную систему и заставило познакомиться с ней ближе. Он был детерминистом, прежде чем стал кантианцем. Какого рода детерминистом он

был, точно сказать нельзя. Если отрицать человеческую свободу, то это еще не значит, что становишься спинозистом. Судя же по его письмам того времени, в его религиозных представлениях, напротив, преобладает известная вера в предопределение, и он возвращается к ней очень часто, как к любимейшей теме. В религиозных рассуждениях, часто попадающихся в его письмах, нет ничего похожего на спинозистский образ мыслей. Кроме того, он был в то время слишком новичком и натуралистом в философии, чтобы иметь законченную и строгую систему, которая делала бы его всецело сторонником Спинозы. И если бы даже его ум склонился к детерминизму в спинозовском духе, все же его сердце и его религиозная потребность противоречили этому.

Вот все, что мы знаем о его внутренней жизни в течение этого времени. По внешней обстановке его жизнь представляет собою историю страданий: он живет под непрерывным и возрастающим гнетом суровой нужды и чувствует двойное мучение от горькой бедности и от горького чувства стыда этой бедности, чувства тем более тяжелого, что он сам должен говорить себе, что оно ложно. Без всякой поддержки, часто имеемой даже бедными студентами, ему

приходится добывать себе средства к жизни частными уроками. Таким образом он теряет время. Для покупки книг у него нет денег; его занятия останавливаются, чувствуются пробелы именно в позитивных науках; у него нет досуга наверстать пропущенное и подготовиться к экзамену, который ему надо было сдать перед главной консисторией в Дрездене, чтобы получить должность пастора. С 1784 года он делается домашним учителем в различных местах Саксонии, но нам неизвестно, где именно он пребывал; одно из его писем к отцу (май, 1787 г.) носит пометку "Вольфисгейн" (вероятно, Вольфсгайн близ Лейпцига). Судя по позднему путевому дневнику, он был домашним учителем также в Эльберсдорфе и Диттерсбахе¹⁵⁹. В смелом, проникнутом чувством своего сурового жребия письме к Бургсдорфу, тогдашнему президенту главной консистории, он просит о поддержке, чтобы иметь возможность прожить некоторое время без забот и сдать ближайшей Пасхой свой экзамен (письмо относится, вероятно, к 1787 году). Однако в этом ему было отказано, и ему пришлось под давлением обстоятельств отказаться на время от цели, к которой он до сих пор стремился и от которой отказывался отнюдь не навсегда: от цели

сделаться сельским пастором в Саксонии.

Видеть сына пастором на церковной кафедре, кажется, было пламенным желанием матери, и весьма вероятно, что с этого начинаются домашние несогласия. Обвинения и упреки с родины, по-видимому, причиняли тем более огорчений сыну, чем они были незаслуженнее и чем тяжелее было и без того его бедственное существование, из которого не виделось исхода. Ему было двадцать шесть лет, и он жил с гордым чувством собственного достоинства, с сознанием своей силы, без друга, могущего его оценить, без определенного дела, без цели, без содержания, обреченный на нужду, на упреки родных и на презрение людей, судящих по внешнему виду. Это было самое несчастное и самое безнадежное время его жизни. Он чувствовал себя придавленным и был близок к отчаянию. В таком настроении вернулся он с одинокой прогулки в Лейпциг на свою квартиру, вечером, накануне дня своего рождения в 1788 году, и здесь его ожидало приятное известие. Поэт Вейсе приглашал его к себе и предлагал ему место домашнего учителя в Швейцарии, которое Фихте немедленно принял и занял несколько месяцев спустя. Этим начинается новый период его

жизни, который можно назвать годами его странствий.

II. ГОДЫ СТРАНСТВИЙ И ЖИЗНЕННЫЕ ПЛАНЫ

1. ВРЕМЯ ДОМАШНЕГО УЧИТЕЛЬСТВА В ЦЮРИХЕ, ДРУЖБА И ЛЮБОВЬ

1-го сентября 1788 года Фихте прибывает в Цюрих и делается в семействе Отт, владеющем гостиницей (Gasthof zum Schwerte), воспитателем обоих детей, мальчика десяти и девочки семи лет. Вскоре он натывается на затруднения, с которыми часто приходится бороться домашним педагогам и которые усиливаются в той степени, в какой воспитатель энергичен и положителен, а родители своенравны и неразумны. Масштаб, прилагаемый Фихте к великой задаче воспитания людей и служивший для него, как педагога, решительным мерилom при всех обстоятельствах, не подходил к масштабу, прилагаемому четою Отт, и особенно матерью, к воспитанию ее детей. Фихте видел, что для основательного решения своей задачи ему надо начать с родителей и вместо того, чтобы воспитывать с ними, напротив, воспитывать их вместе с детьми. Он тотчас же и серьезно взял их под свою опеку или,

по меньшей мере, под цензуру; он строго и неуклонно наблюдал за их педагогическими ошибками и писал "дневник поразительных ошибок воспитания", еженедельно предъявляя его родителям для самопознания. Он мог высказывать истину только поучая и во всех случаях, когда считал дисциплину необходимой, принимал наставнический тон, невзирая ни на обстоятельства, ни на лица. Естественно, что такое положение дел не могло долго существовать; обе стороны хотели расстаться, что и порешили сделать на Пасху 1790 года. Его педагогическая деятельность в Gasthof zum Schwert продолжалась немного более полутора лет. "Я оставил Цюрих, – писал он год спустя своему брату Готхельфу, – потому что мне, как я неоднократно писал домой, не очень нравилось в доме, где я жил. С самого начала мне пришлось бороться с множеством предрассудков, приходилось иметь дело с людьми упрямыми. Наконец, когда я добился своего и насильно принудил их относиться ко мне с почтением, я уже объявил о своем отказе, который взять назад мне мешала гордость, а им страх, так как они не знали, согласен ли я выслушать их предложения. Но я выслушал бы их. Впрочем, я ушел от них с великой честью: меня усиленно рекомендовали, и

я до сих пор состою в переписке с этим семейством¹⁶⁰".

Однако в течение своего недолгого пребывания в Цюрихе Фихте завязал еще несколько связей, вознаграждавших его за некоторые огорчения и неприятности в его домашней деятельности. Из более молодых людей он полюбил двоих, немецкого богослова Ахелиса из Бремена, бывшего, как и Фихте, домашним учителем в Цюрихе, и Эшера, начинающего швейцарского поэта, умершего от страшной болезни вскоре после того, как Фихте оставил Цюрих. К Ахелису он, по-видимому, питал особенно горячую дружбу. Самое важное и интересное знакомство, какое только он мог завязать с известными людьми Цюриха, было знакомство с Лафатером, а им он был введен в семейство, с которым вскоре он вступил в тесное общение благодаря любви к дочери.

Читатель припоминает, какое восхищение вызвали в Швейцарии и именно в Цюрихе, где ранее подвизался и настроил соответствующим образом умы Бодмер, стихотворения Клопштока, особенно его Мессия, и с каким восторгом принимало тамошнее общество самого поэта, когда в 1750 году он лично появился в Цюрихе. Среди увлеченного Клопштоком юношества того

времени был один молодой купец по фамилии Ран, возымевший страстное желание приобрести дружбу великого поэта. Он был старшим сыном в семействе, имевшем счастье приютить у себя после Бодмера Клопштока. Желание молодого Рана исполнилось. Скоро он так подружился с поэтом, что последний писал из Цюриха своей Фанни: "Я до сих пор приобрел двух друзей, короля Дании и одного здешнего молодого купца". Когда Клопшток рассказал однажды этому другу-поклоннику о своей сестре Иоанне и своей тесной духовной близости с нею, то с этой минуты Иоанна Клопшток сделалась для молодого швейцарца идеалом всех женщин, и у него явилось страстное желание увенчать дружбу с братом браком с сестрой; он поехал вместе с поэтом в Германию в дом его родителей, обручился с его сестрой, последовал за ним в Данию, поселился близ Копенгагена и привез туда невесту. Расстройство денежных дел принудило его вернуться в Цюрих. После смерти жены он нашел утешение в старшей дочери, унаследовавшей от матери ее имя и ум и так тесно сжившейся с отцом, что оба ни за что не хотели покидать друг друга.

В этой впечатлительной ко всем духовным интересам и гостеприимной семье Фихте

проводил лучшие часы своей жизни и, быть может, в первый раз встретил искреннее признание своих способностей и сил; он приобрел сердечную дружбу отца и любовь дочери и когда уехал из Цюриха в конце марта 1790 года, то в сердце был уже помолвлен с Иоанной Марией Ран. Не прелесть молодости и красоты и не ее средства приковывали его к ней. Она была четырьмя годами старше его, по ее собственному признанию, вовсе не отличалась красивой внешностью¹⁶¹, а то, что она унаследовала из богатств отца, было потеряно вскоре благодаря обману человека, которому была вверена большая часть состояния. Она не обладала также и блестящим умственным развитием, способным ослепить проницательного мужчину. Несравненно более глубокая власть покорила его сердце: она познала его индивидуальность гораздо лучше, чем он сам в то время; она чувствовала гораздо вернее, чем он, что ему нужно. На этом понимании его природы, на этом верном чувстве ее основывалась ее любовь; этой любви было чуждо всякое ослепление, всякое обольщение мнимыми достоинствами; ее краеугольным камнем было истинное убеждение. Стоит только внимательно прочитать письма обоих, чтобы получить такое отрадное

впечатление от этой женщины. Ее покорность, с радостью готовая на всякую жертву, ее мягкость суждений и полная свобода от всякого тщеславного чувства собственного достоинства были редкими и подлинными чертами ее характера, действительно подходившими, как вторая половина, к беспокойному нраву Фихте, к его цензорской строгости и не всегда свободному от некоторого тщеславия чувству собственного достоинства. Он нашел сердце, которому мог совершенно и безусловно довериться. Это доверие действовало на него благотворно и являлось основной чертой его зарождающейся любви, остававшейся трезвой даже в самых нежных ее чувствах и лишенной того поэтического дыхания, чарами которого взращиваются цветы фантазии. Его фантазия не становится плодовитее, и стихи не даются ему легче; он и сам сознается своей возлюбленной, что в единственном стихотворении, написанном для нее, каждая рифма стоила ему часа. Но все его существо дышит наслаждением доверия, и в каждом слове его писем чувствуется, что душа его согрета. Однако положение его было еще так неопределенно и поставленные им себе цели так неясны, что наступают душевные колебания, порою делающие неустойчивым также и его

отношение к своей невесте. Ее чувство было гораздо прочнее, чем его. Ему не хотелось, чтобы брак явился для него помехой в будущем, и мысль о своих великих планах могла до такой степени охлаждать его чувства, что он говорит со стоическим спокойствием о расторжении связи, в которой он всегда был более любимым, чем любящим. В его письмах этого периода есть много таких быстро меняющихся колебаний. Решив вернуться в Цюрих, он пишет своей невесте 1 марта 1791 года, всецело охваченный желанием обладать ею и вскоре с ней соединиться: "Мне хотелось бы излить перед тобою мои чувства с тем же пылом, с каким они в эту минуту бушуют в моей груди, грозя ее разорвать". А четыре дня спустя он пишет брату: "Я не люблю нравов швейцарцев, и мне не хотелось бы жить среди них; во всяком случае, нужна большая смелость, чтобы жениться, не имея места, и, наконец, я чувствую в себе слишком много сил и влечений, чтобы, так сказать, обрезать себе крылья женитьбой, надеть на себя ярмо, от которого я никогда не освобожусь, и добровольно решиться влечь всю жизнь существование заурядного человека". "Я позволил любить себя, не очень желая этого¹⁶²". Она остается твердой, тогда как он

колеблется; она видит ясно, тогда как ему цели жизни рисуются еще неопределенно. Он сам чувствует это ее превосходство. "У нее больше ума, чем у меня", – пишет он брату и в то же время взывает к ней: "Неужели меня будет постоянно бросать то туда, то сюда, как волну? Возьми меня к себе, ты, более мужественная душа, и укрепи меня непостоянного!"¹⁶³

2. ГОД В ЛЕЙПЦИГЕ. КАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

С повышенным самочувствием, с массой проектов и планов в голове вернулся Фихте весною 1790 года в Лейпциг. Этот год является для него временем наибольшего внутреннего брожения. Он сознает в себе много недостатков, стремится искоренить их, но все еще не находит центра тяжести, не находит внутренней опоры, чтобы твердой рукой устроить свою жизнь. Он бродит ощупью и бросается то туда, то сюда; он чувствует, что ему не хватает знания света и людей, а также искусства приспособляться, т. е. важного фактора в характере; ему думается, что эти качества легче всего приобрести при каком-нибудь княжеском дворе в роли воспитателя принца или в путешествии в качестве ментора какой-нибудь знатной особы. С этой целью он просит Клопштока оказать свое влияние в Копенгагене или Карлсруэ, Лафатера – в Виртемберге или Веймаре, а Рана рекомендовать его принцу Гессенскому. Все эти попытки остаются бесплодными. Иоанна Ран провидела всю тщету этих желаний, она отлично знала, как мало может приобрести Фихте в придворных

сферах, знала, что он не подходит к роли воспитателя принца. Сознавая недостатки своего характера, Фихте ищет места в большом свете, но не находит его; чувствуя свой талант, он желает подвизаться в качестве оратора. Для его ораторского призвания к его услугам разные формы: он может сделаться ранее и давно уже им забытой. О своей невесте он пишет: "это благороднейшая, прекраснейшая душа, у нее больше ума, чем у меня, и при этом она очень мила; любит меня, как любят немногих мужчин. Она не без средств, и я мог бы иметь в виду спокойно отдаться в течение нескольких лет моим занятиям, пока не буду в состоянии сам поддерживать семью, сделавшись писателем или получив официальную должность, что весьма возможно с помощью рекомендаций многих значительных людей в Швейцарии, ставящих меня очень высоко и имеющих сношения во всех странах Европы" учителем риторики, ритором, проповедником, писателем. Чем ему сделаться? Какую из этих профессий выбрать? Уже в бытность в Швейцарии у него был план основать школу красноречия. В Лейпциге он изучает у Шохера искусство декламации и сначала вновь желает проповедовать, достигнув в этом искусстве известного совершенства; если он

овладеет им, то "его слава обеспечена, или нет никакой справедливости в мире¹⁶⁴". Очень скоро он усматривает, что ему тут нечему учиться, усматривает, как бедно это искусство, если оно является только искусством. Можно ли поверить, чтобы Фихте, которого сравнивали с Фаустом, действительно находился раз в своей жизни в положении Вагнера, когда поступил в учение к Шохеру, чтобы научиться проповедовать, так как из школы последнего вышло столько превосходных актеров? "Я часто слышал похвальбу, что пастору у лицедея поучиться впору!¹⁶⁵" Он не может и не хочет сделаться проповедником, по крайней мере, в Саксонии, где разумному религиозному познанию угрожает "более чем испанская инквизиция¹⁶⁶". Таким образом из профессий оратора ему остается только писательская. Но что ему писать? Он хочет издавать журнал для женского образования, но не находит издателя; он пробует себя в трагедии и в новелле, но для этого, к счастью, у него не хватает таланта. В какой степени его не хватало, показывает небольшая новелла, найденная в оставшихся после него рукописях и напечатанная в полном собрании его сочинений. Он даже помышляет о литературной деятельности в Вене, если к тому представится

случай, но, к счастью, этот случай не представляется.

Все его проекты кончаются неудачей. Тогда, чтобы поддерживать свое существование, он видит себя вновь вынужденным взяться за частные уроки, которыми также занимается весьма ревностно. И вот на этом пути, где он меньше всего этого искал, ему как бы случайно попадает дело, решительно определяющее его дальнейшую деятельность. Один студент обращается к нему с просьбой преподавать ему кантовскую философию, чем дает Фихте первый толчок к ее изучению. Это изучение вскоре заставляет его забыть обо всех других планах и дает ему желаемое удовлетворение. Большое дело всецело захватывает его, так что заботы о собственной жизни и судьбе перестают его тревожить. Теперь уже нет более сомнения, что ему начать, чем сделаться или что писать. Ничего – пока он не усвоит вполне кантовского учения! Такова его ближайшая цель, от которой будут зависеть все дальнейшие. Это решение, вызванное кантовской философией, относится ко второй половине 1790 года¹⁶⁷.

"Теперь, – пишет он своей подруге в Цюрих, – дух прожектерства во мне утомился, и я благодарю Провидение за то, что, прежде чем

заставить меня испытать крушение всех моих надежд, оно поставило меня в положение, дающее мне возможность перенести это спокойно и радостно. По-видимому, благодаря совершенно случайному поводу, я именно всецело отдался изучению кантовской философии, которая обуздывает мою всегда отличавшуюся большой силой фантазию, дает перевес уму и непостижимо возвышает дух над всеми земными вещами. Я воспринял более благородную мораль и вместо того, чтобы заниматься внешними вещами, больше занимаюсь самим собой. Это дало мне спокойствие, какого я еще никогда не чувствовал; при моем шатком внешнем положении я переживал самые счастливые дни. Я посвящу этой философии, по меньшей мере, несколько лет моей жизни, и все, что я напишу, по крайней мере, в течение нескольких лет с этого времени, будет только о ней. Она невообразимо трудна, и ее непременно надо сделать более легкой". "Скажи твоему дорогому отцу, что, беседуя о необходимости всех человеческих поступков, мы ошибались, хотя и делали верные заключения, потому что исходили из ложного принципа". "Но при этих занятиях я не оставляю без внимания способности к красноречию, которой, по-видимому, наделен; напротив, самые эти

занятия должны способствовать ее облагорожению, давая ей гораздо более возвышенный материи, чем принципы, вращающиеся вокруг нашего собственного маленького Я". Сначала он не хочет ничего иного "как попытаться популяризировать именно эти принципы и с помощью красноречия достигнуть их воздействия на человеческое сердце¹⁶⁸". Полгода спустя он пишет об этом времени брату: "Я уехал с огромными надеждами и планами из Цюриха; вскоре все эти надежды потерпели крушение, и я был близок к отчаянию. С досады я набросился на кантовскую философию, столь же возвышающую сердце, как и головоломную. В этом я нашел занятие, наполнившее мой ум и сердце; моя неудержимая страсть разбрасываться замолкла; это были счастливейшие дни, какие я только пережил. Изю дня в день с трудом добывая хлеб, я все же был тогда, быть может, одним из счастливейших людей на всем земном шаре¹⁶⁹".

Изучение кантовской философии является для Фихте не только переворотом в жизни, но вместе с тем и философским обращением; она коренным образом изменяет его представления, разрешает ему великую задачу свободы и делает для него абсолютно достоверным то, что раньше казалось

ему совершенно невозможным. В его письмах к Ахелису и Вейсхуну, одному из его старших товарищей по школе и университету, мы встречаем выражение радости по поводу этой счастливой революции в его понятиях, этого отдыха от детерминизма, навязанного ему самим собою, как ни мало подходило это воззрение к его внутренней природе. "Я прибыл, – пишет он Ахелису, – с головой, кишащей великими планами, в Лейпциг. Все пошло прахом, и от такого количества мыльных пузырей мне не осталось даже легкой пены, из которой они состояли. Так как я не мог изменить того, что вне меня, то я решился изменить то, что во мне. Я набросился на философию и именно, само собою разумеется, на кантовскую. Тут я нашел средство против истинного источника моих бед и сверх того немало радости. Влияние, оказываемое этой философией, особенно же ее моральной частью, впрочем непонятной без изучения Критики чистого разума, на всю систему мышления человека, непостижимо". "Я живу в новом мире, – пишет он Вейсхуну, – с тех пор, как прочел Критику практического разума. Положения, казавшиеся мне неопровержимыми, опровергнуты; вещи, о которых я думал, что мне их никогда не могли бы доказать, напр., понятие

свободы, долга и т. д. для меня доказаны, и это возбуждает во мне большую радость.

Прямо непостижимо, какое уважение к человечеству, какую силу дает нам эта система!"¹⁷⁰

Первым задуманным Фихте сочинением о кантовской философии было разъяснение Критики способности суждения. Он написал его зимой 1790–91 года и думал выпустить к Пасхе 1791. Ему хотелось обратить на себя внимание как на философского писателя, прежде чем вернуться в Цюрих. Однако доведение этого сочинения до конца и напечатание его встретило помеху, а вместе с тем и возвращение в Цюрих пришлось отложить на неопределенное время¹⁷¹.

3. ЭПИЗОД В ВАРШАВЕ

Потеря состояния, внезапно постигшая отца его невесты, разрушила планы Фихте на возвращение в Швейцарию и на вступление в брак с Иоанной Ран. Снова он видел себя вынужденным взять место домашнего учителя. Ему хотелось, согласно своим прежним планам, взять на себя завершение воспитания какого-нибудь подростка в знатной семье и затем быть при нем ментором во время его университетских занятий и путешествий; такое место было предложено ему в Варшаве в доме графа Платера, и он тотчас же решился использовать этот случай. Покинув Лейпциг 28 апреля 1791 года, он прибыл 7 июня в Варшаву. Уже с первого взгляда на обстановку, ожидавшую его здесь в графском доме, он увидел, что ему невозможно здесь жить. Графиня принадлежала к числу знатных дам, смотрящих на домашнего учителя, как на подвластное лицо, и считающих первой его обязанностью покорность. Поведение и нрав Фихте так же мало нравились графине, как его французское произношение, почему она возымела желание как можно скорей от него избавиться. Фихте пошел навстречу этому

желанию, так как находил графиню столь же невыносимой, как она его. Он пишет в своем дневнике: "Госпожа – женщина большого света, и так как я еще мало видел подобных, то не могло случиться, чтобы она не сделалась для меня невыносимой. Она большого роста, скулы сильно выдаются вперед, при чем в ее взгляде есть что-то страстное, раздражительное. Тон ее голоса глухой, без звонкости, что я заметил здесь у многих знатных дам. Она шепелявит, думаю, что из жеманства, говорит всегда, точно командует, быстро, невнятно, почему ее трудно понять; ее никогда нет дома, – придет, скажет пару слов, даст поцеловать руку своему послушному мужу и уходит. Он добрый, честный человек; толст, ленив и все поддакивает¹⁷²".

После того как попытка графини доставить неудобному домашнему учителю другое место в Варшаве окончилась неудачей, Фихте не захотел, чтобы его вторично кому-нибудь навязывали, и потребовал неустойки; в ней ему отказали и уплатили ее лишь тогда, когда он пригрозил судом. Таким образом он вырвался из графского дома и имел чем жить ближайшие месяцы. Но, чтобы оставить о себе в Варшаве лучшее мнение, чем мнение графини Платер, он сказал проповедь в тамошней евангелической церкви и, как говорит

сам, произвел фурор. Одна дама выразилась после проповеди, что ожидала услышать обыкновенного говоруна, а услышала виртуоза. Это было в день тела Христова, и темой проповеди послужило установление таинства причащения¹⁷³.

4. ЛЕТО В КЕНИГСБЕРГЕ

25-го июня Фихте покидает Варшаву. Его ближайшей целью является Кенигсберг; ему хочется лично познакомиться с человеком, которому он обязан обновлением своей духовной жизни. 1-го июля он прибывает в Кенигсберг, 4-го посещает Канта, находившегося тогда на вершине своей славы и в преклонных годах, посещаемого иностранцами всего мира и бережливо относящегося к своему времени. Кант принял незнакомца не особенно любезно ("не особенно", гласит дневник). В аудитории Канта он также обманулся в своих ожиданиях, найдя его лекцию снотворной¹⁷⁴.

Между тем все честолюбие Фихте вылилось в одно желание, обратить на себя внимание Канта, т. е. заслужить его работой, которая могла бы показаться в глазах маэстро заслуживающей уважения. В своей этике философ вывел из природы практического разума необходимость веры, равно как и вечных истин ее, чем указал новый путь к проникновению в сущность религии. Именно это исследование особенно привлекало внимание Фихте. Дело шло о применении критической философии к теологии и к

позитивной, основанной на откровении религии. Понятия откровения Канта до тех пор еще не исследовал, и его собственное учение о религии еще не появилось. Как раз в это время он занимался этими исследованиями, издания которых ждали с большим нетерпением. Здесь-то и увидел Фихте требующую решения и стоящую работы задачу; здесь он может показать, что постиг дух кантовских сочинений и обладает способностью самостоятельно двигаться вперед в этой области. Немедленно он решил привести свою мысль в исполнение. С немногим, что у него еще осталось, остается он в Кенигсберге и пишет скрытно в течение четырех недель свой опыт критики откровения, который и пересылает в рукописи Канту для отзыва 18 августа 1791 года. Последний прочитывает сочинение, написанное в духе его философии и, вместе с тем, свидетельствующее о даре изложения, производящем на него приятное впечатление. После этого Кант принимает Фихте "чрезвычайно благосклонно" и приглашает его в домашний круг своих друзей. "Только теперь, – замечает Фихте в своем дневнике, – я опознал в нем черты, достойные великого духа, которым проникнуты его сочинения". Он знакомится с кенигсбергскими друзьями философа и посещает,

по его желанию, обоих проповедников, из коих один был комментатором кантовской Критики, а другой его первым биографом: Шульца и Боровского¹⁷⁵.

Тем временем его небольшие средства истоцились, их осталось всего недели на две. Так как места домашнего учителя для него не находится, то он нуждается в ссуде. Есть только один человек, к которому он чувствует себя столь близким, что может поведать ему о своей нужде, и который, вместе с тем, стоит настолько выше его, что ему стоит большого труда решиться обратиться к нему за помощью. С этой просьбой в сердце идет он к нему, но по дороге теряет смелость; тогда он обращается к Канту письменно, рассказывает о своем положении и излагает свою просьбу, сознавая в то же время, как бесконечно она для него тяжела. "Я посылаю это письмо с непривычным сердцебиением. Каково бы ни было Ваше решение, я все же теряю часть моей веселости. Если оно будет утвердительным, то я, конечно, могу вновь приобрести утраченное; если же оно будет отрицательным, — никогда, как мне кажется!¹⁷⁶" Письмо помечено 2 сентября. На следующий день Кант приглашает его к себе и объявляет, что не в состоянии исполнить его

просьбы в течение нескольких недель; немного дней спустя он отказывает в его просьбе, советуя ему вместо этого напечатать свое сочинение; Гартунг может его издать, а Боровский похлопочет об этом. Очевидно, Кант хотел ему помочь, не прибегая к ссуде, давая Фихте наиболее почетный выход из его затруднительного положения. Последствия показали, что Кант действительно не мог посоветовать ему ничего лучшего, как издать свое сочинение: обратившись к Канту за помощью в нужде, он получил от него совет, последовав которому, положил вместе с тем начало своей славе.

Фихте был еще не более недели в Кенигсберге, когда, тревожимый заботами о будущем, написал в Ригу Зонтагу, убедительно прося его выхлопотать ему в ближайшем будущем место в Лифляндии. Зонтаг был тем самым старшим его школьным другом, который некогда в качестве старшего облегчил его участь в Шульпфорте и позже в Лейпциге незадолго до его отъезда в Швейцарию ссудил его некоторой суммой, еще не возвращенной ему Фихте. Путешествия увеличили долги философа. Он сообщает другу о своих недавних приключениях в Варшаве и о прибытии в Кенигсберг. "Нынешней

Пасхой я получил приглашение в Варшаву. Как ни неприятно мне с некоторых пор положение домашнего учителя, я все же принял приглашение ввиду того, что мне были предложены довольно выгодные условия. Я прибыл. Тем временем у madame прошло желание иметь воспитателя немца: я должен быть французом, на которого менее всего в мире похож. Она начинает придираться ко мне с первого же дня, и я пишу ей без дальнейших околичностей, что так дело идти не может, и что мы друг с другом каши не сварим. Возникает чернильная война. Меня подстрекают затеять процесс и потребовать большой неустойки. Но, будучи от природы мягким и миролюбивым, я довольствуюсь малостью и покидаю Варшаву, не особенно мне понравившуюся. Но куда ехать? Назад в Саксонию – слишком далеко; я это прекрасно знаю, да и что я потерял там такого, чего не могу найти везде? Ближайшим центром учености является Кенигсберг, а там гордость человеческого духа: Кант! С этими мыслями еду туда. В настоящее время еще не знаю, суждено ли сбыться моим ожиданиям; еще нет недели, как я здесь. Кант действительно стар. Однако существуют его сочинения; буду ли я изучать их в Кенигсберге или где-нибудь в другом месте,

решительно все равно, и если у меня есть его сочинения, то, во всяком случае, я могу обойтись без него лично. Итак, я мог бы прожить здесь 2–3 месяца, если на это хватит моего маленького капитала; но что делать потом?" Место проповедника было бы для него желательнее, нежели учительское, требующее более научных познаний, чем есть у него. Он отлично сознает свои недостатки, как и присущее ему дарование. "Мои подлинные знания (неохотно признаюсь в этом вообще, но охотно признаюсь моим друзьям) невелики; зато полагаю, что обладаю некоторым искусством понимать, обходиться немногим и достигать этим немногим большего, чем иные многим; а также способностью скоро изучать то, что нужно, так, как будто я знал это давно, чтобы излагать это устно или письменно. Лучше всего я умею рассуждать, и мое любимейшее занятие проповедь. Мне очень приятно, что и Вы, один из умнейших людей среди друзей моей юности, по-видимому, сами избрали эту профессию". Вероятно Зонтаг не оставил его без ответа и обнадежил его, так как одиннадцать недель спустя в своем письме к Канту Фихте говорит, что он "в крайнем случае рассчитывает с помощью друга, занимающего видное место в Риге, получить отсюда место в Лифляндии¹⁷⁷". Однако

благодаря заботам Канта его судьба устроилась иначе и лучше.

Живя в Кенигсберге в глубоком уединении и работая над сочинением, которое должен был прочесть Кант, он познакомился с одним молодым человеком, еще студентом, бывшим почти одиннадцатью годами моложе Фихте: с Теодором фон Шен; последний учился в Кенигсберге с осени 1788 года, принадлежал к числу учеников и почитателей Канта и остался верен своему великому учителю в течение всей своей богатой испытаниями и заслугами жизни. Он увековечил свое имя, как законодатель, министр и обер-президент провинции Пруссии, в особенности великим, ревностно проводимым им законом, уничтожившим крепостное право 9 октября 1807 года. Это было деяние, совершенное духом Канта. Шену запали в сердце слова, сказанные ему философом за много лет до этого времени: "во мне переворачивается все внутри, когда я думаю о крепостном праве в нашей стране". Знакомство с Фихте Шен описывает в своих недавно изданных мемуарах и указывает на него, как на одно из важных событий своей академической жизни. "Второй человек этой поры, которому я многим обязан, — И. Г. Фихте. Он жил в частном доме в своей

комнате, без всяких знакомств, чтобы закончить свою критику откровения и представить ее Канту". "Иногда он приходил в кухмистерскую, где я обедал, и случайное замечание по поводу разговора двух сотрапезников о сочинении Канта о бытии Божиим обратило на него внимание всего общества и особенно мое. Так как он избегал всякого знакомства, то сначала было трудно с ним сойтись; однако мне это удалось; он сообщил мне свой план, и мы стали друзьями. Окончив свою критику откровения, он послал ее Канту с посвящением: "философу" и просил Канта в письме удалить свое внимание рукописи. Через два дня Кант вернул Фихте рукопись обратно с выражением своего удовольствия и с просьбой посетить его в непродолжительном времени. К рукописи Кант не сделал ни примечаний, ни заметок, только посвящение "философу" было зачеркнуто". "Фихте и я оставались после этого в близких отношениях до самой его смерти. Благодаря моему знакомству с Фихте в Кенигсберге я впервые научился смотреть вверх, и влияние Фихте заложило во мне в этом отношении такой фундамент, что стремление при всяком деле искать и держаться высшей точки зрения проходит через всю мою жизнь¹⁷⁸". Фихте горячо отвечал на дружбу молодого человека, что

видно из писем, которые он писал ему в последующие годы. В первом же после его отъезда из Кенигсберга говорится: "Благодарение милостивой судьбе за то, что она послала мне во время моего короткого пребывания в Кенигсберге человека, которого я мог уважать и вместе с тем полюбить, и за то, что сердце этого человека незаметно все сильнее привязывало мое! Вот моя рука для вечного союза. Я хочу дружбы; пусть судьба вновь сведет или еще более отдалит нас друг от друга, она никогда не порвет нашей связи: Вы будете извещены о всякой перемене в месте моего жительства; Вы должны вечно жить в моем сердце и со мною. Жду и от Вас того же¹⁷⁹".

5. ВРЕМЯ ДОМАШНЕГО УЧИТЕЛЬСТВА В КРОКОВЕ. ПЕРВАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ СЛАВА ФИХТЕ

Благодаря рекомендациям Канта и стараниям его друзей Боровского и Шульца к находившемуся в стесненном положении Фихте пришла двойная помощь: Боровский озаботился об издании его сочинения у Гартунга, а Шульц выхлопотал ему место домашнего учителя у графа Крокова в Крокове близ Данцига, причем Фихте в первый раз в своей жизни чувствовал себя хорошо в этой должности, так как нашел здесь аристократическое образование в его гуманных формах и очутился в духовной атмосфере, пропитанной почитанием Канта, именно благодаря графине. Он покинул Кенигсберг 26 сентября 1791 года и писал несколько месяцев спустя своему другу Шену: "Я живу в доме полковника графа фон Крокова благодаря его чудной супруге не только сносно, но и прекрасно. Планов на будущее наш брат не строит, но праздная жизнь также мало подходит нашему брату, а я как раз иду этой дорогой¹⁸⁰".

Прощальное письмо Фихте также имеет неверную дату: "26 февр. 1791" (Anl. V. S. 10).

Письмо должно быть от 26 сентября 1791, так как Фихте прибыл в Кенигсберг только 1 июля 1791.

Сочинение, которое должно было печататься в Галле, встретило цензурные затруднения со стороны тамошнего теологического факультета, и уже были сделаны приготовления перенести печатание в соседний, благосклонный к Канту университет в Иене, когда новоизбранный декан в Галле, теолог Кнопф, устранил цензурные препятствия и дал разрешение на печатание. Оно появилось на Пасху 1792 года под заглавием "Опыт критики всяческого откровения" ("Versuch einer Kritik aller Offenbarung"). По-видимому, случайно на заглавном листе не было выставлено имя автора. Между тем известие о религиозно-философском сочинении из Кенигсберга, возбуждившее толки среди богословов, распространилось в Иене и всполошило умы. Было известно, что предстояло издание кантовского учения о религии, и случайную анонимность приняли за намеренную. Содержание сочинения явно носило печать кантовского духа. Под этим впечатлением обратили слишком мало внимания на форму и стиль; таким образом в Иене возникло мнение, что автором не мог быть никто, кроме самого

Канта. Критика в *Allgemeiner Literaturzeitung* объявила об этом авторстве с полной уверенностью: "Всякий, кто только прочел самые небольшие из тех сочинений, которыми кенигсбергский философ оказал бессмертные заслуги перед человечеством, тотчас же узнает великого автора этого творения". Тогда Кант поместил в *Literaturzeitung* 3 июля 1792 года опровержение, указав, что истинный автор Критики всяческого откровения – кандидата богословия Фихте. Таким образом Кант назвал его автором уже знаменитого сочинения; теперь и имя Фихте становится знаменитым. Его смешали с первым в мире философом; написанное им сочинение делало эту ошибку возможной; имея лишь скромное желание расположить к себе этим сочинением Канта, он завоевывает им в глазах мира частицу кантовской славы. Его первый публичный труд возбуждает такое внимание в философских кругах, что неоднократно делается предметом словесных и письменных диспутов, даже и после того, как ошибочное мнение об авторстве было уже *Leben Bd. I. S. 138*. В замке Крокова также сохранилось о Фихте дружеское воспоминание; его комната и теперь еще называется по его фамилии, а любимый путь его прогулок носит название: "тропы философа"

давно разъяснено. Уже в следующем году появляется новое издание.

С этого времени Фихте идет в гору. Он чувствует себя призванным к великим делам и как бы ведомым высшим роком. "Почему мне была суждена, – пишет он еще из Данцига своей невесте, – такая необыкновенная удача на литературном поприще? Сотни людей, выступающие с неменьшим талантом, погребает великая волна, и им приходится бороться полжизни, чтобы только обратить на себя внимание. Меня же с первых шагов поднимает невероятный случай¹⁸¹". Его жажда подвигов достигает теперь своего апогея, воспламененная желанием непосредственно воздействовать на дела людей. "У меня теперь великие, горячие проекты. Моя гордость требует, чтобы я заплатил за свое место в человечестве делами, чтобы мое существование было вечно связано с последствиями для человечества и всего духовного мира; я ли это сделал, не нужно знать никому, если только это случится. Каково будет мое общественное положение, не знаю. Если вместо непосредственного дела я буду осужден говорить, то я склоняюсь к твоему желанию, чтобы это лучше было на церковной кафедре, чем на университетской¹⁸²". Однако судьба направила

его по более верному и сообразному с его натурой пути, чем мог бы выбрать он сам под влиянием своей еще темной жажды подвигов с ее неясными целями. Он был не осужден, а призван говорить, его профессией должно было стать слово, ареной же его ораторского призвания не церковная, а университетская кафедра.

6. ВТОРИЧНОЕ ПРЕБЫВАНИЕ В ШВЕЙЦАРИИ. ПОЛИТИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Неудачи, постигшие семейство Ран, заставили отложить свадьбу. Сам Фихте хотел вернуться к своей невесте в Цюрих лишь после того, как докажет свои способности литературной работой. Теперь оба препятствия были устранены; дела Рана поправились, и сам он необыкновенно удачно начал свою литературную карьеру.

Полный страстного нетерпения поспешил Фихте весной 1793 г. в Швейцарию, чтобы навсегда соединиться со своей невестой. 16-го июля 1793 г. он вернулся в Цюрих, а 22 октября (в Бадене близ Цюриха) состоялась свадьба. Во время своего свадебного путешествия он познакомился в Берне с датским поэтом Иенсом Баггезеном, снова посетившим его (вместе с Ферновым во время своей поездки в Вену) в декабре того же года в Цюрихе. Самым замечательным из его швейцарских друзей, которому было суждено впоследствии оказать большое влияние на Фихте, был Песталоцци в Рихтерсвиле у Цюрихского озера. Мужья сблизилась между собой благодаря дружбе жен, и

когда Фихте сопровождал Баггезена и Фернова в их дальнейшем путешествии из Цюриха до Рихтерсвила, он познакомил их с Песталоцци и сам пробыл у него несколько дней.

Лето 1793 года и следующая зима являются в жизни Фихте после ряда скитальческих лет и многих неудавшихся планов временем счастливого покоя и сосредоточения, началом созревания плодов, за которым вскоре должны были начаться годы серьезной служебной деятельности с ее неустанной работой и борьбой. Среди восхитительной природы, вместе со своей подругой жизни, в доме человека, бывшего для него одновременно и отцом, и другом, наслаждаясь свободным досугом, он отдался безмятежно в течение нескольких месяцев своим научным планам и подготовке к великой будущности. Это был год, когда политические контрасты в глубоко потрясенной внутренне Европе достигли высшей степени: во Франции конвент, а в Пруссии режим религиозных эдиктов; там Робеспьер, здесь Вельнер! Идеи 1789 года вызвали в мире, и именно в Германии, прилив горячего сочувствия, начавшего постепенно уменьшаться и перешедшего под влиянием террора 1793 года в реакцию. Суждения публики спутались. Чтобы прояснить

их, Фихте пишет свои первые политические сочинения, невольно обращающиеся под его пером в речи: "К исправлению суждений публики о французской революции¹⁸³" и "Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор угнетали (Речь, Гелиополис, в последний год старой темноты)"¹⁸⁴. Оба сочинения вышли без подписи автора. Мы упоминаем о них здесь только как о биографических фактах и подробно разберем их содержание позже в истории развития учения Фихте. Первое сочинение осталось отрывочным; первая тетрадь начата еще в Данциге и закончена в первые летние месяцы в Цюрихе; вторую Фихте написал в течение четырех недель. Как перед этим он вывел из нравственного закона кантовской философии возможность откровения в данной религии, так критикует теперь, исходя из кантовского понятия свободы, данное государство и правомерность его преобразования. Его критика есть защита. Космополитическая идея свободы, зародившаяся в то время в человечестве, нашедшая в кантовской философии свою систему, а в шиллеровском Поэте свою поэтическую форму, едва ли выражена где-либо с большим увлечением, пылом, беспощадностью и с полной верой в ее справедливость, чем в этих

речах. Фихте является уже самым значительным, а вместе с тем самым смелым из кантианцев.

Наряду с этим в нем зреет мысль и план Наукоучения, как единственно возможной формы, чтобы превратить критическую философию в один слиток, сделать ее вполне систематичной и вместе с тем вполне ясной. Зимой 1793–94 г. он читает на эту тему свои первые лекции в Цюрихе добровольным слушателям, а в числе их и Лафатеру, который по окончании лекций посылает ему письмо (от 25 апреля 1794), где называет Фихте самым острым из известных ему мыслителей. Письмо было вместе с тем прощальным словом, ибо философа уже ожидала оставленная Рейнгольдом кафедра в Иене.

Глава третья

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ПРЕПОДАВАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И БОРЬБА

I. КРУГ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

1. ПРИГЛАШЕНИЕ В ИЕНУ

Вследствие приглашения Рейнгольда в Киль в Иене освободилась кафедра, хотя и не принадлежавшая к числу ординарных факультетских мест, но благодаря деятельности Рейнгольда, для которого правительство учредило эту лишнюю и потому мало оплачиваемую профессию, бывшая вне всякого сравнения важнейшей для философии. В интересах университета не хотели оставить без замещения эту кантовскую кафедру, и так как в качестве преемника Рейнгольда желали иметь лучшую силу, то взоры обратились на цюрихского философа. Первым, кто обратил на него внимание веймарского правительства и

сильно желал этого приглашения, был юрист Гуфеланд. Веймарский министр Фогт склонялся к этому приглашению, Гёте также интересовался этим делом и способствовал ему, Карл Август изъявил свое согласие и принес в жертву благу университета всякие иные соображения. В Готе о приглашении также хлопотали влиятельные и благосклонные к Фихте люди; таким образом, сомнения, возбужденные его "демократизмом", были счастливо побеждены. В то время, когда во Франции управлял Робеспьер, а в Пруссии Вельнер, было большой смелостью пригласить Фихте в Иену, и это являлось возможным лишь в стране, где герцогом был Карл Август, а министром Гёте. Согласно приглашению, полученному им в конце 1793 года, Фихте должен был приступить к своей деятельности с начала следующего летнего семестра. Занятый как раз в это время планом своего Наукоучения, он желал сохранить полный досуг еще в течение года, чтобы окончательно разобраться в своих мыслях и начать академические лекции с вполне прочной системы. Однако для правительства было важно немедленно заменить Рейнгольда, и потому оно настаивало на ближайшем сроке. Таким образом Фихте пришлось отказаться от своего желания; он выехал на Пасху 1794 г. и прибыл в Иену 18

мая вечером, накануне дня своего рождения¹⁸⁵. Прошло ровно шесть лет с тех пор, когда в тот же вечер ему, жившему в крайней нужде в Лейпциге, было предложено место домашнего учителя в Цюрихе.

За пять лет до этого был приглашен Шиллер, находившийся как раз тогда в отпуске в Вютремберге. Фихте познакомился с ним, проезжая через Тюбинген. Вместе с ним должны были прибыть в Иену ориенталист Ильген, один из лучших преподавателей Саксонии, и историк Вольтман, любимый ученик Шпитлера. Студенты узнали об этом триумвирате с неописуемым восторгом, но имя Фихте стояло впереди всех, и его ждали с величайшим нетерпением. Об этом ему писал его бывший школьный приятель Бетиггер, в то время советник консистории в Веймаре¹⁸⁶. Тут царило предчувствие необычайного явления, и университетская молодежь была вполне готова воспринять необычное, глубокое впечатление.

2. АКАДЕМИЧЕСКАЯ ДОЛЖНОСТЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

При самых благоприятных обстоятельствах приступил Фихте к своему профессорскому служению. Студенты ждали его с нетерпением, приняли с восторгом, даже устроили ему публичную овацию, большинство из товарищей по службе встретили его "с распростертыми объятиями", с некоторыми из них, а именно с Шютцем, Паулусом, Нитхаммером и Вольтманом, он вскоре подружился, другие в нем заискивали; сам герцог, при первом представившемся случае, лично отличил его и обещал свое покровительство, все значительные и влиятельные люди Веймара, начиная с Гете, относились к нему благожелательно; таким образом Фихте вступал на новое поприще со светлыми надеждами, под безоблачным небом.

Начало своей академической деятельности он ознаменовал двумя сочинениями, из коих одно заключало в себе задачу и план его точки зрения, а другое давало самую систему в первоначальном изложении и было предназначено для слушателей; оно издавалось им в течение всего курса по листам. Первое трактовало "о понятии

наукоучения, или так называемой философии", второе давало "основу всего наукоучения".

В первый семестр Фихте читал раз в неделю, по пятницам, вечером от 6–7, публичные лекции "о морали для ученых", утром же от 6–7 он читал приватно о наукоучении; первые лекции он начал (несколько дней спустя после приезда) в пятницу 23 мая, вторые в понедельник 26-го. Публичные лекции возбуждали интерес всего университета, и у Фихте повторилось то же самое, что было у Шиллера при начале его лекций: огромнейшая аудитория университета не могла вместить всех, вестибюль и двор были набиты битком. Речь его отличалась силой и увлекательностью. Скоро Рейнгольд был не только замещен, но и превзойден. Как известно, самым способным из учеников Рейнгольда был Форберг; теперь он был слушателем и свидетелем лекций Фихте, которого ожидал с нетерпением. 7-го декабря 1794 г. Форберг пишет в своем дневник: "С тех пор как Рейнгольд покинул нас, его философия (по крайней мере у нас) умерла. О "философии без названия" нет и помину в головах студентов. В Фихте верят, как никогда не верили в Рейнгольда". "Лекции Фихте, – пишет Стефенс в своих иенских воспоминаниях, – были великолепны, определены, ясны; я был всецело

увлечен предметом и должен сознаться, что никогда не слышал ничего подобного¹⁸⁷".

Теперь дальнейший путь Фихте определился. В слове философа-оратора, академического преподавателя он нашел свое призвание и свою истинную профессию. И почему бы слово не могло быть у него вместе с тем делом, университетская кафедра вместе с тем церковной? Тут сказалась характерная двойственность его природы. Он хочет преподавать науку и вместе с тем реформировать с ее помощью: сначала науку в ее чистой, отвлеченной форме, затем ее превращение в нравственно возвышающую речь, в философскую проповедь. С этой целью он делит свои лекции на публичные и приватные, на изложение наукоучения и на речи к учащейся молодежи. Поэтому-то он и начал с первого же семестра упомянутые лекции о назначении ученого: это были речи к студентам, подобно тому, как позже он держал речи к нации. Такое слово еще не раздавалось с кафедры. "Вы знаете, – говорит он в заключительной лекции, – что ученое сословие, а, следовательно, академические занятия, а, следовательно, академическая жизнь имеют в моих глазах важное значение для мира и всего человечества. Вы знаете, что в учащейся публике я вижу образ будущей эпохи и семена

всех будущих веков, и я считаю вас, милостивые государи, вовсе не малой частью современной учащейся публики". "Вы можете знать, чем будете некогда; здесь для вас время испытания; здесь вы видите образно вашу будущую жизнь. Здесь вы видите, удивлялись ли вы в этих изображениях возвышенного чему-то, вам совершенно чуждому, или самим себе. Здесь нет речи об отречении от ваших истинных преимуществ, от ваших истинных прав, от вашей истинной академической свободы; здесь речь идет не о победе над составившим против вас заговор миром, а лишь о победе над ложным стыдом, гнездящемся в вас самих, не о презрении к смерти, а о презрении к смешному мнению, в абсурдности которого ваш здоровый ум может убедить вас после самого незначительного размышления! Если вы теперь не способны на небольшое мужество, как будете вы некогда способны на большее! Итак, предоставляю вас вашим собственным размышлениям; пусть мои последние слова в этом полугодии сопровождают вас в жизни или в дни вашего отдыха. Не благодарю вас за одобрение, выражаемое мне тем, что вы собирались в таком большом количестве. Я не хочу одобрения; я не хочу ничего для себя. При чувствах, какими я

преисполнен теперь, что такое я! Но если что-нибудь здесь вас потрясло, возбудило и воспламенило к благородным решениям, то именем человечества благодарю вас за это. Вы, покидающие нас, я не прошу вас вспоминать об этой академии или обо мне. Что такое мы! Но прошу вас именем человечества вспоминать об этих ваших решениях. Вы же, остающиеся у нас, которых я некогда вновь увижу здесь, возвращайтесь с созревшими, укрепившимися решениями и будьте здоровы!"

Сочинениями 1794 года Фихте положил начало наукоучению; в следующее годы с 1796–98 он развил на этом фундаменте систему учения о праве и учения о нравственности. Благодаря этому его точка зрения получила развитие и значение, сопряженные с влиянием на эпоху. Уже не могло быть сомнения, что среди всех философов, работавших после Канта над решением критической проблемы, Фихте занял первое место и пошел дальше всех. Целый ряд живых философских умов признал его своим главою: Рейнгольд сделался приверженцем наукоучения, Шеллинг начал с того же свою деятельность, Фридрих Шлегель провозгласил это учение величайшим творением века и сравнил его с французской революцией и с Вильгельмом

Мейстером Гёте. Иенская *Literaturzeitung* стала на сторону Фихте, а с тех пор как он стал издавать совместно со своим другом Нитхамером основанный последним "Philosophischer Journal" (1795), наукоучение имело и свой собственный, влиятельный в периодической литературе орган. Не могло обойтись и без того, чтобы новая точка зрения не вызвала горячих возражений и не создала ее носителю также личных врагов, не выносивших грозного и порою властного характера Фихте, не понимавших его значения, завидовавших его славе и преследовавших его самого из недоброжелательства. Таким образом пошли конфликты за конфликтами, и безоблачный сначала горизонт все более омрачался, пока наконец не собралась гроза над самой его головой и, разразившись, не прекратила его деятельности в Иене.

II. ПЕРВЫЕ КОНФЛИКТЫ

1. ЭРГАРД ШМИД

Прибыв в Иену, Фихте был готов к литературной борьбе; он не хотел нападать сам, но когда несправедливо напали на него, то не хотел кончать борьбы, не уничтожив противника. Да и в его натуре была полемическая сила, знавшая свою мощь и не чуждавшаяся раздражений и взрывов. Уже его критика откровения вызвала в "gothaische gelehrte Zeitung" и в "allgemeine deutsche Bibliothek" враждебные отзывы о его сочинении и о нем самом. Фихте почувствовал раздражение и вместе с тем как бы веяние над собою духа Антигёце. "Кто желает возобновить лессинговские споры, – писал он одному из друзей, – пусть тот придирается ко мне, пока это не надоест моей философии. Хотя у меня есть более серьезные дела, чем драка с собакой из грошового кабака, но при случае – у меня бывают часы, когда я не могу серьезно работать – не худо дать одному такую встряску, чтобы отбить охоту у других". "Чтобы убить саму зависть, нужны шедевры. Они брезжат во мне,

уважаемый друг, которому я могу это сказать; они не на бумаге, но я вижу их моим пристальным духовным взором. В течение полугода зависть убита, хотя еще делает слабые судорожные движения¹⁸⁸".

Еще до прибытия Фихте в Иену начались раздоры между ним и Эргардом Шмидом, тамошним доцентом кантовской философии. Этот господин читал вначале кантовскую философию в Иене без особенного успеха и потому относился недоброжелательно к Рейнгольду и Фихте, деятельность и значение которых оставляли его в тени. Фихте подверг критике "Скептические рассуждения о свободе воли" Леонарда Крейцера в *allgemeine Literaturzeitung* и при этом мимоходом заметил, что воззрение Шмида на человеческую свободу клонится к детерминизму. Придравшись к совершенно неподходящему случаю, Шмид объявил в самых обидных выражениях, что это замечание является подтасовкой, и когда сам он ополчился на наукоучение, стремясь умалить значение труда Фихте, то последний, до тех пор сдерживавшийся, дал волю своему гневу и объявил с ужасающей определенностью: "моя философия ничто для господина Шмида по неспособности, так же как его философия для

меня ничто благодаря проницательности. Объявляю, что все, что отныне господин Шмид будет говорить или инсинуировать насчет моих философских мнений, для меня вовсе не существует, объявляю и самого господина Шмида, как философа, по отношению ко мне несуществующим¹⁸⁹".

2. ВОСКРЕСНЫЕ ЧТЕНИЯ

Вскоре пришло время более серьезных конфликтов. Уже в первый семестр его иенской деятельности распространился слух, что за его учение его хотят привлечь к ответственности в Веймаре. Хотя этот слух не имел никакого основания, тем не менее, чтобы прекратить лживые и недоброжелательные толки Фихте нашел нужным напечатать некоторые из своих публичных лекций¹⁹⁰. Именно такие моральные чтения, нравственно очищавшие и обновлявшие студенческую жизнь, он считал важной обусловленной его призванием задачей. Поэтому он хотел продолжать их следующую зиму, и чтобы другие академические лекции не препятствовали никому из студентов их посещать, выбрал для них воскресный час и нарочно такой, который не совпадал ни с академическим, ни с общественным богослужением. Сначала это был утренний час от 9–10, потом от 10–11. Предварительно он списался по этому поводу с Шютцем и получил от него уверение, что никакие законы не препятствуют таким воскресным чтениям. "Ведь разрешают же, – ответил ему Шютц, – по воскресеньям представления, почему

же не разрешить также моральных чтений?"

Но едва лишь лекции (начатые 16 ноября 1794) установились, как иенская консистория обратилась с жалобой в высшую инстанцию в Веймар, обвиняя Фихте в намерении подорвать обычное общественное богослужение. Главная консистория, председателем которой был некий барон фон Линкер, а первым представителем богословия Гердер, в своем донесении правительству приняла сторону жалобщиков и также нашла, что воскресные чтения Фихте являются "запрещенным шагом к подрыву установленного общественного богослужения". Герцогский рескрипт потребовал донесения от академического начальства и воспретил "на время" продолжение чтений. Фихте получил предписание через проректора и объявил ему письменно, что "покоряется силе"¹⁹¹. В своем письменном оправдании, представленном университетскому совету, он сослался на различие между еврейской субботой и христианским воскресением, которое не может быть осквернено моральными чтениями; да и случай не неслыханный: Землер в Галле читал свои лекции об аскетизме, Геллерт в Лейпциге о морали, Дёдерлейн в Иене о гомилетике так же по воскресеньям, а Батш и теперь устраивает

заседания своего физического общества в Иене каждое воскресенье. Он, Фихте, заранее публично объявил о настоящих своих чтениях, и никто не заявил протеста. Между тем, консистории Иены и Веймара без тени основания навлекли на него нехорошее и несправедливое подозрение; пусть правительство решит, не должны ли жалобщики дать ему удовлетворение и принести извинение¹⁹².

Академический сенат решил дело по главным пунктам в пользу Фихте. На его стороне были веские голоса Грисбаха, Паулуса и Шютца. В своем подробном мнении, сохранившемся в числе документов университета, Паулус доказал, что указ о субботе от 1756 года неприменим к настоящему случаю. Однако не было недостатка и в людях, очень желавших воспользоваться случаем, чтобы погубить Фихте. Двое из членов совета были его злейшими врагами; их мнения (также еще сохранившиеся) дышат завистью и ненавистью; это были медик Грунер и философ Ульрих, ближайший сослуживец Фихте; первый спрашивал с нескрываемой алчностью, не подлежит ли Фихте денежному штрафу в пятьдесят талеров; второй пытался навлечь на своего коллегу подозрение в неповиновении на том основании, что будто бы его тесть сказал по

поводу временного запрещения чтений, что он на месте Фихте не исполнил бы этого повеления!

Герцог решил дело в пользу Фихте. Взведенные на него подозрения были объявлены "лишенными всякого основания", а чтения по засвидетельствованному актами "отменному испытанно" в высшей степени полезными; только они или вовсе не должны производиться по воскресениям, или могут быть назначаемы лишь после обедни. Рескрипт был от 23 января 1795 года. 3-го февраля Фихте начал вновь прерванные чтения и читал по воскресеньям от 3 до 4 после обеда. Однако он видел себя вынужденным закончить их за четыре недели до конца семестра. Поводом к этому послужил другой возникший тем временем между ним и студентами конфликт.

3. СТУДЕНЧЕСКИЕ ОРДЕНА

Мы неоднократно указывали на намерение Фихте влиять силой философского убеждения на нравственную сторону студенческой жизни. При этом он обращал особенное внимание на так называемые ордена, так как видел во всех их установлениях главный источник нравственных зол и нравственной порчи, вкоренившихся в жизнь студентов и совершенно отчуждавших ее от истинных целей. По внешности ослепительные и соблазнительные, в сущности же грубые и пустые, эти ордена соединяли вредную внешнюю обособленность со столь же вредной внутренней фамильярностью; они представляли собою тайные, недозволенные законом союзы, однако считавшиеся официально в обществе неотъемлемыми формами студенческой жизни. Здесь был очаг многих беспокойных выходов, многих недостойных шалостей, очаг культивирования так называемого типа буршей; тут измышлялись и выхвалялись ложные показания на суде, *reservatio mentalis*, буйства и т. п., тут умножались и передавались по наследству сказания о студенческих подвигах. Все эти повадки, которые в комическом виде описал

Захарие в своем "Renomisten", Фихте стремился уничтожить серьезностью своих лекций, стремился своими речами об истинном духе академической свободы сделать их недостойными в глазах самих студентов. Он был первым профессором, объявившим моральную войну обособленной и изолирующей жизни немецких студентов, и ему действительно удалось силою своего слова и своей личности пробить брешь в этой стене. В то время в Иене было три студенческих ордена: черных братьев, концентанистов и унитистов. Однажды утром депутаты от этих орденов явились к Фихте и объявили, что они готовы уничтожить свои союзы и передать ему присяжный акт об отречении. Фихте не чувствовал себя вправе самолично принять от них присягу, но вошел в переговоры со студентами и, будучи менее всего способным к дипломатическому посредничеству, взял на себя трудную задачу посредника между орденами и начальством, при чем вел дело так непрактично и вместе с тем так педантично, что оно вскоре совершенно запуталось. Он указал студентам на проректора, которого они хотели обойти, как должностное лицо, затем сам вступил в переговоры с экс-проректором, точно последний являлся официальным представителем

университета и совета; экс-проректор указал ему на одного тайного советника в Веймаре, а последний доложил дело герцогу, который назначил для его ведения и решения комиссию. Таким образом началось медленное и томительное разбирательство. Один из орденов (унитисты) отказался от своего первоначального решения; оба остальных передали в руки Фихте свои списки и орденские книги, получив от него обещание, что эти документы будут выданы правительственным учреждениям лишь после того, как студентам будет гарантирована полная безнаказанность. Между тем его враги воспользовались случаем сделать ему неприятность. Студентам внушили, что им грозит суровое следствие, так как Фихте вел с ними двойную игру и выдал их правительству. Этим действительно удалось возбудить столь сильную ненависть к нему в одном из трех орденов, что в ночь на новый 1795 год перед его домом была произведена демонстрация, затем порядок на его вновь начавшихся публичных чтениях был нарушен, его жена подверглась оскорблениям и в конце концов во время каникул на него было произведено ночное нападение, настолько грозившее его личной безопасности, что он был вынужден искать на некоторое время убежища

вне Иены. Вот что рассказывает он сам: "Ничто не может превзойти ужасов этой ночи; со мной обращались хуже, чем с последним злодеем, я видел, что я и моя семья преданы на издевательство злых мальчишек, у меня были письменные доказательства того, что мне нечего ждать защиты, я видел вперед, что мои страдания будут вменены мне в новые преступления¹⁹³". С разрешения герцога для возможности жить спокойно и в безопасности он переехал на ближайший семестр (лето 1795) в соседнее с Веймаром село Османштэрт, где написал "Очерк своеобразного в наукоучении" (*Grundriss des Eigenthumlichen der Wissensehäftslehre*) и первую часть учения о праве. Когда брожение среди студентов улеглось, он вернулся к своей академической профессуре.

Как раз в то время, когда Фихте просил разрешения веймарского правительства уехать на несколько месяцев из университетского города, жил в Иене Гёте, который уже тогда смотрел на новое учение о Я, как на школу, выращивающую таких "оригиналов", как "бакалавр", выведенный им во второй части Фауста. Вероятно, к тому же году относится концепция этой фигуры, а вместе с тем и задуманной сцены, долженствовавшей появиться в последней тетради *Noren* (1795).

Несколько бессердечно по отношению к тогдашнему положению Фихте шутил Гёте в своем письме от 10 апреля 1795 года к Фойгту, куратору университета: "Итак, вы видели абсолютное Я в весьма затруднительном положении, и, конечно, со стороны этих не-Я, которых ведь посадили же, очень невежливо летать через стекла. Но он испытывает то же, что творец и хранитель всех вещей, который, как нам говорит богословы, также никак не может справиться со своими творениями¹⁹⁴".

В одном недатированном, но, во всяком случае, написанном из Османштэдта еще ранее конца лета 1795 года письме к Шену Фихте рассказывает кратко и спокойно о своих недоразумениях с орденами, но несколько иначе, чем описано в его биографии. Согласно этому письму один из орденов никогда не желал своего упразднения, но для чего вообще нужно было вмешательство начальства и торжественное отречение со стороны орденов, остается и здесь неясным. "Без сомнения, вы знаете кое-что о нововведениях, делаемых мною в философии, и о том, как относятся к этому кантоницы старой веры. Дело, Бог даст, выяснится и наверно кончится не к их чести. Дошло до вас, конечно, также, что я уехал из Иены и по каким причинам.

Пишу вам об этом несколько слов. Несмотря на все, что от времени до времени доходило на этот счет до публики, студенты, т. е. часть их – ибо наше большинство очень хорошее, – вели в Иене позорнейшую жизнь. Причина этого заключалась в студенческих орденах. Принимая близко к сердцу нравственность, что и было замечено, я работал с помощью увещаний с целью убедить членов орденов добровольно уничтожить свои союзы. Два из существующих орденов согласились на это и вступили через меня в переговоры с правительством, согласившимся на их требования и строго сдержавшим свое слово. Третий орден порешил продолжать свое существование, почему мне, не имеющему и не ищущему никакой начальственной власти, было нечего больше с ним делать. Благодаря слабости и медлительности правительства упорство этого ордена не было сломлено, и вот известные господа, прибегнув к позорнейшей лжи, возмутили этих людей против меня. Меня не так огорчило гнусное поведение этих дурных, уже давно клейменных людей, как непростительное равнодушие к подобного рода вещам и полная незащитность. Я объявил академическому совету и двору, – которому, однако, должен отдать полную справедливость, – что считаю

недостойным честного человека жить там, где терпимы подобные вещи, и уехал в деревню. Впрочем, так как я получил полное удовлетворение, так как, кроме того, за это лето дела пошли так скверно, что далее так продолжаться не может, и начинают серьезно восстанавливать порядок, то я вернусь к Михайлову дню обратно¹⁹⁵".

Впрочем, в то время были тоже студенческие союзы, относившиеся с отвращением к пустому препровождению времени и представлявшие собою плодородную почву для семян, которые сеял Фихте. Один из таких союзов возник незадолго до его прибытия и назывался литературным обществом; так как он принципиально чуждался сходства с орденами и не принимал их членов, то назывался также "обществом свободных людей". Эти молодые люди всецело отдавались великим современным им событиям, увлекавшим всех людей с высшими стремлениями, как, напр., французская революция, немецкая поэзия, кантовская философия, и не принимали никакого участия в низменных интересах так называемых буршей. Один из них, прославившийся впоследствии, как послуживший немецкому делу государственный человек, стяжавший великую признательность в

качества бургомистра Бремена своими заботами о благе родного города, был Иог. Шмидт, учившийся в иенском университете с Пасхи 1792 до Михайлова дня 1795 года и подружившийся здесь с Гербартом, который прибыл в Иену летом 1794 года, слушал лекции Фихте и также принимал участие в литературном обществе. Характерно для этого общества, что пишет о себе Шмидт в своих "воспоминаниях о И. Ф. Гербарте": "В течение всей моей академической жизни я никогда не находил повода или случая принимать участие в так называемых коммершах, ландсфатерах и т. п." Собрания общества происходили по средам вечером; из профессоров на них иногда появлялись Фихте и Паулус. С Фихте Шмидт вскоре сблизился и сделался не только его слушателем, но также другом его дома, во время его пребывания в Османштэде он еженедельно проводил у него по несколько дней; он продолжил свои университетские занятия на один лишней семестр, главным образом, ради Фихте и, не имея возможности слушать его в Иене, посещал его в сельском изгнании. Но если Шмидт рассказывает, что поводом переселения Фихте в Османштэдт послужило запрещение воскресных чтений, то эта двойная ошибка объясняется, конечно, обманом памяти, весьма

возможным, так как его "воспоминания" написаны почти пятьдесят лет спустя. В них говорится: "Публичные лекции о назначении ученого, читанные Фихте зимою 1794–1795 года по воскресеньям с таким успехом, что огромнейшая аудитория в Иене всегда бывала переполнена, возбудили как зависть других профессоров, так и ревность духовенства, и из Веймара последовало запрещение продолжать эти воскресные чтения. Фихте, который был очень несдержан, объявил, что вовсе не будет читать следующее лето, а хочет продолжать дальнейшую разработку своих книг на покое в деревне, и так как в Веймаре опасались, что он может принять приглашение в другое место, то не только не препятствовали его желанию отдохнуть в деревне, но даже способствовали этому, отводя ему на лето очень поместительную, похожую на замок дачу в Османштэдте, в нескольких милях от Иены¹⁹⁶". Запрещение было сделано только на время и давно уже было снято, когда Фихте, ища защиты от студенческих волнений, уехал в Османштэдт; веймарское же правительство не имело никакого основания опасаться, что Фихте уйдет, получив куда-нибудь приглашение.

Если участвовавшим в землячествах студентам, мыслившим и жившим так, как их

описал Гёте в "Ауэрбаховском погребке", начали противодействовать такие факторы, как среди студентов "общества свободных людей", а среди профессоров такие люди как Фихте, то это являлось знаменем времени. Оно возвещало начало реформы студенческой жизни, долженствовавшей восстановить пользование истинной академической свободой и положить конец недостойной трате времени. Явилось общее стремление вести жизнь учащегося, не заботясь о противоположной жизни, поддерживаемой орденами, и не теряя времени на борьбу с ней. Вот как описывает Шмидт новый образ жизни своих друзей и свой собственный. "Общество не принимало никаких членов орденов, не проявляя к ним какой-либо враждебности и не питая в своей среде какого-либо корпоративного духа; не один из его среды не принимал участия в дуэлях и т. п., причем никто не брал в силу этого на себя ни малейшего обязательства, а каждый воздерживался даже разговаривать об этом, исключительно благодаря собственному такту, который говорил ему, что он не подходил бы уже к обществу, считавшему недостойным принадлежать к нему человека, занимающегося подобными глупостями в то время, когда возник вопрос о высших интересах человечества; не

обращали внимания ни на какие землячества, а стремились вербовать только многообещающих членов, все равно, откуда происходящих, – все это уже в первый год привлекло в общество выдающихся людей".

Таким образом Фихте с его стремлениями облагородить и просветить жизнь студентов является не изолированным; в самом университете он встречает хор, примыкающий к нему и передающий будущим поколениям новую идею академической свободы. Сам он развивал эту идею мощной силой своего слова, постоянно трактуя ее в своих лекциях и речах, и как в Иене, так позже в Эрлангене и Берлине убеждал своих слушателей, что академическая свобода состоит в свободе к учению, а не в свободе от учения.

Глава четвертая

СПОР ОБ АТЕИЗМЕ. УХОД ФИХТЕ ИЗ ИЕНЫ

I. ВОЗНИКНОВЕНИЕ СПОРА

1. СТАТЬИ ФОРБЕРГА И ФИХТЕ

Мы дошли теперь до последнего и самого тяжкого конфликта, возбудившего общественное внимание далеко за пределами университета и кончившегося тем, что философ вынужден был прекратить свою деятельность в Иене. Ни в каком другом случае Фихте не подал так мало повода к возникновению конфликта, но он не сделал ничего, чтобы уладить уже возникший, а напротив, довел его со всей свойственной ему настойчивостью и энергией до полного развития, чтобы каждый видел, что здесь вопрос снова шел о существовании самой философии.

Мы неоднократно называли имя Форберга, сначала как одного из способнейших учеников Рейнгольда, затем как одного из первых и самых восприимчивых слушателей Фихте. Он сразу

понял, что точка зрения Рейнгольда опровергнута; среди тогдашней философской молодежи это был один из самых чутких и именно восприимчивых к отрицательной философской критике умов. В 1798 году он, будучи в то время ректором в Заальфельде, послал в философский журнал в Иене, издававшийся Нитгаммером и Фихте, статью "О развитии понятия религии". Если Кант дал религии исключительно моральное, или практическое, обоснование и понимал ее как религию разума, то Форберг хотел доказать, исходя из этой точки зрения, что религия вообще не есть вера и может называться верой лишь в несобственном смысле слова: она является исключительно практической и состоит только в справедливых или хороших поступках; для последних же не нужно никакого представления о вере, никакой веры во что-нибудь, даже веры в Бога. Религия в единственно возможном смысле слова, чисто практическом, так же совместима с атеизмом, как теизм с противоположностью религии; религию можно обосновать только морально, исходя из совести, веру же в Бога нельзя обосновать ничем, ни опытом, ни спекуляцией: поэтому религия является исключительно практической, но не верой;

понятие последней сводится в конце концов к игре словами.

Фихте усмотрел в этой статье "скептический атеизм", которого сам он отнюдь не разделял. Так как в качестве академического издателя философского журнала он был свободен от цензуры, т. е. должен был сам цензировать поступающие статьи, то мог бы отказать в ее приеме "ex auctoritate". Но не в его характере было пользоваться этим авторитетом. Он хотел напечатать статью, но вместе с тем снабдить ее своими собственными примечаниями. Однако Форберг не соглашался на такое посягательство на его работу, и Фихте велел напечатать ее без примечаний, разработав ту же тему в собственной статье: "Об основании нашей веры в божественное мироправление¹⁹⁷". Так как мы имеем в виду подробнее исследовать учение Фихте о религии позже, когда будет речь о развитии его философии, то передаем дело здесь лишь по существу. Что религия состоит в нравственных поступках, в этом он был согласен с Форбергом, но доказывал вопреки ему, что сами нравственные поступки составляют одно с изначальной верой в сверхчувственный моральный миропорядок, тождественный с Богом. Религия действительно есть вера,

моральная вера, вечным содержанием которой, по пантеистическому пониманию Фихте, является сам моральный миропорядок. Различие между ним и Форбергом было такое же, как между скептическим атеизмом и религиозным пантеизмом. Кто не видел или не хотел видеть этого различия, тот, конечно, должен был держаться того взгляда, что учения обоих, как противоречащие догматическим представлениям о вере, сводятся к одному и тому же и являются свидетельством атеистического образа мыслей.

2. АНОНИМНОЕ ПОСЛАНИЕ

Было немало людей, для которых такое свидетельство являлось желательным. У Фихте было много противников, желавших погубить его из зависти, недоброжелательства или из чувства оскорбленного самолюбия. Втихомолку сеялись семена клеветы на него; при благоприятных условиях они могли быстро взойти и принести дурные для него плоды. Уже за несколько лет до этого времени он узнал из вполне верного источника, что министры в Дрездене дурно о нем отзываются.

Едва появились обе упомянутые выше статьи, как последовал донос в форме анонимной брошюры: "Послание одного отца своему сыну студенту о фихтевском и форберговском атеизме¹⁹⁸") (без имени автора и указания места печатания); оно было пущено в обращение именно в курфюршестве Саксонском и, как обыкновенно бывает с такими доносами, состояло из ряда подобранных выдержек, как доказательств безбожного образа мыслей, вредных и растлевающих учений. Письмо было подписано литерой G..., с очевидной целью навлечь подозрение в авторстве на одного

известного богослова, жившего ранее в Иене, Габлера в Альтдорфе. Чтобы усилить это подозрение, брошюру распространяли из Нюрнберга, откуда и пустили слух, что автор ее Габлер. Последний публично протестовал в *Intelligenzblatt der allgemeinen Literaturzeitung* против взведенной на него "грубой клеветы". Чем менее сам он соглашался со взглядами Фихте, тем достойнее и благороднее с его стороны было такое заявление; оно должно было послужить образцом предостережения для всякого одержимого теологической манией преследования. В конце его протеста говорится: "Я, напротив, радуюсь, что также и эта важная материя об объективном бытии Божиим все чаще становится темой остроумных спекуляций Фихте, Нитгаммера и Форберга: ибо лишь таким путем может выиграть истина, а не слепой верой. Мне было бы очень жаль, если бы внешние обстоятельства помешали этим мыслящим людям высказывать свои суждения открыто и свободно, так как это было бы настоящим ущербом для истины, могущей процветать лишь при свободе исследования. Теология стала бы тогда очень подозрительной, если бы нуждалась для поддержки своего существования в помощи государей; она должна быть в состоянии охранять

себя сама очевидными доводами, или она ничего не стоит. При таком образе мыслей мне, пожалуй, и незачем торжественно уверять, что не я автор названной брошюры и не мог бы им быть. Кто истинный автор, не знаю, да и не знал бы ничего о самой брошюре, если бы ее не прислали мне несколько месяцев тому назад. На распространителей же такой клеветы, будто автором являюсь я, пусть падет их собственный стыд и позор¹⁹⁹".

Фихте предполагал, что послание написал медик Грунер в Иене, человек недостойного образа мыслей и пользовавшийся худой репутацией. Но автор ни разу не назвал себя и остался неизвестным; он постарался прикрыть свою клевету другой клеветой и тщательно замаскировал свое анонимное мошенничество.

3. ОБВИНЕНИЕ САКСОНСКОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА

На таком-то сочинении основало саксонское правительство свои мероприятия против Фихте, – только на этом безымянном доносе, из которого оно включило в свое обвинение выписки, подерганные автором из статей Фихте и Форберга! Первым шагом с его стороны был рескрипт обоим саксонским университетам, лейпцигскому и виттенбергскому, о конфискации философского журнала и о запрещении его на будущее время и указанием университетам их обязанности защищать "подвергшуюся нападению религию". Рескрипт о конфискации был напечатан во всех немецких газетах, причем другим правительствам также предлагалось принять аналогичные меры; Ганновер сделал это, Пруссия же, напротив, ответила уклончиво и не дала хода делу. Четыре недели спустя обвинение Фихте, изложенное в форме письменного требования, было получено правительством, в ведении которого состоял иенский университет. В этой бумаге учение Фихте и Форберга было названо несовместимым с христианской и даже с естественной религией, предъявлялось

требование привлечь к ответственности и подвергнуть строгому наказанию издателей философского журнала, а в конце концов даже грозили, что уроженцам Саксонии будет запрещено поступать в иенский университет, если не будет решительно положен предел бесчинству атеистических учений. Весь тон бумаги таков, как будто саксонское правительство имело по отношению к эрнестинской линии значение надзирающей инстанции²⁰⁰.

4. АПЕЛЛЯЦИОННАЯ И ОПРАВДАТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКИ ФИХТЕ

Чтобы вернее поразить мнимый атеизм Фихте, в Дрездене сочли за лучшее напасть на него дважды. Рескрипт о конфискации довел дело до сведения публики, послание в Веймар – до правительства, которому был подчинен иенский университет. Таким образом Фихте видел себя вынужденным к двойному оправданию, к оправданию перед публикой, которое он тотчас же написал и издал, и к оправданию служебному, потребованному от него академическим советом (10 января 1799) по повелению герцога. Первое было озаглавлено им "Апелляция Фихте к публике по поводу приписанных ему правительством курфюршества саксонского в его рескрипте о конфискации атеистических мнений. Сочинение, которое просят прочесть, прежде чем конфисковать²⁰¹"; второе называлось "Судебная оправдательная записка по обвинению в атеизме²⁰²". Эта записка была подписана им и Нитгаммером и без посредства промежуточных инстанций переслана прямо герцогу (18 марта 1799). Свою "Апелляцию" Фихте представил герцогу еще за два месяца до этого (19 января

1799).

Пока в его сочинениях по данному поводу нельзя порицать ничего. Рескрипт саксонского правительства о конфискации обошел все газеты; Фихте был публично обвинен в атеизме, и никто не имел права осуждать его за то, что он публично оправдывался. Также было естественно, что публичное оправдание по подобному обвинению превратилось в его устах в обвинение противной стороны. Дело шло о противоположности религиозных воззрений, высказанной и строго формулированной уже Кантом; с одной стороны, догматический образ мыслей, выделяющий сущность Божию, делающий его конечным и антропоморфным, с другой – чисто практическая, или моральная, вера: там "религия суетного снискания милости", здесь "религия добродетельной жизни". Догматический образ мыслей рассматривает все предметы, особенно религиозные, так, как будто они даны независимо от нашего сознания и без всякого отношения к нашему разуму. Противники, говорит Фихте, требуют, чтобы мы познавали Бога независимо от Его отношения к нам; надо лишиться ума, чтобы так верить в Бога; мой атеизм состоит в том, что мне очень хочется сохранить мой ум. Противники хотят

Бога, которого они выводят из чувственного мира, от которого они делают зависимым свое чувственное бытие и могут возжелеть и получить нечто для этого их чувственного бытия. Чего же иного могут они возжелеть, кроме собственного блаженства? Возжеление есть стремление к блаженству. Первое истинно религиозное чувство убивает в нас возжеление навсегда. Эта смерть есть наше полное возрождение, единственное условие нашего спасения, жизнь в небе, умирание для мира. Противники, представляющие Бога владыкой судьбы, подателем благ, и ожидающие их от Него, хотят в глубине души не Бога, а самих себя. Догматический образ мыслей по своему духу эвдемонистичен, всякий эвдемонизм в корне своем эгоистичен, а господство жизни и есть истинный атеизм. Наша философия, говорит Фихте, отрицает реальность временного и преходящего, чтобы признавать реальность вечного во всей ее полноте; у нее та же цель, что и у христианства: противники превращают христианство в бессильное учение о блаженстве, поэтому они истинные атеисты. Такое сочинение, защищавшее собственную религиозную точку зрения всей силой убеждения и стремившееся ниспровергнуть и посрамить точку зрения противника, имело очень мало шансов устранить

или примирить враждебные разногласия. Оно было уже отпечатано, когда от Фихте потребовали официально изложить свои оправдания по поводу статей в философском журнале герцогу.

Оправдательная записка опровергает обвинение шаг за шагом с юридической логикой и красноречием; она написана в стиле судебной речи, а не в деловом тоне служебного оправдания. Даже если бы инкриминируемые сочинения действительно заключали в себе атеистические учения, то это еще не влекло бы за собою безусловного наказания; нельзя говорить о религии, не говоря вместе с тем против чьей-нибудь религии; против атеизма не существует никакого государственного закона, связывающего писателей. Но и в случае допущения наказуемости атеистических сочинений, надо еще сперва установить, действительно ли инкриминируемые сочинения атеистичны. Это должно решать не государство, а разумная критика. Наконец, положим, что они таковы, – все же издатели журнала виноваты не как авторы, а лишь как цензоры. Между тем обвинение ложно. Инкриминируемые сочинения не атеистичны. Далее следует, как и в Апелляции, философское доказательство этого. Но откуда

появилось ложное обвинение? Первым источником его является "Послание"; этот первый и подлинный источник анонимен, боится света, заслуживает презрения и уже заклеямен, как литературное мошенничество. Как же могло случиться, что одно правительство почерпнуло свое обвинение из подобного источника? Фихте хочет разоблачить истинное намерение этого правительства: оно воспользовалось религиозным обвинением лишь как личиной политического, указало на атеизм, а подразумевало демократизм. Вот к чему клонится обвинение. Для этого правительства он демократ, якобинец; это подозрение и есть подлинный, плохо скрытый мотив обвинения; но подозрение ложно, так же ложно, как и его предлог. Он не принадлежит к числу революционеров, к числу тех беспокойных голов, которые опасны для общественного спокойствия, он не политический честолюбец. Его жизнь, его учение прежде всего, его "решительная любовь к спекулятивной жизни", свидетельствуют против этого. Существует критерий, какие ученые не принадлежат к разряду революционеров. "Это те, которые любят свою науку и показывают, что она всецело завладела их духом. Любовь к науке и в особенности любовь к спекуляции, раз овладев

человеком, захватывает его до такой степени, что у него остается одно-единственное желание спокойно заниматься ею". "Я не могу желать никакой революции, ибо мои желания удовлетворены. Я не могу ни вызвать, ни поддержать никакой революции, ибо у меня на это нет времени". "И если бы я видел впереди целые столетия жизни, я сумел бы уже теперь подразделить их сообразно моей склонности, так что мне не осталось бы ни одного часа для революционной деятельности²⁰³". "Мотив обвинения ясен и несомненен; я вообще не создан для того, чтобы скрываться, и в особенности не хочу этого делать здесь; мне надоели эти нападки, и на этот раз я хочу или приобрести себе покой на всю остальную жизнь, или мужественно погибнуть²⁰⁴".

II. ИСХОД СПОРА

1. НАСТРОЕНИЕ В ВЕЙМАРЕ. ПИСЬМО ШИЛЛЕРА

Фихте требовал судебного решения, в Веймаре, напротив, желали вести все дело келейно в административном порядке и решить его таким образом, чтобы, с одной стороны, защитить личность и свободу преподавания философа, с другой – успокоить саксонское правительство уверением, что издатели философского журнала получили серьезное предостережение. Поэтому хотели, чтобы общественное внимание было, насколько возможно, отвлечено от этого неприятного спора об атеизме, чтобы оно занималось им как можно меньше. Правительство защитило Фихте в предшествовавших конфликтах, и ему было бы приятно, если бы он доверил его решению этот новый спор, не апеллировал бы к публике, не считал бы свое оправдание судебным и не рассчитывал бы на судебный приговор. Заботясь о свободе преподавания, оно должно было также заботиться и о благе университета, которому

грозил в Саксонии интердикт. Его положение было нелегкое, и сам Фихте много способствовал его ухудшению. Он отнесся к делу так, как мог отнестись со своей философской точки зрения; его отношение было не дипломатическим, а чисто философским в самом серьезном смысле; правительству же было бы приятнее обсудить все дело спокойнее, не возбуждая особенно постороннего внимания.

Какое настроение господствовало в Веймаре, видно из письма, написанного Фихте Шиллером 26 января 1799 года, стало быть, непосредственно после появления "Апелляции к публике". "Очень благодарен за вашу статью. Не подлежит никакому сомнению, что в ней вы вполне оправдались против обвинения в атеизме перед каждым разумным человеком, да и неразумному, совершенно чуждому философии она, вероятно, заткнет рот. Только было бы желательно, чтобы вступление было написано спокойнее, даже чтобы вы не придавали всему предшествовавшему такой важности и значения для вашей личной безопасности. Ибо, судя по тому, как думает здешнее правительство, ничего подобного угрожать не может. На этих днях я имел случай говорить по этому поводу с каждым, кто имеет голос в этом деле; говорил также не раз с самим

герцогом. Он высказался совершенно определенно, что вашей свободе в писании не могли бы сделать и не сделают никакого ограничения, хотя и нежелательно, чтобы известные вещи говорились с кафедры. Впрочем, последнее лишь его частное мнение, его же советники никогда бы не поставили этого ограничения. При таком их образе мыслей на них должно было произвести не совсем благоприятное впечатление, что вы так опасаетесь преследований. Ставят вам также в укор, что вы сделали совершенно самостоятельный шаг после того, как дело уже поступило на рассмотрение в Веймар. Вам следовало иметь дело только с веймарским правительством, и ваше воззвание к публике могло бы иметь место, самое большее, что в видах продажи вашего журнала, а не в видах жалобы, которую принесла на вас Саксония в Веймар и последствий которой Вы могли бы ожидать спокойно²⁰⁵".

2. ПИСЬМО ФИХТЕ И СОДЕЙСТВИЕ ПАУЛУСА

Оправдательная записка произвела в Веймаре еще худшее впечатление, чем Апелляция, и прошел слух, что правительство решило сделать Фихте выговор за неосторожность; согласно официальному порядку делопроизводства этот выговор должен был объявить ему академический совет, и таким образом он получил бы широкую огласку. Этот слух вывел Фихте из его доселешней сдержанности. То, что он сделал до сих пор, могло показаться веймарскому правительству как угодно неблагоприятным, в его глазах оно было правильно; теперь же он сделал такой шаг, который должен был явиться неблагоприятным и ложным, даже недостойным его во всех смыслах.

Уже с некоторого времени взоры Фихте были устремлены на другой немецкий университет, перешедший по кампоформийскому миру во власть Франции: именно на Майнц, где бывший советник курфюршества майнцского Вильгельм Юнг занимался в качестве нового председателя учебной комиссии планом преобразования университета. Это дело он обсуждал с Фихте

письменно. Имелось в виду пригласить в Майнц целый ряд выдающихся научных деятелей из немецких университетов, в числе их в первой линии Фихте и по его совету некоторые из его иенских коллег, о которыми он, конечно, обсуждал дело и пришел к известному соглашению. Расчеты, однако, оказались весьма неверными; уже приближавшаяся к своему концу французская республика не имела ни способности, ни охоты заботиться о немецких университетах. Фихте носился с идеей о Майнце и сделал на этом основании новый вызов веймарскому правительству²⁰⁶. Он захотел предупредить выговор, о котором узнал по слухам, и написал с этой целью письмо тайному советнику Фойгту в Веймар с явной целью запугать правительство. Последнее, писал он, может в силу известных доводов прийти к решению сделать ему строгое внушение через академический совет и рассчитывать при этом, что он примет его спокойно; он должен объявить, чтобы на это не рассчитывали; он не имеет права и не может к этому отнестись так. Ему ничего не останется, как ответить на это просьбой об отставке и затем предать самой широкой гласности выговор, просьбу об отставке и настоящее письмо; он должен прибавить, что

некоторые единомыслящие с ним друзья, признанные весьма полезными для академии и видящие в оскорбительном стеснении его преподавательской свободы стеснение своей собственной, солидарны с ним: "они дали мне слово в случае, если я буду вынужден ввиду изложенного покинуть эту академию, последовать за мной и принять участие в моих дальнейших предприятиях; я уполномочен ими сообщить вам об этом. Речь идет о новом заведении, наш план готов, и мы можем надеяться обрести там вновь то широкое поле деятельности, которое одно только привлекало нас здесь, и то уважение, в котором нам в этом случае здесь будет отказано²⁰⁷". Так писал он 22 марта 1799 года.

Письмо имело характер и тон Quos ego! Можно сомневаться, была ли угроза обоснована, — судя по результату, нет, — но нельзя сомневаться, что она была намеренна. Впрочем, когда Фихте писал это письмо, он едва ли уже мог рассчитывать на Майнц, так как знал по письмам, полученным незадолго, как плохо обстояло дело в этом отношении²⁰⁸. Да даже если бы угроза была вполне обоснована и ее можно было бы привести в исполнение, то было неблагородно желать приносить университету ущерб, почти равносильный его разрушению. Нельзя также

отнюдь поставить в укор веймарскому правительству, что оно придало значение официального документа этому письму, имевшему частный характер. На самом деле оно вовсе не было частным письмом: адресатом его был куратор университета, оно должно было дойти до сведения правительства, – такова была цель Фихте. Какая могла быть у него цель кроме этого? Он хотел предостеречь правительство, чтобы оно было осторожнее; ведь он объявил же в самом письме, что в известном случае предаст его гласности. Кроме того он прямо сказал: "предоставляю совершенно вашему усмотрению более широко воспользоваться тем, что я вам скажу, или только сообразовать с этим ваши личные советы и мероприятия". Поэтому было в порядке вещей, если это письмо приобщили к документам.

Если необдуманый шаг может быть извинен тем, что он сделан по совету друга, то опрометчивое и необдуманное письмо Фихте заслуживает такого извинения: оно было написано им по наущению тогдашнего экс-проректора университета, расположенного к нему Паулуса. Последний не только посоветовал ему написать письмо, но и прочел его вчерне, причем вполне одобрил. Между ними было

условлено, что Фихте должен отклонить выговор через совет, но, напротив, примет неофициальный выговор. Это хотя и не было прямо сказано в письме, но Паулус, лично отвезший его в Веймар, указал на то, что правительству открыт этот выход²⁰⁹. Дипломатическая интермедия окончилась неудачей, и Фихте осталось в результате его несчастного шага плохое утешение, что он сделал нечто такое, интеллектуальным виновником чего сам не был. В этом случае он положился не только на благоразумие своего друга, но, по-видимому, и на твердость данного ему Паулусом слова. Судя по его словам, последний обещал потребовать вместе с ним своей отставки и не сдержал этого обещания, когда дело приняло серьезный оборот. Сам Паулус всегда отрицал такое обращение и говорил, что это был "бред воображения" Фихте²¹⁰; ходили также слухи, что Фихте получил подобные уверения еще и от других своих коллег, именно от обоих Гуфеландов, от Лодера, Ильгена, Нитгаммера и Килиана²¹¹. Исторически на этот счет ничего не установлено. Верно лишь то, что через четыре года после отставки Фихте Паулус, Нитгаммер, Вольтман, Гуфеланд и Ильген покинули иенский университет.

3. РЕСКРИПТ ГЕРЦОГА И ВТОРОЕ ПИСЬМО ФИХТЕ

Несколько дней спустя по получении письма Фихте дело было решено в веймарском государственном совете; особенное влияние на окончательное решение имел Гёте, объявивший вполне определенно, что правительство не может допускать по отношению к себе таких угроз, и что теперь Фихте должен быть объявлен выговор вместе с увольнением его в отставку. Когда указали на большую потерю, которую понесет от этого университет, Гёте будто бы сказал: "одна звезда заходит, другая восходит!" "Я вотировал бы против собственного сына – писал он несколько месяцев спустя Шлоссеру, – если бы он позволил себе так разговаривать с правительством!"

Было принято такое решение, какое советовал Гете. 29 марта 1799 года правительство объявило академическому совету, что оно вынуждено "признать очень неосторожным со стороны издателей философского журнала начатое ими распространение столь странных и предосудительных в общепринятом смысле положений и поставить на вид профессорам

Фихте и Нитгаммеру их неосмотрительность"; а так как Фихте объявил письменно, что в случае выговора подаст в отставку, то вместе с тем в "постскриптуме" было объявлено, что эта отставка будет немедленно принята.

Прежде чем герцогский рескрипт был объявлен проректором совету, Фихте дали время сделать второй шаг, чтобы предотвратить то, чего не мог предотвратить первый. По совету своего друга, он еще раз написал Фойгту. И на этот раз Паулус явился советчиком и посредником с таким же малым успехом, как в первый раз. Фихте писал, что в своем первом письме он имел в виду подать в отставку в том случае, если выговор стеснит его преподавательскую свободу; но этого не случилось, объявленный выговор оставляет неприкосновенной эту свободу, и ему не хотелось бы делать вида ни перед самим собой, ни перед публикой, что он добровольно оставляет место по этой причине. Он назвал это второе письмо "подлинным разъяснением" первого. В действительности это было отречение, проявление покорности плохого сорта и тем более тяжелое, что оно не имело ни малейшего успеха.

В числе документов веймарской канцелярии имеется краткое сведение о переговорах между Паулусом и тайным советником Фойгтом,

написанное рукой последнего. Оно имеет дату 3 апреля 1799 года, 8 часов вечера. В ответ на письмо Фихте Фойгт объявил на словах профессору Паулусу, "что это холодное извинение не изменит дела ни на волос; письмо будет доложено герцогу, хотя это не может ничего изменить". Паулус изъявил желание лично поговорить с герцогом и получил ответ, что к этому, конечно, препятствий не встречается, но что это будет "бесполезным утруждением его светлости". После этого он отказался от своего желания. Письмо было на следующий день передано герцогу, и вскоре последовал, ответ проректору, что "герцог не усмотрел в письме Фихте ничего такого, что могло бы изменить его решение". После этого Фихте получил выговор по службе, и отставка его была принята. Этим закончилась его академическая деятельность в Иене.

Студенты были очень огорчены потерей этого великого учителя; они дважды (в апреле 1799 и в январе 1800 г.) обращались с прошениями, покрытыми бесчисленными подписями, к герцогу об оставлении или возвращении Фихте. На оба прошения последовал лаконический отказ с выражением недовольствия; уже в первый раз было объявлено, что герцог не желает, чтобы его

еще беспокоили этим делом²¹².

Быть может, прошение и было бы уважено, если бы оно было составлено согласно желанию веймарского правительства; по крайней мере, Стеффенс, подписавший в числе других первое прошение, рассказывает, что юрист Гуфеланд получил из Веймара проект прошения или предложение составить его, причем студенты должны были признать неосторожность Фихте и просить милости герцога; он (Стеффенс) якобы воспрепятствовал этому²¹³.

4. УХОД ФИХТЕ ИЗ ИЕНЫ

Оба письма к Фойгту, которых Фихте лучше бы не писал, были напечатаны в газетах, что не могло случиться без разрешения веймарского правительства. Это был уже решительно враждебный шаг против Фихте, и им дело не ограничилось. Когда вскоре после отставки он захотел переменить место своего жительства и поселиться на первых порах в Рудольштадте в глубоком уединении, князь, выказывавший ему ранее расположение, не разрешил этого, потому что, как говорил бывший сослуживец Фихте и именно его ближайший коллега, ординарный профессор философии, подал свое мнение, сохранившееся в делах совета и являющееся проявлением самой низменной и пошлой сослуживческой ненависти. Мы хорошо знаем, что академическая конкуренция наряду с вызываемым ею благородным соревнованием влечет за собой также самые неблагородные и скверные поступки, что она нередко возбуждает в самой университетской среде тот недоброкачественный эгоизм, который препятствует истинному состязанию сил и предпочитает конкуренции товарищество,

заслугам – доброго друга, незначительного клиента и в особенности близких себе людишек, предпочитает способному человеку при всяких обстоятельствах милого человека и свое милое я: это известный, во все времена повторявшийся факт, повторяющийся зачастую и в наше время и служащий печальным свидетельством недостатка честности даже в так называемом ученом мире. Но обычное благоразумие умеет скрасить все это настолько, что в глазах близорукого человека оно сохраняет, по крайней мере, внешний вид порядочности. Ничего подобного нет в мнении, поданном коллегой Фихте по поводу прошения студентов. Последние указали на то, как велика у них потребность иметь такого преподавателя, как Фихте. А коллега Фихте объявил, что, основываясь на своих потребностях, они могли бы с таким же правом пожелать разрешения играть в фараона и еще худших вещей (которые точно поименованы в записке)!

Фихте, этому противодействовали в Веймаре. Для него самого это было счастьем. В чем отказал ему князь Рудольштадта, то предоставил ему король Пруссии. Вместо Рудольштадта он отправился в Берлин, где вскоре для него открылось новое и более обширное поле деятельности.

II. ИСТОРИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА

1. НЕПРАВОТА ФИХТЕ И НЕПРАВОТА ВЕЙМАРСКОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА

Я изложил спор об атеизме во всем его объеме точно и обстоятельно, как ввиду его собственного значения, так и ввиду того, что это событие со всеми ему сопутствующими мотивами не перестает возбуждать голоса за и против. В настоящее время можно постановить исторический приговор с полным беспристрастием. Этот приговор будет неблагоприятен для Фихте в одном отношении: он никоим образом не должен был писать двух упомянутых писем, они были недостойны его, как первое, так еще более второе. Что они были навязаны ему, это не оправдание. Человек, подобный ему, не должен позволять навязывать себе что-нибудь. В этом случае ему должен был бы помочь предостерегающий демон Сократа, он должен был перевесить советы его друзей. Но для него есть чисто человеческое извинение: его тяжелое положение. Он чувствовал себя преследуемым со всех сторон, незащищенным от

нападений власть имеющих, что должно было увеличивать в его глазах тяжесть обвинений, чувствовал себя усталым от оправдательных записок, державших его в напряженном состоянии целые месяцы и постоянно поддерживавших в нем чувство преследуемого человека. Что ж удивительного, если в подобном положении и храбрый человек, наконец, начнет колебаться и, доверяя более чужому совету, чем собственному чувству, сделает необдуманый шаг, следствием которого явится такой же второй?

Гораздо более неблагоприятным должен быть наш приговор по отношению к последним решительным мероприятиям веймарского правительства. Если бы оно объявило Фихте за его письмо выговор, даже конфузный для него, то подвергло бы его суровому, но несправедливому наказанию. Своими учениями и сочинениями он не заслуживал никакого. Выговор же, сделанный ему в действительности, не имел никакого основания. Надо запретить философию, если хотят принудить ее говорить таким языком, который не показался бы "в общепринятом смысле" никому "странным и предосудительным". А то обстоятельство, что с таким выговором непосредственно на основании его письма была

соединена отставка, – этот "постскрипtum" производит неприятное впечатление, будто правительство схватилось обеими руками за его необдуманное письмо, чтобы поскорей предупредить противную сторону и отрезать человеку, находящемуся в крайне стесненном положении, все пути к отступлению. Если оно хотело от него избавиться, то могло по крайней мере, без всякого ущерба для своего достоинства, предоставить ему инициативу. Весьма возможно, что способ, которым Фихте вел свою защиту, его Апелляция к публике, как и его служебная оправдательная записка, произвели в Веймаре неприятное впечатление и явились неудачной помехой благим намерениям правительства; весьма вероятно, что после стольких конфликтов оно стало тяготиться им. Но это не упрек для Фихте и не основание для выговора. Правительство не должно было из-за этого на него раздражаться, а еще того менее было вправе допустить, чтобы это раздражение повлияло на его окончательное решение. Между тем невозможно отделаться от впечатления, что в решающем деле рескрипте это влияние очень заметно, и что дальнейшие шаги веймарского правительства обусловлены им. Если письмо Фихте с отказом от первоначального намерения и

прошения студентов остаются без внимания, если затем оба компрометирующих его письма разрешают извлечь из дел и предать гласности, если, наконец, чинят препятствия его частному проживанию в Рудольштадте, то все это должно произвести впечатление не только раздражения, но и враждебности, неподобающей правительству. Решительно все равно, как произошла отставка: в конце концов Фихте ушел из Иены, как изгнанник; он получил свою отставку в форме, равносильной изгнанию.

2. ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ УНИВЕРСИТЕТА

Дурные последствия этого дела для университета не замедлили обнаружиться. Выговор и отставка являлись фактически тяжелым стеснением преподавательской свободы и были приняты как таковые в академической среде. Сам Гёте замечает, что вследствие этого усилилось тайное недовольство умов. Стеснение преподавательской свободы, допущенное хотя бы в единичном случае, есть все-таки рана в сердце университета, потрясение его внутренней основы; возрождаться после такого поражения очень трудно, и справедливым, необходимым следствием его являются бедствия, посещающие такой университет, подорванный в своей жизненной основе. Иене также пришлось это испытать на себе; немного лет спустя после отставки Фихте покинула университет целая плеяда лучших доцентов. Был ли причиной этого тайный уговор, нам неизвестно, хотя предание и утверждает это; впрочем, связь событий достаточно ясна и без допущения такого уговора.

3. ОБЪЯСНЕНИЯ ФИХТЕ

Вскоре после окончания дела Фихте описал его ход по собственному почину в письме к Рейнгольду совершенно ясно, откровенно и объективно: в этом деле он не мог стать на точку зрения веймарского правительства, так как, естественно, желал чисто судебного решения, стало быть, требовал либо полного оправдания, либо смещения с должности. Пойти окольным путем он не считал себя вправе. "На это мог рассчитывать двор, но не я. Мне вообще уже давно надоели эти тайные ходы, уже давно и в других делах я ничего не просил и ни о чем не справлялся, в особенности же не хотел делать этого в данном случае. Я думал, что это мой долг перед истиной; думал, что это повлекло бы за собою неизмеримо важные последствия, если бы правительство было вынуждено к чисто судебному решению; что, по крайней мере, я со своей стороны не сделаю ничего такого, что дало бы ему возможность уклониться от этого". "С этой целью написана моя оправдательная записка; по этим причинам я избегал в течение процесса говорить с каким-нибудь тайным советником или писать ему". Поэтому он и теперь

раскаивается в том, что написал известное письмо, желая повлиять на решение правительства. "Если бы я остался еще в течение этих немногих дней верен тому, чего держался более трех месяцев до последних дней перед окончательным решением! Что бы они ни делали, на их стороне не было бы и тени права. Если бы я не дал им в руки этой тени права моей несчастной несдержанностью! Я хотел бы в полной мере искупить ее моим раскаянием, добровольным признанием моей ошибки, неприятными последствиями ее для меня! Ах, очень трудно остаться строго правым, если тебя окружают все мудрые политики! Что при приближении великого решения воображение сбивается с толку, что оно по меньшей мере затуманивает наши мысли обычными признаками большого общего блага, в основе чего зачастую может лежать, бессознательно для нас самих, наше собственное удобство и нежелание выходить из привычной колеи, – это еще быть может простительно, если только мы не увлекаемся этими призраками до полного подчинения им²¹⁴".

Фихте следовало бы твердо держаться этого правильного и благородного взгляда на дело, этого признания своей ошибки, и не отречься ни от чего из высказанного им в упомянутом

письме. Однако позже он пытался убедить самого себя, что поступил правильно, написав свое первое письмо веймарскому тайному советнику, что будто этим он фактически уничтожил выговор. Так писал он 20 августа 1799 года из Берлина своей жене: "Видишь ли, дорогая, я смотрю теперь на дело так: что я не хотел получить выговора и угрожал отставкой, это было совершенно правильно и было моим делом; я нисколько в этом не раскаиваюсь и повторил бы то же самое в таком же случае. Что они приняли отставку, это их дело; что они при этом не вполне соблюли форму, также их дело, а не мое. Я не сержусь на них, ибо мое желание исполнилось. Я не хотел выговора и не имею его. Эта отставка не сделает меня несчастным. Я вполне одобряю мое первое письмо. Не одобряю лишь второго, написанного по настоянию Паулуса. Так думаю я, дорогая. Так думал я, едва только вырвался из этой иенской дыры; я должен так думать и смотреть на дело. При первом подходящем случае я так и объявлю публично²¹⁵". Аналогично этому он высказался позже в написанном в 1806 году "Реферате о понятии наукоучения и доселешней судьбе последнего". Он называет здесь свое первое письмо, со своей стороны, "совершенно правильным, пристойным и подобающим

решением, которое он вполне одобряет даже теперь, спустя восемь лет"; второе письмо, долженствовавшее прикрыть первое, по его словам, было у него "вымучено и вынуждено и набросило на первое решение "тьнь двусмысленности и слабости²¹⁶".

4. ОБЪЯСНЕНИЯ ГЕТЕ

Сопоставим теперь с этими объяснениями Фихте, колеблющимися в единственном пункте, который может быть поставлен ему в укор, между раскаянием и считанием себя правым, с объяснениями Гёте, чей голос имел решающее значение при последнем обсуждении дела. То, что Гете писал Шлоссеру вскоре после того, как Фихте оставил Иену, к счастью, не сбылось. "Мне жаль, что мы должны были лишиться Фихте, и что его глупая надменность выбросила его из существования, какого он не найдет вновь нигде на земном шаре, как ни странна, по-видимому, эта гипербола. Чем старше становишься, тем более ценишь природные дарования, ибо ничто не может их привить. Он, без сомнения, одна из превосходнейших голов, но, как я почти боюсь, пропал для себя и для мира²¹⁷". Обстоятельнее судит он обо всем деле в своей хронике, где рассматривает его совершенно в своем духе с ретроспективным спокойствием. "После ухода Рейнгольда, по справедливости являвшегося большой потерей для академии, было смелостью, даже дерзостью пригласить на его место Фихте, который величественно, но, быть может, не

совсем пристойно обсуждал в своих сочинениях важнейшие вопросы нравственности и политики. Это была одна из способнейших личностей, когда-либо существовавших, и в его образе мыслей его ни в чем нельзя упрекнуть, но как мог он идти одинаковым шагом с миром, на который смотрел, как на свое созданное достояние?" "В своем философском журнале он осмелился высказаться о Боге и божеских вещах в духе, по-видимому, противоречившем обычным взглядам на эти тайны; его привлекли к ответу; начав защищаться, он не улучшил дела, так как взялся за него слишком горячо, не подозревая, как хорошо к нему здесь относились, в каком благоприятном смысле сумели бы истолковать его мысли, его слова; всего этого, разумеется, нельзя было дать понять ему прямо, равно как нельзя было указать способ, каким думали легче всего ему помочь. В академии пошли разные толки и пересуды, предположения и утверждения, подтверждения и разоблачения; говорили о министерском предостережении, т. е. ни более ни менее, как о выговоре, которого должен был ожидать Фихте. Совершенно выведенный этим из себя, он счел себя вправе написать резкое письмо в министерство, где, предполагая эту меру решенной, дерзко заявил, что никогда не

потерпит ничего подобного и лучше прямо уйдет из академии, но в таком случае не один, так как многие из видных преподавателей, будучи солидарны с ним, намерены одновременно покинуть свои места. Этим было сразу подорвано, даже парализовано, всякое доброе желание ему помочь: тут не оставалось никакого выхода, никакого способа уладить дело, и самой мягкой мерой по отношению к нему являлось немедленное увольнение его в отставку. Лишь после того, как уже нельзя было изменить дела, он узнал о направлении, которое ему намеревались дать, и должен был раскаяться в своем опрометчивом шаге, о котором мы сожалели. В уговоре же оставить вместе с ним академию, однако, никто не признался, все осталось на время на своем месте; но общее тайное недовольство настолько усилилось, что многие начали втихомолку поглядывать по сторонам, и в конце концов юрист Гуфеланд ушел в Ингольштадт, а Паулус и Шеллинг в Вюрцбург²¹⁸".

Из нашего рассказа ясно, поскольку правильно это суждение Гёте, к которому невольно примешалась министерская точка зрения, о деле между Фихте и веймарским правительством и о мотивах их обоюдного образа

действий. О философии Фихте Гёте не имел правильного представления, если приписывает ей странную идею, что Фихте считает в общепринятом смысле слова мир своим созданным достоянием. Под этим впечатлением, когда речь зашла об отставке философа, он мог думать подобно Мефистофелю во второй части Фауста, когда он кричит вслед бакалавру, этому ученику псевдофихтевской философии: "Проваливай, чудак, в своем великолепии!" (Original, fahr hin in deiner Pracht!)²¹⁹

Но о личности Фихте суждение Гёте гласит: "Это была одна из способнейших личностей, когда-либо существовавших".

Глава пятая

ПОСЛЕДНИЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ ФИХТЕ. БЕРЛИН И ВОЙНА

1. ПРЕБЫВАНИЕ В БЕРЛИНЕ. ПЕРЕД ВОЙНОЙ

1. ПОБУДИТЕЛЬНЫЕ ПРИЧИНЫ К ПЕРЕСЕЛЕНИЮ. ДРУЗЬЯ И ПЛАНЫ

3-го июня 1799 года Фихте прибыл в Берлин. Он оставил Иену как бы для того, чтобы несколько рассеяться и отдохнуть, и тщательно скрыл от тамошних друзей свое истинное намерение и настоящую цель своей поездки. В Иене никто не знал об этом, кроме его жены, а в Берлине Фихте открыл это только своему другу Фридриху Шлегелю. Последний жил там с некоторых пор и состоял в связи с Доротеей Фейт, дочерью Мендельсона, что представлялось непристойным в глазах света, но непорочным для его собственного чувства естественным браком, так что он не только защищал, но и прославил эстетическую оправданность и совершенство этой

связи в своей "Люцинде". То обстоятельство, что в Пруссии рескрипт саксонского правительства о конфискации не нашел поддержки, что даже прусский министр Дом при случае громко высказывал друзьям Фихте свое неодобрение поведению веймарского правительства и советовал переселение в Берлин, наконец, дружба со Шлегелем – все это могли быть ближайшие мотивы, повлиявшие на решение Фихте. Его семья оставалась в Иене, так как на первых порах не было никакой уверенности в продолжительности его пребывания в Берлине.

Уже на другой день по его приезде о нем узнали в государственном совете, при чем возник вопрос, может ли он быть терпим. Предварительно, быть может, в силу политических подозрений было решено установить за ним строгий надзор и подождать с решением вопроса до возвращения короля. Когда последнему доложили дело, он будто бы сказал: "Если Фихте такой спокойный гражданин, каким кажется по всему, и так далек от опасных союзов, то ему можно спокойно разрешить проживание в моем государстве; если правда, что он находится во враждебных отношениях с Господом Богом, то пусть это дело улаживает с ним Господь Бог, меня это не касается". Так передает Фихте в письме к

жене слова короля²²⁰.

В Берлине Фихте тотчас же знакомится с ближайшими друзьями Шлегеля: с Людвигом Тиком (который отвез первое письмо Фихте к жене в Иену) и Фридрихом Шлейермахером, в то время проповедником в Charite, на имя которого он просил адресовать ему письма из Иены. С Шлейермахером он познакомился на другой же день по приезде. "Знаете ли новость?" – пишет последний своей подруге Генриетте Герц 4 июля 1799 года, – "Фихте здесь, пока на несколько недель, чтобы осмотреться. Фридрих знал об этом уже некоторое время и занял для него комнату на unter den Linden; но это было большой тайной, и так как нельзя знать судьбы своих писем, то я не хотел Вам ничего писать об этом; Тик тоже не знал этого и сегодня страшно удивился. Нынче рано утром Доротея привела его к нам, и мы пробыли вместе почти весь день. Не могу Вам описать его и не могу также ничего сказать о нем, – Вы знаете, что у меня это не делается так скоро". В то время Шлейермахер выпустил Речи о религии, а Шлегель Люцинду. На следующий день Шлейермахер пишет: "Я в самом деле немного боюсь, что Фихте случайно прочтет Речи, боюсь не того что он может многое возразить на них, это я знаю заранее, я это меня

не страшит, а лишь того, что я не знаю, с какой стороны он на меня обрушится, и что я не буду в состоянии говорить с ним об этом с достоинством. Люциндой он занят как раз теперь и говорил Фридриху, что многие отдельные места ему нравятся; но чтобы составить себе мнение об идее целого, ему нужно сперва ее хорошенько проштудировать²²¹".

В этом кругу вращается Фихте первое время в Берлине; он проводит обыкновенно дни у Шлегеля и его подруги, ездит с обоими за город, а по вечерам ходит с Шлегелем гулять. О личности Доротеи Фейт, как известно, прототипа Люцинды, он отзывается в письмах к жене весьма благосклонно, а о ее отношениях к Шлегелю весьма терпимо. Очень короткое время он носится с планом поселиться в Берлине с семейством в одном доме с Фридрихом Шлегелем и его подругой, которых ему хотелось удержать там, а также с Августом Вильгельмом Шлегелем и Шеллингом, которых он убеждает переехать туда из Иены, и организовать нечто вроде экономической общины. Однако, видимо, этот план не понравился его жене, да и сам он стал находить, что "в высшей степени скучное и ленивое существование берлинского Шлегеля" и "рассеянность иенского" являются для него

совершенно нежелательными и неподходящими условиями жизни²²².

Таким образом в разлуке с семьей жизнь Фихте еще делится некоторое время между Берлином и Иеной. Продолжая в тиши свои научные работы, он ищет в то же время убежища, где мог бы найти обеспеченное существование и вместе с тем новую кафедру при университете. Убежище, предложенное ему Якоби в Дюссельдорфе, является для него неподходящим; ему хочется получить профессию в Гейдельберге, в чем последний может оказать ему содействие своим влиянием на пфальце-баварское правительство; его жена надеется на реставрацию в Иене, он же не разделяет этой надежды, но, конечно, желает этого, если это может совершиться с полным для него почетом²²³.

Между тем обеспеченность его жизни в Берлине увеличивается, доходы от его сочинений становятся достаточными, чтобы избавить его, по крайней мере, на первое время от материальных забот, и он с доброй надеждой на будущее решается переселить к себе свою семью в конце 1799 года. После того, как Фридрих Шлегель и его подруга покинули Берлин и отправились в Иену, круг его друзей также вскоре пополнился и расширился. Из Иены прибыли Август Вильгельм

Шлегель и Вольтман, затем врач Гуфеланд, приглашенный в Берлин на должность лейб-медика короля, верный друг Фихте и его семьи. Новыми его друзьями сделались: Сюверн, бывший ранее домашним учителем у Шютца в Иене, а теперь ставший учителем в келльновской гимназии в Берлине, писавший Фихте и пославший ему как раз в то время, когда он отправился в Берлин, статью для Философского Журнала в Иену; Цейне, учитель в das graue Kloster, у которого Фихте обучался романским языкам, и главным образом Бернгарди, педагог и языковед, с которым он виделся ежедневно; затем позже Эленшлэгер, Фарнгаген и Шамиссо, издававшие Альманах Муз, где впервые был напечатан (анонимно) философский сонет Фихте. С Фесслером он был в дружеских отношениях, как франкмасон.

2. СОЧИНЕНИЯ И ЛЕКЦИИ

Работами, которыми Фихте был первое время занят в Берлине, были окончание его сочинения "Назначение человека", новая обработка наукоучения и разработка его философского учения о религии. Сюда следует также отнести тот "Ясный, как солнце, трактат", который представлял собою опыт принудить читателей к пониманию наукоучения (1801), и находящееся в связи с его учением о праве и политике "Замкнутое торговое государство" (1800), которое Фихте считал самым лучшим и самым продуманным из своих сочинений. Главным предметом, приковывающим его внимание, является религия; ее исследование дает новое направление даже наукоучению. Недавние вопросы, возбужденные иенским спором об атеизме, немало способствовали сосредоточению его внимания на этом предмете и составляют в этом смысле уже подготовку и переход к его последнему философскому периоду. "При разработке моего теперешнего сочинения, – пишет он жене 5 ноября 1799 года, – я глубже, чем когда-либо, заглянул в религию. У меня движение сердца истекает лишь из полной

ясности; не могло случиться, чтобы достигнутая ясность не овладела вместе с тем моим сердцем²²⁴".

Но для полноты деятельности и полного удовлетворения ею Фихте было мало письменного стола и уединенного созерцания: ему надо было говорить и иметь возможность передавать свои мысли в живой форме, будя и воспитывая других. Лекция, как он понимал и читал ее, являлась его духовной жизненной стихией. Со времени его появления в Берлине молодые люди неоднократно просили его читать приватные лекции; желали этого и люди влиятельные, удивляясь тому, что он этого не делает²²⁵. Он сдался на просьбы, согласовавшиеся с его собственной потребностью. Вскоре число слушателей увеличилось, интерес возрастал, и к молодежи, ученым и служащим, положившим начало этому делу, присоединились научные и литературные светила всех родов, даже министры и государственные люди, как, напр., Шреттер, Бейме, Альтенштейн. Зимой 1804–1805 г. Фихте читал лекции об "основных чертах современной эпохи", в которых ярко выразился религиозный характер и реформаторский дух его мирозерцания. В числе постоянных слушателей

на этих лекциях присутствовал Меттерних, бывший тогда австрийским посланником в Берлине.

3. ПРОФЕССУРА В ЭРЛАНГЕНЕ

Эти лекции предшествовали новой академической деятельности. Уже в 1804 году он получил из двух мест предложение занять кафедру философии: сначала из России – в Харькове, затем из Баварии – в Ландсгуте. Переговоры насчет Харькова были прерваны приглашением в Ландсгут. Но и здесь дело не сладилось. Фихте хотел не только занять кафедру философии, но и учредить философскую школу, которая подготовляла бы планомерно к философии, вместе с тем заключала бы в себе школу для будущих академических преподавателей, учительскую семинарию, была бы основана на началах абсолютной свободы преподавания и писания и присоединялась бы к университету в качестве особого заведения. Якоби настоятельно рекомендовал баварскому правительству пригласить Фихте. "Если, – писал он, – хотят что-нибудь улучшить в академических заведениях и учреждениях, представляющих собою еще всюду беспорядочную смесь культуры и варварства, то нет в Европе человека, который мог бы более содействовать этому советом и делом и выполнить это лучше, чем Фихте. Кто

пригласит его своевременно, тот сделает хорошее приобретение. Об его честности существует только одно мнение²²⁶".

Заслуга первого приглашения уволенного в отставку в Иене Фихте принадлежит России! Первое же приглашение с положительным результатом было сделано Пруссией. Влияние Бейме и рекомендация Альтенштейна перед Гарденбергом привели к тому, что Фихте был приглашен в прусский в то время университет в Эрлангене: он должен был читать лето в Эрлангене, а зиму в Берлине. Таким образом сначала его время делилось между Берлином и Эрлангеном, а его деятельность между академическими и неакадемическими лекциями. Эта летняя профессура длилась лишь один семестр (1805). Главной темой его лекций была философская энциклопедия, как введение в изучение философии; тема его публичных лекций была та же, что и первых чтений в Иене: о характере ученого. Продолжение преподавания в Эрлангене сделалось невозможным вследствие войны Пруссии с Францией. Последними лекциями, читанными Фихте перед началом войны в 1806 году в Берлине, были "Наставления к счастливой жизни": основоположения его нового учения о религии. Речи о современной

эпохе вместе с Наставлениями к счастливой жизни и более поздними Речами к немецкой нации составляют одну группу, и именно, самую важную в его неакадемических лекциях.

4. ФИХТЕ И БЕРЛИНСКАЯ АКАДЕМИЯ

Академия наук в Берлине, основанная Лейбницем, отвергла сделанное медиком Гуфеландом предложение принять в число своих членов Фихте. "Причиной", говорит Гуфеланд, "были личные мотивы, личная обида одного из членов, имевшего много сторонников. Мотивом же отказа было выставлено то, что Академия должна соблюдать нейтралитет в философии. Сатирики говорили тогда, что философский класс не принял его именно потому, что он был философом²²⁷". Членом, из-за которого отвергли Фихте, был Николай! Не следовало бы становиться против автора "Наукоучения" на сторону автора "Истории толстого человека" (Geschichte eines dicken Mannes) и называть это нейтралитетом.

II. ВОЙНА И ВОЗРОЖДЕНИЕ ПРУССИИ

В своих речах "об основных чертах современной эпохи" Фихте указывал на то, что современная ему жизнь насквозь пропитана духом достигшего высшей степени эгоизма; он определил ее основной характер, как завершенную греховность, носящую в своем собственном бессилии и слабости зародыш смерти. Уже ближайшее время оправдало это пророческое изречение. За пресбургским миром последовало основание рейнского союза под протекторатом Наполеона (июль 1806), распадение и гибель Германской империи. Единственной опорой и надеждой была Пруссия, основание северогерманского союза в противовес рейнскому, который был уже равносителен чужеземному владычеству. Но когда Пруссия серьезно вознамерилась создать этот последний оплот немецких сил, конфликт с Наполеоном сделался неизбежным. 1806 год принес войну, окончившуюся тильзитским миром и в течение нескольких месяцев повергнувшую Германию во прах. В июле 1806 года рейнский союз, год спустя тильзитский мир! Год гибели, начавшийся унижением одной половины

Германии и окончившийся покорением другой; целый ряд страшных ударов судьбы и поношений в короткий промежуток времени с 14 октября 1806 до 14 июля 1807 года, от сражения при Иене и Ауэрштедте до сражения при Фридланде: прусские войска разбиты, многие крепости без боя переходят в руки победителя, сдачи и капитуляции следуют одна за другой! 27 октября Наполеон занимает столицу Пруссии, король бежит, театр войны уже переносится к восточным границам государства. Союз с Россией не может уже спасти ничего, победа над Пултуском не помогает ничему, битва при Эйлау ничего не решает. Данциг падает, сражение при Фридланде проиграно и не оставляет ничего, кроме мира, повергающего во прах Пруссию и вместе с ней Германию.

После известия о проигранном сражении и о приближении неприятельских войск, Фихте покидает Берлин и свою семью (18 октября 1806), решив вернуться лишь после того, как неприятель будет прогнан или, по крайней мере, очистит Берлин по заключении мира. Он не хочет жить под чужеземным владычеством, не хочет гнуть спину под ярмом притеснителя. 26 октября он прибывает в Штаргард и остается здесь еще некоторое время в ожидании следующего

сражения. Профессорам в Штаргарде едва было известно его имя, так что ему пришлось сделать открытие, что граница его литературной известности находится в восточной Померании в восемнадцати милях от Берлина²²⁸. Важные события гонят его далее: он едет в Кенигсберг, где получает по протекции Николовиуса временную профессию "до восстановления мира" и читает в течение зимнего семестра о наукоучении. На лето 1807 года он освобождается от лекций. Его ближайшими друзьями становятся советник консистории Николовиус, главный придворный проповедник Шефнер и приглашенный в Кенигсберг с Пасхи 1807 года Сюверн. Кроме философских работ он занимается в свободные часы переводами отрывков из Данте, в особенности же сочинениями и педагогической системой Песталоцци. "Если ты можешь достать, – пишет он жене из Кенигсберга 3 июня 1807 года, – сочинение Песталоцци "Как Гертруда учит своих детей", то прочти его. Я штудирую теперь его педагогическую систему и нахожу в ней истинное лекарство для больного человечества, равно как единственное средство сделать его способным к пониманию наукоучения²²⁹")

За день до сражения при Фридланде Фихте покидает Кенигсберг, проводит несколько недель

в Мемеле и затем, после девятидневного переезда, прибывает в Копенгаген 9 июля 1807 года; первый отыскал его здесь один молодой датчанин, слушавший его лекции о наукоучении в Берлине и впоследствии стяжавший себе известность в качестве философа и физика, Г. Хр. Эрштед²³⁰. Июль Фихте проводит в Копенгагене; его последнее письмо оттуда жене написано 31 числа этого месяца. Узнав об окончательном заключении мира, он начинает готовиться к отъезду. Лучших последствий он не ждал. "Я уже раньше решил умереть для современного мира и гражданственности. Божьи пути были иные, нежели наши; я думал, что немецкая нация должна сохраниться, а вот, она угасла²³¹".

Он хотел вернуться в Берлин лишь после очищения его от неприятельских войск. Однако ему пришлось бы долго ждать этого, так как и после заключения мира, хотя и не в силу его, город оставался еще некоторое время в руках неприятеля, пока не были выполнены данные ему обязательства. В конце августа 1807 года Фихте вернулся в Берлин. Здесь он приобрел во время своего отсутствия нового друга, принимавшего участие в его семье, историка Иоганна фон Мюллера. Ему очень хотелось, чтобы последний остался в Пруссии и работал бы на пользу ее; но

все, что он сделал с этой целью, было слишком поздно; вскоре после его возвращения Мюллер принял приглашение в Тюбинген.

1. РЕФОРМАТОРСКИЕ ПЛАНЫ ФИХТЕ

Время, которое Фихте предвидел в "Основных чертах современной эпохи", как конец "завершенной греховности", как наступление "начинающегося оправдания", пришло. Семя эгоизма дало обильную жатву, плодом морального упадка эпохи было падение целого, полное крушение, гибель отечества. Во всех, в ком еще не вполне угас дух, пробудилась скорбь об этой огромной потере и, что гораздо важнее, стало проявляться сознание истинных причин бедствия и, вместе с тем, единственно возможного спасения. Павший по своей вине, немецкий народ может вновь подняться только собственными силами. Внутренняя причина, нравственное бессилие привело к падению; внутренняя же причина, нравственное возвышение, одно только может принести спасение. Такое возвышение и возрождение может состоять лишь в перерождении целого народа с головы до ног, в полном пробуждении и развитии его самостоятельности для общей цели. Эта реформация требует нового, основанного на политическом соучастии народа, государственного строя, новой, предписываемой

самодетельным исполнением обязанности гражданина организации оборонительных сил, наконец, как основы всего, новой системы воспитания, основанной на развитии самодетельности во всех направлениях и на всех ступенях общественной жизни. В этом сходятся Штейн, Шарнгорст и Фихте. Последний часто требовал для понимания своей философии нравственного подъема духа, в котором чувствовался недостаток у его современников. Он говорил: "Моим современникам недостает не столько ума, сколько мужества, чтобы понять меня!" Теперь настало время, давшее эту силу уму и отверзшее духовные очи. Война и поражение вновь потрясли благодетельной силой уничтожения веру в преходящее, и души стали понемногу восставать из праха. "Ибо человек хиреет в мире, праздный покой – могила мужества. Но война вызывает силу, она возвышает все до необычайного, даже трусу придает мужество". Изучая Песталоцци, Фихте понял, какая педагогическая система "является лекарством для больного человечества" и условием понимания его философии. Теперь его реформаторские педагогические проекты получают определенное и двойное выражение: в

речах к нации и в плане основания нового университета в Берлине.

2. РЕЧИ К НЕМЕЦКИМ ВОИНАМ

Уже начало войны, значение которой совершенно ясно сознавал Фихте, вызвало у него желание быть самому в числе действующих лиц, разделить участь воинов и воодушевлять их на борьбу за немецкое дело своей пламенной речью. Он предложил свои услуги королю; последний приказал выразить ему признательность: быть может, после победы его красноречием и можно будет воспользоваться²³².

В то время Фихте носился с "речами к немецким воинам". По одному отрывку, содержащему введение и изданному в числе других оставшихся после него рукописей, мы можем составить себе понятие о характере этих речей и видим, что Фихте считал себя по внутреннему влечению призванным говорить воинам. Благо науки и всего духовного прогресса человечества тоже зависит теперь от оружия и вверено тем, которые идут за немецкое дело. Он хочет говорить воинам от имени науки: "Каким органом пользуется она и сопряженные с нею интересы? Человеком, образ мыслей и характер которого, по крайней мере, не безызвестны, а более десяти лет на виду у немецкой нации; за

которым каждый должен, по меньшей мере, признать то, что его взор никогда не останавливался на тленном, а всегда искал непреходящего, что он никогда не отрекался трусливо от своего убеждения, а явно свидетельствовал о нем каждой жертвой, и образ мыслей которого позволяет ему говорить о мужестве и решимости среди мужественных. Если он должен довольствоваться словами, если он не может биться вместе с вами в ваших рядах и мужественным презрением к опасности и смерти, сражаясь в самом опасном месте, доказать на деле истину обоих принципов, то это исключительно вина его века, отделившего призвание ученого от призвания воина и не включающего подготовку к профессии последнего в образовательную программу первого. Но он чувствует, что, если бы он научился владеть оружием, то не уступил бы никому в мужестве; он сожалеет, что его век не дает ему возможности сделать то, что мог сделать Эсхил, мог сделать Сервантес, оправдать свое слово действительным подвигом, и в настоящем случае, на который он может смотреть, как на новую задачу своей жизни, он охотнее приступил бы к делу, чем к слову. Но теперь, когда он может только говорить, он хочет изрекать мечи и молнии. Он хочет также, чтобы это не было

сопряжено с безопасностью. В этих речах он будет высказывать относящиеся к ним истины со всей ясностью, с какой прозревает их, со всей убедительностью, на какую только способен, с подписью своего имени, истины, за которые по суду неприятеля положена смерть. Он отнюдь не будет малодушно скрываться из-за этого, а, напротив, дает слово перед лицом вашим или жить свободно вместе с отечеством, или погибнуть вместе с ним²³³".

3. РЕЧИ К НЕМЕЦКОЙ НАЦИИ

Не после победы, как надеялся король, а после полного поражения прусского оружия сослужило красноречие Фихте службу своему отечеству; оно понадобилось не для того, чтобы "увеличить плоды победы", а для того, чтобы выяснением причин поражения посеять семена лучшего будущего. Этим великим, патриотическим, не могущим изгладиться из памяти немецкого народа делом были "речи к немецкой нации", читанные им в здании берлинской академии зимою 1807–1808 года. В то время, когда Наполеон только что велел расстрелять одного книгопродавца за распространение незначительной брошюры, в это время этот смелый человек, выступивший с речами к немецкому народу, действительно мог опасаться самых крайних мер в городе, где был французский комендант, стояли французские войска и караулы. Неоднократно распространялся слух об его аресте. Он знал об опасности, но не хотел отступать перед ней. Все было обдуманно им основательно, и он был готов на все. По свойственной ему привычке он изложил самому себе письменно свои мотивы. "Добро есть

вдохновение, подъем", – писал он тогда, как бы разговаривая с самим собою, – то, что мне лично угрожает опасность, вовсе не идет в счет, а скорее может произвести весьма выгодное действие. Моя же семья и мой сын не останутся без помощи нации, а последний обретет преимущество в том, что его отец был мучеником. Это был бы самый лучший жребий. Я не мог бы сделать лучшего применения из своей жизни²³⁴". С мужеством, напоминающим великих людей древности, он ополчается в своих речах даже на тех, которые за него боялись. "Неужели же в угоду тому, кому это на руку, и тем, которые боятся, человеческий род, должен унизиться и пасть, и не позволительно тому, кому повелевает его сердце, предостерегать их от падения? Что же может выйти из этого самого горшего и худшего для неприятного предостерегателя? Знают ли они что-нибудь горше смерти? Она и без того ожидает нас всех, и с первых времен человечества благородные даже в меньших делах – ибо когда же было большее, чем настоящее? – презирали сопряженную с нею опасность. Кто имеет право вмешиваться в предприятие, соединенное с этой опасностью?²³⁵" В том же духе пишет он 2-го января 1808 года Бейме: "я очень хорошо знаю, на что отваживаюсь; я знаю, что так же, как

Пальма, и меня может уложить пуля. Но это не то, чего боюсь, и я охотно умер бы ради поставленной мною себе цели". Однако ему никогда не грозило ничего подобного. Быть может, защитой ему служила его смелость: то, что он все делал открыто на глазах врага, не делал никакой тайны из своих патриотических планов и принципиально не принимал участия в тайных заговорах той эпохи.

По своему содержанию эти речи являются звеном в развитии его философии. Их темой служит обновление немецкого народа собственной, пробужденной к самостоятельности силой, а средством этого обновления полная реформа воспитания, основу которой положил Песталоцци. Немецкий народ имеет в своей самобытности никогда не иссякающую, постоянно омолаживающую силу, а в этой силе – призвание и способность к коренной духовной реформе. Фихте говорит немцам, как избранному народу, который навлек на себя бедствия идолослужением, но который не может погибнуть, ибо он есть соль земли. Он говорит, как ветхозаветный пророк своему народу. Вот как оканчиваются речи к немецкой нации: "Выхода нет; если вы погибнете, то вместе с вами погибнет человечество без всякой надежды когда-нибудь

возродиться".

И если даже эти речи не сделали ничего более, кроме того, что после сражений при Иене и Фридрихсфельде восстановили веру в себя у совершенно поверженного народа, то уже за это они заслуживали бы той признательности, какую заслужили те римские консулы, которые не отчаялись в своем отечестве после битвы при Каннах. Как же могло случиться, чтобы через десять лет после смерти философа в Пруссии эти речи как бы подверглись опале, причем в Берлине было запрещено их новое издание?

4. СОСТАВЛЕННЫЙ ФИХТЕ ПЛАН УНИВЕРСИТЕТА И ЕГО РЕКТОРСТВО

Летом 1807 года депутация галльских профессоров отправилась во главе со Шмальцем в Мемель, чтобы просить короля Пруссии о переводе университета из Галле в Берлин. Король тотчас же вполне оценил и одобрил это дело. Государство, сказал он, должно возместить духовными силами то, что потеряло в физических. Было предположено основать в столице Пруссии новый университет в духе нового времени. Бейме, в то время ближайший советник короля, пожелал, чтобы Фихте составил для этой цели подробный план. Другие планы были представлены Шмальцем, Вольфом и Шлейермахером. Уже в то время, когда он получил приглашение в Лансгут, а затем в период своей профессуры в Эрлангене, Фихте работал над вопросом о преобразовании академического преподавания и воспитания; он много занимался этим планом, и потому ему было приятно развить теперь свои идеи в качестве организатора и представить их в форме разработанного и стройного проекта расположенному к нему государственному человеку. В октябре 1807 года

он представил свой проект и просил, во избежание всякого соперничества, чтобы его имя при этом не упоминалось. Через несколько лет после его смерти этот проект был напечатан под заглавием: "План проектируемого в Берлине высшего учебного заведения" (Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden hoheren Lehranstalt). Мы займемся рассмотрением его позже в связи с речами к немецкой нации и педагогическими преобразовательными идеями Фихте. В основе проекта лежала мысль превратить университет в научное воспитательное заведение и сообразно этому организовать совместную жизнь учителей и учеников. Когда Вильгельм фон Гумбольдт сделался министром народного просвещения, дело основания университета двинулось вперед, и в апреле 1809 года Фихте мог еще раз развить свои идеи об устройстве нового университета в целом ряде словесных докладов, сделанных в доме министра. В числе присутствующих были такие люди, как Николовиус, Уден и Шлейермахер. Гумбольдт расходился во взглядах с Фихте; он понимал университет в его прежней форме, как научное учебное заведение; новый же и современный характер, по его мнению, зависит от состава преподавателей; он хотел скорее вызвать к жизни университет с помощью кадра

даровитых преподавателей и затем дать ему расти и развиваться из этого зерна. Иоганн фон Мюллер также считал план Фихте и неприменимым к данному положению университетского дела в Германии, и невыполнимым в предложенном им объеме. Он правильно нашел пункт разногласия, когда писал Фихте: "Национальное воспитание устанавливается, университет создает себя. Для него достаточно, чтобы каждая наука преподавалась лучшим профессором²³⁶".

Вопрос о месте, о том, что целесообразнее для нового университета – Берлин и вообще большой город или город маленький, был тоже предметом многих споров. Фихте стоял за большой город и в особенности за Берлин, как столицу страны. Он правильно полагал, что среди жизни большого города, беспрестанно идущей за влияниями времени, студенчество скорее отбросит те устарелые и вредные формы, с которыми он боролся еще в Иене, и, во всяком случае, не удержит их долго.

В 1810 году состоялось открытие нового университета в Берлине. Первым его ректором по назначению короля был Шмальц; первым же ректором по академическим выборам был Фихте. Он неохотно согласился на это избрание,

чувствуя, что у него не хватит уступчивости, необходимой для управления университетом при данных обстоятельствах. Действительно, при тогдашнем временном положении вещей, при неустойчивом порядке делопроизводства, при недостатке точных уставов вести дело было трудно, и вдвойне трудно для человека, подобного Фихте, привыкшего поступать только по собственному убеждению и не созданного для компромиссов. К тому же тогдашний министр народного просвещения Шукман был нерасположен к нему. Служебные конфликты не замедлили возникнуть и вскоре сделались невыносимыми для Фихте именно в одном пункте, в котором уступка была для него невозможна. Этот пункт касался дисциплины студентов. Должны ли старые дурные обычаи землячеств, орденов, дуэлей и т. п. быть вновь терпимы и таким образом культивируемы или строго преследуемы и таким образом искореняемы? Фихте был за искоренение и в силу полного своего убеждения стоял за самую строгую дисциплину в этом отношении. Большинство же его сослуживцев, и главным образом Шлейермахер, были против этого и по различным причинам не желали, чтобы нравы учащихся подверглись слишком суровому

насилию. Не видя никакого выхода из этого положения, Фихте решил просить об увольнении его от ректорства. Он сделал это 14 февраля 1812 года и повторил свою просьбу 22 февраля с объяснением, что "ему высказали взгляд, что ректор должен безусловно подчиняться большинству и уже не вправе в этом случае иметь свою собственную совесть; он надеется, что почтенное учреждение будет другого мнения и не отнесется неодобрительно к его решению²³⁷".

11 апреля министр Шукман уведомил по этому делу государственного канцлера, что отставка Фихте должна быть принята. Но выставленная им причина проливает довольно яркий свет на этого человека: "так как Фихте кроме того на дурном счету у французских властей за свои речи к немецкой нации". И это случилось за год до начала немецкой войны за свободу!

III. НЕМЕЦКАЯ ОСВОБОДИТЕЛЬНАЯ ВОЙНА. СМЕРТЬ ФИХТЕ

1. 1813-Й ГОД

Освобождение Германии от иноземного владычества наступило скорее, чем могли ожидать даже самые смелые друзья отечества. Поход в Россию в 1812 году, долженствовавший завершить владычество Наполеона над Европой, готовил ему падение. Вслед за гибелью великой армии настал один из славнейших годов немецкой истории: в последние дни 1812 года отложился от Наполеона Йорк, и была заключена таурогенская конвенция; в последние дни 1813 года Блюхер перешел Рейн! Патриотический поступок Йорка послужил сигналом к восстанию Пруссии; сдерживаемый принудительным союзом с Наполеоном король не мог более противиться мощному влечению народного духа; он перенес свою столицу в Бреславль 23 января 1813 года, заключил в конце февраля союз с Россией и издал в начале марта воззвание к народу. После бесплодных переговоров с Наполеоном Австрия также стала на сторону России и Пруссии.

Началась война союзников с Францией, окончившаяся после поражения под Дрезденом и после побед при Кацбахе, Кульме, Гросберене и Денневице (с 26 августа по 6 сентября) в октябре битвой народов под Лейпцигом, спасшей Германию.

2. СОВЕТЫ И РЕШЕНИЯ ФИХТЕ

Можно себе представить, с каким напряженным вниманием и с какой радостной надеждой следил Фихте за началом и ходом военных действий. Он закончил свои зимние чтения обращением к слушателям, где убеждал их принять участие в предстоящей борьбе и доказывал нравственную необходимость этого. Война прежде всего служит для того, чтобы освободить отечество и смыть с него позор, в своей же конечной цели она служит высшим интересам человечества, просвещению и прогрессу; принимать в ней участие в данном случае обязанность, отечество призывает к оружию, ему нужны все наличные силы.

По отношению к самому себе Фихте также обдумывал, в какой форме должен сам он по своему разумению и силам принять участие в этой войне. Как и вообще при решении всех важных вопросов, он излагал свои соображения за и против с пером в руках, стремясь "выдвинуть основания решения из глубины знания". В конце концов он пришел к тому же решению, какое принял ранее, во время войны 1806 года. Не склонности, которые заставили бы его

предпочесть спокойную жизнь, а долг побуждал его действовать и принять участие в великом движении времени. "Если бы я мог, – пишет он, беседуя с самим собою, – внушить руководителям и вождям более серьезные, более священные чувства, то было бы сделано большое дело; и это решает вопрос". "Вызывать святое серьезное чувство и все выводить из этого". 1-го и 2-го апреля он писал: "имею ли я право взять на себя эту обязанность в таком виде, вот вопрос. Какова она? В настоящее время и для ближайшей цели нести людям высшее разумение, погрузить воителей в Бога²³⁸". Он хочет "испробовать силу живой речи" и подвизаться в качестве войскового священника или, так как без посвящения он собственно не может быть проповедником, находиться при войсковом священнике в качестве религиозного оратора, обязующегося полагать в основу своих речей начала христианства и Библию. Он хочет занять место в королевской главной квартире под непосредственным начальством самого короля. На таких условиях предлагает он свои услуги и просит своего друга Николовиуса походатайствовать о деле и добиться вполне определенного решения²³⁹. Власти, как и следовало ожидать, нашли предложение непрактичным, и таким образом

вторая попытка Фихте принять участие в войне кончилась так же неудачно, как первая. Он остался в Берлине и поступил, когда этого потребовал долг гражданина, в ряды ландштурма, на который была возложена последняя защита.

Рассказывают, что в конце февраля 1813 года в Берлине составил тайный заговор напасть ночью на французский гарнизон и уничтожить его. Один из соучастников, состоявший в числе слушателей Фихте, открыл ему это намерение незадолго до приведения его в исполнение. Фихте тотчас же уведомил об этом полицию, и дело было расстроено без всякого шума, чем была оказана во всех отношениях большая услуга городу²⁴⁰.

3. ЛЕКЦИИ ОБ ИСТИННОЙ ВОЙНЕ

То, чего он не мог сделать в поле, Фихте делал, насколько мог, как академический лектор. В течение лета 1813 года, перед самым началом войны, он читал "о понятии истинной войны". "Свобода и самостоятельность народа, – говорит он в этих лекциях, – нарушены, если какая-нибудь сила прерывает процесс его развития, если он должен приобщиться к другому развивающемуся стремлению основать государство или же уничтожить всякое государство и всякое право: народная жизнь, привитая к чужой жизни или умиранию, умерщвлена, уничтожена, вычеркнута из бытия. Поэтому подлинная война не война царствующих домов, а война народа: общей свободе и частной свободе каждого человека грозит опасность; без этой свободы он не может желать жить, не признав себя совершенным ничтожеством. Поэтому каждому лично и без заместительства – ибо ведь каждый должен делать это для себя самого – вменяется в обязанность борьба не на жизнь, а на смерть²⁴¹".

Такой народной войной является настоящая борьба немцев с Наполеоном. Фихте познал

нравственный контраст, проявившийся в этой войне, во всей его глубине, и с этой точки зрения характеризует противника. Он ненавидел его не из страха, он низко ценил его не из патриотического ослепления; нельзя вообразить себе большего контраста, чем Фихте и Наполеон, но и тут был пункт, в котором сходились эти крайние противоположности. В характере Наполеона было нечто такое, чего никто не мог так глубоко восчувствовать и оценить, как Фихте: мощная воля, приурочивающая все к высшей цели. Только высшая цель Наполеона находилась на вершине эгоизма. Чтобы ниспровергнуть этого человека, должна восстать с такой же силой преданность нравственной цели, чистейшее и с радостью готовое на жертвы чувство. Только эта, чуждая ему, мощь может погубить его. Если война против него вспыхнет из чистого одушевления народа готового на жертвы, если в немцах проснется дух Фермопил, он падет. "Обладая этими элементами величия, спокойной ясностью и твердой волей, он сделался бы благодетелем и освободителем человечества, если бы в его душу запало хотя бы слабое чувство нравственного назначения человеческого рода. Но этого никогда не было, и вот он стал примером для всех времен, показывающим, что

могут дать оба эти элемента только сами по себе, не будучи связаны с каким-либо созерцанием духовного". "Безусловно, верно, что надо всем жертвовать – нравственному, свободе; что всем надо жертвовать, это он понял правильно, это он решил для себя, и он будет твердо держать слово до последнего издыхания: поручкой в этом сила его воли. Его образ мыслей возвышен, ибо он смел и презирает наслаждения; поэтому он легко обольщает возвышенные души, лишь не познавшие справедливого. Но не следует жертвовать собою его упрямым замыслам; для такой жертвы даже сам он слишком благороден; свободе человечества должен бы он был пожертвовать собою и всеми нами, и тогда и каждый, кто смотрит на мир так, как я, должен бы был радостно ринуться за ним в священное жертвенное пламя. В этой ясности и в этой твердости его мощь. В ясности: вся неиспользованная сила принадлежит ему, вся проявленная в мире, слабость должна стать его мощью. Как коршун парит над землею и высматривает добычу, так парит он над ошеломленной Европой, зорко выслеживая все ошибки и слабости, чтобы налететь стремглав и использовать их. В твердости: другие тоже хотят, конечно, господствовать, но они хотят вместе с

этим так много другого, и хотят первого, если только могут иметь его наряду с этим другим; они не хотят жертвовать своей жизнью, своим здоровьем, своим положением властителей; они хотят сохранить уважение, хотят даже быть любимыми. Ни одна из этих слабостей не свойственна ему: он рискует своей жизнью, жертвует ее удобствами, он не боится ни зноя, ни холода, ни голода, ни пуль, – это он показал; он не соглашается на те ограниченные договоры, которые ему предлагали; спокойным властителем Франции, как ему предлагают, он не хочет быть, а хочет быть спокойным властителем мира или, если не может этого, не существовать вовсе. Это он показывает теперь и покажет еще в будущем. Совершенно никакого представления не имеют о нем и судят о нем по себе те, которые думают, что на иных условиях, чем желательных ему, с ним и его династией можно заключить что-нибудь кроме перемирия". "Таков наш противник. Он воодушевлен и обладает абсолютной волей: все выступавшие против него до сих пор могли лишь руководиться расчетом и обладали обусловленной волей. Его можно победить тоже лишь воодушевлением абсолютной воли, и именно более сильным воодушевлением не к химере, а к свободе²⁴²".

4. БОЛЕЗНЬ И СМЕРТЬ

Победы при Гросберене и Денневице избавили Берлин от непосредственной боевой опасности и вторжения неприятельских войск, но все военные госпитали города были переполнены ранеными и больными, для ухода за которыми власти привлекли на помощь и женщин. Настало время для проявления женского героизма. Жена Фихте принимала очень деятельное участие в этой работе, неустанно ухаживая за больными, утешая их и собирая пожертвования. Через пять месяцев ее силы истощились; 3 января 1804 года она заболела одной из тех злокачественных лихорадок, которые появились вследствие переполнения лазаретов, и вскоре болезнь приняла такую острую форму, что отчаивались в ее спасении. Фихте, уже расстроивший свое здоровье за несколько последних лет, а теперь еще изнуренный уходом за больной и душевным волнением, должен был вновь начать свои лекции в университете как раз в тот день, когда совершался перелом болезни. Он прощается с женой с тайным страхом, что не увидит ее более в живых. Окончив двухчасовое чтение о предметах наукоучения, он возвращается домой и узнает, что

кризис разрешился, и что серьезная опасность благополучно миновала. Тогда, растроганный и полный радости, он склоняется к лицу больной и обнимает спасенную. Полагают, что в эту именно минуту зараза перешла к нему. Уже на следующий день появились симптомы болезни, лихорадка вскоре достигла полной силы и свалила его; он лежал без движения и большей частью находился в бессознательном состоянии; в одну из тех светлых минут, когда к нему возвращалось сознание, он узнал, что Блюхер перешел Рейн, и что союзники ведут наступление в неприятельской стране. Это была его последняя радость. Сильная натура быстро приближалась к смерти. Он умер 27 января 1814 года, слишком рано для своих лет и духовных сил, но не рано для своей славы и для будущего своих мыслей. Он был одною из тех звезд в области мысли, о которых библейское изречение, начертанное на его надгробном камне, говорит: они будут светить во веки веков!

Если мы хотим охарактеризовать одним словом всего его, всю его духовную и физическую природу, с ее мощью и соединенными с нею недостатками, вплоть до причины его телесных страданий, то должны повторить то, что сказал о

нем его врач и друг Гуфеланд: "Его основной чертой был избыток силы!"

Глава шестая

ПЕРИОДЫ ФИЛОСОФСКОГО РАЗВИТИЯ ФИХТЕ И ЕГО СОЧИНЕНИЯ

I. ТРИ ПЕРИОДА

Философское развитие и философская деятельность Фихте обнимает собою двадцать три последних года его жизни, от начала изучения кантовской философии до последних лекций о наукоучении (1790–1813). Из этого числа на его академическую деятельность приходится несколько более девяти лет, распределяющихся весьма неравномерно между четырьмя университетами: пять лет в Иене (с Пасхи 1794 до Пасхи 1799), лето 1805 года в Берлине, зима 1806–1807 года в Кенигсберге, а последние годы в Берлине от основания университета до смерти философа.

Его общее философское развитие можно подразделить на три периода, совпадающие с соответствующими периодами его жизни: первый начинается с изучения кантовской философии и продолжается до приглашения в Иену (1790–1794); второй, который сообразно месту

академической деятельности Фихте можно назвать иенским, составляет ядро и заключает в себе обоснование и первоначальное развитие наукоучения (1794–1799); последним, в течение которого наукоучение подверглось существенному изменению, является берлинский и оба эпизода академической деятельности в Эрлангене и Кенигсберге (1799–1814).

II. СОЧИНЕНИЯ. ОСТАВШИЕСЯ ПОСЛЕ СМЕРТИ ФИХТЕ РУКОПИСИ И ПОЛНОЕ ИЗДАНИЕ

У Фихте был план освободиться на лето 1814 года от лекций и, поселившись близ Мейссена, всецело посвятить свой досуг разработке и изложению своей системы. Очень жаль, что смерть помешала осуществлению этого плана, и что ему вообще не удалось лично привести в порядок и издать свои работы последних лет. Немногие из его еще ненапечатанных сочинений были изданы вскоре после его смерти в 1817 и 1820 году. Лишь двадцать лет спустя после смерти философа его сыном были изданы оставшиеся после него рукописи в трех томах, содержащих в себе большую часть лекции и очерки²⁴³ Все ненапечатанные сочинения, не вошедшие в это "посмертное издание", также благодаря заботам его сына, вошли в полное издание, появившееся в 1845–46 году в восьми томах, сгруппированных в три части. Первая часть включает в двух томах "теоретическую философию", вторая в трех – учение о праве, о нравственности и философию религии, третья под заглавием "Популярные философские статьи"

– все, что, по мнению издателя, не могло войти в первые две части²⁴⁴. Мы находим здесь массу сочинений, частью относящихся к какой-нибудь определенной области фихтевской философии, как речь о свободе мысли, статьи о французской революции, лекции о назначении ученого и о характере ученого, основные черты современной эпохи, речи к немецкой нации, рефераты о наукоучении и т. д., частью совершенно не подходящих к категории популярно-философских, как план Берлинского университета, статья о духе и букве в философии, рецензия о крейцеровых скептических рассуждениях относительно свободы воли, рецензия о сочинении Канта о вечном мире и т. д. Не может быть сомнения, что Востребование свободы мысли, равно как и статьи о французской революции по существу дела относятся к учению о праве, а хронологически к первому периоду философского развития Фихте, что иенские и эрлангенские лекции о назначении и характере ученого следует причислить к этике, что Основные черты современной эпохи выражают известное историко- и религиозно-философское воззрение, характеризующее последний период жизни Фихте. Как раз у Фихте и стоило труда собрать

все относящиеся к воспитанию сочинения в одну группу, в которую должны бы войти речи к нации, план Берлинского университета, афоризмы о воспитании и т. п.

Прежде же всего было бы, как желательнее, так и необходимо сгруппировать все сочинения, относящиеся к наукоучению и его развитию и расположить их в исторической последовательности. Что общего имеет реферат о наукоучении и его доселешней судьбе (1806 г.) с "популярно-философскими сочинениями"? Почему во втором томе посмертного издания сначала помещены незаконченные лекции о наукоучении 1813 года, а затем законченные 1804 г.? Непонятно, почему во втором томе полного издания изложение наукоучения 1801 года предшествует более раннему сочинению, о назначении человека (1800); еще менее понятно, почему реферат о сущности новейшей философии составляет одну группу с четырьмя другими сочинениями, не имеющими с ним решительно никакой связи, и почему она озаглавлена "популярные и критические прибавления". Что общего реферат 1801 года, это резюмирующее и заключительное сочинение, с полемикой, которую Фихте вел в 1795 году с иенским профессором Шмидом? Почему в одну

категорию с этой полемикой записаны рецензии о Бардили 1800 г. и почему эта категория названа "популярными и критическими прибавлениями"? Что "популярного" в этой рецензии? Что в реферате является "прибавлением"? И прибавление к чему? Все, что издатель не сумел привести в порядок, он смешивает в одну кучу и пишет над ней "популярное"! Так, напр., сделано во втором томе полного издания, где читателя швыряют, как мяч, от 1801 года к 1800, затем назад к 1795, опять вперед к 1797 и т. д., то же самое проходит и в трех последних томах. Я всегда причислял классификаторскую способность Фихте, явствующую из каждого изданного им сочинения, к его авторским достоинствам, и мне крайне грустно встречать теперь противное в сочинениях этого философа почти всюду, где находивничал издатель.

Хронологическая последовательность, значение и предметное содержание творений Фихте указывает на необходимость следующей их группировки.

III. ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ И ПРЕДМЕТНЫЙ ПОРЯДОК СОЧИНЕНИЙ

1. СОЧИНЕНИЯ ПЕРВОГО ПЕРИОДА

А. Главные сочинения.

- 1) Опыт критики всяческого откровения 1792²⁴⁵.
- 2) Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор угнетали. Речь. Гелиополис, в последний год старой тьмы 1792²⁴⁶.
- 3) К исправлению суждений публики о французской революции. Часть первая: К обсуждению ее правомерности 1793²⁴⁷.

В. Второстепенные сочинения.

- 1) Афоризмы о религии и деизме (фрагмент) 1790²⁴⁸.
- 2) Доказательство незаконности перепечатки книг. Рассуждение и парабола 1791²⁴⁹.

С. Рецензии.

- 1) Фр. Г. Гебгард: О нравственной доброте из бескорыстного благожелательства 1793²⁵⁰.
- 2) Леонард Крейцер: Скептические размышления о свободе воли применительно к ее

новейшим теориям 1793²⁵¹. Рецензия о Крейцере касалась также Шмида, который после этого напал на учение Фихте; на это со стороны философа последовал ответ:

3) Сравнение приведенной проф. Шмидом системы с наукоучением 1795²⁵². Обе рецензии имеют тесную связь, так как вторая заканчивает полемику, вызванную первой²⁵³. Поэтому, хотя литературные нелады со Шмидом относятся к иенскому периоду, мы упоминаем об относящемся к ним сочинении уже здесь, чтобы непосредственно связать его с предыдущим. В полном издании обе рецензии отделены друг от друга пятью томами: рецензия о Крейцере находится в последнем, статья против Шмида – во втором томе.

2. СОЧИНЕНИЯ ВТОРОГО ПЕРИОДА

К этому времени относятся главные творения философа, обосновавшие наукоучение, на фундаменте которого построены системы учения о праве и учения о нравственности и сделано первое применение его к учению о религии.

А. Основные сочинения.

1) Рецензия об "Энезидеме", 1794 одна из важнейших, написанных Фихте, ибо она уже заключает в себе обоснование наукоучения²⁵⁴.

2) О понятии наукоучения, или так называемой философии 1794²⁵⁵.

3) Основы всего наукоучения. Записки для слушателей 1724²⁵⁶.

4) Очерк своеобразного в наукоучении в отношении теоретической способности. Записки для слушателей 1796²⁵⁷.

5) Первое введение в наукоучение 1797²⁵⁸.

6) Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему 1797²⁵⁹.

7) Опыт нового изложения наукоучения 1797²⁶⁰.

В. Сочинения, разрабатывающие систему.

1) Основы естественного права по принципам наукоучения 1796²⁶¹.

2) Система учения о нравственности по принципам наукоучения 1798²⁶².

К учению о праве и политике относятся:

3) Замкнутое торговое государство. Философский проект, как прибавление к учению о праве и опыт политики будущего 1800²⁶³.

4) Рецензия на сочинение И. Канта: К вечному миру 1796²⁶⁴.

К учению о нравственности относятся следующие более мелкие сочинения:

5) О достоинстве человека. Заключительная лекция по философии. 1794 г.²⁶⁵.

6) Несколько лекций о назначении ученого 1794²⁶⁶.

7) О духе и букве в философии. В серии писем 1794 г.²⁶⁷.

8) Об оживлении и усилении чистого интереса к истине 1795²⁶⁸.

С. Сочинения религиозно-философские и относящиеся к спору об атеизме.

1) Об основании нашей веры в божественное мироправление 1798²⁶⁹.

2) Апелляция И. Г. Фихте к публике по поводу приписанных ему правительством курфюршества

Саксонского в его рескрипте о конфискации атеистических мнений. Сочинение, которое просят прочесть, прежде чем конфисковать 1799²⁷⁰.

3) Судебная оправдательная записка издателей философского журнала по обвинению в атеизме 1799²⁷¹.

4) Воспоминания, ответы, вопросы. Сочинение, которое имеет целью точно изложить спорный пункт, и с которым должен обстоятельно познакомиться каждый, желающий принять участие в недавно возникшем споре об учении о Боге, иначе он не может быть к этому допущен. Неокончено. Начало 1799 года²⁷².

5) Из частного письма, Иена, 1800 г.²⁷³.

3. СОЧИНЕНИЯ ТРЕТЬЕГО ПЕРИОДА

А. Переходные сочинения, начинающие последний период, завершающие предыдущий и обосновывающие религиозное миросозерцание.

1) Назначение человека 1800²⁷⁴.

2) Ясный, как солнце, трактат для более обширного круга публики о подлинной сущности новейшей философии. Опыт принудить читателей к пониманию 1801²⁷⁵.

Критические и полемические сочинения.

3) Об очерке первоначальной логики Бардили 1800²⁷⁶.

4) Ответ И. Г. Фихте на письмо к нему проф. Рейнгольда, помещенное в первой тетради Матер. для более легкого обозрения состоян. философ. и т. д. 1801²⁷⁷.

5) Жизнь и оригинальные мнения Фр. Николаи. К истории литературы прошедшего и педагогики наступающего столетия, изд. А. В. Шлегелем²⁷⁸.

В. Основное религиозно-нравственное воззрение, как руководящая нить для критики настоящей, для воспитания новой эпохи и для наставлений к блаженной жизни:

1) Основные черты современной эпохи,

изложенные в лекциях, читанных в Берлине в 1804–1805 г.²⁷⁹.

2) Наставления к блаженной жизни, или также учение о религии. Лекции, читанные в Берлине в 1806 г.²⁸⁰.

3) Речи к немецкой нации 1808²⁸¹.

С этим находятся в связи:

а) Применение красноречия к настоящей войне (1806). Речи к немецким воинам в начале кампании 1806 года. Вступительная речь²⁸².

б) Патриотизм и его противоположность. Патриотические диалоги 1807 г.²⁸³.

в) Отрывки из незаконченного политического сочинения 1806–1807 гг. 1). О нашем веке. 2) Республика немцев²⁸⁴.

С речами к нации тесно связаны идеи Фихте о воспитании, а с последними его планы академической реформы:

1) Афоризмы о воспитании 1804 г.²⁸⁵.

2) План учреждения периодического литературного органа при немецком университете. Написано в 1805 году для эрлангенского университета²⁸⁶.

3) Идеи по части внутренней организации эрлангенского университета. Написано зимою 1805–1806 гг.²⁸⁷

4) План проектируемого в Берлине высшего

учебного заведения. Написано в 1807 году²⁸⁸.

Д. С воспитательной и академической деятельностью Фихте мы непосредственно связываем группу его лекций и речей, в которых он разбирает понятие ученого и учащегося, их долг по отношению к современной им войн и понятие истинной войны. Сюда относятся политические очерки и наброски той эпохи "истинной войны":

1) О природе ученого и ее проявлениях в области свободы. Публичные лекции, читанные в Эрлангене в летнее полугодие 1805 года²⁸⁹.

2) Пять лекций о назначении ученого, читанные в Берлине в 1811 году²⁹⁰.

3) Речь Фихте, как декана философского факультета, по случаю одного пожалования ученой степени при берлинском университете, 16 апреля 1811 года²⁹¹.

4) О единственно возможном нарушении академической свободы. Речь при вступлении в должность ректора берлинского университета, сказанная 19 октября 1811 года²⁹².

5) Речь И. Г. Фихте своим слушателям при прекращении лекций о наукоучении 19 февраля 1813 года²⁹³.

6) О понятии истинной войны (лекция,

читанная в Берлине летом 1813 года). Учение о государстве, или об отношении первобытного государства к царству разума. Лекции, читанные в берлинском университете летом 1813 г. Понятие истинной войны составляет вторую часть этих лекций²⁹⁴.

7) Из наброска политического сочинения. Весною 1813 г. Экскурсы к учению о государстве 1813 г.²⁹⁵.

Е. Сочинения и лекции, относящиеся к обоснованию, развитию и переработке наукоучения:

1) Изложение наукоучения 1801 года²⁹⁶.

2) Наукоучение. По лекциям 1804 года²⁹⁷.

3) Реферат о понятии наукоучения и его дальнейшей судьбе. Написан в 1806 году²⁹⁸.

4) Наукоучение в его общих чертах 1810²⁹⁹.

5) Факты сознания. Лекции, читанные в берлинском университете в зимнее полугодие 1810–1811 годов³⁰⁰.

6) Наукоучение. Лекции 1812 г.³⁰¹

7) Наукоучение. Лекции, читанные весною 1813 года, но оставшиеся незаконченными вследствие начавшейся войны³⁰².

8) Факты сознания. Лекции 1813 г.³⁰³.

9) Вступительные лекции к наукоучению, читанные осенью 1813 года в берлинском университете³⁰⁴.

10) Система учения о праве. Читано летом 1812 г.³⁰⁵.

11) Система учения о нравственности. Читано летом 1812 г.³⁰⁶.

Глава седьмая

НАЧАЛО ЛИТЕРАТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ФИХТЕ. ОПЫТ КРИТИКИ ВСЯЧЕСКОГО ОТКРОВЕНИЯ

I. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ

1. ПЕРВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ФИХТЕ

Первые задачи, за которые берется Фихте под непосредственным влиянием и давлением кантовской философии, относятся к учению о религии и праве и переходят отсюда в область теории познания; все они требуют применения критических принципов для обсуждения тех состояний веры, публичного права, равно как и познания, которые имеют характер позитивного, или данного. Такой характер имеет в религии откровение, в государстве – исторически сложившееся и наличное правосостояние, в науке – опыт или естественное мировоззрение. В таком порядке идут и первые исследования нашего философа. Интерес к своему специальному предмету, желание своей работой обратить на

себя внимание Канта и положение новых проблем непосредственно вслед за изданием трех главных критических творений выдвинули на первый план вопрос о критике и обосновании религии, данной через откровение. Она сделалась первой темой его исследования. Величайшее событие времени, бывшее у него перед глазами, разрушение исторического государства и данных правосостояний французской революцией, потрясшей современников, сначала восхитившей, затем начавшей пугать их, сделалось второй его темой. Возникли заблуждения относительно правомерности такого государственного переворота. Под непосредственными впечатлениями от современных ему событий и вопросов Фихте поставил себе задачей обсудить эту правомерность и решить вопрос о ней на основании критических принципов. Третий вопрос, касающийся обоснования нашего естественного познания, или нашего эмпирического сознания, уже содержит в себе проблему наукоучения и является переходом к тем исследованиям, которые привели Фихте, пошедшего по пути Рейнгольда, к его собственной точке зрения.

С этого времени он появляется в истории философии. Более ранние его сочинения так тесно

связаны с его личной судьбой и биографией, что мы не хотим отделять их от последней и потому включаем в эту вторую книгу.

2. АФОРИЗМЫ О РЕЛИГИИ И ДЕИЗМЕ

Среди сочинений Фихте есть маленький отрывок, относящийся по времени к самому началу его философского развития, когда он еще не был кантианцем, и найденный в оставшихся после него рукописях; этот отрывок представляет собою религиозно-философское рассуждение: "Афоризмы о религии и деизме". Прежде чем Фихте сделался приверженцем кантовского ученья, у него, как мы знаем, выработалось детерминистическое мирозерцание, подходившее до известной степени к Спинозизму; оно коренным образом изменилось в нем впервые под влиянием этики Канта. Афоризмы еще не свободны от этого воззрения, но уже затронуты Кантом, ибо называют его "величайшим мыслителем восемнадцатого столетия", а, принимая во внимание антиномии чистого разума, и "остроумнейшим защитником свободы³⁰⁷". Поэтому упомянутое маленькое сочинение достойно внимания; это единственный документ, свидетельствующий о том, как думал Фихте, прежде чем вполне убедился в истинности кантовского учения и проникся им. Изучение последнего начато им лишь весной 1790 года; в

письмах к своей невесте он упоминает о кантовской философии в первый раз 12 августа; что он проникся им, это мы видим из письма 5-го сентября, где он отказывается от детерминизма, выводы которого правильны, но принцип ложен³⁰⁸. Поэтому надо полагать, что афоризмы написаны на несколько месяцев раньше.

Здесь религия и спекуляция противопологаются друг другу: первая основывается на чувствах, вторая на убеждениях; они находятся в таком же отношении, как сердце и ум, как потребность в искуплении и потребность в познании. Сердцу нужен сочувствующий, человеческий Бог: отсюда антропоморфические представления. Напротив, то, что ум, "не глядя по сторонам", признает Богом, есть действующее в пределах строгой необходимости и исключаящее всякие аффекты и человеческие аналогии существо, бытие которого вечно и необходимо, существо, "из вечных и необходимых мыслей" которого исходит мир, и именно как такой порядок вещей, где все, что есть и происходит, – должно быть таким, как оно есть и происходит. "Первая причина всяческого изменения есть изначальная мысль Божества. Стало быть, также всякое мыслящее и ощущающее существо необходимо должно

существовать так, как оно существует. Ни его поступки, ни его страдания, безусловно, не могут быть иными, чем они суть. То, что обычное человеческое чувство называет грехом, возникает из необходимого, большего или меньшего ограничения конечных существ. Из этого вытекают необходимые следствия для состояния этих существ, которые столь же необходимы, как бытие Божие, и, следовательно, неуничтожимы³⁰⁹". Судя по этим положениям, образ мыслей Фихте, непосредственно предшествовавший его обращению в кантианство, менее сходен с учением Спинозы, согласно которому изначальная мысль Божества отнюдь не есть причина всяческого изменения, нежели с лейбницевским пантеизмом, как мы ранее назвали те выводы, которые были справедливо сделаны из монадологии и составляют основные черты чистого деизма, исповедуемого также Лессингом³¹⁰. Сам Фихте называет совокупность своих положений "чисто деистической системой". Мне сдается, что в этом на него оказали влияние идеи Лессинга. Религия основывается на потребности в искуплении, предполагающей чувство вины, грех и свободу, тогда как спекуляция вырабатывает чисто деистическую систему, которая мыслит

детерминистически, отрицает как свободу, так и грех, и поэтому, хотя признает за христианской религией субъективное значение, но оспаривает ее объективную истинность. Такова противоположность между религией и деизмом, освещаемая афоризмами. Религиозная потребность неустранима. "Бывают известные минуты, когда сердце мстит спекуляции, когда оно обращается к признанному неумолимым Богу с горячим порывом, точно Он изменит свой великий план ради индивидуума, когда ощущение явной помощи, почти беспрекословного исполнения молитвы колеблет всю систему, и когда всем присущее сознание неуютности Богу вызывает страстное желание примирения³¹¹".

Действительное согласие между религией и спекуляцией является возможным лишь в том случае, если последняя коренным образом изменяет свою систему: если она с полным убеждением отрицает деизм и утверждает свободу. Деизм основывается на познаваемости Бога. Значит, если философия сама приходит к непознаваемости Бога, то она разрушает вместе с фундаментом деистической системы также фундамент детерминизма и уничтожает преграду, отделяющую ее от религии. Заключительное

слово афоризмов проводит такую возможность, очевидно, имея в виду кантовскую Критику разума. Тут ставится вопрос: что делать с человеком, в котором религиозные потребности сердца борются с убеждениями деизма? "Единственным средством спасения для него было бы пресечь для себя эти спекуляции за пограничной линией. Но может ли он сделать это, как хочет? Если ему даже будет со всею убедительностью доказана обманчивость этих спекуляций – может ли он это? Может ли он это, если такой образ мыслей стал уже его природой, уже переплетен со всем его духовным строем?³¹²"

В этой беседе с самим собой мы узнаем мысли Фихте того времени, когда он стоял на распутье. Кант еще не убедил его, и деистическая система все еще держит его в плену своей мнимой последовательностью, тогда как его собственная религиозная потребность и чувство свободы противятся ей. Как только он замечает, что кантовское учение о свободе вытекает не из чувства, а из разума и составляет глубочайшую основу критической философии, дело совершенно меняется. Теперь он видит в спекуляции систему свободы, могущую проникнуть в глубочайшую сущность религии, в особенности религии

искупления, и осветить ее, а потому не только позволяющую, но и требующую применения философии к религии. Чтобы разрешить эту задачу, Фихте пишет свой "Опыт критики всяческого откровения"³¹³.

3. ПОНЯТИЕ ОТКРОВЕНИЯ

Обосновав веру практическим разумом, Кант еще не обосновал веры в откровение разумной верой. Этот вопрос оставался открытым, и Фихте сделал его темой своего исследования. Он установил свою проблему по образцу кантовской Критики и формулировал ее так, как последняя формулировала проблему познания. Вопрос гласил: что такое откровение и как оно возможно? Само откровение есть прежде всего факт веры, а последняя коренится в практическом разуме, или в воле: поэтому для определения понятия откровения Фихте начинает с "теории воли". Иначе говоря: понятие откровения не может быть определено без понятия о Боге, а последнее есть идея разума, требующая для своего определения теории практического разума, или воли³¹⁴. Воля ставит цели, а цель есть представление, подлежащее осуществлению. Но целесообразный поступок не есть еще хотение. Для последнего надо самому определить цель и осуществлять ее с сознанием собственной деятельности. Самосознательная целедейственность есть хотение: поэтому представление (цель) и определение суть два

необходимых момента воли.

Каждый из этих обоих моментов либо дан, либо порожден. Поэтому по отношению к воле мыслимы следующие случаи: либо и то и другое дано, определение и представление, либо оба порождены, либо одно из двух дано, другое порождено³¹⁵. Оба первых случая неприменимы. Если определение и издатель указал на эту разницу между обоими изданиями не в тексте, а лишь в оглавлении за текстом, то это одна из той массы ошибок и досадных недостатков, которыми изобилует издание. В прибавленных параграфах замечается влияние Рейнгольда, "Опыт новой теории способности представления" которого Фихте прочел в Крокове. В таких различиях, как "грубо-чувственное и утонченно-чувственное влечение" слышится речь Рейнгольда. Если Фихте подразделяет условия откровения на внутренние и внешние, первые на материал и форму, а последние на субъект и объект, то он, очевидно, имеет в виду те же самые определения, какие дал Рейнгольд по отношению к представлению. Во 2-м издании он называет Канта "уполномоченным истолкователем чистого разума" представление даны, то не может быть никакого самоопределения, стало быть, в этом случае мы не имеем вовсе никакой волевой

формы. Если же оба порождены, и вполне свободное самоопределение черпает свою цель исключительно из себя, то свобода является, как определением, так и целью (представлением), стало быть, волевая форма абсолютно чиста, без всякой чувственности, и потому неприменима к человеческой природе. Следовательно, по отношению к нашей воле остаются возможными лишь два случая: либо представление дано, а определение порождено, либо наоборот. Представление дано, это значит, дан его материал, ибо его форма всегда порождена: данный материал есть наше ощущение, значит, представление чувственно. Определение свободно, это значит, что данное (чувственное) представление не определяет нас, а мы определяем себя чрез него; мы определяем себя сами при посредстве чувственного представления, мы хотим чего-нибудь, что привлекает или приятно возбуждает нас: эта воля есть чувственное влечение, высшей целью коего не может быть ничто иное, кроме продолжительного приятного состояния, закономерно регулируемого наслаждения или блаженства³¹⁶. В другом случае дано определение воли, цель же воли, напротив, порождена, т. е. она дана самим разумом, стало быть, есть разумная самоцель, идея свободы или

нравственный закон. Данное определение воли есть чувственная воля, или влечение. Следовательно, воля, определение которой дано, а цель порождена, есть определенное нравственным законом влечение, моральное чувство долга, как назвал его Кант, уважение к закону, к собственному законодательствующему разуму, "инстинкт самоуважения", как выражается Фихте. Эта волевая форма есть моральная воля, единственный вид, в котором нравственный закон действует в конечной (чувственной, человеческой) воле³¹⁷. Итак, три возможных волевых формы суть чистая воля, воля к блаженству и моральная воля. Из понятия последней вытекает понятие о Боге, необходимость веры, а отсюда возможность откровения.

Моральная воля есть определенное нравственным законом влечение; она требует поэтому господства нравственного закона над влечением, подчиняющимся со своей стороны закону природы: стало быть, требует господства нравственного закона над законом природы, моральной причинности над физической, т. е. такого соотношения их, в котором моральная свобода не встречает противодействия со стороны естественной необходимости, а, напротив,

нравственный закон господствует, не встречая естественной преграды или физически свободно. Если мы назовем естественную свободу блаженством, то здесь нравственность вполне сливается с блаженством: это требуемое моральной волей единство есть высшее благо³¹⁸.

Но воля, в которой действует один нравственный закон, не связана никаким естественным пределом, бесконечна, абсолютно чиста или божественна. Только ею может быть соединена нравственность с блаженством, или осуществлено высшее благо; в ней достигнута конечная цель, необходимо требуемая моральной волей; без нее нравственный закон не имеет в нас абсолютной власти, а без последней моральная воля ничто: отсюда моральная достоверность для нас бытия Божия. Бог есть воля, в которой господствует один только нравственный закон: Он – Единый святой. В Нем нравственный закон выполняется абсолютно, ибо не стеснен никакими пределами; Он – Единый блаженный. В Нем достигнута конечная цель, или высшее благо: поэтому Он творец миропорядка, в котором блаженство обусловлено нравственностью; Он правит миром по моральным законам, Он верховный правитель мира, правитель, ничем не

ограниченный, или необусловленный, стало быть, не обусловленный также законами, по которым правит; эти законы даны не Ему, а Им; значит, как правитель мира, Он вместе с тем и его моральный законодатель. Таково учение о Боге, или теология, требуемая разумной верой. Но как может из теологии выйти религия? Как может такое понятие о Боге оказывать религиозное действие? Только решение этого вопроса может определить, в чем состоит сущность откровения³¹⁹.

4. ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИЯ ЧЕРЕЗ ОТКРОВЕНИЕ

Религия есть наша связанность по отношению к Богу, наше обязательство повиноваться божественной воле. К этому обязывает нас не божественная воля, как таковая, а ее единосущность с нравственным законом или заповедью разума. Последняя обязывает нас непосредственно. Лишь на уразумении того, что божественная воля согласуется с нравственным законом, основывается наше повиновение Богу. Повиновение нравственному закону — непосредственно, повиновение Богу обусловлено им, стало быть, посредственно. Если представление нравственного закона составляет единственную побудительную причину наших поступков, то мы поступаем вполне морально; если наш образ действий определяется представлением божественной заповеди, то он подчиняется религиозному мотиву. Моральный образ действий безусловно необходим; мы можем исполнять долг без религиозных мотивов: поэтому последние не безусловно необходимы. Религия обязывает нас к повиновению божественной воле. Что же побуждает и

обязывает нас к религии? Вот вопрос, подлежащий решению.

Если нравственный закон присутствует в нашей воле и действует со всей своей силой, то он является полным и единственным мотивом нашего образа действий и не нуждается ни в каком усилении или дополнении религиозными мотивами. Необходимость последних возникает, коль скоро один нравственный закон недостаточен. Если одна только заповедь разума не имеет достаточно силы для определения нашей воли, то является необходимость в религиозном мотиве. Уважение к собственному законодательствующему разуму указывает на присутствие в нас нравственного закона. Пока это уважение не ослабляется, до тех пор и нравственный закон господствует в нас с полной силой". Эта деятельность его ослабляется в той же мере, в какой под влиянием закона природы пробуждаются наши чувственные позывы и склонности и пересиливают уважение к разуму. Если мы представим себе человека в этом состоянии, когда собственные чувственные позывы сильнее побуждают его, чем моральное чувство, то в этом случае он находится в борьбе между своим законом и своей склонностью; ему больше хочется следовать последней, чем

первому, становится легко ослабить силой склонности узлы нравственного закона, ибо ведь это лишь его собственный закон. Если он действует противно ему, то он грешит на свой собственный страх и не причиняет этим несправедливости другому; борьба происходит между его самоуважением и его себялюбием, решение, следовательно, зависит от его усмотрения, и он ответствен за него лишь перед самим собою. Что из того, если он в угоду себялюбию нанесет ущерб самоуважению и ценою меньшего самоуважения купит большее удовольствие? В этом он повинен лишь перед самим собою и не перед кем другим. Кроме того, решить дело в пользу себялюбия тем легче, и совесть остается при этом тем спокойнее, чем более мы себя убеждаем, что нравственный закон остается постоянно нашим правилом, и что только в этом особенном случае мы хотим в виде исключения доставить себе удовольствие, нарушая его.

В этом случае мы имеем дело с таким душевным настроением, для которого усиление власти и влияния нравственного закона является необходимым. Но это усиление возможно лишь в одном-единственном виде. Обязательность нравственного закона будет тем сильнее и

неустранимое, чем менее он будет считаться только заповедью разума и выступать в качестве собственного авторитета человека. Его должно возвышать воззрение, делающее невозможным, чтобы человек говорил: "если я грешу, то поступаю лишь против моего собственного закона, делаю это на собственный страх и не причиняю никому ущерба". Нравственный закон ставит себя на такое основание, где его уже не может поколебать никакой человеческий произвол, коль скоро он является нам заповедью Бога. Тогда всякое неисполнение его является оскорблением божественного авторитета, неправотой перед Богом; тогда мотивом нравственного образа действий будет уже не самоуважение, а уважение к Богу, и не страх перед Его наказанием или надежда на Его награду – это были бы мотивы человеческого эгоизма, – а одно только уважение к Его воле. Одно лишь это чувство может лежать в основе образа действий, вполне согласующегося с нравственным законом; это уважение есть религиозный мотив нравственных поступков.

Так объясняется необходимость религии: она необходима для известного душевного настроения человека, которое под влиянием себялюбия и силы чувственных позывов

нуждается в том, чтобы представлять нравственный закон божественной заповедью, обладающей неопровержимым авторитетом. Наше собственное разумное естество, закон нашего собственного разума является волей вне нас. В "этом отчуждении нам принадлежащего", в "этом перенесении субъективного на существо вне нас", в "этом перенесении законодательного авторитета на Бога" состоит характер религиозного представления. Однако это перенесение не является сознательным и искусственным, как в гражданских правовых отношениях. В таком виде оно совершенно не достигало бы подлинной цели – усиления обязательности нравственного закона; тогда человек говорил бы себе: так как нравственная заповедь недостаточно сильна для меня в качестве моего собственного закона, то я переношу ее на Бога и представляю, как божественную; но при этом, сознавая себя источником этого перенесения, он мог бы каждую минуту отнестись к божественной воле, как к своей собственной, и оскорбить ее в каждом особенном случае тоже "на собственный страх". Напротив, под влиянием силы чувственных склонностей душа человека в силу присущей ей нравственной потребности невольно вынуждена к

этому отчуждению, при посредстве которого заповедь разума и вместе с тем собственный закон является и для нее божественной волей. Идея Бога есть не религия, а теология. Не понятие о Боге, а уважение к Богу, как мотив нашего образа действий, составляет сущность религии. Человеческая потребность в таком мотиве придает теологии практическое значение и делает из нее религию. Теперь ясно, как из практического разума вытекает теология, а из последней религиозная вера. Следующий вопрос гласит: как вытекает из религии откровение³²⁰?

Бог есть моральный законодатель мира и должен быть представляем, как таковой; это представление является для религиозного сознания не созданным, а полученным. Мы могли получить его только от самого Бога; Он вложил в нас закон, Он сам возвестил нам себя моральным законодателем. Как совершается это возвещение? Оно совершается либо в нас, либо вне нас, либо через наш разум, либо через чувственный мир. Но голый разум, рассматриваемый сам по себе, не содержит ничего такого, что вынуждало бы нас видеть в нем божественное возвещение, его законы вытекают из него самого и объясняются им самим, следовательно, единственным

посредником божественного возещения может быть только чувственный мир. Наше созерцание чувственного мира вынуждает нас к представлению мировой цели, последней, или абсолютной, цели (конечной цели); эта цель может быть только самим нравственным законом. Мы вынуждены представлять природу обусловленную нравственным законом, т. е. творением воли, вполне единосущной с нравственным законом. Так приходим мы при посредстве представления чувственного мира к представлению Творца мира, являющегося вместе с тем его моральным законодателем. Идея нравственной конечной цели требует субъекта, выполняющего конечную цель, и объекта, в котором совершается это выполнение: этим субъектом может быть только абсолютно чистая воля, а этим объектом только конечная, или чувственно-моральная, воля. Абсолютно чистая воля (субъект конечной цели) есть Бог, чувственно-моральной волей (объектом конечной цели) являемся мы. Таким образом самое понятие конечной цели, или, что то же, понятие миропорядка (творения), уже предполагает нас существами моральными. Быть моральным существом или сознавать нравственный закон – одно и то же. Стало быть, из понятия конечной

цели или из устройства мира вытекает факт нашего нравственного сознания. Но порядок мира обусловлен моральным законодателем, или Богом: следовательно, наше нравственное сознание, или нравственный закон в нас, является возвещением Бога.

Нравственный закон есть внутренний, совершенно не зависящий от нашей чувственной природы факт: он есть сверхчувственное, или "сверхъестественное в нас". Религиозное сознание зиждется на обнаружении Бога, как морального законодателя; таким обнаружением является факт нравственного закона в нас, т. е. наше бытие, как моральных существ: следовательно, религия может опираться на это обнаружение, на этот сверхъестественный факт в нас, являющийся вместе с тем обоснованным в миропорядке, необходимым в системе творения фактом. Поэтому Фихте называет религию, покоящуюся на этом фундаменте, "естественной религией". Кроме этого внутреннего факта есть еще внешний факт чувственного мира, как вторая мыслимая основа религии. Тут господствует причинная связь, разрывающаяся от каждого непосредственного вмешательства Бога. И лишь такое явление, которого мы не можем воспринять по законам чувственного мира, и причину

которого мы должны в силу этого приписывать сверхъестественному существу, может вызвать веру, называемую Фихте "религией, данной через откровение". Обнаружение Бога, как морального законодателя мира, совершается, значит, либо через сверхъестественное в нас, либо через сверхъестественное вне нас: в первом случае возникает естественная религия, во втором религия, данная через откровение. О последней только и идет речь. Как возможна религия, данная через откровение? Теперь мы знаем, что означает этот вопрос³²¹.

II. УСЛОВИЯ ОТКРОВЕНИЯ

1. ФОРМАЛЬНЫЕ УСЛОВИЯ

Всякое откровение имеет форму возвещения. Последнее требует субъекта, от которого оно исходит, и объекта, к которому оно обращено: в этом состоят его внешние условия. Далее, оно должно сообщать известное содержание известным образом: в этом заключаются его внутренние условия³²². Содержание этого извещения таково, что мы его не можем получить никаким иным путем: ни найти собственным разумом, ни знать этот факт уже ранее; оно состоит, значит, не из априорных истин, а из апостериорных восприятий, т. е. из исторических фактов, сообщаемых нам и дошедших до нас. Мы должны получить сведение о некотором факте: стало быть, сообщение его должно исходить от существа, хотящего сообщить. Что это сведение должно быть сообщено нам, это есть внешнее условие всякого извещения со стороны субъекта; что мы действительно получаем его, это внешнее условие со стороны объекта.

Но характер откровения имеет лишь такое

возвещение, субъект которого есть не только разумное существо, а и бесконечный дух, или Бог: стало быть, такое сообщение, которое мы познаем, как непосредственно желаемое и выполняемое Богом. Как возможно такое познание? Как можем мы знать, что Бог желал возвестить и исполнил это? Каков критерий, отличающий откровение от всякого другого рода возвещения? Нет никакого доказательства того, что воспринятое нами исходило от Бога. Что это так, мы не можем заключить ни из факта, ни из причины, не можем обосновать ни *a posteriori*, ни *a priori*, ибо путь нашего познания ведет от воспринятых фактов всегда лишь к причинам, могущим быть, воспринятыми. Ни одна из них не есть Бог, и вообще божественная, или сверхчувственная, причина никогда не может быть нам дана.

2. МАТЕРИАЛЬНЫЕ УСЛОВИЯ

Единственно возможный признак для определения откровения следует искать лишь в содержании возвещения. Только религиозная вера нуждается в откровении, следовательно, из понятия последнего надо заранее исключить всякое нерелигиозное содержание и принять отрицательный критерий: восприятие без религиозного содержания отнюдь не есть откровение. А так как религия вообще может быть обоснована не чувственным опытом, а лишь практическим (чистым) разумом, то и возможное содержание откровения выводимо лишь а priori. В человеческой природе нравственный закон борется с законом природы, первый может быть до такой степени подавлен, что перестанет быть мотивом, и не останется никаких основ нравственности, кроме чувственных позывов: тогда единственным орудием действия морального инстинкта будут чувства. В таком душевном настроении, поработанном чувственностью, нравственный закон может действовать только при посредстве чувств на чувства. Но в чувственном мире нравственный закон имеет силу лишь постольку, поскольку он

есть вместе с тем мировой закон, или божественная воля; его действительность в форме чувственного побуждения или его чувственное проявление возможно поэтому лишь, как чувственное возвещение божественной воли, причем последняя может при данном условии иметь только одну единственную форму. Телеологическое воззрение на чувственный мир принуждает нас смотреть на него, как на целесообразный порядок вещей, как на моральный миропорядок, т. е. как на творение и выражение божественной воли; но это воззрение само обусловлено наличностью в нас нравственного закона, идеей моральной конечной цели, и только при этом условии оно и возможно. Но ведь идея нравственного закона и его действительность в нас заглушена и должна быть пробуждена лишь чувственным возвещением божественной воли. Поэтому последнее не должно являться сообразно телеологическому воззрению, как мировой закон или миропорядок; оно должно быть особым проявлением божественной воли в чувственном мире, т. е. сверхъестественным фактом откровения. Итак, в укладе человеческого разума заключены условия, при коих единственно возможное проявление

нравственного закона зависит от особого божественного откровения³²³.

III. ДЕДУКЦИЯ ОТКРОВЕНИЯ

Этим понятие откровения обосновано а priori; показано, при каких условиях это понятие отвечает требованиям разума, и нет надобности выводить еще что-либо. Следует хорошенько заметить, в каком ограниченном смысле можно понимать соответствие откровения разуму. Что касается его происхождения из разума, то откровение не может претендовать на такое же значение, какое по кантовской Критике разума имеют пространство и время, чистые понятия рассудка, идеи, напр. идея Бога. Эти представления даны разумом, как таковые, и так же необходимы, как он сам. Другое дело откровение: оно не есть а priori данное понятие; разум может существовать также и без понятия откровения, в его укладе заложена лишь возможность, а не необходимость откровения; лишь возможность последнего выводима, лишь к тому сводится данная дедукция, лишь то доказано, что не опыт или восприятие, а разум создает при известных условиях понятие откровения: оно а priori не дано, а создано. Поэтому выше приведенная дедукция вовсе не говорит, что понятие откровения имеет

объективное или хотя бы субъективное для всех разумных существ значение; сказано только, что разум порождает его при известных условиях, определяющих его соответствие разуму.

Эти условия установлены. Теперь мы можем судить, выполнены ли они в данном факте (восприятии), может ли, значит, этот факт быть откровением или нет. Он не может быть им, если эти условия не выполнены; ни одно чувственное явление не имеет на себе печати откровения; лишь сравнение его с рациональным понятием последнего даст возможность решить, может ли оно быть откровением. Установлены критерии, на основании которых надо исследовать все то, что носит название откровения. Таким исследованием является "Критика всяческого откровения"³²⁴.

1. ЭМПИРИЧЕСКОЕ УСЛОВИЕ

Откровение возможно при определенном условии, заключающемся в человеческой природе: это условие состоит в порабощении нравственного закона законом природы. Борьба двух законов в человеческой природе необходима, порабощение же нравственного закона не необходимо, а есть случайный факт, "эмпирически данный", от которого зависит, может ли вообще откровение иметь место. Поэтому последнее возможно только при эмпирическом условии наличности моральных существ, в которых действительность нравственного закона либо совершенно пропадает, либо прекращается в известных случаях. Если для человеческой воли возможно исполнение нравственного закона, то на сознании собственного морального поведения основывается вера в высшее благо и вместе с тем чистое богопочитание, имеющее характер религии разума. Если же действие нравственного закона ослаблено силой наших склонностей, то чувство долга требует укрепления с помощью веры в то, что нравственный закон есть вместе с тем и божественный, что он выражение

божественной воли, внутреннее откровение Бога, как морального законодателя: это та вера, которую Фихте называет естественной религией. Но если действие нравственного закона совершенно подавлено в нас чувственностью, и последняя господствует одна, то при таком духовном строе чувство долга надо не только укрепить, но и вообще еще положить ему начало: это может быть достигнуто не с помощью разумной и естественной религии, а лишь при посредстве того, что нравственный закон является нам в чувственном мире и возвещается через такое явление, как божественный авторитет, – не как авторитет, утверждаемый другими именем Божиим, ибо это мог бы быть и вымышленный авторитет, а возвещенный самим Богом. Он должен явиться сам в своем полном виде, как Господь в своем величии и могуществе, чтобы наполнить удивлением и почтением поработенную чувственностью душу человека и этим впервые обратить ее внимание на сверхчувственное. Религия разума и естественная религия возможны только при посредстве морального чувства, само же возникновение этого чувства – лишь при посредстве откровения.

Против силы чувственных впечатлений, подавивших действие нравственного закона в нас,

должна выступить в качестве противовеса сила одновременно и чувственная, и самопроизвольная: чувственная, чтобы действовать на чувственность, и самопроизвольная, чтобы мочь воспринимать моральные действия. Эта способность есть воображение. Божественный закон является ему в своем могуществе и величии, а сам Бог, Господом, но это явление должно считаться не продуктом человеческого воображения, а данным ему фактом: фактом откровения Божия³²⁵.

2. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ВЕРА В ОТКРОВЕНИЕ

Ясно, что наша нравственная потребность побуждает воображение верить в такой факт. Но как возможен сам последний? Как возможен он со стороны Бога? Как может моральная причинность вторгаться в естественную причинную связь и прерывать ее необходимым порядком сверхъестественным действием? Надо правильно очертить границы этого вопроса чтобы правильно на него ответить. Дело идет не о чуде просто, а об откровении, которое уже определено, как обусловленное моральной конечной целью и как действие, необходимое при известном душевном строе человека: в этом смысле оно является событием, необходимым при моральном порядке вещей. Но моральный и естественный миропорядок отнюдь не противоположны друг другу; природа, напротив того, в ее конечной сущности сама обусловлена моральной конечной целью. Поэтому совершающееся по моральным законам никогда не может противоречить законам природы. Таким образом и откровение есть явление, совершающееся по законам природы, но не из них, ибо его основание моральной природы;

поэтому, рассматриваемое само по себе, оно считается в силу практических доводов возможным, в силу же теоретических оно есть нечто такое, возможность чего так же нельзя доказать, как и невозможность³²⁶.

Но главное дело в том, что откровение надлежит рассматривать не само по себе, а лишь в отношении к религиозной потребности человеческой природы. Ибо здесь имеет место следующее положение: что по моральным причинам, т. е. в силу потребности практического разума, является божественным откровением, то с точки зрения теоретического разума легко может являться естественным событием, причем только эта потребность и это разумное понимание не совмещается в одном и том же лице. Вера в откровение необходима для души, поработанной чувственностью, а при этом условии интеллигенция человека отнюдь не развита до степени познания законов течения мира; поэтому вера в откровение совпадает с такой ступенью нашего познания и представления, для которой явления природы отнюдь еще не имеют характера необходимости и закономерности. Что на этой ступени считается сверхъестественным, то еще может и не быть сверхъестественным, и если какое-либо событие является тут

сверхъестественным, то на такой ступени развития это не намеренный, а обусловленный человеческой природой "невольный обман³²⁷". Поэтому Фихте объясняет и оправдывает не столько факт откровения сам по себе, сколько человеческую веру в откровение; он объясняет ее известной ступенью развития человеческой природы, когда господствует чувственность. В этом состоянии только вера в откровение может освободить человека от чувственности и воспитать его для высшей ступени естественной религии. Таким образом, фихтевская теория откровения по существу своему феноменологична и педагогична: она феноменологична, ибо объясняет необходимость веры в откровение, исходя из известной формы человеческого сознания; она педагогична, ибо она указывает на религиозное развитие и на облагораживание человеческой природы чрез веру в откровение. Она напоминает лессингово Воспитание человеческого рода и предваряет уже феноменологический характер гегелевского учения о религии; видя же принцип религиозного представления в невольном проецировании человеческого существа, она даже соприкасается с антропологическим методом объяснения

Л. Фейербаха, что не было оставлено последним без внимания.

3. КРИТЕРИИ ОТКРОВЕНИЯ³²⁸

Этим вскрытием условий и критериев откровения заканчивается критическая попытка Фихте определить последнее. Условия делятся на эмпирические и априорные. Априорное условие есть религиозное или моральное содержание, т. е. Бог, как моральный законодатель: этому содержанию должна отвечать форма возвещения. Эмпирическое условие есть человеческая потребность в откровении, т. е. тот духовный строй, при котором нам нужна вера в откровение для религии, равно как и для нашего морального существования, в силу каковой потребности мы даже хотим и жаждем божественного откровения.

Если какое-либо откровение отвечает всем этим условиям, то оно возможно и достоверно; если оно не отвечает им, то оно недостоверно и ложно: оно ложно, если имеет какое-нибудь иное содержание, кроме морального, отвечающего требованиям практического разума; оно ложно, если выражается в форме, не соответствующей этому содержанию; оно ложно, бездельно и излишне, а потому морально невозможно, если нет условий, при коих человеческая природа нуждается в откровении и жаждет его, как

единственного средства, могущего превратить ее чувственный характер в религиозный.

Итак, потребность человеческого разума решает вопрос о возникновении, содержании и форме откровения. Если мы будем рассматривать эту потребность разума, как нечто заложенное в Я, то в "Опыте критики всяческого откровения" мы видим уже будущего творца наукоучения, который пока еще идет на помочах кантовской Критики и, в конце концов, как истый кантианец, распределит свои точки зрения по категориям качества, количества, отношения и модальности.

Глава восьмая

СВОБОДА МЫСЛИ И ПРАВОМЕРНОСТЬ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

I. СВЯЗЬ ЭТИХ ВОПРОСОВ

Фихтевская Критика откровения появилась в тот самый год, когда во Франции пала королевская власть; вместе с республикой наступило господство конвента и террора, и французская революция дала весьма понятный повод к реакционному движению в остальной Европе, соединенному с изысканием способов к устранению всех тех условий, которые, как показал пример Франции, являлись главными причинами революции и ее зол. Первой и важнейшей причиной считалось просвещение и связанная с ним свобода мысли, философия восемнадцатого столетия и философия вообще. Осуждение французской революции привело к осуждению свободы мысли, и энергичное противодействие ей именно в эту пору стало казаться необходимым, требуемым в интересах государства и общего блага мероприятием. Но без свободы мысли не может быть никакой критики,

а без критики, со времен Канта, никакой философии. Таким образом судьба и самый вопрос существования философии были поставлены в тесную связь с суждением о французской революции. Как обстоит дело с правоммерностью свободы мысли и революции? Вот те два вопроса, исследованием которых Фихте считал себя обязанным заняться. При издании своего первого сочинения он сам встретился с кое-какими цензурными затруднениями, побудившими его к оправданию свободы, которою он так широко и, в глазах иных, рискованно воспользовался в своей Критике откровения.

Осуждение французской революции было не только реакционной, усвоенной в правящих кругах, доктриной, – оно привлекло уже на свою сторону значительную часть общественного мнения и народного чувства. Начало французской революции и движение 1789 года возбудили самые горячие симпатии повсюду и в частности в Германии; теперь же, благодаря террору, господству толпы и потокам преступно пролитой крови, большая часть этих симпатий снова заглохла. Но у Фихте они не потонули в этом отвращении к каннибализму революционных мерзостей, хотя и он ощущал это. Вполне

сознаваемое и Кантом родство между идеей свободы критической философии и идеальной стороной французской революции оказало мощное влияние на молодого Фихте; это была его личная потребность – философски исследовать великий вопрос о правомерности этого движения, коренным образом преобразующего государство и общественные отношения, и исправить вместе с тем суждения публики таким проникающим в суть дела исследованием. Он и пишет в том же году свою речь об "востребовании свободы мысли" и статью "К исправлению суждений публики о французской революции". Философская речь дышит в обоих сочинениях пламенем страстного убеждения и часто изливается потоками красноречия, напоминающими язык и пафос самой революции. Непосредственно связанная здесь с методическим исследованием живость изложения очень характерна для натуры Фихте и рисует нам ее во всей свежести и силе.

II. ПРАВО НА СВОБОДУ МЫСЛИ

1. ОТЧУЖДАЕМЫЕ И НЕОТЧУЖДАЕМЫЕ ПРАВА

Начнем с самой сути вопроса: имеют ли государи право уничтожать или ограничивать свободу мысли? Произвольное ограничение будет тем же уничтожением. Заключается ли такое право в законных границах власти государя? Сила государя заключается в исполнительной государственной власти; всякая государственная власть производна, и ее подлинным источником является общество, передавшее право исполнения закона или правления одному лицу, являющемуся уполномоченным общества, носителем власти: все права государя поэтому суть права переданные. Могло ли общество передать своему государю право ограничения свободы мысли? Общество очевидно может передавать лишь те права, какие имеет. Но его собственное существование зиждется на договоре, заключенном отдельными лицами для образования целого, где каждый отказывается от известной части своих естественных прав и передает их общине.

Отказаться от какого-либо права, значит подвергнуть его отчуждению: общество, значит, может обладать только отчуждаемыми правами, оно может передавать только такие права, ибо только такие переданы ему самому. Следовательно, вопрос о том, имеет ли государь право ограничения свободы мысли, совпадает с вопросом, имеет ли общество такое право, могло ли быть такое право ему передано, т. е. относится ли свобода мысли к числу отчуждаемых прав³²⁹?

Условием договора, являющимся основой общества, государства, государственной, а стало быть, также и государевой власти, служит свободная воля отдельных лиц, или автономная в силу нравственного закона личность. Последняя не может быть отчуждаема договором, ибо она сама есть условие договора. Мы имеем право на все находящееся в сфере нравственного закона; есть поступки, требуемые или повелеваемые нравственным законом, и есть такие, которые он дозволяет или не запрещает. Мы имеем право на те и другие, но поступки первого рода безусловно необходимы и принадлежат к существу личности, поступки же второго рода не необходимы и могут поэтому не совершаться; отказаться от права на те необходимые, требуемые нравственным

законом поступки мы ни в каком случае не можем, но, конечно, можем отказаться от права на поступки дозволяемые, не воспрещаемые нравственным законом: право на первые неотчуждаемо, право же на вторые, напротив, отчуждаемо. Такова граница между неотчуждаемыми и отчуждаемыми правами. К каким из них принадлежит свобода мысли?

2. СВОБОДА МЫСЛИ КАК НЕОТЧУЖДАЕМОЕ ПРАВО

Права отчуждаемые я могу дарить или обменивать; последнее имеет место в договоре, лежащем в основе общества. Обменять я могу лишь право на внешние деяния, ибо мысли никогда не могут быть предметом договора, потому что исключают всякое принуждение. Значит свобода мысли, как и сама способность мышления, есть элемент свободы, существа человека; она есть составная часть нашей личности, условие нашего Я и, как таковое, решительно неотчуждаема: поэтому право на свободу мысли никогда не может быть отчуждено никаким договором, так как такой договор не будет иметь значения. Возражают на это, что дело идет вовсе не об ограничении свободы мысли; мысли свободны, кому охота их стеснять или ограничивать? Пусть каждый думает, что ему угодно! Ограничивается не право на свободу мысли, а лишь право на сообщение или обнаружение мыслей. Только об этом и идет речь. Значит и вопрос сводится к этому: отчуждаемо ли право на свободное сообщение мыслей?

Может показаться, что это право отчуждаемо. Я, правда, не могу не мыслить, но могу не говорить и не писать; я могу молчать, и можно допустить, что я обязался молчать в силу договора. Предположим, что право духовного даяния отчуждаемо; в таком случае уничтожается условие, при котором только и может иметь место свободное духовное восприятие. Но без этого восприятия, без духовного усвоения, как возможно образование и духовное развитие, без коего человеческая свобода пуста, как слово без смысла и содержания? Право на духовное развитие есть составная часть личности, а потому неотчуждаемо. Условием его является право свободного духовного восприятия, а потому и это право тоже неотчуждаемо. Условием его, наконец, является право свободного духовного даяния, гласного выражения мыслей; стало быть, и это право также неотчуждаемо. Право свободного сообщения мыслей никоим образом не может быть отчуждено или ограничено внешней силой. На это никто не имеет права. Свобода мысли и свободное сообщение мыслей в правовом отношении одно и то же³³⁰.

3. СВОБОДА МЫСЛИ И ОБЩЕСТВЕННОЕ БЛАГО

Но, возражают на это, право на такое сообщение должно быть ограничиваемо хоть постольку, поскольку оно вредно: истину можно распространять беспрепятственно, но не заблуждение, являющееся духовным ядом. Это звучит прекрасно, но при надлежащем освещении есть не что иное, как фраза, которой прикрашивают тиранию. Что есть истина? Есть ли она нечто, установленное ранее всякого исследования? Кто установил ее? Очевидно в этом случае не мышление, а политический интерес, для которого иные взгляды являются сподручными и полезными, другие вредными; первые надо распространять, вторым не давать хода. Тут считается истинным то, истинности чего желают, т. е. взгляды, одобренные правителем. Тут вопрос об истине и заблуждении решает воля, обладающая властью, и ясно, что такое повеление власти не только ограничивает, а совершенно уничтожает свободное сообщение мыслей³³¹. Нет истины без исследования. Последнее же никогда не застраховано от заблуждения. Кто разрешает истину только при

том условии, чтобы к ней никогда не примешивалось заблуждение, тот запрещает истину; кто ставит исследованию определенную цель, за которую оно не должно переступить, не должно лишь потому, что так хочет власть, тот запрещает исследование. С отнятием права свободного сообщения мыслей уничтожается сама свобода мысли. Коль скоро это сообщение подавлено и ограничено, коль скоро влечению к исследованию поставлена внешняя преграда, все равно какая, право публичного обмена мысли нарушено. Право свободы мысли требует неограниченного права свободного исследования, свободного сообщения мыслей. Тут нет ничего, что может быть отчуждаемо, ничего, стало быть, такого, что государева власть могла бы ограничить хотя бы с тенью права на это.

Возражают, что это ограничение делается в интересах народа; его требует забота об общественном благе, о человеческом благополучии, терпящем ущерб от злоупотребления свободой мысли в речи и письме. Указывают на бедствия, в которые повергла Францию революция: это, мол, все плоды свободы мысли, слишком беззаботно предоставленной самой себе! Право неограниченной свободы мысли

противодействует благополучию: на это ссылаются противники. Но ограничение этого права противоречит справедливости: на это опирается Фихте. Неправда, что свобода мысли причиняет ущерб счастью. Но если бы это и было так, то что же такое счастье в сравнении со справедливостью! Правящий именем государства должен заботиться о справедливости, а не о счастья. Его право ограничивается задачами справедливости и не должно выходить за ее пределы; наше счастье не в его власти. "Государь, что вы не хотите быть нашими мучителями, это хорошо; что вы хотите быть нашими богами, – нехорошо. Отчего не хотите вы решиться снизойти к нам, быть первыми среди равных?" "Государь, ты не имеешь права угнетать нашу свободу мысли, а на что ты не имеешь права, того не должен никогда делать, хотя бы вокруг тебя рушились миры, хотя бы ты с твоим народом должен был погибнуть под их развалинами. О развалинах мира, о тебе и о нас, погребенных под развалинами, позаботится тот, кто дал нам права, которые ты должен уважать". "Нет, государь, ты не наш Бог. От него мы ждем блаженства, от тебя охраны наших прав. Благим по отношению к нам ты не должен быть, справедливым – должен ты быть!³³²"

III. ПРАВОМЕРНОСТЬ РЕВОЛЮЦИИ

1. ВОЗРАЖЕНИЕ ПРОТИВ СВОБОДЫ МЫСЛИ

Однако революция является плодом свободы мысли. К последней, значит, могут применять изречение: по плодам их узнаете их! Крушение государственного строя, вызванное революцией, есть, по-видимому, настолько же общественная несправедливость, как и несчастье, и в той, и в другом повинна разнузданная свобода мысли. Нет более сильного доказательства неправомерности последней, чем несправедливость, нет более сильного доказательства ее нецелесообразности, чем это несчастье и бедствие народов! Оба доказательства суть не рассуждения, а факты, потрясающие мир, следствия французской революции, которая сама есть следствие свободы мысли. Факт французской революции является, следовательно, возражением против права безусловной свободы мысли, так страстно защищаемого и требуемого Фихте. Перед ним возникает задача. Так как правомерность свободы мысли для него неопровержима, то он должен

исправить суждения людей о несправедливости французской революции и причиненном ею несчастии. Итак, как обстоит дело с ее правомерностью и целесообразностью? Даже если бы ее цель была правильна, ее средства могли бы быть ложны, и выполнение ее намерений нелепо: она была бы в этом случае неразумна, а значит, нецелесообразна. Как же, стало быть, обстоит дело с ее правомерностью и разумностью? Вот подлежащий решению вопрос, заключающий в себе целый ряд вопросов.

2. РАЗБОР ПРАВОВОГО ВОПРОСА

Разберем все эти вопросы, чтобы сразу получить ясное представление о задаче. Смотра по точке зрения каждого, правомерность революции одними утверждается, другими отрицается. Поэтому прежде всего дело идет об установлении незыблемой, не зависящей от усмотрения и интересов отдельных лиц точки зрения, о принципе, исходя из которого надо разбирать правовой вопрос во всем его объеме. Если принцип найден, то надо решить, существует ли вообще право изменять государственный строй. Если это право доказано, то это еще не значит, что оно могло быть использовано в данном случае; может быть, что оно было отчуждено при основании государства договором и уже не имеет законного основания, что, стало быть, данная революция неправомерна. Поэтому является вопрос: относится ли право изменять государственный строй к числу отчуждаемых или неотчуждаемых прав? Положим, что оно неотчуждаемо, и революция также правомерна по договору и в силу его; в таком случае вследствие переворота, произведенного ею, могли быть нарушены

существующие права и этим совершена несправедливость против общества. Не может быть права поступать несправедливо. Этому права не имеет никто, значит, и никакая революция. Итак, как же должны мы смотреть на учиненную революцией несправедливость?

Относящийся к революции правовой вопрос распадается, стало быть, на четыре следующих: 1. Исходя из какого принципа должно обсуждать правомерность революции? 2. Правомерна ли в силу этого принципа революция вообще? 3. Отчуждаемо это право или нет? Или, другими словами: применимо ли еще это право? 4. Учинена ли действительно несправедливость тем, что французская революция использовала это право? Оба последних вопроса Фихте расчленяет на несколько пунктов еще подробнее. Отчуждение права изменять государственный строй может совершиться только по договору, допускающему четыре случая: отчуждение в пользу всех, в пользу некоторых (покровительствуемых), в пользу одного, в пользу иностранных государств. Из этих четырех случаев Фихте исследовал только два первых; таким образом, его сочинение о революции осталось незаконченным³³³.

Вспомним здесь, что и Кант в своем учении о

праве, появившемся позже, чем статья Фихте, исследовал вопрос о правомерности революции, но в решении его не избег противоречия. Если право на революцию отрицается, то подданные ни в каком случае не имеют права насилловать правительство, нарушившее законы; они не имеют по отношению к государственной власти права принуждения, стало быть, вообще никакого права в строгом смысле; в таком случае государство перестает быть общественным порядком, каковым оно должно быть по кантовским понятиям: это рассуждение говорит за право революции. Если, напротив, правительство может быть принуждаемо, и его власть может быть уничтожена восстанием, то этим уничтожается весь государственный порядок, государство перестает существовать, а вместе с ним и сама общественная справедливость: это рассуждение говорит против права революции. Фихте защищает это право против Реберга, как позже Фейербах защищал его в своем "Антигоббсе" против Канта³³⁴.

3. ЛОЖНЫЙ ПРИНЦИП КРИТИКИ

Как же следует судить о факте революции по отношению к ее правомерности и целесообразности (разумности)? По какому принципу? Факт есть предмет опыта и требует, чтобы его обсуждали с точки зрения последнего, стало быть, по эмпирическим принципам. Есть два источника, из которых можно черпать принципы для обсуждения права. Первый – область нашего опыта, наших привычек и обычаев, образующих систему господствующих мнений и дающих мерло, которым руководствуется так называемый здравый человеческий ум и толпа. Легко заметить, что все эти эмпирические принципы обусловлены свойствами и направлением наших интересов и потому имеют лишь мнимый вид принципов. Но самым богатым и обширным источником, предоставляемым опытом в нашем случае, является история и познание, основанное на историческом опыте. В первом случае наши принципы не выходят за пределы наших интересов, во втором – за пределы нашего знания истории, стало быть, в лучшем случае их областью является сама познаваемая история.

Интересы не суть принципы, ибо они не имеют всеобщего значения, а так же различны, как индивидуумы; они подвержены изменениям так же, как моды причесок и покроя фраков. Уже поэтому они не могут быть мерлом для суждения о правомерности факта. В вопросе о праве меньше всего склонен к правильному суждению заинтересованный, соединяющий в одном лице сторону и судью. Все, кому французская революция принесла пользу, как, напр., угнетенные, будут хвалить ее с точки зрения их интересов; все, чьи интересы нарушены, как, напр., привилегированные, будут худить и осуждать ее. Ни одна из этих сторон не может решить вопроса о ее правомерности. Для этого необходимы беспартийные принципы. Эмпирические принципы первого рода и не принципы, и не беспартийны, стало быть, никоим образом не подходят в данном случае³³⁵.

Можно ли почерпнуть такой принцип в истории? Можно ли вообще обсуждать правомерность факта исторически? История учит тому, что произошло; правовой закон говорит, что должно произойти. О том, что должно произойти, нельзя судить по тому, что произошло, ибо может произойти нечто такое, чему никогда не следовало бы происходить:

поэтому история не может решить вопроса о правомерности факта. Дело идет о современном факте; история же судит по масштабу прошедшего. Потребности и задачи настоящего времени иные, чем прошедшего; каждая эпоха требует критики, сообразной с ее характером. Нельзя делать настоящее мерилom прошедшего, и наоборот. Правоверие Авраама нельзя критиковать с точки зрения прусского религиозного эдикта, а правомерность французской революции – с точки зрения правопорядка прежних веков. Исторический опыт ограничен; следовательно, его прозрения никогда не могут иметь значения всеобщих принципов. Таким образом, нет никакого эмпирического принципа для обсуждения нашего вопроса. Принцип, исходя из которого только и можно обсуждать его, принцип не эмпирический, а независимый от опыта закон разума: само наше изначальное существо, "изначальная форма нашего Я", являющаяся по отношению к нашей (противодействующей ей) чувственности заветом, по отношению к ее всеобщему значению законом, по отношению к свободным деяниям, которых она только и касается, нравственным законом (совестью) или долгом. Правомерно все, чего этот закон требует или что он позволяет: дозволенное

может произойти, требуемое должно произойти; первое есть отчуждаемое, второе – неотчуждаемое право³³⁶.

Что должно произойти, то есть цель наших деяний; то, чем она достигается, есть средства. Действительно ли соответствуют выбранные средства цели, или какие средства более всего отвечают ей, это вопрос целесообразности наших поступков, на который можно ответить, только правильно уразумев саму цель. Если о правомерности революции нельзя судить по эмпирическим принципам, то нельзя оценить эмпирически и выбор ее средств. Возможно, что средства, отвечающие правовой цели, не отвечают чувственному благу человека, что правомерность не идет рука об руку с благополучием. Но благополучие – не возражение против правомерности; благоразумие, метящее на счастье, не имеет голоса против требований права; оно может давать советы при всех поступках, дозволяемых правовым законом, но ни в одном из требуемых им³³⁷.

Глава девятая

ПРАВОМЕРНОСТЬ РЕВОЛЮЦИИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА

I. НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН И ГОСУДАРСТВО

1. НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН. СВОБОДА И ОБРАЗОВАНИЕ

Вопрос, существует ли право изменения действующего государственного строя, не может быть решен по какому-либо иному принципу, кроме разумного или нравственного закона, а так как изменение государственного строя предполагает возникновение государства, то нам прежде всего надлежит обсудить последнее по принципам разума. Нравственный закон имеет значение независимо от всякого государственного порядка, а не создается и не санкционируется последним. Человек древние государства. Состояние, предшествующее гражданскому обществу, не есть беззаконие, а характеризуется

исключительным господством в нас первобытного закона, полной автономией человека. В силу нравственного закона каждый подчиняется своему неограниченному и неотчуждаемому законодательству: эта автономия есть основа того суверенитета, который Руссо назвал "неделимым и неотчуждаемым". В государстве имеют силу гражданские законы, повиноваться которым обязан каждый, но это обязательство не может быть никому навязано против воли, ибо в противном случае он не подчинялся бы уже собственному закону, автономия и нравственный закон были бы уничтожены. Подчинение гражданским законам основывается на добровольном соглашении, т. е. на договоре всех со всеми. Этот договор основывает государство. Этим мы не хотим сказать, что каждое государство исторически создано соглашением, большая часть их фактически созданы силой; мы хотим лишь сказать, что идея такого договора есть источник и руководящее начало правового государства, и что наш общественный строй имеет характер правового порядка лишь постольку, поскольку отвечает этой идее³³⁸.

Общественный договор есть обмен прав: я отказываюсь от известных прав, принадлежащих

мне в силу нравственного закона, чтобы приобрести этим известные гражданские права. Я могу отказаться лишь от таких прав, которые по природе своей отчуждаемы. Власть гражданского законодательства или государства не простирается далее, чем договор, последний же не выходит из области наших отчуждаемых прав. Отчуждаемы лишь права на такие поступки, которых нравственный закон не воспрещает, т. е. только дозволяет; неотчуждаемо, напротив, право на все поступки, которые не только дозволяются, но и предписываются нравственным законом. Неотчуждаем сам нравственный закон, ибо в нем личность, наша свобода и достоинство, – только в нем. Поэтому договор невозможен или неправомерен, если он противоречит нравственному закону, а так как всякий государственный строй может быть правомерным лишь в силу договора, то он будет неправомерен, если он идет наперекор нравственному закону³³⁹.

Моральная свобода есть наша конечная цель, коей подчинены и служат средствами все прочие цели человеческой природы. Наша чувственная природа должна быть орудием или органом нравственной: так повелевает закон разума или свободы. Мы должны находиться в зависимости

только от нравственного закона и сделаться независимыми от нашей чувственности; она господствует, но не должна господствовать; мало того, что она не должна господствовать: она должна служить. Таким образом нравственный закон предъявляет нам две задачи. Отрицательная требует, чтобы мы отняли власть у чувственности и подчинили ее: это достигается укрощением; позитивная задача требует, чтобы мы заставили чувственность служить нравственному закону и превратили ее в орган свободы: это достигается образованием или культурой. Решение первой задачи делает нашу волю свободной, решение второй делает ее способной; первое дает свободе хотение, второе мощь, оба вместе, – образование. Такая культура есть высшая задача человека, как члена чувственного мира, она единственно возможное средство для выполнения конечной моральной цели. Наша чувственность должна быть культивирована для свободы. Это не значит, что мы должны быть дрессированы; дрессировка была бы не свободой, а значит и не средством к достижению свободы. Образование есть самодеятельность. Самодеятельного развития к свободе требует от чувственного человека нравственный закон: поэтому право на такую

культуру неотчуждаемо, как и сам закон разума³⁴⁰.

2. ЗАКОН СВОБОДЫ И МОНАРХИЧЕСКИЕ ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ИНТЕРЕСЫ

В монархических государствах, которые Фихте видит перед собою, государственная цель совпадает с интересами монархической власти, стремящейся усилиться внутри государства единой державой, вне его – увеличением своих владений. Если бы она могла вполне достигнуть своих целей, то внутренней целью было бы неограниченное единое державие, внешней – универсальная монархия. К этому стремится по своей природе всякая монархическая власть, а так как государей много, то для защиты от универсальной монархии создана система так называемого европейского равновесия, являющаяся шедевром и конечной целью всякой политики. Делают вид, будто серьезно стремятся к поддержанию ее; однако стремление монархов к увеличению своих владений не прекращается, вследствие чего это равновесие постоянно нарушается, и происходят войны. Таким образом народам живется хуже, чем жилось бы, если бы этой охранительной системы не было, а вместо нее была бы пугающая всех универсальная монархия. Для интересов народов нет ничего

пагубнее системы такого равновесия. Для поддержания ее каждая отдельная монархия должна иметь максимальную силу и поэтому постоянно стремиться внутри к неограниченной власти, извне – к усилению своего могущества, т. е. должна принимать к удержанию равновесия все те меры, которыми оно же и нарушается³⁴¹.

Если мы сравним эти политические, вызываемые существующим строем государства интересы единогодержавия, увеличения владений и равновесия с нравственной целью человечества, предписываемой законом разума, то они окажутся противоречащими ей по всем пунктам. Нравственная цель требует культуры к свободе, самостоятельного образования, которое монархическим единогодержавием тормозится: если деятелен один только монарх, то это не увеличивает нашей самостоятельности. Так же мало способствует этой цели усиление монархической власти: наше достоинство не увеличивается от того, что наши господа владеют многочисленными стадами. Так называемое равновесие есть лишь средство усилить монархическую власть внутри и сделать ее волю единогодержавной; безусловное значение одной единственной воли требует, чтобы перед этим

авторитетом преклонялось всякое суждение: ум должен подчиниться, свобода мысли должна погибнуть. Неограниченная монархия и неограниченная свобода мысли не могут существовать вместе. Папство, этот идеал совершенной универсальной монархии, показало, чем становится и должна стать свобода мысли при таком мироустройстве; оно дало классический пример порабощения человеческого ума, и светские государи последовали ему. Едва лишь Реформация освободила умы от авторитета папы, как их снова сковали авторитетом буквы и ограничили человеческое мышление межевыми столбами и привилегированными истинами. Что же касается, наконец, нравов дворов, то это отнюдь не образцы нравственной культуры, а скорее средоточие испорченности, исходящей от них и распространяющейся в народе так, что "по ее усилению можно сосчитать, сколько миль осталось проехать до столицы"³⁴².

3. НЕОБХОДИМОСТЬ ПРОГРЕССИВНОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО СТРОЯ

По закону разума культура к свободе есть единственно возможная цель государственного союза; существующие государства имеют противоположную цель: рабство всех и свободу одного, культуру всех для целей этого одного и препятствование всем видам культуры, ведущим к свободе многих. Противоречие очевидно. Его не должно быть. Государственный строй должен отвечать нравственной цели: поэтому существующие политические порядки в государствах должны быть изменены. Если бы мог вообще существовать неизменный строй, то им мог бы быть только такой, который отвечает цели разума. Но эта цель является бесконечной задачей и никогда не достижима вполне; путь к ней есть постоянное приближение, бесконечный прогресс. Поэтому государственный строй, имеющий в виду эту цель и стремящийся к ней, необходимо должен быть по своей природе прогрессивным; он не может остановиться в своем развитии и тем менее неизменен, чем действительно более отвечает конечной цели: он носит в самом себе необходимость изменения,

стремление к прогрессу³⁴³.

Нет, следовательно, неизменного государственного строя: дурной должен быть изменен, хороший изменяется сам; первый похож на тлеющие гнилушки, не дающие ни света, ни тепла, – их надо залить; второй подобен свече, пожирающей самое себя и погашаемой с наступлением дня³⁴⁴. Поэтому не может быть и договора о неизменности государственного строя. Это был бы договор, которым мы обязались бы не прогрессировать далее известного пункта, а остановиться и предоставить будущим поколениям только повторять работу прежних, т. е. быть лишь искусными животными, вроде бобров и пчел; это был бы договор об отказе от бесконечного прогресса, т. е. от движения к нашей конечной цели. Такой договор невозможен, а так как все отчуждаемые права могут быть предметом возможных договоров, то право на изменение существующего государственного строя есть право неотчуждаемое. Это есть право на бесконечный прогресс, признанное и проповедуемое величайшими благодетелями человечества: Христом, Лютером и Кантом! Фихте заканчивает первую часть своего исследования следующими знаменательными словами: "Иисус и Лютер,

святые гении-хранители свободы, вы, которые в дни вашего унижения с исполинской силой боролись в оковах человечества и разбивали их, где только касались, взгляните из горних стран на ваших потомков и возрадуйтесь уже взошедшему волнуемому ветром посеvu! Скоро присоединится к вам третий, завершивший ваше дело, разбивший последние крепчайшие оковы человечества, о чем оно не знало, о чем, быть может, не знал и он сам. Мы будем оплакивать его; вы же радостно дадите уготованное ему рядом с вами место, и век, который поймет и уразумеет его, возблагодарит вас³⁴⁵".

Право на изменение государственного строя неотчуждаемо, ибо культура, направленная к свободе, есть единственно возможная конечная цель человеческого общества; бесконечно прогрессирующее развитие есть неотчуждаемое право человека. Но такой прогресс невозможен, если государственный строй неизменен: поэтому право изменять его необходимо и неотчуждаемо, как сам нравственный закон. Кто хочет опровергнуть все до сих пор изложенное, тот должен опровергнуть эти положения. Но, возражают нам, это право в действительности отчуждено, и приведенное доказательство разбивается об этот факт. Отчуждение могло

совершиться только по договору. Поэтому надо исследовать, был ли и мог ли быть заключен такой договор, устанавливающий неизменность государственного строя. Кто заключил этот договор и с кем? В чью пользу фактически отчуждено это право: в пользу иностранного государства или членов того же государства? В последнем случае является вопрос: отчуждено оно в пользу всех, в пользу некоторых или в пользу одного, отказались ли от него для всех граждан, или для известных сословий, или для одного лица? И в какой мере отчуждено оно во всех этих случаях? совершенно или отчасти? Фихте исследовал в своем сочинении два важнейших из этих вопросов: договор всех со всеми и покровительственный договор, первый в последней главе первой тетради, второй во второй тетради³⁴⁶.

II. ПЕРВОБЫТНОЕ СОСТОЯНИЕ, ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО

1. НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН И ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ДОГОВОР

Если неизменность государственного строя зиждется на договоре всех со всеми, то все должны были обещать всем или каждому отдельно, что без его личного согласия (значит, без общего желания) этот строй не будет изменен. Договор всех со всеми был бы договором народа с самим собою, почему он и материально, и формально невозможен. Следовательно, единственно возможен вопрос: не дали ли все каждому порознь обещание, что без его согласия не произойдет никакого изменения в государственном строе, что старое не будет уничтожено, а новое не введено? Вводить новое значит издавать новые законы, налагать новые обязательства; никого нельзя обязать против его воли, это понятно само собою и не является предметом особого договора. Следовательно, договор всех с каждым порознь может касаться лишь отмены старого. Но если необходимо

особое согласие каждого для упразднения существующего учреждения, сделавшегося не соответствующим цели, то можно предвидеть, что даже самое незначительное улучшение не будет возможно. Поэтому правовая форма такого договора противоречит требованиям закона разума: согласно ему договор, лежащий в основе государства, должен быть доступен изменениям; между тем, в этой форме заключается договор, ставящий его изменение в зависимость от согласия каждого отдельного лица, или все равно, что делающий это изменение невозможным. Это противоречие должно быть разрешено, и требование закона разума должно стать исполнимым без нарушения действительного права или без принуждения кого-либо против его воли³⁴⁷.

2. РАСТОРЖЕНИЕ ДОГОВОРА

Ни один договор не может подвергнуться изменению против воли одного из контрагентов, ни одно государство не может выполнить своей цели без возможности изменить свою согласную с договором форму: значит, должно существовать средство, делающее возможным такое изменение без всякого противозаконного принуждения. Это средство есть расторжение договора. Каждый договор в силу своей природы расторгим. Я не могу никого принудить заключить со мною договор или изменить заключенный, если он этого не хочет; но я могу по праву принудить его соблюдать заключенный мною договор. А если он не хочет или более не хочет соблюдать этот договор? Если он либо дал мне ложное обещание, либо позже изменил свое намерение? Поистине всякий договор зиждется лишь на действительном желании контрагентов держаться данного обещания и исполнять обещанную повинность. Существует ли действительно такое желание, об этом люди могут узнать лишь по выполнении повинности; лишь полное фактическое исполнение договора дает ему значение в мире явлений. Взаимным исполнением

обязательств договор вполне выполнен, а полным выполнением его он расторгнут.

А если в действительности нет желания, и обещанная повинность не исполняется? Тут возможны два случая. Или договор не соблюдается и не выполняется ни одною из сторон, – тогда он расторгнут сам собой, или все равно, что не существует, так как нет его основы: действительного желания. Или исполнение обязательства имеет место лишь с одной стороны, тогда как у другой нет (или более нет) желания выполнять свое обязательство: одного из двух волевых факторов нет, следовательно, в этом случае нет действительного договора. Я выполнял свое обязательство под условием выполнения противной стороной своего; это условие не исполнено. То, что я сделал, принадлежит не другому, а мне, оно мое и остается моим. Что я потерял, выполнив мою повинность, тоже мое; это мой убыток, возместить который другая сторона обязана по праву; она не имеет права на сделанное мною, я не имею права на то, что обязалась сделать она, ибо договора, обосновывающего такое обоюдное право, не существует; но я конечно, имею право на возмещение убытков. Противная сторона должна восстановить то, что я потерял по ее вине. Это

обязательство вытекает не из особого договора, а из закона права и свободы, как такового.

Договор расторгается либо совершенным его исполнением обеими сторонами, либо неисполнением, все равно, обеими сторонами или одной. Не исполняющий его не находится уже в положении договаривающейся стороны по отношению к противной, а находится в положении, требуемом законом свободы. Если договор не выполнен обеими сторонами, то по закону свободы никто ничего не должен другому; если договор выполнен только одной стороной, то по закону свободы она может оставить в свою пользу сделанное ею и требовать возмещения убытка с противной стороны. Таким образом договор не может быть изменен против воли одного из контрагентов, но он расторгается, если одна из договаривающихся сторон изменяет свою волю и либо вовсе не исполняет его, либо перестает исполнять³⁴⁸.

Исходя из этого принципа, следует обсуждать и государственный договор. Тут договор обязывает контрагентов не только к известным действиям, совершенным выполнением которых кончается дело и уничтожается договор, а продолжающимися обоюдными обязательствами. Однако и этот договор может существовать лишь

до тех пор, пока обоюдные повинности выполняются, пока обязательство к этому признается обеими сторонами, и договор действительно желаем. Если кто-нибудь уже не хочет договора и не исполняет его, то он освобождается от него и становится по отношению к другим, следовательно, в этом случае к государству, вновь под эгиду голого нравственного закона: он уже не может требовать, чтобы государство для него что-нибудь делало; государство же не может более требовать от него несения повинности, исполнять которую он перестал, а может лишь предъявить претензию на возмещение убытков. Поэтому возникает вопрос: какого возмещения убытков может требовать государство? Может быть, что наш долг ему слишком велик для возможности когда-либо его погасить, что поэтому мы никогда не можем произвести возмещения убытков, которое имеет право требовать государство. Тогда свобода выхода из государственного договора не поможет нам ничем; подлежащее возмещение убытков делает эту свободу голой фикцией, в таком случае государственный договор остается фактически нерасторжимым и потому неизменным. Если даваемое нравственным законом право на

изменение имеет силу, то аргумент возмещения убытков не должен уничтожать его. Говорят, что нашим долгом государству является наша собственность и наше образование. Если бы это было верно, то о возможности возмещения убытков не могло бы быть и речи³⁴⁹.

3. ПРЕТЕНЗИИ ГОСУДАРСТВА НА ВОЗМЕЩЕНИЕ УБЫТКОВ

Если собственность в самом деле получается от государства, либо вся, либо, по крайней мере, земельная, то оно, конечно, было бы вправе либо раздеть догола каждого, кто отступается от него, либо по меньшей мере лишить его земли, так что ему не осталось бы ничего, кроме воздуха³⁵⁰. Однако легко усмотреть, что источником собственности является не государство, а человек, как личность. Каждый принадлежит самому себе; он господин своей чувственности, своих сил, вот где источник права собственности. Нравственный закон позволяет нам пользоваться нашими силами, прилагать их к вещам, превращать последние в средства для наших целей; брать их и обрабатывать; он воспрещает каждому вторгаться в свободу другого и мешать его свободной работе. Я превратил какую-нибудь вещь в средство для моих целей, я обработал ее, придал ей известный вид, – это мой свободный труд, никто не может мешать мне, эта вещь принадлежит мне исключительно, она моя собственность. Я имею исключительное право на самого себя, на свои силы, на их работу, на мою обработку вещи, а

через это и на саму вещь: вот единственная естественно-правовая основа собственности. Моя собственность есть мое произведение, моя работа³⁵¹.

Видь не станут же возражать, что исключительное право на нашу обработку вещи еще не есть право на самую вещь? Вещь без формы, без всякого следа человеческой работы, есть сырой материал. Если работа есть источник собственности, то сырой материал не собственность; каждый имеет право брать его и обрабатывать для своих целей: право на сырой материал есть право присвоения, право на видоизмененный нами материал – право собственности. Сырой материал не принадлежит никому. Что не принадлежит никому в отдельности, то не может принадлежать также многим вместе, стало быть, не может принадлежать и государству. Если поэтому полагают, что государство есть собственник сырого материала, то это фикция. Собственность, приобретаемая нашей работой, не обусловлена государством, а потому оно ни в коем случае не может претендовать на нее.

Однако есть собственность, которую мы можем приобрести только по законам и договорам, как, напр., наследство и чужие труды;

может показаться, что эта собственность является нашим долгом государству, так как оно делает возможным ее приобретение и охраняет ее. Имеет ли государство в этом отношении право на возмещение убытков? Может ли оно требовать обратно этой, таким путем приобретенной, собственности³⁵²? Для решения этого вопроса Фихте старается устранить заблуждение, сопутствующее обычным понятиям о праве. Что приобретено в государстве и по гражданским законам, то еще не приобретено в силу этого при помощи государства. Взгляд, что законность и общественный порядок имеют место только в государстве, а вне его царит лишь беззаконие и хаос, совершенно неправилен. Во-первых, неправда, что естественное состояние и государство строго разграничены, и что можно находиться только в одном из них, – либо в государстве, либо в естественном состоянии; во-вторых, неправда, что естественное состояние есть то неподчиняющееся никаким законам состояние, которое называют *bellum omnium contra omnes*. В этом пункте Фихте совершенно расходится со взглядами Гоббса и Спинозы. Первое заблуждение происходит от того, что общество отождествляют с государством, второе – от того, что под человеческой природой

разумеют лишь чувственную. Исходя из слишком узкого понятия общества и из слишком узкого понятия человека, мы приходим к ложным выводам: первое имеет место в первом, второе – во втором случае³⁵³.

Область человеческих договоров простирается далее государственного договора, человеческое общество далее области договоров вообще, а подзаконное состояние человека далее общества. Если мы возьмем человека в его изолированном состоянии, то он находится под одним только нравственным законом: последний требует взаимного признания личной свободы и ее действий, он нормирует этим естественно-правовой союз людей, общественность. Личность и бытие суть неотчуждаемые права, стоящие непосредственно под охраной нравственного закона. Такие права не создаются и не уничтожаются договорами. Нет никакого договора, которым люди гарантировали бы друг другу бытие, говоря: "не пожирай меня, и я также не буду пожирать тебя". В обществе возможны самые разнообразные договоры, предметом коих являются наши отчуждаемые права или все дозволенные нравственным законом деяния. Это область свободного произвола. В числе возможных договоров есть

один, заключаемый всеми с каждым в отдельности для образования союза, подчиняющегося общим законам: это гражданский договор, дающий начало государственной власти.

Человек под исключительным господством нравственного закона есть личность, моральное существо, дух; как общественное существо в естественно-правовом союзе, он человек; в области договоров вообще он действует по свободному произволу; в государстве он гражданин. Более обширный круг описывает нравственный закон, более тесный – гражданский договор. Кто отрекается от государства, тот в силу этого еще не находится в воздухе или среди диких; он выходит лишь из этого определенного договора и находится в области договоров вообще, в обществе, в естественно-правовом союзе, подчиняющемся нравственному закону. Если выступаешь из определенного государства, то не попадаешь еще вследствие этого к людоедам. Государство не имеет права поступать так, как будто оно одно есть договор, общество, закон³⁵⁴.

Если я приобрел по договору собственность, то я заключил этот договор не как гражданин, а как человек, не в силу моих политических, а в

силу моих естественных прав. Такие договоры относятся не к области государства, а к области общества; не государство делает возможными эти договоры, не оно дает мне приобретенные через них права собственности; оно лишь защищает мое владение. Оно обязано давать эту защиту, в этом состоит его повинность по отношению ко мне. Я дал ему свое, я внес свою долю для образования власти, в силу которой оно защищает, я помогаю ему защищать; теперь я выхожу из государственного договора, я перестаю работать для государства, оно перестает меня защищать; я не имею более права на его защиту, но и оно также не имеет права на мою собственность. Стало быть, в вопросе о возмещении убытков о собственности не может быть и речи³⁵⁵.

Как обстоит дело с образованием, будто бы являющимся моим долгом государству? Разве я обязан ему всеми моими духовными и физическими приобретениями, и оно имеет право потребовать их обратно? Ведь если оно может их у меня отнять, то этого нельзя сделать иначе, как размозжив мне голову³⁵⁶. Человеческое образование не есть вообще нечто такое, что можно давать, получать и отнимать внешним путем; оно не подобно плащу, набрасываемому на голые плечи паралитика и снова срываемому с

него по желанию. Никто не культивируется другими, а всякий должен культивировать сам себя; образование есть самодеятельность и не идет далее последней. Каждый обязан своим образованием самому себе. А средства образования, являющиеся к нашим услугам, школы, учебные заведения и т. д.? Чем было бы наше образование без этого воспитания? Но ведь не одно только государство организует и дает эти средства; то же самое может делать и делает общество, не ограничиваясь узкими целями, предписываемыми воспитанию государственными интересами. В большинстве случаев государство не столько заботится о воспитании, сколько о выучке, о дрессировке для своих целей. Если ему удастся это воспитание, то в нем оно и получает свою награду. Вообще образование не есть предмет договора. Да и что это был бы за договор, который мы якобы заключили с государством о нашем образовании? Оно обязывалось бы образовать нас, т. е. сделать самостоятельными, а мы, в свою очередь, были бы должны обещать что нам никогда не придет в голову стать самостоятельными! Или государство сделало все, чтобы образовать нас для своих целей? Но наше образование вступает в конфликт с этими целями; очевидно, это образование наше

собственное, мы получили его не от государства, и ему тут нечего требовать обратно. Так и разрешается весь этот невозможный сам по себе спор. Кто обращает свое образование против государства, тот получил его не от государства, а кто получил его от государства, тот не обратит его против государства. Чем мы обязаны в нашем образовании другим, тем мы обязаны не государству, а развитию культуры и воспитанию человечества. И отдать этот долг мы можем только человечеству. Мы отдаем следующим поколениям то, что получили от предшествующих; мы помогаем, сколько можем, великому делу человеческого образования, чтобы этот священный огонь передавался из рода в род³⁵⁷.

III. ГОСУДАРСТВО В ГОСУДАРСТВЕ

Мы можем отказаться от государственного договора, не существует никакого правового основания, воспреещающего это; мы не встречаем после этого отказа также никаких препятствий, законно обоснованных и достаточно сильных для того, чтобы вернуть нас в государственный союз. Мы не должны возмещать государству никаких убытков, ни за собственность, ни за образование. Стало быть, ничто не мешает отдельному лицу выйти из государственного союза. Что дозволено одному, то могут сделать и многие; ничто не препятствует им заключить союз по новому договору или основать новое государство. Что позволительно многим, то, в конце концов, имеют право сделать все. Тогда старый союз совершенно расторгается, и его место занимает новое государство; тогда революция совершена вполне правомерно³⁵⁸.

Но прежде чем она завершится, мы получаем один государственный союз в другом, отличном от него, получаем государство в государстве, нелепость, хуже которой, по-видимому, трудно представить себе в политическом порядке вещей. Однако такое государство в государстве и не так

невозможно, и не так дурно, ибо ведь оно фактически существует в нескольких формах в нашей общественной жизни: духовенство, дворянство, военные являются в наших государствах особыми самостоятельными государствами. Наконец, у нас есть одно государство в государстве, являющееся действительно злейшим, опаснейшим врагом, какого только могут иметь существующие государства, ибо в основе его лежит религиозная ненависть, и весь строй его проникнут сепаратизмом и враждебностью: это евреи. "Я думаю, что они опасны не тем, что образуют обособленное и столь крепко сплоченное государство, а тем, что это государство зиждется на ненависти ко всему человеческому роду. От народа, самый ничтожный сын которого считает своих предков древнее, чем мы всю нашу историю", – "который видит во всех народах потомков тех, кто изгнал его из фанатически любимого им отечества, который осудил себя и осужден на расслабляющую тело и убивающую дух для всякого благородного чувства мелочную торговлю, который самыми крепкими узами, связующими человечество, своей религией, отлучен от наших трапез, от нашей чаши радости и от сладостного душевного обмена с нами

веселием сердца, который и в своих обязанностях, и правах, и даже в душе Отца всех отделяет всех нас от себя, – от такого народа можно ли было ожидать что-нибудь другого, кроме того, что мы видим: что в государстве, где неограниченный король не смеет отнять у меня отцовской хижины и где я сохраняю свои права перед всемогущим министром, первый еврей, которому это угодно, грабит меня безнаказанно". "Разве вы не вспоминаете при этом о государстве в государстве? Разве не приходит вам при этом в голову понятная мысль, что евреи, являющиеся и без вас гражданами государства более прочного и сильного, чем все ваши, совершенно затопчут вас, остальных граждан, если вы дадите им еще гражданские права в наших государствах?" "Но чтобы дать им гражданские права, для этого я, по крайней мере, не вижу иного средства, как отрезать им всем ночью головы и присадить другие, в которых не было бы ни одной еврейской идеи. Чтобы нам защититься от них, для этого я опять-таки не вижу иного средства, как завоевать для них их обетованную землю и отправить их всех туда". "Кому не нравится сказанное, пусть тот не бранится, не проклиняет, не сентиментальничает, а опровергает приведенные факты³⁵⁹".

Эти слова невольно напоминают нам антисемитическое движение наших дней; в следующей же главе мы увидим, как живо симпатизировал Фихте известным чувствам наших современных социал-демократов. Однако как ни радикально он выражается, все же не расовая и не классовая ненависть руководит им; он высказывается за человеческие права евреев, но против их гражданских прав, которых они тогда еще не имели; им руководят не национальные, а религиозные и космополитические мотивы; ему кажется в высшей степени несправедливым, что терпят евреев с их принципиальной ненавистью к христианской религии, тогда как не терпят свободомыслящих христиан. Еврейский вопрос поставлен в наше время иначе, чем сто лет тому назад: тогда можно было сомневаться в правомерности политической эмансипации евреев, теперь, после совершившегося факта, нет.

Глава десятая

ПРЕИМУЩЕСТВА В ГОСУДАРСТВЕ. I. ДВОРЯНСТВО

I. ПРИВИЛЕГИРОВАННЫЕ КЛАССЫ

1. ПОКРОВИТЕЛЬСТВЕННЫЙ ДОГОВОР

Договор всех с каждым в отдельности, каковым является подлинный гражданский договор, не может воспрепятствовать изменению государственного строя, правомерному течению и прогрессу революции; кроме того, никто, выходящий из прежнего государственного союза, не должен возмещать государству убытков. Но может быть, он должен возместить их известным классам в государстве, так как их права нарушены изменением доселешнего государственного строя. Революция стремится к такому государственному строю, при котором все равноправны. А так как при прежнем строе известные классы были выделены, т. е. получали больше прав, то при изменении политического строя их прежние права по необходимости будут уменьшены и этим

нарушены. Тут исследование Фихте касается весьма важного правового вопроса, бывшего вместе с тем жгучим вопросом современной ему действительности. Как обстоит дело с нарушенными революцией правами, т. е. с уничтоженными привилегиями? Так как все особенные и обоюдные права лиц должны были возникнуть в силу договоров, то преимущества основываются на "покровительственном договоре". Но каждый договор расторгим, поэтому преимущества не могут иметь претензии на вечное существование. Является единственный вопрос: делает ли их уничтожение нужным возмещение убытков и какое? В каждом покровительственном договоре одна сторона получает преимущества, другая терпит ущерб. Если эти права распространяются на целые классы населения, то преимущества и невыгоды переходят по наследству. Но так как чужая воля не связывает, то никто не может наследовать против своей воли, и последний наследник имеет в этом случае то же право, что и первый контрагент: он может расторгнуть покровительственный договор. Привилегированные будут охотно наследовать выпавшие им преимущества, но обиженные не обязаны нести унаследованные невыгоды. Кроме

того, контрагент, добровольно заключивший невыгодный для него договор, не мог хотеть, чтобы последствия его переходили по наследству и давили непреодолимым гнетом на его потомков. Если он согласился на такой договор, то это должно было произойти "при виде горящего костра". Поэтому существующие привилегии должны быть рассматриваемы не как унаследованные, а как приобретенные согласно договору.

Все неотчуждаемые права заранее исключены из области договоров; никто не может и не смеет отказываться от них в пользу других. Но делать и не делать того, что дозволяет нравственный закон, и видеть в дозволенном объект своего произвола есть неотчуждаемое право; всякое произвольное решение изменяемо, всякий договор есть дело произвола, изменение которого составляет одно из неотчуждаемых прав. Поэтому морально невозможно заключить договор об отказе от права изменять договоры: значит, никакой покровительственный договор не может быть понимаем в том смысле, что обиженный отчуждил это право и дал прямое обязательство никогда не изменять заключенный к его невыгоде договор³⁶⁰.

Предметом покровительственного договора,

как и всех договоров вообще, являются только отчуждаемые права. Каждый имеет право на свою личность и на ее орган; личность есть неизменно определенная нравственным законом духовность, а орган ее – это изменчивая чувственность человека; он имеет право заставить ее служить духовным и нравственным целям, т. е. культивировать ее; поэтому он может свободно распоряжаться своим внутренним и внешним достоянием, своими духовными и телесными силами; от него зависит, как он хочет, упражнять свой ум и свое тело, какой труд избрать: эти определения относятся к области его произвола и суть предметы его отчуждаемых прав. Чувства и мысли каждого свободны, он может изменить их и распоряжаться ими по произволу, но никто другой не может приобрести их от нас по договору, так как он не в состоянии знать, что в нас происходит, и получил ли он то, чего хотел. Поэтому отчуждаемы по договору и приобретаемы другими могут быть лишь такие права, которые относятся к внешним действиям, т. е. к телесной работе³⁶¹.

Внешние действия относятся частью к лицам, частью к вещам, и право на них по отношению к лицам либо естественное, либо приобретенное. Я имею естественное право на защиту моей особы;

это право я могу отчуждать и передавать другим, исключая двух случаев: физической и политической самообороны, из коих последняя является необходимой тогда, если мои права нарушаются теми, которые должны их охранять. В остальном мы можем передавать наше право самозащиты и можем расторгать такой договор без обязательства возмещения убытков. Ибо какие же убытки причинены тем, на которых уже не лежит обязанности и труда нас защищать³⁶².

Все прочие права на внешние действия, относящиеся к лицам, приобретаются договорами, которые являются частью договорами на труд, частью торговыми договорами. Право заключать такие договоры мы можем отчуждать к нашей невыгоде либо совершенно, либо отчасти: это случается в рабочих договорах, если мы обязуемся работать лишь для определенных лиц, за определенную цену и только с дозволения их можем работать для других; это имеет место и в торговых договорах, когда мы совершенно или отчасти отказываемся от права покупать или продавать известные товары и уступаем другим преимущество монополии в деле купли и продажи³⁶³.

Права на внешние действия, относящиеся к вещам, совпадают с правами собственности, приобретаемыми присвоением и работой. Каждый имеет естественное право на присвоение никому не принадлежащих объектов, как, напр., сырого материала, а также на произведения своей работы и на владение своими рабочими силами. Эти права могут быть отчуждаемы: это происходит в первом случае, когда одни отказываются, напр., от прав охоты и рыбной ловли или от права выпаса в пользу других; это происходит во втором случае, когда одни совершенно или отчасти передают владение и пользование своими рабочими силами другим и этим лишают сами себя всего или части своего права собственности, что имеет место при ограниченной и неограниченной барщине. В состоянии "неограниченной барщины" находились у древних рабы, а у нас во времена Фихте помещичьи, прикрепленные к земле крестьяне³⁶⁴.

2. ВОПРОС О ВОЗМЕЩЕНИИ УБЫТКОВ

Все эти договоры суть договоры покровительственные и, как таковые, расторгимы; они расторгаются, коль скоро изменяется воля. Тогда привилегии теряют свою силу, и остается лишь вопрос: следует ли, и как, вознаградить привилегированных за утрату их? Положим, что эта потеря причинила им не только кажущийся, чувствительный для их эгоизма, а и действительный убыток, обнаруживающийся при справедливом исследовании дела.

Верно, что ценность имения уменьшается вследствие утраты его владельцем подвластных ему рабочих сил, и последний владеет теперь меньшим, чем прежде; однако он потерял лишь то, чем владеть не имел законного права, ибо силы других не являются его наследственным достоянием; кроме того, претерпеваемый им убыток такого рода, что он возмещается частью естественным ходом вещей, частью умеренным вознаграждением. Плодородная почва имеет реальную ценность, знаки же, представляющие ценность вещей и называемые деньгами, имеют ценность воображаемую, уменьшающуюся в той мере, в какой неограниченно увеличивается их

количество, благодаря искусственной системе кредита в государствах; поэтому ценность земли должна возрасти с уменьшением ценности денег. Землевладелец может удорожать свои произведения, необходимые каждому, и, в конце концов, должен, с помощью аграрного пролетариата, овладеть всеми богатствами, чем закончится неравномерное распределение имущества в мире. Если хотят достигнуть более равномерного его распределения и решить эту проблему без нарушения действительных прав собственности, то простейшим и ближайшим средством для этого является уничтожение упомянутых преимуществ помещиков, уничтожение крепостной зависимости крестьян, освобождение рабочих сил человека. "Сделайте свободной торговлю природным наследием человека, его силами, и вы увидите замечательное явление, что доход с земельной собственности и со всякой собственности находится в обратном отношении к ее величине; земля без насильственных аграрных законов, которые всегда несправедливы, сама собою разделится между многими, и ваша проблема будет решена³⁶⁵". Дело обстоит таким образом, что разрешение правового вопроса относительно обездоленных и вопроса о возмещении убытков

привилегированным тесно связано вместе с тем с решением одной из важнейших экономических мировых проблем.

Для возможности производить свои продукты землевладелец будет вынужден работать сам или заключить новые, менее выгодные для него, рабочие договоры. Работать он не учился, к лишениям же не привык, ибо всегда был обеспечен выгодным для него договором, благодаря которому на него работали другие. Положение, в котором он очутится, будет казаться ему в течение некоторого времени неудобным, но оно не является бедствием. Нет никакого несчастья в том, что он будет вынужден превратиться из лентяя в расчетливого работника, сократить свои потребности и позволять себе поменьше роскоши. Из-за этого нечего слишком горько сожалеть о нем. Такие жалобы кажутся очень сердечными, в сущности же очень бессердечны. "Ведь при таких жалобах считается совершенно безусловной система, чтобы только один известный класс смертных имел, уже не знаю какое, право удовлетворять все потребности, какие только может измыслить самое распущенное воображение; чтобы другой имел их не столько, сколько первый, третий не столько, сколько второй и т. д., пока, наконец, не

дойдешь до класса, который должен обходиться без самого необходимого, чтобы иметь возможность доставлять этим высшим смертным самое ненужное. Или основу этого права видят только в привычке и рассуждают так: если одно семейство до сих пор пожирало необходимое для миллионов, то оно должно непременно продолжать это делать. Только ужасающая непоследовательность нашего мышления делает нас чувствительными к бедствию королевы, которой один раз не пришлось иметь свежего белья, и, в то же время, заставляет нас считать естественным бедность другой матери, тоже родившей государству здоровых детей, которых она, сама одетая в лохмотья, принуждена оставлять нагими, а у нее в груди от недостатка питания пропадает молоко, которого требует с бессильным плачем новорожденный. Такие люди к этому привыкли, они не знают лучшего, цедит сквозь зубы сластолюбец, потягивая свое дорогое вино; но это неправда, к голоду никогда не привыкают, к противоестественному питанию, к полному упадку сил и мужества, к наготы в суровое время года не привыкают никогда. Что неработающей не должен быть, это господин Реберг нашел наивным; да позволит он нам считать не менее наивным, что не должен быть

или должен быть несъедобное лишь тот, кто работает. Не привычка решает вопрос о том, что само по себе излишне и само по себе необходимо, а природа. Иметь здоровую для человеческого тела пищу в количестве нужном для восстановления сил и постоянное и здоровое жилище должен всякий работающей: это принцип".

Но потерявшему свои преимущества землевладельцу следует получить известное вознаграждение, которое должны дать ему непривилегированные, потому что они поддерживали неравный правопорядок и поэтому также несут ответственность за все его последствия. Пройдет известное время, в течение которого привилегированный ранее помещик приспособится к своему новому положению, приобретя нужные и утратив вредные привычки. Некоторое время ему придется бороться с трудностями; для облегчения их ему должна быть ассигнована пропорциональная его потерям сумма, погашаемая в известные сроки. Таким образом решается и строго юридическая часть вопроса о вознаграждении закономерным и организованным освобождением от того бремени, которое должны были нести обездоленные для блага их господ.

Мы привели выше собственные слова философа, чтобы показать, как глубоко и страстно волновали его современные ему социальные проблемы. Он знал страдания бедности и видел в нужде неимущих общественное бедствие, несправедливость и зло, устранение которого является делом не сострадания, а самой справедливости. В настоящее время перед нами подобные же, но еще более трудные вопросы. В то время было достаточно уничтожения аграрного пролетариата и освобождения труда земледельца. Нынче ищут и требуют законов, которые относились бы к промышленному пролетариату подобно тому, как тогда, после тильзитского мира, новые законы Пруссии относились к аграрному. Во времена Фихте привилегированными сословиями, утратившими свои преимущества благодаря французской революции, были дворянство и духовенство. Как же обстоит дело с их привилегиями и с правомерностью их уничтожения?

II. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ДВОРЯНСТВА

Чтобы иметь возможность судить о законности прав нашего нынешнего дворянства и о правомерности уничтожения его привилегий, надо знать, как возникло это дворянство, на чем основываются его привилегии, и в чем они состоят. Фихте различает два вида дворянства: личное и наследственное.

Преимущества первого не возбуждают сомнения, ибо они не являются привилегиями, и состоят лишь в публичном признании заслуг отдельного лица. Потомки великих людей наследуют вместе со знаменитым именем частицу благоприятного мнения, заслуженного их отцами: они не имеют никаких прав перед другими, но в силу их происхождения на их стороне заранее благоприятное мнение, вследствие чего, не владея привилегиями, они составляют в известном смысле потомственное дворянство. Поэтому Фихте различает потомственное дворянство мнения и права и считает это различие весьма важным для обсуждения разбираемого вопроса. Слава не приурочена ни к сословию, ни к преимуществам; знаменитое имя противопоставляется массе темных и делает лиц,

его стяжавших, заметными для всех остальных и в подлинном смысле слова "nobiles"; на таком преимуществе основывалась nobilitas, преимущественно составлявшая дворянство у греков и римлян, исключая рода спартанских царей и римских патрициев; последние должны были отказаться постепенно от своих политических преимуществ, вырванных рядом договоров у задолженных им плебеев, пока, наконец, в римской республике не потеряло значение всякое другое дворянство, кроме служилого с курульным отличием. Старые патриции были дворянством права, опиравшимся на насилие и несправедливость, и должны были пасть. Дворянство мнения состоит лишь в славе имени, заслуженной отцами и унаследованной сынами. Жаловать великое имя особенным дворянским званием, изменяя его, как это слишком часто случается у нас, значит поистине унижать его. "Пусть не коснется достойных немецких ученых это унижение их прославленных имен!"³⁶⁶

Наше нынешнее европейское дворянство есть не "дворянство мнения", а "дворянство права", т. е. известных наследственных преимуществ, которые теперь в большинстве случаев зависят не от владения, а лишь от рождения. Не имея

точных исторических сведений, Фихте пытается, однако, объяснить, как развилось постепенно это потомственное дворянство из первобытного состояния германских народов. Наши предки вели жизнь воинственных номадов; среди свободных людей не было отличия высшего, чем воинская доблесть, чем слава геройского подвига и основанное на ней дворянство мнения. Храбрейшие мужи становились предводителями, полководцами, королями; завоевания привели к владению землей, к разделу покоренной страны между соратниками, дружинниками короля. Страна была раздарена: так возникло различие между феодалами и ленниками, между королем и его вассалами. Этим было положено начало так называемой феодальной системы. Владение леном обуславливалось сора́тничеством; дружинники короля стали его вассалами. В те времена еще не было, как неправильно полагает Монтескье, сословия, имевшего исключительное право на это сора́тничество, т. е. не было дворянства права. Положение вассала основывалось на его личном отношении к полководцу, это было личное преимущество. Когда феодал умирал, то вместе с этим прекращалось право ленника, становившегося снова свободным; его право не переходило к его

семье. Но феодальная система дала основы, породившие дворянство права³⁶⁷. С течением времени продолжительность ленного владения увеличивается, оно становится пожизненным, а, в конце концов, и наследственным. Теперь система изменяется в обратную сторону: прежде служба в дружине короля являлась основой для ленного владения и связанных с ним преимуществ, теперь владение леном является основанием для службы в дружине короля и для личных преимуществ; прежде сам король давал право на лен; теперь лен дает право королю требовать службы в войске. С ленным владением связаны обязанности и права, вместе с ним эти обязанности и права становятся наследственными: являются наследственные права, дворянство права, потомственное дворянство. Оно обусловлено наследственным ленным владением, которое само не безусловно. С наследуемой им землей связаны известные права и обязанности; оно не может владеть первой, не приняв последних: это принятие совершается по формальному договору, по ленной присяге. Таким образом при этом потомственном дворянстве договорное право еще не нарушено. Рождение дает право на наследование лица, владение леном дает дворянство, но на получение этого владения дает право только ленная присяга. Поэтому такое

потомственное дворянство права не есть еще дворянство по рождению; оно непосредственно обусловлено владением леном и лишь косвенно – рождением, которое одно еще не дает права на владение, ибо его наследуют не все. Это дворянство не есть наше потомственное дворянство, но оно дает первый толчок к его возникновению³⁶⁸.

Наследственные лены подвергаются разделу, и этот дележ ничем не ограничивается: возникают подчиненные лены и вассалы вассалов (подвассалы), государство делится на много больших ленов, эти в свою очередь на малые, распадающиеся на еще меньше. Такая ленная система порождает множество раздоров; вместе с тем ленный союз дает единственную защиту от развивающегося кулачного права; в конце концов, и свободные поместья (аллоды) могут получить защиту, лишь вступив в ленный союз. Аллодиальные владельцы становятся ленниками; свободных людей более нет – есть только ленники (благородные) и рабы. Само дворянство распадается на большое и малое, на непосредственно государственное (пэры) и зависимое с его различными градациями. Но и самое мелкое дворянство все еще находится в связи с ленным владением. Еще нет дворянства

безземельного, исключительно родового.

Из ленной системы возникает рыцарство. Сыновья низших вассалов воспитываются при дворах высших; придворные празднества требуют рыцарских военных игр или турниров, на которых рыцари должны иметь знак, дающий возможность их узнать. Так возникает изображение на щите; оно становится стягом для рыцарской семьи, наследуется без лена и делается гербом, украшающим всех ее членов. По этим гербам сочиняются фамилии, как в наше время, наоборот, вновь пожалованные дворяне сочиняют гербы по своим фамилиям. Фамилия, имеющая герб, считается дворянской. Это дворянство, получаемое лишь от "раскрашенной доски", есть уже чисто родовое. Раздоры усиливаются, а с ними увеличивается и потребность в военной службе; теперь уже и крестьянами пользуются, как воинами, а безземельными потомками ленников, как начальниками; таким образом из этого пользования возникает преимущество, на которое затем изъявляют претензию все, называющее себя дворянами, и которое упрочивается благодаря обычаю; но тут уже одно только рождение дает преимущество перед другими и права на других людей: таково наше нынешнее дворянство, основывающееся не на

договоре, а на голом предрассудке, возникшее благодаря невежеству, поддерживаемое притязательностью и продолжающее свое существование благодаря злоупотреблению³⁶⁹.

III. ПРИВИЛЕГИИ ДВОРЯНСТВА

1. ПРИВИЛЕГИЯ ЧЕСТИ

Какие притязания основывает это дворянство на мнимом превосходстве своего рождения? Ему хотелось бы соединить в себе оба вида дворянства: мнения и права. Оно, прежде всего, считает себя знатнее других и требует, чтобы ему оказывали более почета вследствие унаследованного им имени; общественное мнение должно отличать его, оно обязано это делать. В этих притязаниях ноль опирается на ноль. Дворянство мнения есть знаменитое имя; не каждый, называющий себя "фон", знаменит; фамилии нашего дворянства не могут похвастаться этим; лишь немногие из них возбуждают мысли, эффектно действующие на общественное мнение. Семейная хроника не общественное мнение. Имена Кейта, Винтерфельда, Шверина еще возбуждают в нас представление о героях, большая же часть наших дворянских фамилий, оканчивающихся на -бург, -таль, -екке и т. д., не возбуждает вовсе никаких представлений. Имена великих греков и римлян,

как, напр., Мильтиада, Кимона, Брута, Аппия, Сципиона и т. д. живут в памяти людей. Где же у нас имена старого дворянства, которые были бы так известны и имели бы такое значение? Без славы имени они хотят, чтобы их чтили за одно только имя, и стремятся достигнуть по возможности еще большего почета, чем когда-либо стяжала слава дел; дворянство мнения дается, а не берется; нынешнее дворянство хочет брать то, что дворянству древних давали; в большинстве случаев оно далеко не является предметом добровольного признания и отличия, а скорее возбуждает противоположные чувства и располагает скорее к насмешке, чем к уважению. И оно еще заявляет притязание на высшее значение в мнении людей, как на свое право, точно почет и уважение есть право, а не добровольные дары³⁷⁰.

Может быть, предки были богаты, уважаемы и даже благородны; по своим мыслям и поступкам потомки создают себе из этого особенное чувство чести, связанное с памятью о предках, и называют его своим "point d'honneur", которое свет должен признавать. Говорят: "noblesse oblige", память о предках обязывает к благородному образу мыслей и действий. Счастье, если это так, но и только счастье!

Чувство, возбраняющее позорить своих предков, облегчает дворянину исполнение долга, лежащего на каждом; это облегчение есть дар счастья, дары же счастья не дают никаких прав, особенно же прав законных. Между тем, в образе жизни дворянства есть большая разница между старым и новым дворянством: то было рыцарским, это стало придворным и благодаря такому превращению в царедворцев утратило многое из старых рыцарских нравов. Большая разница между принципами рыцарства и принципами придворного искусства, между прежним и теперешним: некогда существовал принцип не делать ничего неблагородного; теперь существует принцип не позволять говорить себе, что я сделал нечто неблагородное. Старый принцип касался дела, новый направлен на призрак дела: в этом призраке заключается *point d'honneur* нынешнего дворянства. На дворянство мнения и связанный с ним почет оно имеет лишь весьма мало прав, внешнего же законного не имеет вовсе. Ибо на мнение других не существует вообще никаких законных прав. Почет, оказываемый ему по обычаю и установившемуся взгляду, не может быть ни воспрещаем, ни, еще того менее, предписываем государством; каждый может изъяслять притязание на этот почет, равно как

каждый, с другой стороны, может отказаться признать такое притязание³⁷¹.

2. ПРИВИЛЕГИЯ РЫЦАРСКИХ ПОМЕСТИЙ

Но дворянство желает не только преимуществ чести, а изъявляет также притязание на известные реальные преимущества. Ему одному должно принадлежать право на владение рыцарскими поместьями. В прежнее время от владения таким поместьем зависело дворянство и обязанность военной службы; теперь наоборот, дворянское имя должно быть условием, делающим возможным владение рыцарским поместьем. Но эти поместья могут продаваться; следовательно, одному дворянству принадлежит право покупать их и наилучшим образом помещать свои деньги; значит, деньги в руках дворян ценнее, чем в руках прочих граждан: такая неравноправность до такой степени противоречит всякому разумному праву, что никоим образом не может считаться законной³⁷².

Владение рыцарским поместьем, в чьих бы руках оно не находилось, дает известные права на собственность крестьян, принадлежащих к этому поместью. Крестьянин не владеет в действительности своим имуществом; оно принадлежит господину либо всецело, либо отчасти; владелец рыцарского поместья или

полный собственник, или в силу так называемого неприкосновенного капитала соучастник в собственности крестьянина; поэтому крестьянин обязан по закону давать господину чинш и выплачивать его барщиной и принадлежащими господину правами на его имущество. Крестьянин считается принадлежащим к земле, прикрепленным к ней. Кому принадлежит рыцарское имение, тот владеет также и личностью крестьянина. Такое состояние есть рабство и как таковое абсолютно незаконно. Право на личность неотчуждаемо, об этом не может быть никакого договора, каждый договор такого рода прямо не имеет никакой силы. Крестьянин может каждую минуту взять назад свою личную свободу, не будучи обязан за это никаким вознаграждением убытков.

Но на имущество крестьянина господин имеет действительное право собственности, которое неотъемлемо. Что крестьянин должен в этом отношении господину, то он обязан давать ему; но как он обязан давать, это другой вопрос. Неужели же он никоим образом не может выплатить капитала господина (неприкосновенного капитала), а обязан лишь платить за него проценты и притом не чистыми деньгами, а только барщиной, делающей его

зависимым и отнюдь не способствующей земледелию? Напротив, крестьянину должна быть предоставлена свобода отделить свою собственность от собственности господина, равно как избавиться от барщины, и это избавление должно совершиться таким образом, чтобы право собственности господина не было нарушено, и чтобы противозаконное подданство крестьянина было уничтожено³⁷³.

3. ПРИВИЛЕГИЯ ДОЛЖНОСТЕЙ И МЕСТ

Кроме привилегий чести и владения рыцарскими поместьями дворянство заявляет притязание на занятие высших должностей в государственном управлении и в войске. Правление есть искусство, требующее, как и всякое другое искусство, соответствующих талантов и знаний; одно только рождение не может служить ручательством, что условия, нужные для отправления важных должностей, имеются налицо: поэтому оно не дает никакого права на них. Каковы были бы последствия, если бы эти права оказались законными? Выбор совершается сверху, т. е. находится в руках должностных лиц, состоящих только из дворян: в таком случае одни дворяне являются и избираемыми, и избирающими, в их руках находятся высшие места и распоряжение всеми остальными, значит, в их руках все государство. Они являются таким образом не только государством в государстве, а и самим государством; все остальные лишены права на государственные должности, стало быть, они только подданные. Такой строй был бы господством дворянства в самой худшей форме,

олигархией в ее величайшем вырождении³⁷⁴.

Если же притязания на владение рыцарскими поместьями и на государственные должности незаконны, так как этим нарушаются права других, так давайте, по крайней мере, дворянству хорошо оплачиваемые синекуры, места, не требующие от него талантов; оставьте ему право занимать известное число мест каноников и придите этим на помощь именно беднейшим дворянам. Тут дело идет о протестантских церковных имуществах. Первоначально капитулы каноников (соборные капиталы) были назначены для целей народного образования; церковь завладела ими и стала употреблять для своих целей; Реформация отняла их у церкви и вернула государству. Теперь они законная собственность последнего. Как же может дворянство иметь законные притязания на исключительное занятие таких мест? Возвращенные государству, эти капитулы могут вновь служить своей первоначальной цели и давать средства для народного просвещения. Поэтому их доходы следует обращать на улучшение состава народных учителей, на вознаграждение ученых и на содействие науке; их целью является общая польза, духовное образование, и они отнюдь не

выполняют ее, если будут кормить нескольких дворян³⁷⁵.

Таким образом для притязаний дворян не остается ничего, кроме придворных должностей, учрежденных или для украшения трона, или для образования круга приближенных государя. Украшения излишни, а быть приближенным не значит занимать должность. Государь, как государь, сам живой закон, не нуждающийся ни в каких приближенных и недоступный личному влиянию. Государь, как частный человек, может иметь и выбирать друзей, как и всякий другой. Если он хочет иметь их только из дворян, то никто не станет противоречить этому, но друзья не должностные лица.

Притязания дворянства на честь, состоящую в мнении света, не суть притязания на право, ибо предмет их не есть право; его притязания на владение рыцарскими поместьями, на государственные должности и на синекуры противозаконны, а притязания на придворные должности не имеют политического значения; следовательно, нет никакого законного основания, которое делало бы дворянство привилегированным сословием в государстве. Желателен ли и полезен ли для государства богатый и уважаемый класс, это вопрос не права,

а полезности и, как таковой, требует иной точки зрения, чем настоящая.

Глава одиннадцатая

ПРЕИМУЩЕСТВА В ГОСУДАРСТВЕ.

II. ЦЕРКОВЬ. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

I. ПРАВО ВИДИМОЙ ЦЕРКВИ

1. ЦЕРКОВНЫЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ ДОГОВОР

Уже показано, что уничтожение преимуществ дворян не является несправедливостью, что притязания дворянства на его привилегии совершенно неосновательны. Теперь посмотрим, как обстоит дело с преимуществами церкви. Вопрос касается правовых отношений между церковью и государством. Состоящую в правовых отношениях церковью не может быть никакая иная, кроме церкви видимой. Чтобы решить вопрос, в каком отношении находится эта церковь к государству, и на чем основываются ее правовые притязания, мы должны знать, что она такое, и как она возникает. Человеческий разум имеет потребность в уверенности относительно назначения и конечной цели человеческого бытия: эту уверенность, которой нельзя добыть

никаким объективным познанием, мы называем верой, общность в вере церковью, а сообщество всех одинаково верующих разумных духовных существ – невидимой церковью. Для веры не существует никакой иной уверенности, кроме личной. Каждый, разделяющий мою веру, является для меня свидетельством ее истинности, всякое свидетельство такого рода укрепляет религиозное убеждение, и каждое такое убеждение требует укрепления. Но средством для этого является точное согласие в вере: отсюда вытекает желание иметь единоверцев. Такое сообщество, зиждущееся на точном согласии в вере, есть видимая церковь; всякая вера имеет потребность в видимой церкви и стремится превратить невидимую церковь в видимую. Точное согласие в вере, эта основа видимой церкви, требует взаимного исповедания веры, а тождественность последнего составляет единение в вере, или церковный договор, на котором зиждется видимая церковь. Этот договор не создает веры, он предполагает известную веру и состоит лишь в том, что люди высказывают ее друг другу. Без такого взаимного исповедания веры, без такого намеренного религиозного взаимодействия, без такого договора в этом смысле, конечно, возможна вера, но не общество

верующих, не видимая церковь. Лишь так возникает церковный союз³⁷⁶.

2. ЦЕРКОВНАЯ ВЛАСТЬ

Вера, на которой зиждется церковь, необходимо представляется ей истинной, а так как истина может быть лишь одна, то эта вера считается ею единою истинной. Каждый может принимать ее, если хочет, а признавать истину, поскольку это в нашей власти, наш долг: поэтому церковь должна требовать веры, как долга, т. е. должна требовать религиозного долга³⁷⁷. Не существует церкви без убеждения в истинности ее веры, в ее единой истинности; каждый из ее членов проникнут этой истинностью, каждый в своем исповедании веры правдив: только при этом условии церковь стоит на твердой почве. Но как может быть она уверена в этой правдивости? Как может она наблюдать за ней и судить о ней? Что она должна это делать, чтобы стоять прочно, это одно из ее необходимых условий. Как она может этого достигнуть, это один из существеннейших вопросов ее существования.

О правдивости отдельного лица судит только совесть. Если церковь берет на себя роль такого судьи, то она должна заступить место совести; последнюю видит один только Бог; Он знает все тайны сердца, Он всемогущий судья, в руках

которого возмездие, Он будет судить и накажет ложь в делах веры. Он накажет. Это наказание ожидает нас в будущей жизни; видимая же церковь должна, напротив, иметь возможность судить и наказывать уже здесь, иначе она не будет церковью, стоящей на твердом основании; суд Божий должен совершаться уже на земле: поэтому к числу условий видимой церкви относится принятие ею на себя роли божественного судьи, суд и наказание именем Божиим. Она должна заступить место Бога, чтобы занимать место совести. Что церковь действительно занимает это место, это должно иметь силу религиозного догмата, силу основного закона церкви³⁷⁸.

Суд совести переносится на Бога: это первое отчуждение; суд Божий передается церкви: это второе отчуждение. Вера церкви требует вместе с тем веры в церковь и зиждется на этом условии. Но как может церковь судить о вере и ее искренности, как может она распознать это? Сказано: по плодам их узнаете их! Поэтому вера должна быть так регулируема, чтобы плоды ее были легко познаваемы и очевидны. Если плоды веры состоят в делах внешних, если она сама обладает такими свойствами, что проявляется и выражается в этих делах, то легко ее познать,

наблюдать за ней и судить о ней: лишь в этом случае может быть разрешена задача церковного суда.

Церковь судит, т. е. награждает и наказывает, связывает и разрешает именем Бога. Что она связывает и разрешает, то связано и разрешено на небесах. Ее награды и наказания имеют силу для невидимого потустороннего мира, поэтому она не имеет права на временные наказания. Если ее судебные приговоры имеют временные последствия, то это будут не наказания, а покаяния, налагаемые на себя верующим добровольно. Кто не хочет каяться, того церковь не должна принуждать к покаянию; такое принуждение было бы наказанием, а она не имеет права на временные наказания, не имеет права налагать их даже на нераскаянного. Если она заявляет притязание на такое право, то выходит из своих правовых границ и поступает противно своему существу.

3. РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ

Задача церковного суда, совпадающая с задачей и значением видимой церкви, нигде не разрешена так систематично и последовательно, как в римско-католической церкви. Каждая церковь должна считать свою веру истинной, единой истинной, единственным средством спасения. Нет спасения вне церкви, все спасение лишь в вере церкви, в вере в церковь, в эту церковь, как единоспасающую: эти положения выражают одно и то же и в церковном смысле так последовательны, что не могут быть опровергнуты церковными доводами, даже доводами противоположной церкви. Легко проверить это на деле. Каждая изменяется разум, т. е. верой в авторитет. Мы не должны проверять этого авторитета, на это разуму не дается права ни в одной из этих церквей. Поэтому там, где к нам обращаются три различные церкви, мы можем только сосчитать их голоса. Сосчитаем же голоса! Католическая церковь учит: "ты можешь спастись только через меня, ни через какую иную церковь". Лютеранская и реформатская оспаривают у нее это "только", но не оспаривают, что в католической церкви можно спастись. Они

отрицают единоспасительную, а не спасительную силу католической церкви. Значит, в этом пункте все три авторитета согласны; в том, что можно спастись и в другой церкви, согласны не все три. Что же, стало быть, можно сделать лучшего, основываясь на церковном авторитете, для того, чтобы быть вполне обеспеченным, как не стать католиком³⁷⁹.

Власть церкви простирается так же далеко, как ее юрисдикция. Протестантские церкви не имеют юрисдикции, поэтому они не действительные церкви: их непоследовательность состоит в том, что они хотят быть ими. Римско-католическая церковь имеет юрисдикцию и чинит суд: ее непоследовательность состоит в том, что она распространяет свое право на временные наказания, а поэтому выходит из своих правовых границ и вторгается в область светского правосудия. Тут возникает вопрос о границе и отношении между церковью и государством³⁸⁰.

II. ОТНОШЕНИЕ ЦЕРКВИ К ГОСУДАРСТВУ

1. ЗАКОННОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ

Области церкви и государства различны по своей природе: первая есть сообщество верующих, второе – правовое сообщество. Законодательная и судебная власть церкви распространяется на веру и правдивость в вере, она судит внутреннего человека, и ее судебные приговоры имеют силу для потустороннего мира. Напротив, законодательная и судебная власть государства распространяется на внешние действия и на видимый мир. Если оба сообщества, различные в корне, остаются в своих границах, то им нечего делать друг с другом, и между ними не может возникнуть ни вражды, ни союза.

Церковь имеет полное право требовать от своих членов определенного исповедания веры; она имеет право отлучать от себя всякого члена, не имеющего или более не имеющего этой веры, имеет право смещать каждого из своих учителей, не придерживающегося предписанного

вероучения. Но она не имеет права требовать, чтобы человек был ее членом; она не имеет права вымогать или кому-нибудь насильно навязывать веру, а так как вся ее власть простирается лишь на область веры, то она вообще не может употреблять физического насилия, стало быть, также наказывать. Ее наказания имеют силу для невидимого мира, а не для видимого, для будущей жизни, а не для настоящей³⁸¹.

Если церковь принуждает к вере или преследует и наказывает за веру, то она насильственно вторгается в наши естественные права, т. е. поступает с нами, как враг, а так как на обязанности государства лежит забота о нашей безопасности, то оно по праву должно отражать нападения насилующей церкви и охранять от них каждого из своих граждан. Всякое принуждение со стороны церкви есть насилие, и Фихте не находит слов для осуждения этой несправедливости. "Каждый неверующий, которого при упорном неверии осуждала святая инквизиция, был умерщвлен, и святая апостольская церковь опьянела в потоках пролитой невинной крови. Каждый, которого протестантские общины преследовали за его неверие, изгоняли, лишали имущества и гражданской чести, был преследуем незаконно;

слезы вдов и сирот, стоны попранной добродетели, проклятье человечества лежит бременем на их символических книгах³⁸²".

2. ПРОТИВОЗАКОННЫЙ СОЮЗ

Всякое религиозное насилие незаконно: поэтому к нему не должно прибегать ни одно государство от имени церкви. Такой союз между церковью и государством для обоюдной поддержки противоречит существованию обеих властей и потому не укрепляет ни один из них, а напротив, обессиливает обе. Церковь, нуждающаяся в государстве, слаба, а государство, которому нужен костыль религии, хромо. Церковь имеет право в делах веры, но право, исключаящее всякое насилие; государство не имеет никакого права посягать на веру; ему, как государству вообще нечего заботиться о вере, ни запрещениями, ни предписаниями. Но если вера опасна для государства? Она может быть опасна не как вера, а как деяние. Государство терпит ее до преступного деяния; последнее оно судит и наказывает не за веру, а за нарушение закона. Но государство, говорят, должно делать все для предупреждения преступных деяний. Хорошо! В таком случае оно вольно исключить по договору из своего сообщества всех, чья вера кажется ему опасной, оно может определить, как не должен верить человек, желающий вступить в

гражданско-правовой союз³⁸³.

Суд церкви имеет право налагать покаяния в религиозных проступках на того, кто добровольно подчиняется этому; он имеет право отлучать нераскаянного, осуждать, проклинать его, но не имеет права наказывать. Тут граница между церковью и государством, и ее не должно переходить. Кто не имеет права осуждения, тот не является также церковным судьей и не есть епископ; княжеская власть не имеет права осуждения: князь не епископ, скипетр не посох. Протестантизм допустил вредную путаницу, начав делать владетельных лиц епископами, допустив употребление скипетра в качестве посоха и применение к религиозным мнениям принудительной силы закона³⁸⁴.

3. ЦЕРКОВНЫЕ ИМУЩЕСТВА

Есть один пункт, где необходимо сталкиваются церковь и государство, хотя области их во всем прочем совершенно различны: если церковь обладает собственностью и таким образом вступает в юридическую сферу. Церковные имущества являются главным источником недоразумений между церковью и государством. Законность такого владения надо обсуждать, исходя из его возникновения. Как делается церковь собственником? Так как вера не имеет ничего общего с мирскими вещами, то церковь не имеет ни потребности, ни права присваивать их. Она не имеет права присвоения, не может захватывать, – следовательно, то, чем она владеет, она могла приобрести не путем присвоения, а путем договора. В задачу веры и церкви не входит мирская работа. Поэтому-то, чем она владеет, могло быть приобретено ею лишь по меновым договорам: она променяла небесные блага на земные, нужные ей для того, чтобы содержать тех, кто посвятил себя исключительному служению ей; эти земные блага она получает в виде приношений ее членов, приношений частью предписанных, частью

добровольных³⁸⁵.

Но договор можно тогда лишь считать действительно совершившимся и законным, когда взаимные обязательства выполнены. Это не имеет места при церковном меновом договоре. Церковь получает земные блага и обещает за них небесные; ее обещание исполняется не в видимом мире, а лишь в невидимом: мы имеем дело с договором, где одна сторона дает, а другая только обещает и только может обещать. Церковный меновой договор, этот единственный источник церковных имуществ, остается невыполненным; следовательно, это не действительный, законный в силу выполнения взаимных обязательств договор; он не только расторгим, но и вообще должен считаться не состоявшимся. Итак, источник всех церковных имуществ незаконен, проблематичен. Что относится к их источнику, то относится и к самым церковным имуществам. Земное имущество еще не перешло в действительности в собственность церкви, потому что небесное еще не перешло в собственность другой стороны. Право собственности остается за последней, и она может потребовать обратно каждую минуту все данное ею. Что относится ко всем договорам о наследстве, то относится и к договорам, заключенным с церковью: каждый

может потребовать обратно завещанное им церкви имущество, а что может сделать первый наследник, то может сделать и последний³⁸⁶.

Притязания на право светского владения удобнее всего разобрать государству, в круг обязанностей и власти которого входит охранение права собственности. Поэтому все тяжбы с церковью будут проще всего и лучше всего решены в том случае, если каждый передаст свои права на церковные имущества государству, за вознаграждение или без него. Тогда, в конце концов, государство сделается единственным носителем всех притязаний на церковные имущества. А так как договор, в силу которого церковь владеет светскими имуществами, никогда не может считаться окончательно состоявшимся, и потому церковное владение не есть законная собственность, то государство может конфисковать спорные имущества, не возмещая церкви убытков; и только там, где отдельные лица владеют так называемыми церковными имениями в качестве ленников церкви, может возникнуть вопрос о праве, не на владение, а на возмещение убытков. Что касается самого владения, то ленник церкви должен обратиться со своими требованиями к ней самой; от государства же, как законного собственника, он может

требовать возмещения убытков лишь по отношению к тем улучшениям, которые им сделаны.

Этим путем все церковные имения превратятся мало-помалу в государственную собственность, и таким образом постепенно иссякнет источник всех споров между церковью и государством. Последний вопрос трактует "о церкви по отношению к праву изменения государственного строя". Главным объектом его является секуляризация церковных имений государством. Решение его, по Фихте, – законность секуляризации.

III. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Этим кончается разбираемое сочинение. Мы дошли до конца первого периода философского развития Фихте и до начала разработки его собственной системы. В этих сочинениях уже содержатся основные мысли последней. Опыт критики всяческого откровения разрешил свои задачи признанием морального закона и нравственного состояния человеческой природы, на несовершенстве которого основывается потребность в откровении. Принцип критики заключается в двух основных факторах человеческого существа: в самом Я и в его пределе.

Исследования правомерности свободы мысли и революции основываются на том же самом принципе, именно, на познании отчуждаемых и неотчуждаемых прав человека, содержание и различие которых обусловлено практическим разумом, отождествляемым Фихте с чистым Я. Обосновать этим принципом, как единственным, опыт и знание вообще, есть ближайшая задача, решить которую хочет наукоучение.

Книга третья НАУКОУЧЕНИЕ

Глава первая

КРИТИКА ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ И ЭНЕЗИДЕМА. ПОНЯТИЕ И ЗАДАЧА НАУКОУЧЕНИЯ

I. ОТНОШЕНИЕ ФИХТЕ К РЕЙНГОЛЬДУ, ЭНЕЗИДЕМУ И МАЙМОНУ

1. ПОЛОЖЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ

Фихте занимают три задачи: две первые касаются позитивной веры в религии и позитивного права в государстве, объект третьей есть позитивное познание, или опыт. Это есть содержание критической философии: объяснение и обоснование опыта. По тому, как он смотрит на задачу, дело идет об основании всего знания на одном-единственном принципе. Точка зрения, на которую становится Фихте в решении этой

задачи, уже обусловлена как собственным его развитием, так и историческим положением философии. Его исходный пункт – Кант, его руководящий принцип – дух Критики разума, его предшественник – Рейнгольд, Энезидем его скептический противник, Маймон его скептический приверженец. С одной стороны – кантовское учение с приложением элементарной философии Рейнгольда, с другой стороны – скептические возражения частью против критической точки зрения вообще, как у Энезидама, частью с точки зрения самого критицизма, как у Маймона. В этом конфликте критических и скептических представлений каждый из участвующих факторов дает определенное указание ближайшему движению вперед. Рейнгольд указывает на задачу, Энезидем и Маймон указывают путь, первый отрицательно, второй положительно. У Энезидама можно научиться, какого направления критическая философия не должна держаться, у Маймона – какое направление она должна принять. Рейнгольд указывает цель, Энезидем и Маймон пути. Можно думать, что таким образом для ближайшего шага даны все условия и что теперь легко найти правильный путь. Однако нужно еще провести критическую философию между двумя

опасными подводными камнями, а для этого необходим был такой кормчий, как Фихте. Либо реальность вещей в себе утверждается, как этого хочет Рейнгольд, тогда судно влечет к Энезидему, а от него оно отбрасывается назад к Юму; либо реальность вещи в себе отрицается, как этого хочет Маймон, и здесь снова угрожает скептицизм. В одном случае критическая философия гибнет целиком, в другом случае – наполовину. Таким образом тот путь, по которому она счастливо достигает цели, есть путь искания, требующий смелого мыслителя.

Канто-рейнгольдовское учение подверглось осаде сомнениями Энезидама. Выручить критическую философию из такого положения, снять с нее осаду скептицизма – в этом первая задача Фихте. Для этого и пишет он свою "Рецензию Энезидама", которая уже содержит в себе дух наукоучения и расчищает ей путь. Опровержение ведется с точки зрения, которая коренится в Критике разума, но выходит за пределы формулировки канто-рейнгольдовского учения. Если Энезидем согласен с Рейнгольдом в том, что философия требует единства основоположения и что это последнее можно искать только в представлении, то в этом последнем пункте Фихте расходится с обоими.

Для первого положения всей философии существует высшее понятие, чем понятие представления³⁸⁷. Невозможно, чтобы высшим принципом было представление. Ведь всякое представление есть синтетическое действие, всякий синтезис состоит в соединении, предполагает, следовательно, тезис и антитезис и таким образом указывает на высший принцип. Рейнгольд основывает свою теорию представления на законе сознания. На чем основывается этот закон? На факте, который мы находим в себе, следовательно, на эмпирическом самонаблюдении; поэтому, строго говоря, закон сознания не может требовать иного значения, кроме эмпирического. Однако каждый, кто правильно понимает этот закон, чувствует внутреннее затруднение приписать ему исключительно эмпирическое значение. Противоположное этому нельзя даже мыслить. Если бы это положение основывалось действительно на факте, то никакого другого значения, кроме эмпирического, оно бы не могло иметь; поэтому оно должно основываться на чем-то ином, более глубоком, на чем-то таком, через что сам факт (Thatsache) делается возможным: на деянии (Thathandlung). Закон сознания истинен, но он не есть первое, не есть

основоположение и принцип философии. Все возражения Энезидема против этого положения имеют значение, поскольку они разбирают его как первое основоположение всякой философии и исключительно как факт. Если бы Энезидем не пошел в своей критике далее, то он оказал бы действительную услугу прогрессу философии³⁸⁸.

2. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ЭНЕЗИДЕМА

Но он хочет сокрушить вообще критическую философию и восстановить скептицизм: Кант, по его мнению, не опроверг Юма, наоборот, он опровергнут последним. Дело идет не о Юме, а о скептицизме вообще. Если всякий скептицизм опровергается критикой, то опровергнут и скептицизм Юма. Так оно и есть в действительности. Скептицизм пытается доказать, что вещи в себе непознаваемы; при этом он опирается на принятие вещей в себе, на объективное значение того понятия, на котором основывается догматическая философия. Скептицизм и догматизм возникают из одного общего корня, который критическая философия основательно разрушила. Энезидем говорит: если вещь в себе (объект вне нашего сознания) непознаваема, то о нем ничего нельзя знать, нельзя знать и того, что она не может быть причиной нашего познания и необходимости в нашем познании. Однако ясно, что она не могла бы быть непознаваемой, если бы она была этой причиной; ясно, что этим кантовским выводом утверждается лишь то, что само собой вытекает из вещи в себе, как чего-то непознаваемого. По

Канту, наши представления имеют основу в нашей способности представления, которая, в свою очередь, заложена в душе; душа, или разум, сам по себе есть основа наших представлений. Разве под этой причиной представлений Кант понимает нечто независимое от нашего мышления, вещь в себе вне сознания? Применяет ли он в этом объяснении понятие причины к такой вещи? Надо не понять ни одной строчки в Критике разума, чтобы найти возможным такое совершенно бессмысленное мнение и считать его мнением Канта³⁸⁹.

Подобное представление о кантовском учении принадлежит Энезидему. Весь его скептицизм держится на понятии вещей в себе в догматическом смысле, а потому есть не что иное, как притязательный догматизм. Правильно замечает Фихте: "Таким образом в основе этого нового скептицизма мы совершенно ясно видим старое недоразумение, повторявшееся с вещью в себе вплоть до Канта, даже последний и Рейнгольд выступили недостаточно громко и резко; оно было общим источником всех скептических и догматических возражений, выдвинутых против критической философии". "Для человеческой природы прямо невозможно мыслить вещь независимо от какой-либо

способности представления". "Мысль Энезидема о такой вещи, которая обладала бы реальностью и свойствами независимо не только от человеческой способности представления, но и от всякой интеллигенции, такую мысль не мыслил еще ни один человек, как бы он этого ни представлял себе, и никто не может этого мыслить; всегда при этом мыслят себя как интеллигенцию, которая стремится познать вещь³⁹⁰".

Этот разбор и опровержение Энезидема ясно обнаруживают точку зрения Фихте. Он считает критическую философию истинной, но требующей развития, дальнейший ее прогресс может идти лишь в направлении, указанном Рейнгольдом, но ведет он к цели лишь в том случае, если она будет глубже обоснована и отбросит всякий остаток догматического и реалистического представления. Он на одном пути с Маймоном с тою лишь разницею, что он вполне основательно вступает на этот путь, ведущий к абсолютному идеализму, и систематически его заканчивает. Критическая философия, так заключает Фихте свое рассуждение, и после критики Энезидема стоит так же непоколебимо, как и прежде, но требуется еще много работы, чтобы собрать все материалы

в хорошо согласованное и несокрушимое целое³⁹¹.

II. ПОНЯТИЕ И ЗАДАЧА НАУКОУЧЕНИЯ

1. НАУКА КАК СИСТЕМА. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ

Философия как согласованное и несокрушимое целое – такова задача, которую ставит себе Фихте. Для того, чтобы установить эту задачу, он пишет свою статью: "О понятии наукоучения, или так называемой философии³⁹²".

Если философия должна стать неоспоримой наукой, то она должна решить существовавшие до сего времени противоречия и противоположности философских систем: противоречия догматических систем разрешены критической философией; противоречие между догматической и критической системами остается открытым. Теперь дело идет о системе, которая разрешит это противоречие; такая система едва лишь заложена, предшествующие работы лишь предварительные: гениальный Кант, систематик Рейнгольд, превосходный Маймон – это самые важные предшественники на пути к цели³⁹³.

Возможна ли философия, как наука? Наука

едина в себе, она есть целое, она возможна только при таком соединении положений, которое создает целое, достоверность коего непоколебима. Если одно из этих положений недостоверно, то и целое, которое они составляют, также недостоверно, тогда соединение этих положений не есть целое, следовательно, не есть наука; полная достоверность, составляющая характерную черту науки, требует гармонической связи всех положений, от достоверности одного положения должна зависеть достоверность других: поэтому если достоверно одно положение, то достоверны все остальные, они достоверны только при этом условии.

Это положение, от которого остальные заимствуют достоверность, может быть только одно. Ибо если бы их было несколько, то характер гармонической связи, т. е. целого, был бы нарушен. Это одно положение, на котором все остальные основывают свою достоверность, не может получать свою достоверность от них; иначе все было бы недостоверно: оно должно быть поэтому достоверным до связи с остальными, а потому необходимо является первым положением, или основоположением³⁹⁴.

Без основоположения нет науки; только чрез

единство основоположения, достоверность которого непоколебима, и чрез сообщение этой достоверности ряду остальных основоположений возможна наука. Следовательно, для обоснования науки необходимо ответить на следующие вопросы: 1. Как возможна достоверность основоположения? и 2. Как возможна передача этой достоверности? Истина основоположения, от которого зависит все остальное, есть "внутреннее содержание" науки; необходимое следование остальных положений есть связь, система или форма науки. Эти два основных вопроса можно также выразить следующим образом: как вообще возможны содержание и форма науки? Решение этого вопроса или прозрение в эти основные условия всякого знания есть также наука: это есть наука, объясняющая возможность науки, следовательно, "наука о науке вообще", т. е. наукоучение (Wissenschaftslehre). Без наукоучения нет философии как "очевидной науки³⁹⁵".

Задача наукоучения есть обоснование знания по содержанию и по форме, следовательно, обоснование всех определенных наук, из которых каждая образует систему, зависящую от определенного основоположения. Ни одна из этих отдельных наук не оправдывает своего основоположения и своей формы; и то и другое

относится к предыдущим условиям, при которых каждая решает свои особые задачи. Наукоучение должно обосновать то, что должны предпосылать отдельные науки. Оно должно по форме и содержанию определять условия, на которых зиждутся другие науки, не определяя при этом их самих. Но само наукоучение есть также наука и, как таковая, должно иметь содержание и форму, основоположение и систематическую связь, которые оно ниоткуда не может заимствовать и должно черпать только из себя. Каким же образом наукоучение приходит к своему основоположению и к своей системе? В чем состоят они?

Наукоучение не может вывести своего основоположения из какого-либо другого положения, ибо иначе оно бы не было основоположением; не может вывести его из высшей науки, ибо тогда оно не было бы наукоучением: его основоположение недоказуемо и, однако, вполне достоверно. Оно не может стать достоверным чрез другое положение, а только лишь через себя самого; оно не может обладать посредственной достоверностью, а лишь непосредственной. Как это возможно³⁹⁶? Каждое положение определяется своим содержанием (субъект и предикат) и своею формой (связь

обоих). Если положение должно быть достоверно само по себе, то ни его содержание, ни его форма не могут определяться другим положением, но оба эти его элемента должны так относиться одно к другому, чтобы содержание вполне определяло форму, а форма вполне определяла содержание. Такое положение достоверно из себя самого, оно есть абсолютно первое положение, основоположение наукоучения.

Если кроме этого положения должны существовать еще другие основоположения, то эти последние не могут быть абсолютными, а могут быть основоположениями, или первыми положениями, только в относительном смысле, т. е. такими, которые частью определяются основоположением, частью же достоверны сами по себе. Части, из которых состоит положение, суть содержание и форма. Следовательно, относительными основоположениями могут быть такие, в которых либо только форма, либо только содержание определено основоположением, наоборот, в первом случае содержание, во втором форма достоверны из себя самих. Таких относительных основоположений, если они вообще возможны, может быть только два, из которых одно безусловно по форме, другое по содержанию; поэтому наукоучение ни в каком

случае не может иметь более трех основоположений: одно абсолютно первое и два относительно первых. Абсолютно первое основоположение только одно³⁹⁷.

2. ДОСТОВЕРНОСТЬ И ЕДИНСТВО ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ

От этого абсолютно первого положения зависят все остальные, им они обусловлены, – два ближайших (возможно) относительно, т. е. одним из их факторов, или по содержанию, или по форме, все следующие целиком, как по содержанию, так и по форме. Таким образом абсолютно первым положением наукоучения вполне определяется дальнейший ряд всех его положений, определенное место каждого, следовательно, и порядок целого: этот порядок есть систематическая форма, которую наукоучение не заимствует извне, а черпает исключительно из себя самой; оно черпает в себе содержание и форму, поэтому всецело обосновано в себе, и ни в какой другой науке. Вей остальные науки обоснованы наукоучением, каждая из них имеет свое собственное основоположение, все эти отдельные основоположения суть положения наукоучения, следовательно, содержатся в его первом основоположении и обоснованы в нем: это первое основоположение должно поэтому заключать в себе содержание всех наук, его содержание есть полное содержание, абсолютное

содержание знания³⁹⁸.

Если такого положения с таким значением не существует, то не существует и наукоучения, нет фундамента, нет системы человеческого знания, нет вообще и знания. Ибо предположим, что не может быть и речи о согласованной системе знания, тогда возможны два случая: либо вообще не существует абсолютно первого основоположения, не существует положения непосредственной достоверности, от которого зависят остальные положения, тогда знание есть бесконечный ряд; или существуют основоположения, но не одно, а несколько, не имеющие связи, следовательно, изолированные основоположения, тогда знание состоит из нескольких конечных рядов, не совпадающих друг с другом. Если ряд бесконечен, то он никогда не будет закончен, никогда не будет обоснован, следовательно, никогда не достоверен, ибо может случиться, что в прогрессирующем ряду вступит такое основание, которое уничтожит все до сих пор познанное. Если же будут существовать многие конечные ряды без взаимной связи, то они образуют много нитей, но не создадут ткани; будет агрегат клеток, но не будет связного здания; будет лабиринт, но не будет жилища; нет света, мы остаемся бедными

при всех наших богатствах, ибо мы не можем смотреть на них как на нечто целое и никак не сможем узнать, чем мы, собственно, обладаем. "Наше знание никогда не было бы закончено; мы каждодневно должны были бы ждать, что в нас откроется новая прирожденная истина, или что опыт откроет нам нечто новое и простое. Мы должны были бы быть всегда готовы выстроить где-нибудь себе новую хижину".

В первом случае наше знание отрывочно и недостоверно, во втором случае оно не менее отрывочно и только агрегативно, – в обоих случаях действительного знания не существует. Знание возможно только в том случае, если существует одна система знания, а это возможно только при условии наукоучения, которое, в свою очередь, возможно лишь на основе того абсолютно первого положения, достоверного чрез себя самого, которое дает всем остальным положениям содержание и форму³⁹⁹.

III. ОТНОШЕНИЕ НАУКОУЧЕНИЯ К НАУКАМ

Таким образом установлена задача наукоучения. Оно должно 1. определить содержание всех наук, 2. их форму, и 3. само быть наукой, объект которой отличался бы от объекта всех остальных наук. Если наукоучение определяет и обосновывает содержание всех наук, не совпадая с ними, то оно, во-первых, должно вполне исчерпать область человеческого знания и, во-вторых, должно провести границу между областью наукоучения и остальных наук. Где порука, что оно выполнит первое условие, и где граница между ним и другими науками? Если наукоучение определяет форму всех наук, то оно делает то же, чего хочет достигнуть логика; как же относится наукоучение к логике? Если наукоучение отличается от всех других наук тем, что его объектом является возможность знания вообще, или система человеческого знания, то нужно спросить: как относится наукоучение к этому своему объекту⁴⁰⁰?

1. УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ НАУКОУЧЕНИЯ И ЕГО ГРАНИЦЫ

Основоположение наукоучения должно быть всеисчерпывающим. Может ли оно быть таковым? Как можем мы знать, что оно таково? Как можем мы знать, что само основоположение вполне исчерпано и вполне исчерпывающе? Основоположение исчерпано, когда действительно выведены все содержащиеся в нем положения ни на одно более, ни на одно менее. Лишним положением было бы такое, которое в действительности не вытекало бы из основоположения, существовало бы независимо, которое, следовательно, оставалось бы истинным и в том случае, если основоположение ложно. Такое испытание необходимо сделать, и оно возможно. Недостаток какого-нибудь основоположения создавал бы в системе пропуск. Если система вполне завершена, то в ней нет пропуска, в ней нет недостающих положений; она вполне замкнута, если она описывает круг, так что в заключение основоположение само оказывается последним результатом ее, и система таким образом возвращается к началу. Это и есть испытание, заключающееся в самой системе.

Таким образом в наукоучении содержатся условия, из которых можно узнать, исчерпано ли основоположение. Исчерпание основоположения не есть еще исчерпание всех наук посредством основоположения. Это последнее достигается вполне в том случае, если нет ни одного истинного положения – уже имеющегося налицо или будущего – которое не вытекало бы из основоположения или не содержалось в нем. Что же придает такое абсолютное значение основоположению? То, что само основоположение составляет условие, при котором только и возможна система человеческого знания; положение, противоречащее основоположению, должно одновременно противоречить системе целого знания, следовательно, находиться вне связи со всем знанием, т. е. оно не может быть положением науки, а, следовательно, и истинным положением⁴⁰¹.

Итак, если наукоучение абсолютно исчерпывающе благодаря своему основоположению, то где граница между ним и другими науками? Всякое основоположение отдельной науки есть вместе с тем положение наукоучения. Каким образом положение наукоучения делается основоположением

отдельной науки? Что нужно присовокупить к такому положению, чтобы вывести из него отдельную науку? Это условие и составляет искомую границу. Всякое положение наукоучения есть выражение необходимой деятельности интеллигенции, благодаря которой создается представление, без чего интеллигенция не может существовать; наоборот, всякое основоположение отдельной науки определяет действие, которого наукоучение не требует, а предоставляет произволу. Это определенное свободное действие должно присоединиться к необходимому действию интеллигенции, чтобы из положения наукоучения сделать основоположение особой науки. Таким образом пространство есть необходимое представление интеллигенции, которое наукоучение создает по необходимости; наоборот, геометрия невозможна без конструкции фигур, определенной правилами: эта конструкция есть произвольное действие, которое наукоучение не определяет как необходимое. Здесь граница между наукоучением и геометрией. Так, представление закономерно построенной природы (чувственного мира) есть необходимое действие интеллигенции и, как таковое, находится в области наукоучения; наоборот, обоснование и применение отдельных законов

природы, т. е. естественные науки, возможны только чрез посредство эксперимента, т. е. чрез произвольное действие, которое наукоучение не определяет как необходимое, а оставляет свободным. Здесь граница между областью наукоучения и естественными науками⁴⁰².

2. НАУКОУЧЕНИЕ И ЛОГИКА

Как относится наукоучение к логике? Этот вопрос совпадает с вопросом о границе между логикой и наукоучением.

Объект наукоучения есть содержание и форма всякого знания; логика хочет иметь дело только с формой знания, с чистой выделенной формой. Это выделение, при котором форма рассматривается сама по себе, возможно только актом рефлексии и абстракции, который есть такое же произвольное или свободное действие, как конструкция в отношении геометрии и эксперимент в отношении к физике. Поэтому логика так же основана на действии, которое наукоучение предоставляет произволу: она есть искусственный продукт духа, тогда как наукоучение есть необходимый продукт. То, что рассматривает логика, – наукоучение определяет и обосновывает, поэтому первая обосновывается и определяется последней; таким образом логика может почерпаться из наукоучения, а не наоборот⁴⁰³.

3. ОБЪЕКТ НАУКОУЧЕНИЯ

Как относится, наконец, наукоучение к своему собственному объекту? Это система человеческого знания в необходимых и закономерных действиях человеческого духа, на которых покоится все знание. Объект наукоучения поэтому вполне определен в отношении к "что" и к "как", то есть в отношении формы и содержания. Этот объект существует, эти действия совершаются независимо от наукоучения, т. е. независимо от нашего познания их. Наукоучение не создает впервые законы, по которым человеческий дух поступает, оно только рассматривает эти необходимые действия и представляет действия в их необходимой последовательности; оно не есть законодатель их, а лишь историограф, не газетный писака, сплетающий необходимое со случайным, но прагматический историк, представляющий лишь необходимую цепь событий⁴⁰⁴.

Наукоучение познает то, что человеческий дух (необходимо) делает, оно подымает систему необходимых действий человеческого духа в область сознания: это поднятие в сознание есть также действие, но не необходимое, ибо оно не

попадает в систему действий, подлежащих познанию, следовательно, есть действие свободное. Наукоучение может поэтому возникнуть только чрез действие, которое свободно направляет сознание на необходимые действия человеческого духа, рассматривает лишь необходимые и отделяет поэтому случайные от необходимых, каждое из этих необходимых действий рассматривает отдельно, чтобы точно узнать, какое место в системе целого занимает это действие. Таким образом наукоучение существует лишь как свободный акт рефлексии и абстракции, и именно потому ему грозит опасность впасть в заблуждение и в этом акте рефлексии абстракции смешать необходимое со случайным⁴⁰⁵.

Система человеческого духа, т. е. человеческий дух в своих необходимых действиях, в выполнении своих законов, безусловно достоверен и безошибочен. Если наукоучение вполне постигает эту систему, то оно столь же достоверно и столь же безошибочно. Но постигает ли оно ее, это неизвестно. Возможно, что оно ошибается, ибо изображение этого объекта происходит путем рефлексии, а рефлексия есть дело свободы. Ведет наукоучение в его прозрениях и заставляет его проникаться

объектом прежде всего правильное чувство, чувство истины, гений, в котором философ нуждается не менее, чем поэт или художник, только в другом роде⁴⁰⁶.

В наукоучении человеческий дух, или Я, представлен в его необходимых действиях. Наукоучение, или Я, как философствующей субъект, только представляет или созерцает; наоборот, необходимые действия человеческого духа, или Я, как объект философствования, не только представляют; по крайней мере, легко предвидеть, что представление должно иметь более глубокую основу, из которой оно исходит, что оно поэтому хотя и высшее и абсолютно первое действие философа, однако не первое действие человеческого духа. Система необходимых действий человеческого духа обширнее, чем система необходимых представлений, и не вполне совпадает с последней. Поэтому теория человеческой способности представления хотя и может быть полезной пропедевтикой науки, но ни в коем случае не может быть самым наукоучением⁴⁰⁷. Именно поэтому Рейнгольд не достиг цели и не разрешил в действительности задачу, им самим поставленную; его элементарная философия осталась пропедевтикой, хотя и

намеревалась стать фундаментальной философией. Последняя необходима, но возможна только как наукоучение.

Глава вторая

ТОЧКА ЗРЕНИЯ ДЛЯ РАЗРЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ НАУКОУЧЕНИЯ

I. ОБА ВВЕДЕНИЯ В НАУКОУЧЕНИЕ

Понятие и задача наукоучения установлены. Теперь нужно найти точку зрения, с которой решается задача, путь, ведущий к этой точке зрения: пропедевтику наукоучения. Дело достаточно просто, чтобы быть ясным без предпосылки специальной философской системы. Но так как наукоучение само выступает при исторически данных системах и непосредственно исходит из одной, а именно из кантовской, то для кантианцев требуется особое введение. Обозревая уже развитую им систему наукоучения, Фихте пишет в 1797 году оба свои введения, из которых второе специально предназначено для читателей, "уже имеющих философскую систему". Эти введения суть образцовые произведения дидактического искусства; причем первое, которое наименее предполагает и потому наиболее элементарно и просто, может служить поразительным свидетельством, до какой

победоносной ясности Фихте довел основания своей точки зрения.

Наиболее важно установить отношение наукоучения к системе, из которой оно вытекает. В предисловии к первому введению Фихте подчеркивает, что наукоучение есть правильно понятая критическая, т. е. кантовская, философия; необходимость ее в том, что учение Канта не было понято. Философская литература со времени появления кантовских критик достаточно убедила его в том, "что этому великому человеку совершенно не удалось его предприятие, в основе изменить современный способ мышления о философии и вместе с тем о всех науках, так как один из его многочисленных последователей не замечает, о чем собственно идет речь". Он решил посвятить свою жизнь самостоятельному изложению этого великого открытия независимо от Канта. "Я всегда говорил и снова повторяю, что моя система не что иное как система Канта: это значит, что она включает тот же взгляд на предмет, но в разработке совершенно независима от кантовского изложения. Я сказал это не для того, чтобы прикрыться высоким авторитетом или искать опоры для моей системы вне ее самой, а для того только, чтобы сказать истину, чтобы быть

справедливым".

"До сего времени Кант закрытая книга, и из нее вычитали как раз то, что не укладывается в него и что он хотел бы опровергнуть". Только недавно один автор дал указание на правильное понимание. Фихте имеет в виду учение Бека⁴⁰⁸.

II. ПЕРВОЕ ВВЕДЕНИЕ. ТОЧКА ЗРЕНИЯ ИДЕАЛИЗМА

1. ВЫБОР МЕЖДУ ИДЕАЛИЗМОМ И ДОГМАТИЗМОМ

Философия должна обосновать знание, или систему наших необходимых представлений. В нас существуют представления, сопровождаемые чувством свободы, это наши произвольные представления. Существуют другие представления, сопровождаемые чувством необходимости и тем отличающиеся от произвольных, это представления, которые мы должны иметь: систему этих необходимых представлений мы называем опытом. Какова основа опыта? Ответ на этот вопрос есть задача философии: ради этой задачи и существует наукоучение⁴⁰⁹.

Основание и обоснованное различные вещи. Основание опыта не может само быть опытом, оно предшествует опыту, а потому необходимо находится вне его; наукоучение может поэтому найти свой объект, абстрагируя от опыта, т. е., что то же самое, разлагая опыт на его элементы.

Опыт есть продукт двух факторов, он заключается в представлениях вещей, следовательно, в связи представления и вещи, в синтезе, разложение которого вновь выделяет эти элементы; представление или интеллигенцию, с одной стороны, вещь – с другой. Независимое от всякого опыта основание нашего представления есть интеллигенция сама в себе, независимое от всякого опыта основание вещей есть вещь сама в себе. Основание опыта (лежащее вне всякого опыта) есть принцип наукоучения; следовательно, оно абстрагирует от опыта либо интеллигенцию, либо вещь, и соответственно этому берет своим принципом либо интеллигенцию в себе, либо вещь в себе⁴¹⁰.

Точка зрения, основывающаяся на интеллигенции в себе, есть идеализм; противоположная точка зрения, основывающаяся на вещи в себе, есть догматизм. Таким образом точка зрения наукоучения может быть тройкой: она либо идеализм, либо догматизм, либо смешение обоих. Но так как обе эти системы вполне противоположны друг другу, то соединение обоих может дать лишь противоречие, которое устранил всякую последовательность и возможность системы и потому представит положение, несостоятельность

которого совершенно ясна. Следовательно, возможны лишь две точки зрения: наукоучение есть либо идеализм, либо догматизм⁴¹¹.

Прежде всего, обе системы кажутся вполне последовательными, каждая в своем роде; они противоречат друг другу и опровергают друг друга; ни одна не опровергается другою так, чтобы победа осталась за одною или за другою по объективным основаниям. Обе они кажутся одинаково ценными, и так как их нельзя принять вместе, не допуская противоречия, то единственный исход, может быть, заключается в том, чтобы не принять ни одну из них: такой вывод делает скептицизм. Но вместе с тем падает и задача, необходимость которой была уже установлена: поэтому и скептицизм невозможен. Выбор должен произойти между идеализмом и догматизмом⁴¹².

Догматизм имеет свою неоспоримую последовательность. Будь он вполне последователен, он должен согласиться, что он никак не может обнаружить вещь в себе в сознании, что она никогда не может стать объектом сознания, что из нее никак нельзя объяснить сознания, что, исходя из этого принципа, все вещи должны пониматься как необходимые действия, что, следовательно,

самостоятельность, свобода, интеллигенция невозможны, а потому последовательно должны быть отвергнуты. Отрицание свободы есть фатализм, отрицание интеллигенции есть материализм: поэтому последовательный догматизм необходимо должен стать фаталистическим и материалистическим. Таким образом, оставаясь последовательным, он образует замкнутую и неоспоримую со своей точки зрения систему, противоположную и недоступную идеализму⁴¹³.

Возьмем обе системы, последовательно развитые в их противоположности. По-видимому, решение спора между ними невозможно. Если же необходим выбор, то не остается ничего другого, как предпочесть одну систему другой. Но то, что мы выбираем или предпочитаем, обуславливается направлением воли, интереса, склонности. Интеллигенция в себе и вещь в себе суть принципы. О последних основаниях познания не могут судить более высокие основания. Следовательно, в этом случае решать могут не основания познания, а основания воли, или мотивы, т. е. интересы и склонности. Каковы интересы и склонности, решающие за одну или за другую сторону, это можно точно определить. На одной стороне самостоятельность интеллигенции,

наша собственная духовная сущность, а с нею наша свобода; на другой стороне самостоятельность вещи в себе, по отношению к которой мы должны рассматривать самих себя как следствия независимой от нас причины, следовательно, зависимыми и несвободными существами. На одной стороне находится наше Я, как существо продуктивное, на другой оно только продукт. Обе эти точки зрения невольно влияют притягательно на наши склонности и потребности. Одни люди со стремлением к самостоятельности требуют веры в самостоятельность интеллигенции, а вместе с тем и в свободу: вместе с этой верой они принимают принцип идеализма. Другие, так как во всем своем мышлении и чувствовании они суть не более как продукты вещей, так как они любят эту зависимость и находят спокойствие в этом состоянии рабства, имеют потребность непосредственно верить в самостоятельность вещей, и посредственно в их собственную зависимость и бессилие: вместе с такой верой они берут принцип догматизма. Первые – рожденные идеалисты, вторые – рожденные догматики. Таким образом в конце концов выбор философской точки зрения решает направление воли, характер, прирожденная способность.

"Какую философии выбирают, – прекрасно говорит Фихте, – зависит согласно этому от того, каким человеком являешься: ибо философская система не есть мертвая утварь, которую берешь и откладываешь по желанию, она одухотворена душою того человека, который ее имеет. Слабый по натуре или расслабленный духовным рабством, роскошью или тщеславием и пришибленный характер никогда не поднимется до идеализма". "Философом нужно родиться, философом быть воспитанным и самого себя воспитать, – если бы только идеализм оправдал себя как единственно истинная философия, – но никаким человеческим искусством нельзя сделаться философом⁴¹⁴".

2. НЕВОЗМОЖНОСТЬ ДОГМАТИЗМА

Однако вопрос о ценности и пригодности обеих систем решает не только склонность. Дело идет не только о правильности выводов, но и о решении задачи объяснения знания или опыта. Мы должны сравнить обе системы в применении к этой задаче и здесь испытать их пригодность: это будет мерилom нашего обсуждения, которое не может быть почерпнуто только из склонности. Если догматизм в силу своего принципа совершенно неспособен объяснить познание, то он не способен объяснить и самого себя. А так как он все же хочет быть системой познания, то в силу своего собственного принципа он и невозможен: здесь крушение догматизма. Вещь в себе он делает реальной причиной вещей, на эти последние смотрит как на необходимые следствия, вытекающие из вещи в себе и следующие в непрерывной цепи; иначе он не может рассуждать. С его точки зрения цепь вещей есть непрерывное, однообразное, причинное сплетение, в котором явления вытекают друг из друга, но ни одно не в состоянии сделаться объектом для себя. Каждое звено этой цепи действует наружу, ни одно не способно к

деятельности, обращенной на себя: в такой однообразной цепи нет точки, в которой бы вещь превращалась в представление, где бы она становилась объектом интеллигенции, где бы из вещи проистекала интеллигенция.

Причинность проводит простой реальный ряд; интеллигенция есть двойной ряд: она есть, и знает это свое бытие. То, что она есть, есть и для нее, она есть деятельность и вместе ее созерцание, она смотрит на себя самое: она есть этот двойной ряд бытия и видения. Причинность есть реальный ряд, интеллигенция есть вместе реальный и идеальный ряд; из простого, исключительно реального ряда никогда не может возникнуть двойной ряд, который одновременно и реален, и идеален. Ряд причинности всегда остается простым, поэтому в этом ряду переход от бытия к представлению невозможен. Так же невозможно, чтобы догматизм из вещи в себе объяснил представление, возможность интеллигенции и опыта. С его точки зрения познание, а вместе с тем и он сам, невозможны. Поэтому среди возможных точек зрения философии, если мы будем обсуждать их применительно к задаче, которую они должны решать, идеализм есть единственно возможная точка зрения. "Так, – говорит Фихте, – всюду и во

всякой форме поступает догматизм. Огромную пропасть между вещами и представлениями он пополняет не объяснением, а пустыми словами, которые можно заучить наизусть и повторять, но при которых еще никогда ни один человек ничего не думал и не будет думать. Если захотеть определенно мыслить то, как происходит данное, то все понятие испаряется в пустоту. Таким образом, догматизм может только повторять свой принцип, но он не может от него ни перейти к тому, что он должен объяснить, ни вывести его. Но в этом выведении и состоит философия. Таким образом, и с точки зрения спекуляции это не есть философия, а лишь бессильное утверждение и обещание. Единственно возможной философией остается идеализм⁴¹⁵".

3. КРИТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ. ФИХТЕ И БЕК

Точка зрения наукоучения найдена. Это единственная точка зрения, при которой может быть решена его задача: его точка зрения есть идеализм, его принцип – интеллигенция сама в себе. Из этого принципа оно должно объяснить опыт, систему наших необходимых представлений: оно должно показать, как из интеллигенции возникает опыт; следовательно, интеллигенция должна пониматься как производящее основание. Этим производящим основанием интеллигенция может быть лишь как деятельный принцип, и притом деятельный по определенным законам. Если интеллигенция принуждена поступать известным образом в силу своей природы, то и то, что она производит, есть необходимый продукт, есть, следовательно, представление сопровождаемое чувством необходимости, т. е. есть опыт. Таким образом, идеализм только тогда решит свою задачу и действительно объяснит опыт, если он (не только возьмет интеллигенцию саму по себе принципом, но) предположит, что интеллигенция действует по необходимым законам. Такое понимание этого

принципа и будет критическим, или трансцендентальным, идеализмом⁴¹⁶.

Поэтому точкой зрения наукоучения должна быть точка зрения критического идеализма. Этот последний, однако, может развиваться двояким способом: он либо выводит законы, по которым действует интеллигенция, из ее сущности, из высшего и единственного основного закона, и из него уже последовательно выводит всю систему наших необходимых представлений, так что мы наблюдаем, как возникает опыт, а вместе с ним и объект во всем своем объеме; или он абстрагирует законы интеллигенции от их применения к объектам, т. е. от опыта, и стремится дедуцировать эти эмпирически воспринятые законы (категории), как необходимые действия интеллигенции. В этом последнем случае отсутствует принцип, единичный основной закон, из которого только и могут быть выведены все законы интеллигенции в их полном объеме: такой критический идеализм не полон, он не критический в действительности, ибо, абстрагируя от опыта, он выводит только формы и отношения объектов, а не материю их. За эту материю хватается догматизм, и зло получается большее, чем прежде. Эта неполнота, дающая преимущество догматизму, есть существенный

недостаток бековского идеализма⁴¹⁷.

Критический идеализм может быть полный и неполный. Точка зрения наукоучения возможна только при полном: его точка зрения есть идеализм, критический идеализм, полный критический идеализм. Из критики Энезидема уяснилось различие между Фихте и Энезидемом, из статьи о понятии наукоучения выяснилось различие между Фихте и Рейнгольдом, из первого введения уясняется различие между Фихте и Беком.

Задача наукоучения есть, таким образом, прозрение принципа (высшего и единственного основного закона) интеллигенции и методическое его развитие. Если это развитие будет исчерпано, то будут вполне исчислены все условия, требуемые этим законом, будут представлены все действия, необходимо последовательно вытекающие из того первого действия, будут даны все факторы, произведением которых должен быть опыт. Факторы эти исчисляются, не принимая в расчет долженствующего быть достигнутым результата. Умножение этих факторов должно показать, дают ли они требуемое произведение. "Данное число есть весь опыт, факторы суть: найденное в сознании и законы мышления, умножение есть

философствование⁴¹⁸". Это и есть исчисление наукоучения и проверка счета.

Таким образом, наукоучение есть точно ограниченная область: оно простирается от принципа интеллигенции вплоть до совокупности опыта. То, что лежит в опыте, еще не заключается в наукоучении, которое имеет дело только с основами опыта; факты сознания входят в область опыта, на этом основании они еще не входят в область наукоучения; они не могут быть основаниями опыта, потому что они предметы опыта (следовательно, и самый опыт). Уже поэтому Рейнгольд не должен был класть факты сознания в основу своей элементарной философии, которая должна была разрешить задачу наукоучения "Путь этого идеализма идет, как это видно, к совокупности опыта от происходящего в сознании, но происходящего вследствие свободного акта мышления. То, что лежит между этими двумя пунктами, и есть собственная его область". Идеализм "доказывает, что исключительно постулируемое невозможно без чего-то другого, это другое невозможно без чего-то третьего, и т. д., следовательно, из всего, что он выставляет, невозможно ничто единичное, но каждое единичное возможно только в соединении со всем. Таким образом в сознании

встречается только целое, и это целое и есть опыт". "Наукоучение и хочет установить только что описанный полный критический идеализм⁴¹⁹".

Философия единственным своим принципом берет интеллигенцию в себе: этим она определяет себя как идеализм; она берет этот принцип таким образом, что из него методически может быть объяснен весь опыт: этим этот идеализм определяет себя как наукоучение, т. е. как совершенный критический идеализм. Из формулировки принципа наукоучения явствует его своеобразное положение, его отличие от существующих систем философии и отношение к этим системам, распадающимся на два главных течения, догматическое и критическое. Установление отношения к школьной философии есть задача второго введения.

II. ВТОРОЕ ВВЕДЕНИЕ

С догматизмом наукоучение рассчиталось настолько ясно и кратко, что более делать нечего. Невозможность догматической точки зрения по отношению к задаче философии вполне ясна. С этой точки зрения существует лишь простой реальный ряд причинной связи, в котором никогда не может возникнуть второй ряд, т. е. интеллигенция и познание (опыт). Наукоучение, наоборот, описывает двойной ряд, одновременно реальный и идеальный: реальный, в котором действует интеллигенция и своим действием производит познание, и вместе идеальный, в котором философ наблюдает это действие. Объект догматизма мертв, объект наукоучения жив и деятелен; первый не мыслящий, второй, наоборот, мыслящий. Предстоит задача установить отношение к современной критической философии, к Канту и кантианцам. Для этой цели, чтобы сравнение было рельефнее, сам принцип наукоучения формулируется кантовским образом.

1. САМОСОЗНАНИЕ, КАК ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ СОЗЕРЦАНИЕ

Этот принцип есть интеллигенция, как основа опыта, т. е. как основа таких представлений, которые сопровождаются чувством необходимости, другими словами, имеют объективное значение. О том, что имеет объективное значение, мы говорим: оно есть; следовательно, дело идет об интеллигенции, как основе бытия, не бытия в себе, чем занимается догматизм, а бытия объективного для нас, т. е. бытия, для нас существующего; дело идет об интеллигенции, как основе бытия для нас. Быть для нас значит быть (для нас) объективным; быть объективным значит быть для субъекта. Только при условии субъекта возможно объективное бытие (бытие для нас). По смыслу наукоучения интеллигенция только и может быть понята как основа бытия, поскольку интеллигенция есть субъект или сознание⁴²⁰.

Основание и обоснованное суть различные вещи. Основа бытия не есть само бытие, а должно быть понято, как действие, как такое действие, которым бытие обосновывается, через которое возникает объект: это действие не может поэтому

относиться ни к чему другому, как к самому себе, это деятельность, возвращающаяся к самой себе. Таким образом мы имеем первоначальное деяние, которое вместе с тем является своим непосредственным объектом, т. е. оно себя созерцает; в интеллигенции возникает двойной ряд, действия и созерцания (направленного на это действие), скорее, даже сама интеллигенция есть этот двойной ряд: она есть самосозерцание или самосознание. Бытие для нас (объект) возможно только при условии сознания (субъекта), это последнее только при условии самосознания. Сознание есть основа бытия, самосознание – основа сознания⁴²¹.

Самосознание, первоначальное и необходимое, каково оно есть, безусловно требует ряда других необходимых действий, без которых оно не может существовать: продукт всех этих действий в совокупности есть опыт во всем его объеме. Таким образом опыт выводится из самосознания. Из возможности опыта Кант вывел трансцендентальные способности как необходимые условия познания; Фихте из возможности самосознания хочет дедуцировать весь опыт. Эта дедукция есть задача наукоучения. Ее принцип согласно этому есть интеллигенция в ее самосозерцании. Это самосозерцание

интеллигенции, или первоначальный акт, благодаря которому сознание делается непосредственно объективным для самого себя, Фихте называет, "интеллектуальным созерцанием": это есть первоначальное действие самосознания, или Я. "Каждый, кто приписывает себе какую-нибудь деятельность, ссылается на это созерцание. В нем источник жизни, без него смерть⁴²²".

То, что интеллигенция делает в силу своей сущности, наукоучение познает, наблюдая за ее деятельностью; но это действие интеллектуального созерцания, с которым совпадает самосознание, или Я, философ может открыть только в себе самом и он может открыть это действие в себе, только производя его. Что он хочет познать, то должен он сам делать. Что для Я есть первоначальный и необходимый акт, то для философа есть свободное действие мысли; он должен поэтому свободно стать на точку зрения интеллектуального созерцания: это есть единственно твердая точка зрения для всякой философии. Отсюда возникает восходящий ряд необходимых действий, в которых нельзя ничего изменить. "Моя философия, – говорит Фихте, – становится здесь совершенно независимой от всякого произвола и делается порождением

железной необходимости⁴²³".

С этой точки зрения наукоучение сравнивает себя с кантовской Критикой разума. И то и другое есть трансцендентальный идеализм; ничем иным они и не хотят быть; поэтому в сущности они одно и то же учение, т. к. дух трансцендентального учения может быть лишь одним; доказывать это совпадение в частности значило бы показывать лес, исчисляя деревья. Однако насколько истинно это совпадение, настолько же оно не признано. Кантианцы возражают со всех сторон; сам Кант заявил, что его философия не имеет ничего общего с наукоучением. Это понятно со стороны Канта. Он не может узнать своего учения в другой, совершенно независимой от него форме, он не может отделить своего учения от формы, которую он ему придал. Но другие, которые не придавали этой формы, но получали ее, должны это мочь, и прежде всего кантианцы. И как раз эти-то меньше всего на это способны. Среди философов-кантианцев Фихте единственный, прозревающий до глубины совпадение наукоучения с кантовской критикой. Только в таком виде кантовская критика понятна, только при свете наукоучения Критика чистого разума делается вполне ясной. Фихте признается, что он

только тогда впервые понял истинный смысл кантовской критики, когда он своим собственным путем открыл наукоучение⁴²⁴.

Поэтому, для понимания как Критики разума, так и наукоучения, очень важно узнать совпадение обеих систем и не ослепляться в этом пункте ни возражениями противников, ни призраком противоречия. Как на самые сильные свидетельства различия этих двух систем ссылаются на два учения: учение об интеллектуальном созерцании и учение о вещи в себе? Исследуем точно эти пункты, отвлекаясь от поверхностного значения слов.

Кажется, будто кантовская критика совершенно отрицает то, что наукоучение утверждает, не только исходя из принципа, но прямо даже выставляя это своим принципом: именно интеллектуальное созерцание. Кант, исходя из условий человеческого разума, показывает невозможность интеллектуального созерцания или интуитивного рассудка, невозможность такой способности познания, для которой вещь в себе должна стать объектом: непознаваемость вещи в себе и невозможность интеллектуального созерцания для него одно и то же. В этом смысле Кант отрицает интеллектуальное созерцание, в этом же смысле

отвергает его и Фихте. Он должен его отвергнуть, так как объективную вещь в себе он признает совершенной невозможностью, "полнейшим извращением разума", "совершенно неразумным понятием". Здесь, таким образом, между критикой и наукоучением нет никакой разницы, а господствует полное согласие⁴²⁵.

То же, что Фихте называет интеллектуальным созерцанием, того кантовская критика отрицать не может: интеллектуальным созерцанием он называет непосредственное сознание нашей собственной первоначальной деятельности. Разве нравственный закон, категорический императив у Канта не есть такое сознание? То самое, что наукоучение называет интеллектуальным созерцанием, то кантовская критика разума называет "чистой апперцепцией"; то же значение, какое имеет интеллектуальное созерцание, то самое у Канта имеет трансцендентальная апперцепция. Фихте называет интеллектуальное созерцание "первоначальным самосознанием, или Я". Точно так же и Кант называет трансцендентальную апперцепцию. Таким образом, под одним и тем же именем оба разумеют и один и тот же принцип⁴²⁶.

Кант подчеркивает, что созерцания без понятий слепы, следовательно, созерцания

находятся под условием возможности мышления; понятия Кант определенно ставит под условие первоначального единства апперцепции, которое совпадает с чистым самосознанием; согласно Канту созерцание и мышление, т. е. все сознание обуславливается именно этим. Все наши представления, говорит Кант, сопровождаются словами: "я мыслю". Что понимает он под этим "я мыслю"? Что такое для него Я? Разве это есть представление абстрагированное от всех представлений, собранное?

Так смотрят на него кантианцы. Кант, наоборот, говорит: "это представление: "я мыслю", – есть акт самопроизвольный, т. е. на него нельзя смотреть, как на акт, принадлежащий к чувственности". Следовательно, оно не может относиться к внутренней чувственности, а, следовательно, не может вообще относиться к эмпирическому сознанию. Оно есть поэтому чистое самосознание, или Я. Вместе с тем, чистое Я есть условие всякого сознания, условие всего опыта. Всякое сознание должно поэтому, по Канту, быть выводимо из чистого Я. Эту задачу он выставил в Критике разума, он пытался ее разрешить в дедукции категорий, относя эти понятия к чистому самосознанию; он признал, что полное решение этой задачи есть "система

чистого разума", от которой он резко отличает "критику чистого разума": эта система чистого разума есть наукоучение, его идея содержится и выражена в кантовской критике разума. Без этой идеи никто не может проникнуть в дух критики. То же, что отрицает Кант под словом интеллектуальное созерцание, то отрицает по тем же основаниям и наукоучение. Что утверждается под понятием интеллектуального созерцания наукоучением и что берется им принципом, то в таком же значении утверждает и критика под понятием трансцендентальной (чистой) апперцепции. Интеллектуальное созерцание Фихте равнозначаще кантовской трансцендентальной апперцепции, оба равняются первоначальному самосознанию, или Я, как принципу познания: поэтому критика разума в принципе тождественна с наукоучением⁴²⁷.

2. ВЕЩЬ В СЕБЕ

Второй важный пункт, якобы долженствовавший представить большое различие между двумя системами, это вещь в себе как причина материала познания и опыта. Кант хотел будто бы обосновать опыт со стороны его содержания посредством чего-то, отличного от Я (вещь в себе). Если бы это было так, тогда, конечно, кантовская критика и наукоучение были бы вполне противоположны. В этом смысле, вполне противоречащем наукоучению, все кантианцы и понимали своего учителя, все, кроме Бэка, точка зрения которого, однако, высказана позже наукоучения. Так понимает кантовскую критику даже Рейнгольд, так понимает он ее и теперь, даже после того как он склонился к наукоучению. Он говорит: этот взгляд ложен, но это взгляд Канта. Если бы это было взглядом Канта, то кантовское учение не было бы критическим, а догматическим; еще хуже того, оно было бы "смешением наудачу самого грубого догматизма и самого решительного идеализма". Это не есть учение Канта, это кантианство кантианцев, вычитавших из Критики вместо трансцендентального идеализма догматизм. Они

все совершенно неправильно поняли Критику, за исключением одного Фихте. И как бы гордо это ни звучало, тем не менее, Фихте должен заявить: только я один правильно понял Канта⁴²⁸.

Он один среди философов-кантианцев. Среди противников Канта существует один, понявший его и правильно заметивший, что трансцендентальный идеализм Канта есть полный идеализм и что он должен отрицать вещь в себе, как отличную, независимую от Я, и что в действительности он ее и отрицает. Этот один есть Фр. Г. Якоби, который уже десять лет назад составил себе такое мнение, высказал его. Фихте ссылается на статью Якоби "Разговор об идеализме и реализме" (1787). Мы уже раньше в обсуждении кантовской философии указывали на совпадение между Якоби и Фихте. Здесь это совпадение признается самим Фихте: "Открытие, что Кант ничего не знает о чем-то, отличном от Я, совсем не ново. Уже десять лет тому назад всякий мог прочесть основательнейшее и полное доказательство этого⁴²⁹".

Кант будто бы признал нечто, отличное от Я (вещь в себе), причиной наших ощущений, следовательно, применил понятие причинности к вещи в себе и этим поставил себя в крайнее противоречие с собственным учением: так

утверждают скептики, напр., Энезидем. Конечно, непоследовательность была бы несомненна, если бы дело обстояло так; она была бы до такой степени ясна и груба, что была бы прямо невозможна у такого человека как Кант. Следовало бы, согласно духу кантовской критики, сделать прямо обратное заключение: так как понятие причинности по Канту применимо только к явлениям, то согласно его взгляду принятие вещи, отличной от Я, как причины наших ощущений, вообще принятие вещей в себе, вне нас находящихся, ни в каком смысле невозможно.

Что же такое, по Канту, вещь в себе? Это ноумен, мыслимая вещь, интеллигибельный объект, только примышляемый к явленно и необходимо долженствующий примышляться по необходимым законам, следовательно, нечто такое, что возникает только чрез наше мышление, голое понятие, необходимо создаваемое интеллигенцией. И эта-то мыслимая вещь должна существовать независимо от нашего мышления? То, что возникает только чрез наше мышление, должно быть чем-то отличным от Я? Но почему же мы должны примышлять к явлению нечто как причину его эмпирического содержания? К этому принуждает нас ощущение. Следовательно, наше

ощущение и есть именно то, что обосновывает эту мысль о вещи в себе. И теперь, согласно кантианцам, эта мысль о вещи в себе должна, в свою очередь, обосновать ощущение! Их земной шар покоится на большом слоне, а большой слон покоится на земном шаре! А каким же образом вещь в себе должна быть причиной наших ощущений? Она должна влиять на Я. Вещь в себе должна производить у нас впечатления! Та самая вещь в себе, которая есть не что иное как голая мысль? Так кантианцы понимают Канта! "Хотят ли они, – восклицает Фихте, – действительно серьезно приписать голой мысли исключительный предикат реальности, деятельности?"

"Для меня, по крайней мере, невозможно предполагать такой абсурд в каком-нибудь человеке, который еще владеет своим разумом; как могу я предполагать его у Канта? Поэтому пока Кант не объявит ясно именно в таких словах, что он выводит ощущение из впечатления от вещи в себе; или, пользуясь его терминологией, что ощущение надо объяснить в философии предметом в себе, находящимся вне нас; до тех пор я не поверю тому, что говорят о Канте те его толкователи. Если же он сделает подобное объяснение, то я буду скорее считать

Критику чистого разума произведением случая, чем головы⁴³⁰".

Правда, Кант говорит о том, что предмет дается нам и только и может даваться, когда он известным образом аффицирует нашу душу; он говорит о предмете как о причине нашей аффекции, нашего ощущения. Что означает это выражение согласно общему смыслу критики? Конечно, не то, чтобы вещь в себе, существующая вне Я, действовала на Я. Что есть предмет согласно Канту? "То, что рассудок присоединяет к явлению, когда он соединяет разнообразное в едином сознании". Предмет есть присоединенное чрез рассудок к явлению, следовательно, есть голая мысль. Следовательно, если мы будем понимать предмет так, как его понимает Кант, то смысл критики будет ясен. "Предмет аффицирует", это значит: "нечто, что только мыслится, аффицирует", то есть: "оно только мыслится аффицирующим". Таким образом, если наукоучение докажет, что Я чрез посредство своего самосозерцания необходимо и первоначально себя ограничивает, эту свою ограниченность непосредственно воспринимает (чувство) и может ее объяснить из ограничивающего (т. е. из предмета, который его аффицирует), то и наукоучение придет к тому же

выводу, что к Я относится нечто, что мыслится как аффицирующее, т. е. и в этом пункте оно вполне совпадет с кантовской критикой. Факт ощущения нельзя ни забывать, ни объяснять из независимого нечто: первое делает идеализм Бэка, второе – догматизм кантианцев⁴³¹.

3. ОБЩИЙ ИТОГ

Теперь выполнены все предварительные условия, теперь наукоучение может развить свою систему: его задача определена так, что она совпадает с вопросом основания и существования всякого познания; его точка зрения являет совершенный критический идеализм, его принцип – интеллигенция в ее самосозерцании (интеллектуальном созерцании), первоначальное самосознание, или Я. Отношение наукоучения к существующим системам философии установлено: оно противоположно в самой своей основе, по характеру и по воззрению, всякому догматизму; оно принимает принцип, из которого только и может быть объяснено познание и решена задача, на которой необходимо терпит крушение всякая догматическая система; оно в глубине согласуется с кантовской критикой и дает ключ к ее истинному пониманию; оно вполне сознает эту свою согласованность с Кантом и выдвигает истинного Канта, в противоположность ложному Канту кантианцев, которые понимают догматически то, что должно понимать критически. Теперь, чтобы вникнуть в

систему наукоучения, мы должны прежде познакомиться с ее основой.

Глава третья

ОСНОВАНИЕ И ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ НАУКОУЧЕНИЯ. ПЕРВОЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ

I. Я, КАК НЕОБХОДИМОЕ ДЕЙСТВИЕ

Принцип наукоучения есть абсолютно первое основоположение, которое не может быть доказано никаким другим, следовательно, оно "вполне безусловно". Этим положением выражается высшая основа опыта и всякого эмпирического сознания; поэтому мы найдем это положение, если обратим внимание на наше эмпирическое сознание, т. е. на факт нашего сознания, и абстрагируем от всего, что не принадлежит необходимо к нему. Рефлексия находит простым фактом сознания положение $A = A$, достоверность которого нам совершенно ясна. Положение $A = A$ не значит, что A существует, но говорит лишь: если A положено, то оно положено. Нет необходимости, чтобы оно было положено. Абстрагируем поэтому от того, что не необходимо (в данном случае от A), тогда от указанного факта останется только форма

положения, то есть необходимая связь: если А положено, то оно положено. Эта необходимая связь заключена не в А, полагание коего ни в каком случае не необходимо, но в том, через что оно полагается: оно полагается в Я. Если что-нибудь полагается в Я, как, напр., А, то положение $A = A$ правильно, т. е. что это (положенное в Я) нечто равно самому себе. Это возможно только в случае, если то, в чем А положено, равно самому себе, следовательно, при условии, что $Я = Я$. Следующие положения равнозначащи: $Я = Я = Я$ есмь $Я = Я$ есмь.

Если положение $A = A$ неправильно, то никакое суждение невозможно. Положение $A = A$ имеет значение только при условии положения $Я = Я$ ($Я$ есмь $Я$): следовательно, положение " $Я$ есмь" есть основное условие всякого суждения. Если мы поэтому рефлектируем об эмпирическом сознании и от факта, находимого нами, абстрагируем то, что может быть абстрагируемо (что не необходимо к нему относится), то основным фактом остается положение: " $я$ есмь". Мы берем его вначале как выражение факта, а при ближайшем рассмотрении оно заключается в действии полагания, в действии, которое производит само себя, которое есть свой собственный продукт, так как оно не может быть

продуктом ничего другого. Ибо здесь продукт и поступок (продукт действия) одно и то же; мы и называем этот факт деянием (Thathandlung) и объявляем положение " $Я$ есмь" его выражением⁴³².

$Я$ не может быть полагается ничем другим, как только самим собою: т. е. оно первоначально, оно полагается самим собою, оно необходимо. В своей деятельности оно относится только к себе. То, что оно полагает, полагается только для $Я$, $Я$ необходимо для $Я$. Или, если мы захотим выразить это первоначальное и необходимое действие одним положением, то это положение будет абсолютно первым основоположением наукоучения и выразится формулой: " $Я$ полагает первоначально свое собственное бытие".

Для того чтобы открыть это первое основоположение наукоучения, мы пойдем более простым путем, скорее ведущим к цели, оставив в стороне демонстрацию с положением $A = A$ и длинных логические формулы. Нужно основать опыт, или эмпирическое сознание. Эмпирическое сознание есть сознание чего-то, как своего предмета. Нет эмпирического знания без объекта, и нет объекта без субъекта. Первое условие, при котором возможны объекты, есть сознание, как субъект, или $Я$. Все факты эмпирического

сознания говорят за то, что нечто (что бы оно ни было) полагается в Я. Как может что-нибудь полагаться в Я, если сначала не положено само Я? "Таким образом в основе объяснения всех фактов эмпирического сознания лежит то, что до всякого полагания в Я прежде полагается само Я⁴³³. Это основание, взятое за основоположение, объявляет: Я должно быть (я есмь)".

Таким образом все мыслимое полагается в Я и только в нем, следовательно, само Я не может быть полагаемо ничем другим, как только самим собою. Ибо что бы мы ни полагали как причину Я, оно всегда есть нечто, что своей причиной предполагает Я. Оно не только субъект, но абсолютный субъект. Бытие Я есть проявление его собственной активности, эта активность есть чистая деятельность, чистое действие: поэтому бытие Я не есть факт, а есть деяние. Поэтому первое основоположение говорит не только "Я есмь", но говорит "Я полагает само себя", или "оно полагает первоначально свое собственное бытие". Усмотрение этого первоначального деяния, которым Я полагает само себя, решает принцип наукоучения, а вместе и противоположность его. Я или первоначально, или не первоначально, а выведено; первоначальность Я либо отрицается, либо

утверждается. Хотеть вывести Я откуда-нибудь, значит отрицать его; поэтому можно сказать: Я либо утверждается, либо отрицается; оно или абсолютный субъект, или его вообще нет. В первом случае оно для философии непереступимая граница, во втором случае граница Я переступается и Я отрицается в принципе: в этом противоречие между Фихте и Спинозой. "Существует всего две вполне последовательные системы: критическая, признающая эту границу, и спинозистская, ее переступающая⁴³⁴.

2. ДЕЯНИЕ, КАК ПОСТУЛАТ. НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ

Знание начинается не с факта, а с деяния; наукоучение начинается с усмотрения этого деяния. Познать это действие значит и произвести его. Философия с того и начинается, что сама производит действие, которое делает возможным знание вообще и обосновывает его. Если философия хочет стать понятной другим, она должна прежде всего произвести то первоначальное действие, через которое только и могут сделаться понятными все последующие положения: поэтому она должна требовать от каждого, чтобы он произвел это действие; она начинает свое учение с этого требования, с этого постулата. Положение: "Я полагает первоначально свое собственное бытие", – не есть указание факта, а есть требование. Оно говорит: "воздвигни (setze) свое Я! сознай себя!" С этого постулата начинается философия; ее первое положение есть требование, а не утверждение. Пока она начинается с утверждения, от нее можно требовать, чтобы она доказала его. Здесь возможны два случая: положение или доказано, или не доказано. Если оно доказано, то ему

предпосланы другие положения, которые нужно, в свою очередь, доказать, и у нас получается бесконечный регресс, т. е. отсутствие начала. Если оно не доказано, то снова возможны два случая: оно или доказуемо, или не доказуемо; в первом случае оно должно быть доказано, и мы имеем регресс без конца и не имеем начала; во втором случае доказательств нет и вместо того, чтобы знать, мы должны верить. Пока, следовательно, наука стремится начать с утверждения, у нее либо нет начала, либо нет доказательства для начала: в первом случае наука не может начаться, во втором случае начало не есть наука; в обоих случаях начало науки невозможно, а вместе с тем невозможна и сама наука. Скептики издавна поняли это и указывали философии на это, как на непреодолимое препятствие. А если философия начинается вообще не с утверждения, а с требования, не с теоремы и не с аксиомы, а с постулата? Если она не говорит: "это так", – а говорит: "делай это!" Иной может ответить: "я не хочу этого делать", – но не может сказать: "докажи мне это!"

3. ПОСТУЛАТ КАК ВЫРАЖЕНИЕ СВОБОДЫ

Мы должны глубоко вникнуть в значение и важность этого деяния и этого требования, ибо здесь заключается центр тяжести фихтевского учения. Самосознание есть дело, которое никто другой не может исполнить за меня, которое я должен сделать сам не для того, чтобы оно было совершено, ибо оно не может быть сделано и окончено раз навсегда, как *un fait accompli*, а для того, чтобы все сызнова его производить. Это есть дело, которое делает человека из такого, каков он есть, таким, каков он есть только через себя: это есть исключительно независимая, безусловная, первоначальная самость в человеке, это наиболее личное его дело среди всех дел, потому и наиболее достоверное, а потому и основа всех остальных достоверностей, а, следовательно, и принцип философии. Только теперь философия знает, как она начинается; всякое другое начало подвержено неразрешимым затруднениям. Фихте открывает исход: философия начинается не положением, а действием. Вместе с гетевским Фаустом она заявляет: "Дух мне помогает, вдруг прозреваю я

и, успокоившись, пишу: в начале было Деяние!"

Между Я, как индивидуумом, и Я, как самосознанием, есть различие. То, что я представляю собой, как известный индивидуум по рождению и по воспитанию, сложившийся под влиянием известных общественных условий, всем этим я стал вследствие известных причин, которые не суть я сам, не суть моя собственная сознательная деятельность. Самосознание есть мое собственное дело. Это дело изменяет мое состояние, делает из меня другое существо, нежели я был, превращает мою зависимость в свободу: это не перемена внешних состояний, это есть изменение в самой глубине моего существа, возвращение в его глубину, обновление из начала духа, одним словом, действительное возрождение. Что такое какое-нибудь положение, каково бы оно ни было, в сравнении с таким действием? Я могу принять положение, я могу в него верить, могу его понять, и все-таки я остаюсь при этом самим собой, оно меня не меняет, и что бы ни произошло в моем рассудке, этим путем в глубине моего существа не создается ничего нового. В зарождении философии, как ее понимает Фихте, есть нечто, напоминающее начало религии. Философия тоже требует нового человека. Декарт сказал, что в философии надо начинать дело

совершенно сызнава, нужно обновить ее с самого основания. Истина принадлежит вечной жизни, путь к обеим идет чрез внутреннее превращение человека, через нравственное перерождение. Начало фихтевской философии можно сравнить со словом Писания: "поступай так и ты будешь жив!"

Действие есть дело воли: оно не есть заключение, но есть решение. Необходимость решиться не может быть мне доказана, а только может быть потребована от меня. Поэтому учение Фихте и начинается требованием к человеку. Требование этого учения гласит: "воздвигни свое Я, сознай самого себя, пожелай стать самостоятельным, сделай себя свободным, и пусть все, что ты есть, что ты думаешь и делаешь, будет поистине твоим собственным делом". Нужно решиться подняться из состояния несвободы к состоянию свободы. Только дело в том, что свобода не есть состояние, а настоящая жизнь и производящая деятельность. То, чего я достиг не чрез себя, не есть я сам, я сам только в том, что я делаю. Вся философия Фихте выражается изречением: "быть свободным, это ничто, становиться свободным – в этом блаженство!" Действие есть начало и конец свободы, понятие свободы есть начало и конец

системы. В одном из своих писем к Рейнгольду сам Фихте говорит: "Моя система от начала и до конца есть лишь анализ понятия свободы, и в этом ей нельзя противоречить, т. к. сюда не привходит никакой другой ингредиент".

4. НЕОБХОДИМЫЕ ДЕЯНИЯ И МЕТОД

Положение, с которого начинается наукоучение и которое есть не что иное, как выражение действия, господствует над всей системой. Но это первое необходимое действие включает в себе ряд других действий, необходимо вытекающих из него, которые поэтому столь же необходимы, как и первое. Я есть лишь первая буква наукоучения. Кто сказал А, тот должен сказать и В, С и т. д. Дело и идет об этом АВС наукоучения, и ни о чем другом. Вместе с Я дан также и ряд действий, которые необходимо относятся к нему, и без которых Я не может существовать, которые поэтому, будучи сами необходимо обусловлены этим Я, вместе с тем обуславливают возможность самосознания; ибо все эти действия суть условия, через которые Я производит само себя. Если одно из этих действий не имеет места, то самосознание невозможно, тогда оно уничтожается, как возможность, т. е. в принципе. Все действия, развиваемые в наукоучении, должны поэтому относиться к самосознанию так, как у Канта трансцендентальные условия познания относятся к возможности опыта. Уничтожь одно из этих

условий, и ты уничтожишь возможность опыта. Опыт существует. Следовательно, существуют и все те условия, без которых он не может существовать; они так же необходимы, как и опыт. Усмотрение этой необходимости Кант называет "трансцендентальным доказательством"; таков способ кантовской аргументации. Уничтожь одно из условий или одно из положений, развиваемых наукоучением, и ты уничтожишь возможность самосознания. Самосознание существует; следовательно, существуют и все условия, благодаря которым оно есть (себя производит), без которых оно не могло быть; они так же необходимы, как и само Я, таков способ фихтевской аргументации, метод наукоучения. Все наукоучение регулируется основным понятием самосознания: всякий акт, требуемый самосознанием для своего существования, необходим; всякий акт, отсутствие которого уничтожило бы самосознание, также необходим⁴³⁵.

Здесь мы видим вполне определенно и ясно, как Фихте происходит из Канта и что ему дает право утверждать, что необходимо перейти от критики к наукоучению. Кант дедуцирует из возможности опыта, причем сам опыт предполагается. Но основа, или возможность

опыта, заключаются в самосознании. Следовательно, если вместо предположенного факта взять основание этого факта, или первоначальное деяние, из которого он исходит, то вопрос будет уже не в том, что необходимо для опыта, а в том, что необходимо для самосознания. Это вопрос наукоучения, которое стремится лишь к последовательной, сведенной к своему принципу и развиваемой из этого принципа критической философии. Мы настоятельно указывали у Канта на то, как нельзя без этого указания на аргументацию понять критику разума. В наукоучении чувствуешь себя, как в лабиринте, если не видишь руководящей нити аргументации и не следишь за ней шаг за шагом. Фихте хочет вычислить все условия самосознания, как Кант все условия опыта: наукоучение есть это вычисление; оно есть в своем роде "mathesis pura", как метко выразился Якоби в своем письме к Фихте.

Фихте заявил, что он действительно понял Канта впервые чрез наукоучение: полную и сплошную противоположность наукоучению представляет система Спинозы, само наукоучение есть вывернутый наизнанку спинозизм. Якоби признается, что он впервые нашел доступ к наукоучению, представив себе идею, обратную

спинозизму. "И все еще ее изложение есть для меня изложение материализма без материи, или *mathesis pura*, где чистое и пустое сознание представляет математическое пространство⁴³⁶". Перейдем теперь к самому вычислению. Что вытекает из первого основоположения?

II. ВТОРОЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ

1. ПРОТИВОПОЛОЖЕНИЕ: НЕ-Я

От абсолютно первого основоположения к последующим положениям путь наукоучения ведет, не пропуская ни одного посредствующего члена, через относительные основоположения. Эти последние представляют собой наполовину основоположения, наполовину положения выводные, наполовину они безусловны, наполовину условны; из них одно независимо или первоначально только в отношении своей формы, второе только в отношении своего содержания; поэтому их не может быть более двух⁴³⁷.

Среди фактов эмпирического сознания мы нашли непосредственно верное положение $A = A$, из которого уясняется первоначальная форма положения, как первого действия Я. Так же непосредственно достоверно, как положение $A = A$, будет следующее положение: противоположное A (не- A) не $= A$. Если мы абстрагируем от содержания A (которое не необходимо), то остается лишь положение противоположного, или форма

противоположения. Положение безусловно необходимо не по своему содержанию, а только по своей форме; поэтому форма противопоставления так же необходима, как форма полагания, она так же указывает на первоначальное действие Я, которое так же мало может быть выводимо, как не требует доказательств положение, что противоположное A не равно A .

Форма или действие противопоставления первоначально и не требуют вначале дальнейшего выведения. Противопоставлять значит полагать противоположное чему-нибудь: это нечто, в отношении к чему имеет место противопоставление, должно быть дано или предположено, поэтому противопоставление обусловлено своим содержанием и безусловно по форме. Положение, выражающее первоначальное действие противопоставления, есть, следовательно, "второе по своему содержанию обусловленное основоположение" наукоучения. Только Я полагается первоначально, поэтому противопоставлять можно только этому Я, и только само Я есть то, что противопоставляет. То, что противопоставляется Я, есть противоположное Я. Следовательно, Я полагает противоположное себе чрез свое второе первоначальное действие.

Противоположаемое Я есть не-Я. Второе основоположение наукоучения поэтому гласит: "Я полагает не-Я⁴³⁸".

2. НЕ-Я НЕ ЕСТЬ ВЕЩЬ В СЕБЕ

Это второе положение наукоучения было издавна предметом самого грубого непонимания, которое, если бы его допустить в самой малой степени, совершенно спутало бы понимание фихтевской философии и сделало бы ее невозможной. "Я полагает не-Я". Что такое Я? Очевидно, мы сами. А что такое не-Я? Очевидно, – так объясняет себе дело неразумие, – вещи вне нас (независимые от нас), природа, мир. Следовательно, фихтевское положение, если на место его формул поставить действительные ценности, означает не менее того, что человеческое Я приписывает себе роль творца, что Фихте смотрит на человеческое Я и прежде всего на самого себя, как на создателя вещей. Это представляется, однако, страшным дерзновением и страшной нелепостью: атеизм в союзе с бессмыслицей! Возгласы негодования, которые наукоучение вызвало против себя со всех сторон, направлялись главным образом против второго основоположения; возмущение бессмыслицею у людей так называемого здравого смысла было столь же велико, как возмущение безбожием у охранителей веры. Действительно, если бы с этим

положением дело обстояло так, то бессмыслица была бы так велика, что можно забыть о дерзости. Под не-Я совершенно нелепо понимают независимые от нас вещи вне нас, вещи в себе, следовательно, нечто, что совершенно вне нашего сознания и что никогда не полагается и не может быть обосновываемо через Я. И вот Фихте будто бы сказал: Я полагает нечто, что никогда не может быть полагаемо через Я; Я есть основание чего-то, что никогда не может быть обосновано в Я, от Я зависит нечто, что по всему своему понятию совершенно независимо от Я. Он якобы сказал чистую нелепость. Но эта бессмыслица заключена не в положении наукоучения, а в его толковании, невозможность которого ясна для всякого, кто хотя отчасти уловил суть наукоучения.

3. ПОНЯТИЕ НЕ-Я

Уже потому совершенно невозможно думать при фихтевском не-Я о вещи в себе, что наукоучение отказалось от понятия вещи в себе, как сущности, отличной от Я, и уничтожило ее. О такой вещи в себе во всем наукоучении не может быть речи, как о чем-то реальном. Это понимание невозможности вещи в себе можно было предполагать у тех, которые дошли в наукоучении до второго положения. Однако мы ничего не будем предполагать, кроме самого этого положения. Послушаем, что говорит Фихте. Он говорит: "Я предполагает не-Я". Все отличное от А называют не-А, и я не знаю, как можно его назвать иначе. Первое же условие, чтобы можно было что-нибудь отличить от А, это необходимость наличности понятия не-А. Без А нет и не-А. Кто не знает еще этой самой простой из всех истин, может заглянуть в школьную логику. Как не-А относится к А, так и не-Я относится к Я. Без Я нет и не-Я. Это говорит не только наукоучение, но и школьная логика. Если не положено Я, то понятно, что ничего нельзя от него и отличать, следовательно, не может быть положено и не-Я. Не-Я возможно только при

предположении Я. Я полагается только чрез себя самого. То, что возможно лишь при условии Я, может также полагаться только через Я. Поэтому положение: "без Я нет не-Я" равносильно положению: "Я полагает не-Я". Таково объяснение этого положения согласно принципам школьной логики. Фихте подчеркивает то обстоятельство, что не-Я ни в каком случае не есть дискурсивное понятие, возникшее чрез абстрагирование от всего данного, как думает обычное мышление. Поверхностность этого объяснения легко доказать. "Если я должен представить что-нибудь, то я необходимо должен противопоставить это представляющему".

При втором положении наукоучения еще не дозволено мыслить о вещах, предметах, представлениях. Но так как вещи, которые мы необходимо отличаем от себя, должны подпасть под понятие не-Я, то мы должны признать, что под не-Я понимаются вещи и их совокупность, но не вещи в себе вне нас, так как это понятие вообще ничего не говорит нам. Следовательно, мы берем вещи так, как он могут пониматься: как отличное от Я, как наши предметы, совокупность которых мы называем природой, или миром. Под вещами мы понимаем природу, как объект, мир, как представление, объективный мир. Теперь

можно поставить вопрос: "при каком условии возможны вещи в этом смысле, единственном, в каком их можно принять? При каком неотъемлемом условии существует природа, как объект, объективный мир, мир как представление?" Если нет объектов, то нет и природы как объекта, нет объективного мира. При каком же условии только и возможны объекты? Только при условии субъекта, для которого что-либо может стать объектом. Объект есть то, что сознание противопоставляет себе, следовательно, отличает от себя. Таким образом объект представляется как не-Я при условии Я. Без Я нет и не-Я. Поэтому без Я нет объекта; отсюда возможность объектов, возможность вещей, поскольку они суть объекты (не-Я), возможность объективного мира. Что же еще неясно в фихтевском положении даже в том случае, если под не-Я понимать вещи или мир, в правильном и единственно возможном значении этого слова? Если под ним подразумевают мир, как вещь в себе, то это полная бессмыслица; если под ним подразумевают мир как объект, как представление, как не-Я, т. е. понимают положение в его буквальном смысле, то смысл ясен и неоспорим. Разве будет кто возражать, если я скажу: без чувственности (чувственного Я)

нет чувственного мира? Отнимите слух, и мир умолкает; молния еще светит, но гром уже не гремит; волны моря будут еще двигаться, но не будут шуметь. Слышимого мира более не существует. Отнимите глаз, и нет видимого мира. Разве не то же самое, если сказать: "отнимите самосознание, или Я, и мира, как предмета сознания, объективного, представляемого, познаваемого мира, мира, как объекта, как не-Я, более не существует?" Эта истина так проста, так ясна, что можно думать, что миру не надо было Фихте, чтобы познакомиться с нею. И, однако, эту простую истину он едва понял и после Фихте. Ибо отсутствие мышления для большинства людей обычнее, чем самая простая истина. Невнимание к своей собственной деятельности есть самое глубокое основание наших ошибок. Пока в наблюдении небесных тел не обращали внимания на движение нашей планеты, верили в движение Солнца, и движение Земли казалось бессмыслицей, противоречием здоровому человеческому рассудку, идущему за очевидностью. Пока при рассмотрении вообще вещей не думают о самодеятельности собственного Я, до тех пор то, что делается нами самими, кажется нам чем-то данным извне⁴³⁹.

III. ТРЕТЬЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ

1. ПРОТИВОРЕЧИЕ В Я

Оба первые основоположения наукоучения, или первые первоначальные действия интеллигенции, выражаются формулой: "Я полагает себя и свою противоположность". Противоположное Я (не-Я) не есть вещь в себе, не есть нечто вне Я находящееся; граница Я абсолютна, она непереступаема; то, что полагается, полагается только через Я и в Я. Поэтому положение должно быть определено ближе: Я полагает не-Я в Я.

Противополагаемое возможно только в отношении к полагаемому. Только когда положено само Я, то по отношению к нему может иметь место противоположение, т. е. возможно полагание не-Я. Поэтому мы должны еще ближе определить положение: Я полагает в Я вместе Я и не-Я, т. е. оно полагает в себе противоположное, или, что то же, оно полагает себя как единство противоположностей. Соединение противоположностей в одном и том же субъекте есть противоречие. Я полагает себя как

противоречие: оно есть это противоречие в силу своей первоначальной сущности или в силу своего первоначального деяния.

Противоречие требует решения. Следовательно, в Я необходима деятельность, разрешающая противоречие, создаваемое двумя первыми действиями. Решение этого противоречия есть поэтому третье необходимое деяние интеллигенции: положение, выражающее его, есть третье основоположение наукоучения. Решение возможно только чрез такое деяние, которое не уничтожает значения обоих первых основоположений наукоучения и не лишает силы оба первоначальных деяния: поэтому задача третьего деяния обуславливается обоими первыми деяниями и заключена в определенных границах. Поэтому Фихте обозначает третье положение наукоучения как основоположение, обусловленное по своей форме, определенное двумя положениями и потому "почти всецело доступное доказательству⁴⁴⁰".

2. РАЗРЕШЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ

Я и не-Я относятся друг к другу как противоположности, как положительное и отрицательное, т. е. они взаимно уничтожают себя, или всецело, или частью. Если в этом случае противоположности уничтожали бы себя всецело, то результат равнялся бы нулю: тогда ни Я, ни не-Я не могли бы более быть положены, т. е. само Я было бы уничтожено, что противоречит первому основоположению. Следовательно, невозможно, чтобы Я и не-Я, продукты первоначального действия Я, всецело уничтожали бы друг друга. Так же невозможно, чтобы одно из них было всецело уничтожено другим. Уничтоженным бы оказалось или Я, или не-Я. Если бы всецело уничтожено было Я, то благодаря этому отсутствовало бы и условие, при котором только и возможно не-Я, вместе с положением Я сделалось бы невозможным и противоположение, что противоречит обоим первым основоположениям наукоучения. Полное уничтожение не-Я противоречило бы второму основоположению, требующему его полагания. Обоими первыми положениями дается задача, неоспоримо существующая, и которую

необходимо решить.

Теперь ясно, как только и может быть решена эта задача. Противоположные стороны должны себя уничтожать, иначе они не были бы противоположными. Но так как ни обе, ни одна из них не должны быть уничтожены всецело, то остается лишь одно, чтобы они уничтожались частью, т. е. ограничивали бы друг друга. Ограничение есть частное уничтожение. Такое обоюдное взаимное ограничение противоположных сторон есть поэтому действие, которое решает задачу, поставляемую обоими первыми действиями, т. е. это есть единственно возможная форма соединения Я и не-Я. То, что может быть уничтожено или ограничено частью, должно быть делимо. В понятии частичного уничтожения (ограничения) лежит понятие делимости, или, как выражается Фихте, количественной способности. Только вследствие этой делимости (способности к ограничению) и возможно требуемое Я объединение Я и не-Я. Объединение Я и не-Я установлено: в этом заключается третье действие: иными словами Я, так же как и не-Я, полагаются всецело делимыми. Полагаемое полагается через Я и в Я, поэтому формула, выражающая полностью третье действие, а вместе с тем и третье

основоположение наукоучения, гласит так: "Я противопоставляет в Я делимому Я делимое не-Я⁴⁴¹".

Я и не-Я суть контрадикторные противоположности, который вмещают в себе безусловно все; оба они полагаются в Я, следовательно, все полагается в Я и вне него нет ничего, что бы можно было полагать. Понимание этого уясняет нам характер наукоучения, завершение критического направления мысли и резко выраженную противоположность к догматическому направлению: критическая система полагает вещь в Я, догматическая же полагает Я в вещи; критическая остается в границах Я, догматическая же переступает эти границы; поэтому первая имманентна, вторая трансцендентна. Если догматизм хочет быть последователен, то он должен отрицать Я: последовательный догматизм – это Спинозистское учение. Если отрицают Я, то, в конце концов, нужно отрицать и возможность познания: последовательно проведенный догматизм кончает скептицизмом⁴⁴².

3. ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ НАУКОУЧЕНИЕ И ПРАКТИЧЕСКОЕ

Мы развили три первые основоположения наукоучения, единственно возможные. Все положения, который предстоит развить, могут быть лишь выводными положениями. Этим дана собственная основа всего наукоучения. Ближайшие положения, непосредственно вытекающие из третьего основоположения, содержат уже деление системы. Третье основоположение гласит: "Я противопоставляет в Я делимому Я делимое не-Я". Я так же как и не-Я полагаются оба через Я в Я, как ограниченные друг другом: их объединение есть их обоюдное ограничение. В этом обоюдном ограничении очевидно содержатся два действия: 1. не-Я ограничивается через Я, 2. Я ограничивается через не-Я. Или, выражаясь иначе: "Я определяет не-Я, не-Я определяет Я", а так как (первоначальное или абсолютное) Я полагает это обоюдное ограничение Я и не-Я, то оба эти положения в их полной формулировке будут гласить так: 1. Я полагает не-Я как ограниченное (определенное) через Я, 2. Я полагает самого себя как ограниченное (определенное) через не-Я.

Я определяет не-Я, т. е. оно поступает, или оно практическое, Я полагает не-Я как определенное через Я, это последнее полагает себя как практическое Я: на этом положении основывается практическое наукоучение. Я определяется через не-Я, т. е. нечто противостоит Я, Я имеет объект, оно представляющее или теоретическое; Я полагает само себя как определяемое через не-Я, оно полагает себя как теоретическое Я: на этом положении основывается теоретическое наукоучение. Таким образом наукоучение благодаря третьему основоположению непосредственно делится на две системы: на практическое и на теоретическое наукоучение, которые, однако, образуют не два координированных ряда, как бы раскалывающих систему на две отдельные половины, но образуют связанное и замкнутое в себе целое, как этого требуют принцип и метод наукоучения.

Как это позже станет понятнее, реальность, или действительность, не-Я уясняется только из теоретического Я, а необходимость последнего только из практического. Но система наукоучения должна описать круг, в котором конец возвращается к началу, и самое глубокое основание всех необходимых действий интеллигенции оказывается последним

результатом. Это самое глубокое основание есть практическое Я. Поэтому в системе наукоучения развитие теоретического Я необходимо должно предшествовать выведению практического. Точно так же в отдельном основоположении практического наукоучения содержится предположение, которое основывается на основоположении теоретического наукоучения, а именно, реальность не-Я. Поэтому Фихте говорит о принципе практического наукоучения, что он проблематичен, так как проблематична реальность не-Я. "Следовательно, по-видимому, это положение вполне негодно, по крайней мере, до той поры, пока не-Я каким бы то ни было способом не будет признано реальностью". Поэтому от третьего основоположения мы прежде всего перейдем к теоретическому наукоучению, как к первой части системы.

Глава четвертая

МЕТОДИЧЕСКОЕ ВЫВЕДЕНИЕ КАТЕГОРИЙ. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ И ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО НАУКОУЧЕНИЯ

I. ДЕДУКЦИЯ КАТЕГОРИЙ

1. МЕТОД

Введения в наукоучение неоднократно разъясняли нам метод и его задачу; мы уже познакомились с этим методом в начале наукоучения, т. е. в его применении. Согласно этому образцу можно определить фихтевское учение о методе, а вместе с тем и руководящий принцип всей системы.

Тремя первыми основоположениями наукоучения выражаются три первые необходимые действия интеллигенции: положение, противоположение, соединение противоположных сторон; последнее можно назвать также ограничением, или определением. Или, выражаясь иначе, эти действия суть: тезис,

антитезис и синтезис; последнее относится к первым, как соединение к состоянию противоположности, как необходимое соединение к противоречию, или как решение к спору. Этим дается метод: он заключается в открывании и в разрешении всех заключенных в Я и в необходимых его действиях противоречий и движется все сизнова чрез тезис и антитезис к синтезу, чрез все новые противоположности все к новым соединениям. Третье основоположение есть первый синтезис. Все содержащиеся в нем и почерпнутые из него положения суть его выводные положения, и потому они также синтетически. Так как всякий синтезис возможен только чрез предшествующее противоположение, или антитезис, то следующие задачи будут заключаться в том, чтобы в этом первом синтезе найти новые противоположности, которые стремятся объединиться, и в соединении которых открываются новые противоположности и т. д., пока, наконец, все противоречия не разрешаются, или пока, в конце концов, не останутся такие противоположности, которые не поддаются объединению. Это третье положение Фихте называет поэтому основным синтезом, из которого нужно вывести все, что относится к области наукоучения.

2. МЕТОД ПРОТИВОРЕЧИЙ

Метод наукоучения есть таким образом систематическое открытие и решение содержащихся в Я противоречий, и так как эти противоречия и их решение суть необходимые поступки интеллигенции или самого Я, то метод наукоучения дается и указывается его принципом. Поэтому Фихте и может сказать, что наукоучение черпает свой метод исключительно из самого себя. Последний имеет огромное значение в истории послекантовской философии, он послужил образцом и оказал влияние на две позднейшие, друг другу противоположные, системы: он послужил образцом для Гегеля, он оказал влияние на Гербарта. Согласно последнему, задача метафизика состоит в открытии и устранении, содержащихся в наших опытных понятиях противоречий, между которыми важное место занимает также и Я; для первого задача метафизики есть открытие и решение противоречий, содержащихся в необходимых познавательных понятиях (категориях). Из этого сравнения выясняется зависимость от Фихте, которую признавали оба

философа; из этой зависимости уясняется вместе с тем и сходство, и различие Гегеля и Гербарта.

3. ВЫВЕДЕНИЕ КАТЕГОРИЙ

Первоначальные действия интеллигенции суть высшие условия всякого суждения, мышления, познания. Поэтому чрез эти действия даются формы суждений, законы мышления, основные понятия познания (категории); они же и легко абстрагируются из развитых основных положений. Теперь только делается возможною дедукция категорий, та задача, которую выставил Кант и которую он пытался разрешить. Первоначальными действиями были тезис, антитезис и синтезис: первый есть основа всех исключительно полагающих и утверждающих суждений, стоящих выше всяких противоречий, т. е. бесконечных суждений; второй есть основа всех противопологающих и отрицающих суждений; третий основа всех синтетических. Главный вопрос кантовской критики: "как возможны синтетические суждения а priori?", – находит здесь ответ. Разрешение вопроса истекает из третьего основоположения наукоучения, как первого синтетического положения, в котором содержатся все остальные.

Из первого основоположения следует положение тождества ($A = A$), из второго

положение различия, из третьего положение объединения, которое есть вместе с тем положение отношения и различия, следовательно, содержит основание отношения и различия: положение соединения (противоположного) есть поэтому вместе и закон основания. Первое положение дает категорию реальности, второе категорию отрицания, третье категорию ограничения, или определения (лимитации)⁴⁴³.

II. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО НАУКОУЧЕНИЯ

1. ПОНЯТИЕ ВЗАИМООПРЕДЕЛЕНИЯ

Первый достоверный вывод из третьего основоположения, следовательно, первый принцип наукоучения есть вместе с тем и отдельное основоположение теоретического наукоучения, "основание теоретического знания". Положение гласит: "Я полагает себя самого как определенное через не-Я". Я полагает себя как связанное с объектом, т. е. как представляющее, или теоретическое, Я. Прежде чем мы разовьем это положение далее, испробуем на нем метод, чтобы видеть, что оно так же необходимо, как и само Я. Предположим, что не существует теоретического Я, что не существует Я, определяемого через объект, тогда нет и ограничения Я через не-Я, нет взаимного ограничения обоих, следовательно, нет также и возможности их объединения, тогда существует лишь голое противоположение или взаимное уничтожение обоих, следовательно, нет полагającego и противопологающего Я, т. е. нет

самосознания. Уничтожь теоретическое Я, и ты уничтожишь самосознание как таковое.

Необходимость теоретического Я основывается прежде всего на необходимости положенного в Я объединения Я и не-Я вообще: это объединение (третье основоположение наукоучения) есть первый синтез (А); полагание теоретического Я, непосредственно следующее отсюда, есть второй синтез (В). Положение теоретического наукоучения гласит: "Я полагает само себя как определенное через не-Я". В этом синтезе содержатся и соединены два противоречащих положения: 1. Я определяется через не-Я, т. е. Я страдательно; 2. Я определяет само себя, т. е. оно деятельно. Следовательно, Я деятельно и страдательно одновременно. Разрешение этого противоречия есть задача теоретического наукоучения⁴⁴⁴. Деятельность и страдательность относятся друг к другу как противоположные определения, каждое есть отрицательное основание другого, они взаимно уничтожают друг друга. Если бы они вполне взаимно уничтожали себя, то Я не было бы ни деятельно, ни страдательно, его бы вообще не существовало; если бы одно из обоих противоположных определений совершенно уничтожало другое, то Я было бы, либо только

деятельным, либо только страдательным: в первом случае было бы невозможно теоретическое Я, во втором Я вообще. Следовательно, остается лишь одна возможность, что оба уничтожают друг друга отчасти: Я частью деятельно, частью страдательно; оно отчасти деятельно, отчасти, следовательно, недейтельно. Поскольку Я недейтельно, деятельно не-Я, следовательно, Я страдательно, и наоборот. Деятельность Я определяется (ограничивается) деятельностью не-Я, и наоборот. Другими словами, Я и не-Я определяют себя взаимно. Только вследствие этого взаимного определения и возможно, что Я вместе и деятельно, и страдательно; только вследствие этого возможно соединение этих противоречий в Я, следовательно, возможно вообще теоретическое Я: поэтому синтез В есть синтез взаимного определения; этим выводится категория взаимоопределения (взаимодействия), т. е. она дедуцируется из самосознания⁴⁴⁵.

Между тем, против взаимоопределения возражает первое основоположение наукоучения. По взаимоопределению Я деятельно лишь отчасти, согласно первому основоположению Я только деятельно, оно не только чистая деятельность, но вся деятельность; или, что то же,

оно вся реальность; но тогда не-Я совсем не реальность, наоборот, отрицание. Если же не-Я лишено всякой реальности, или, что то же, лишено всякой действительности, как может оно определять Я? И где же тогда взаимоотношение, если на стороне не-Я нет ни действительности, ни реальности? Таким образом взаимоотношение снова включает в себе задачу, решение которой требует нового синтеза (обусловленного взаимоотношением).

2. ПРИЧИНОСТЬ НЕ-Я

Я есть вся деятельность, вся реальность. Поэтому не-Я ни в каком случае не может обладать особой, независимой от той реальностью; иначе Я не было бы всей реальностью, и самосознание было бы уничтожено в принципе. Таким образом не-Я или совсем не имеет реальности, или имеет ее постольку, поскольку она уничтожается в Я. Первый случай невозможен, так как тогда не-Я никак не могло бы быть определяющим, а, следовательно, взаимоотношение, а в последнем счете и само Я, были бы невозможны. Необходимо, следовательно, принять второй случай: в не-Я привходит ровно столько реальности, сколько ее уничтожается в Я. Реальность или деятельность Я уничтожается (частью), т. е. уменьшается, или Я страдает. Таким образом не-Я обладает реальностью, поскольку Я страдает; вне страдания Я оно ее не имеет. Назовем это страдание "аффекцией Я", тогда получим положение: "вне условия аффекции Я не-Я не обладает деятельностью⁴⁴⁶". Деятельность не-Я есть страдание Я. Или, что то же, страдание

(аффекция) Я есть действие не-Я, не-Я есть его причина: это соединение дает требуемый синтез и содержит категорию причинности. В предшествующем синтезе взаимоопределения было безразлично, которой из двух противоположных сторон нужно было приписать реальность или отрицание. Определялось лишь: если одна сторона деятельна, то другая страдательна. Теперь дано более близкое определение чрез синтез причинности: деятельность на стороне не-Я, страдательность на стороне Я⁴⁴⁷.

3. СУБСТАНЦИАЛЬНОСТЬ Я. НЕ-Я, КАК КОЛИЧЕСТВЕННОСТЬ Я

Я есть вся деятельность: поэтому в не-Я деятельность или реальность возможны лишь в такой степени, в какой уничтожаются в Я, т. е. поскольку Я страдает. Однако Я по своей сущности только деятельно. Как может Я страдать? Здесь возникает новая задача, вызываемая синтезом причинности. То, что положено в Я, положено чрез Я, положено его деятельностью. Следовательно, и страдание Я может определяться лишь его деятельностью. Как это возможно? Деятельность Я абсолютна, без нее нет ничего: следовательно, и страдание Я может быть лишь уменьшенной или отчасти уничтоженной деятельностью, следовательно, "известным количеством деятельности". Другими словами: страдание Я возможно только чрез уменьшение или ограничение его деятельности, последнее возможно только при посредстве деятельности самого Я, т. е. чрез его самоопределение. Таким образом в Я мы имеем деятельность и страдание, абсолютную и ограниченную деятельность или, так как Я равно деятельности, то абсолютное и ограниченное Я.

Ограниченное Я возможно лишь как самоограничение абсолютного. Вопрос: почему Я страдательно? сводится к вопросам: почему Я ограничивает свою деятельность? Почему Я ограничивает само себя? Откуда это самоограничение Я⁴⁴⁸?

Так как теоретическое Я состоит в этом ограничении и основывается на нем, то вопрос о причине самоограничения не может быть решен из теоретического Я, и можно предвидеть, что необходимость этого может уясниться только из практического Я. Теперь, следовательно, эта ограниченность должна признаваться за нечто такое, необходимость чего нам не ясна, следовательно, за нечто случайное. Абсолютное Я относится к ограниченному сначала как к модификации своей деятельности, как к акциденции, т. е. оно относится к этому как субстанция: здесь синтез и вместе категория субстанциальности (синтез Д)⁴⁴⁹.

Развитые определения очень плодотворны и очень важны. Страдание Я может пониматься только как уменьшенная деятельность Я, как количество этой деятельности, как количественность Я. Я страдает, поскольку оно недейтельно, и поскольку Я недейтельно, деятельно не-Я. Следовательно, в конце концов, и

на не-Я следует смотреть как на количественность Я. Этим в наукоучении уже дается понятие и содержание того, что выводит позднейшая натурфилософия. "Предположите в непрерывном пространстве А в точке m свет, а в точке n тьму; тогда, так как пространство непрерывно и между m и n нет перерыва, между обоими пунктами будет точка o, где свет и тьма находятся одновременно, что противоречиво. Положите между обоими посредствующей член, сумерки. Они простираются от p до q, тогда в p сумерки будут граничить со светом, а в q с тьмою. Но этим вы только отдалите противоречие, а не разрешите его. Сумерки суть смешение света и тьмы. В точке p лежит граница света и сумерек, следовательно, свет и сумерки существуют вместе: сумерки отличаются от света тем, что они вместе и свет, и тьма. То же самое в пункте q. Таким образом противоречие нельзя разрешить иначе как тем, что свет и тьма вообще не противоположны, но различны лишь по степени. Тьма есть очень малое количество света. Таково же и отношение между Я и не-Я⁴⁵⁰". Что еще нужно для того чтобы природа понималась как становящееся Я, а интеллигенция как день, выходящий из сумерек жизни природы?

4. КАТЕГОРИИ ОТНОШЕНИЯ

Необходимые деятельности интеллигенции до сего пункта нам ясны. Самосознание (полагающее и противопологающее Я) требует объединения обеих противоположностей в Я, это объединение требует взаимоопределения, взаимоопределение Я и не-Я требует для своего ближайшего определения причинности не-Я и субстанциальности Я. Этим выводятся следующие категории: полагающее Я дает категорию реальности, противопологающее – категорию отрицания, соединение противоположенных дает категорию отношения (ограничение, лимитация); более близкое определение отношения есть взаимоопределение, роды взаимоопределения суть причинность и субстанциальность. Среди этих действий интеллигенции первое есть полагающее, второе противопологающее, следующие связывающие или синтетические. Первый синтез (А) есть объединение Я и не-Я, второй (В) взаимоопределение, третий (С) причинность не-Я, четвертый (Д) субстанциальность Я.

III. ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА ТЕМАТИЧЕСКОГО НАУКОУЧЕНИЯ

1. ДВА РОДА ВЗАИМООПРЕДЕЛЕНИЯ

Теперь возникает новое противоречие и вместе с тем новая задача: причинность определяет деятельность не-Я, субстанциальность определяет исключительную деятельность Я. Согласно первому, страдание Я есть действие не-Я, согласно второму, страдание Я (ограниченное Я) определяется только через деятельность Я. Если признать субстанциальность, то Я определяется только через себя; если признать причинность, то Я определяется через не-Я. Однако и то и другое имеют силу. Самосознание требует взаимоопределения Я и не-Я (теоретическое Я), это в свою очередь требует причинности не-Я и субстанциальности Я. Противоречие содержится в самом Я и представляет задачу, необходимо требующую решения. Решение требует нового синтеза (Е): синтетического объединения причинности и субстанциальности. Мы подошли к самому трудному пункту наукоучения. Чем

далее идут синтезы, тем запутаннее комплексы простых элементов. Дело идет о противоречии, заключающемся между субстанциальностью Я и причинностью не-Я, между этими двумя родами взаимоопределения, следовательно, о противоречии в понятии взаимоопределения.

Взаимоопределение заявляет: известное количество деятельности в Я, такое же количество страдания в не-Я, и наоборот. Деятельность и страдание в Я и в не-Я определяют себя взаимно так, что каждому деянию с одной стороны в такой же мере отвечает страдание с другой стороны. Это взаимоопределение поэтому называется "взаимное действие-страдание": поскольку Я полагает в себе страдание, постольку оно тем самым полагает деятельность в не-Я, и наоборот. Если это положение неправильно, то уничтожается страдающее Я, а, следовательно, и теоретическое, и с ним само Я. Поэтому положение взаимоопределения необходимо и не может быть опровергнуто. Но как же оно удерживается и как оно необходимо? Деятельность в не-Я обуславливается страданием в Я, а это последнее деятельностью в не-Я: следовательно, деятельность в не-Я предполагает сама себя. Страдание в Я обуславливается

деятельностью в не-Я, а это обуславливается страданием в Я: следовательно, страдание в Я предполагает само себя. Но если я могу делать что-нибудь только при условии, что я это уже сделал, то ясно, что я этого сделать не могу. Я должно полагать в себя страдание при условии, что оно вместе с тем полагает деятельность в не-Я, которая, в свою очередь, обусловлена страданием в Я; оно должно полагать деятельность в не-Я при условии страдания в Я, которое само обусловлено деятельностью в не-Я. Но при таких условиях Я не может полагать ни страдания в себе, ни деятельности в не-Я: (согласно взаимоопределению) оно должно производить и то и другое, а (в силу взаимоопределения) не может произвести ни того, ни другого⁴⁵¹.

2. НЕЗАВИСИМАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

В этом противоречие, которое нужно разрешить. Стрaдание в Я необходимо: оно возможно только через деятельность в не-Я; оно невозможно через деятельность в не-Я, так как сама эта деятельность возможна только чрез страдание в Я. Таким образом чрез деятельность в не-Я страдание в Я и полагается и не полагается (уничтожается). Противоположение в Я оказалось возможным только чрез ограничение или частичное уничтожение, ибо правило гласит: что должно взаимно уничтожать себя, но не может уничтожить целиком, должно уничтожать себя частично. Так гласит основоположение определения. На этом основании указанное противоречие может быть решено в начале таким образом, что чрез деятельность в не Я страдание в Я частью полагается, частью не полагается; точно так же чрез деятельность в Я страдание в не-Я частью полагается, частью не полагается. Таким образом, если деятельности в не-Я страдание в Я соответствует только частью, то в не-Я существует деятельность, которой страдание в Я уже не соответствует, и наоборот, есть деятельность в Я, которой не соответствует

страдание в не-Я. Выражаясь короче: в Я и в не-Я существует "независимая деятельность". Такая независимая деятельность необходима, ибо иначе противоречие, открытое во взаимопределении (следовательно, в Я), не может быть решено⁴⁵².

Но это решение содержит уже новое противоречие. Взаимопределение требует независимой деятельности и вместе противоречит ей, ибо собственное ее основоположение гласит, что каждой деятельности в Я и не-Я соответствует страдание противоположной стороны, что действие и страдание в Я и не-Я должны обуславливать себя взаимно: "взаимное действие-страдание". Взаимопределение (взаимное действие-страдание) и независимая деятельность противоречат друг другу; это противоречие надо разрешить. Разрешение происходит согласно основоположению определения. Мы имеем следующие три задачи: 1. чрез взаимное действие-страдание определяется независимая деятельность; 2. чрез независимую деятельность определяется взаимное действие-страдание; 3. и то и другое определяются взаимно друг через друга⁴⁵³.

Независимая, или безусловная, деятельность может определяться чрез взаимное

действие-страдание лишь постольку, поскольку это последнее составляет их основание определения или познания первой; независимая деятельность есть реальное основание взаимоотношения, реальное основание, дающее форму. Поэтому вышеозначенные задачи должны быть выражены точнее следующим образом: 1. из содержания взаимоотношения познается независимая деятельность (как его реальное основание), 2. чрез независимую деятельность определяется форма взаимного действия-страдания, 3. обе стороны определяют себя взаимно. Эта третья задача распадается на отдельные задачи: а) содержание и форма независимой деятельности определяются взаимно (независимая деятельность образует синтетическое единство содержания и формы), б) содержание и форма взаимоотношения определяют себя взаимно (взаимоопределение есть синтетическое единство содержания и формы), в) независимая деятельность (как синтетическое единство) и взаимное действие-страдание (как синтетическое единство) взаимно определяют друг друга. Взаимоопределение включает в себе два вида: причинности или действительности не-Я и субстанциальности Я. Что было доказано о

взаимоопределении вообще, то должно быть доказано в отдельности по отношению к каждому его виду. Таким образом каждая из трех главных задач распадается на две отдельные, т. е. общее решение должно каждый раз применяться к двум отдельным видам взаимоотношения, а именно к причинности и субстанциальности.

Таким образом мы получим следующие задачи:

I. Независимая деятельность как реальное основание взаимоотношения по отношению:

1. к действительности или причинности не-Я,
2. к субстанциальности Я.

II. Независимая деятельность, как дающий форму принцип взаимоотношения по отношению:

1. к действительности или причинности не-Я,
2. к субстанциальности Я.

III. Единство независимой деятельности и взаимоотношения по отношению:

1. к действительности или причинности не-Я,
1. к субстанциальности Я.

Таков перечень задач, содержащихся в "синтезе Е", самом трудном и запутанном пункте наукоучения. Собственно тема всех этих задач проста. Дело идет о том, чтобы из всех условий, содержащихся в понятии взаимоотношения,

уловить характер той независимой деятельности, без которой взаимоотношение, а, в последнем счете, и само Я, невозможны. Чтобы точно установить, как только и может мыслиться эта деятельность или из какой способности она может состояться, нужно испытать все условия, при которых она представляется мыслимой и выделить те условия, при которых она не мыслима. Ибо всякое условие, противоречащее наукоучению, т. е. сущности самосознания, поистине невозможно.

Предположим, что задача решена, что способность независимой деятельности найдена, этим самым найдено условие, только при котором Я и может быть теоретическим или может полагать себя теоретическим (как определенное через не-Я). Тогда теоретическое наукоучение прошло свой путь развития от положения, которое его основывает, вплоть до условия, при котором это положение существует, т. е. от своего основоположения до своей основной способности. Теперь оно должно исходить из этой основной теоретической способности и развить ее или обнаружить необходимое ее развитие, чтобы из основной способности снова вывести теоретическое основоположение. Когда оно решит и эту задачу и пройдет этот второй путь,

возвращающий к начальной точке, то теоретическое наукоучение совершило круг и заключило само себя. Резюмируем все сказанное. Задача теоретического наукоучения разделяется на два вопроса, о теоретической основной способности и о теоретическом основоположении: 1. Какова та независимая деятельность, без которой взаимоотношение или действие, благодаря которому Я делается теоретическим, не может иметь места? Как находят эту теоретическую основную способность при установленных условиях? 2. Как из развития теоретической основной способности выводится теоретическое основоположение?

Глава пятая

ПРОДУКТИВНОЕ ВООБРАЖЕНИЕ КАК ОСНОВНАЯ ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СПОСОБНОСТЬ

І. ДЕДУКЦИЯ СПОСОБНОСТИ ВООБРАЖЕНИЯ

1. НЕЗАВИСИМАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК СОВОКУПНОСТЬ ВСЯКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Выкладки научения привели к тому результату, что требуемое самосознанием взаимоотношение возможно только при условии независимой деятельности, которое составляет основную теоретическую способность. В чем состоит эта деятельность, это должно быть узноано из содержания и формы взаимоотношения. Содержание его образуется противоречием между Я и не-Я. Взаимоопределение заключается в том, что в одном из обоих факторов полагается ровно столько реальности, сколько уничтожено в другом, и наоборот. Таким образом сумма этой реальности взаимоотношением не уменьшается,

и не увеличивается, а остается постоянной; следовательно, содержание в своей целостности независимо от взаимоотношения и лежит в его основе. Реальность есть деятельность. Целостность реального содержания есть независимая деятельность, как реальное основание взаимоотношения. Если такой независимой деятельности, как абсолютной целостности, не существует, то не может быть и взаимоотношения, в котором всегда в одном члене должно заключаться ровно столько реальности, сколько уничтожается в другом члене, и наоборот. Независимая деятельность есть совокупность всей реальности, или она есть абсолютная целостность реального⁴⁵⁴.

2. ОСНОВАНИЕ НЕЗАВИСИМОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ. ДОГМАТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ И ИДЕАЛИЗМ

Я есть совокупность всей деятельности. Если в Я деятельность уничтожается или уменьшается, то Я уже не есть совокупность всей деятельности, оно уже не то, что оно должно быть по своей сущности, в силу своего страдания оно уже качественно другое. Основание качественного есть реальное основание. Этим реальным основанием своей измененной качественности Я само быть не может, следовательно, это реальное основание есть нечто, отличное от Я, т. е. не-Я. Если же не-Я есть реальное основание страдания в Я, то этому не-Я должно приписать независимую деятельность, предшествующую этому страданию. Тогда не-Я будет причиной, производящей страдание в Я; тогда оно причина представлений, абсолютное реальное основание, совокупность всей производящей деятельности, оно единственно действенная причина: не-Я есть субстанция, а Я есть акциденция. Если независимая деятельность определяется таким образом (не-Я как абсолютное реальное основание), то мы имеем систему

"догматического реализма", которая в совершенстве представлена в учении Спинозы. Но при так понимании независимой деятельности уничтожается и признается невозможным само Я. Как необходимо Я, так же невозможна поэтому независимая деятельность не-Я, предшествующая Я⁴⁵⁵.

Я есть совокупность всей деятельности, в нем уничтожается деятельность, или полагается страдание. Независимой деятельностью не-Я это страдание не может полагаться, оно, следовательно, может полагаться только чрез деятельность самого Я. Страдание в Я есть поэтому только уменьшенная или ограниченная деятельность. Но ограниченная деятельность есть также не-Я. Следовательно, как отличается теперь ограниченное Я от не-Я? Они должны различаться, так как они противоположны. Ограниченное Я может отличаться от не-Я, если оно будет тем, чем не-Я никогда не может быть, а именно: независимой, или абсолютной, деятельностью. Ограниченная деятельность Я должна поэтому быть вместе с тем и абсолютной деятельностью. Что же это за деятельность, которая одновременно и абсолютна, и ограничена? Она абсолютна, или независима, если она ничем не обусловлена, следовательно,

вполне самопроизвольна; она ограничена, если она относится к объекту, поэтому дело идет о такой деятельности, которая относится к объекту вполне самопроизвольно. Такая деятельность есть сила воображения. Понятие силы воображения еще не выяснено и не дедуцировано, оно лишь предварительно принимается как цель, которую может иметь в виду читатель, чтобы легче ориентироваться в этой труднейшей части наукоучения⁴⁵⁶.

Если страдание в Я объясняется независимой деятельностью не-Я, как его реальным основанием, то мы имеем систему догматического реализма (Спиноза), невозможность которого ясна. Если же страдание в Я объясняется бесосновной деятельностью Я, то мы имеем "догматический идеализм" (Берклей), которому хотя нельзя отказать в фактическом обосновании, но который совершенно лишен философского основания, и которому поэтому противоречит догматический реализм. Обе системы образуют противоречие, коренящееся в понятии ограниченного Я. Критический (кантовский) идеализм понимает и вскрывает это противоречие, наукоучение его разрешает⁴⁵⁷.

3. ФОРМА НЕЗАВИСИМОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ. ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМ

Независимая деятельность определяет форму в отношении взаимодействия Я и не-Я. Какова должна она быть, если ею определяется форма взаимного действия-страдания? В чем заключается форма взаимности? Сколько реальности полагается в одном члене, столько же уничтожается в другом члене, и наоборот. Поэтому в каждом своем действии взаимоопределение имеет дело с обоими членами: форма его деятельности есть во всяком случае переменная, это есть переход от одного члена к другому; без такого перехода не может быть ни деятельности в не-Я, ни страдания в Я. Если в не-Я должна быть положена деятельность, то столько же деятельности должно быть уничтожено в Я, или, так как оно есть совокупность всяческой деятельности, столько же деятельности должно быть перенесено с Я на не-Я. Я переносит часть своей деятельности на не-Я, оно ограничивает собственную деятельность, и так как оно есть совокупность всей деятельности, то оно ограничивает эту свою целокупность и от абсолютной целокупности

переходит к ограниченной. Этот переход возможен, если Я исключает из себя часть своей реальности (деятельности), или, что то же самое, если оно отчуждает часть своей реальности. Деятельность в не-Я возможна лишь через перенос, страдание в Я возможно лишь чрез отчуждение: поэтому форма этой независимой деятельности состоит в перенесении и в отчуждении⁴⁵⁸.

Если мы сравним содержание независимой деятельности (самопроизвольность и отношение к объекту) с этой формой (перенесение и отчуждение), то ясно, что они взаимно определяют и требуют друг друга. Это содержание не может иметь иной формы, а эта форма не может иметь иного содержания. Если мы сравним содержание взаимоотношения (отношение двух членов) с их формой (вступление членов), то понятно, до какой степени оба вполне отвечают друг другу и как подобное отношение только и может иметь место в такой форме. Наконец, если мы сравним независимую деятельность как это единство содержания и формы с взаимоотношением как с единством содержания и формы, то ясно, что оба суть одно и то же, что они взаимно определяют себя, следовательно, образуют полный синтез:

действие, возвращающееся в себя, описав окружность⁴⁵⁹.

Независимая деятельность определена, и выяснено условие, разрешающее содержащееся во взаимоотношении противоречие между причинностью не-Я и субстанциальностью Я. Найденное понятие следует применить к обоим видам взаимоотношения. В не-Я нет предположенной первоначальной деятельности: гипотеза, характеризующая догматический реализм, невозможна. Вся деятельность, или реальность не-Я не первоначальная, а перенесенная. Но если деятельность переносится на не-Я, то для принятия ее должно быть дано не-Я, следовательно, оно должно существовать, как нечто, отличное и независимое от Я. Перенесение предполагает существование чего-то, на что переносится. Таким образом не-Я представляется вещью в себе и получает такое выражение, которое противоречит его понятию. Оно ведь не предшествует Я, а лишь противопоставляется ему. Я противопоставляет нечто себе, уничтожая деятельность в себе или полагая в себя страдание; полагание страдающего (ограниченного Я) есть полагание деятельного не-Я. Если деятельность Я мы назовем идеальным основанием, а деятельность не-Я в

противоположность первого основанием реальным, то ясно, что реальное основание ни в каком случае не предпосылается, а должно объясняться из идеального основания. Это объяснение образует основную точку зрения к действительному идеализму. "Идеальное и реальное основания в понятии действительности (следовательно, и всюду, так как реальное основание появляется только в понятии действительности) одно и то же"⁴⁶⁰.

Разрешение противоречия и решение вопроса лежит в объяснении грани, заключенной в Я. Откуда ограничения Я? При разрешении этого вопроса Фихте различает несколько видов идеализма. Идеализм объясняет присутствие этой грани исключительно из Я, реализм объясняет ее не из Я. Если ограничение Я объясняется свойством (т. е. абсолютной деятельностью) Я, то такую точку зрения Фихте называет, "качественным идеализмом"; если оно обосновывается свойством (деятельностью) не-Я, то мы имеем "качественный реализм"; если ограничение выводится из определенных способов действия (т. е. из законов) Я, то мы имеем "количественный идеализм"; если оно не выводится, а рассматривается как нечто, присутствующее в Я без его содействия, то такую

точку зрения Фихте называет "количественным реализмом" и отождествляет ее с критическим (кантовским) идеализмом⁴⁶¹.

Качественный реализм невозможен при принципах наукоучения: на не-Я нельзя смотреть ни как на реальное основание, ни как на вещь в себе; в нем нельзя предполагать первоначальной деятельности, нельзя также предпосылать его как субстрат, на который переносится деятельность: таким образом оно вообще не предпосылается, а противопоставляется. Всякое противопоставление возможно только в отношении полагаемому. Я полагает не-Я только тем, что оно противопоставляет; оно противопоставляет тем, что оно противопоставляет себя, т. е. ограничивает собственную деятельность. Таким образом всякое противопоставление есть опосредствованное или посредственное полагание. Независимая деятельность и должна определяться как такое посредственное полагание. То, что не полагается в Я, то переносится в не-Я. Или, как выражается Фихте, всякий член полагается не-полаганием другого. Без такого посредственного полагания невозможно противопоставление (Я), невозможно не-Я, невозможна граница в Я, невозможно сознание. Поэтому это опосредствованное

полагание Фихте объявляет законом
сознания⁴⁶².

4. ПРОЦЕСС ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ВООБРАЖЕНИЯ. СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ

Я противопоставляет, т. е. оно противопоставляет себя: оно полагает объект. Не-Я не есть ни реальное основание, ни вещь в себе, оно объект. Объекты суть лишь для субъекта, а последний возможен лишь в отличении от объекта: таким образом нет субъекта без объекта, и наоборот. Независимая деятельность, или опосредствованное полагание, есть поэтому полагание субъекта и объекта, каждый член связан с другим, ибо он противопоставлен другому: объект полагается чрез уничтожение субъекта, или наоборот. Я полагает посредственно или объект, или субъект. Оно полагает объект и должно, следовательно, уничтожить субъект, ограничить собственную деятельность или положить в себя страдание и это страдание отнести к объекту, как реальному основанию, т. е. в нем должно возникнуть представление независимой от Я реальности не-Я. Оно полагает субъект и должно, следовательно, уничтожить объект, ограничить его деятельность или положить страдание в объект и отнести это страдание к деятельности субъекта, как реального

основания; оно должно смотреть на собственную деятельность, как на причину страдания, положенного в объекте, следовательно, оно должно произвести представление независимой от не-Я реальности Я, т. е. представление свободы⁴⁶³.

Посредственное полагание есть, следовательно, деятельность представления и воображения. Следует хорошо отметить: не-Я не есть реальное основание страдания, полагаемого в Я, иначе оно было бы вещью в себе, но оно должно представляться или воображаться, как это реальное основание; оно есть это реальное основание не как вещь в себе, а как необходимое представление Я? Я выводит это представление из себя: независимая деятельность, или посредственное полагание, должно поэтому быть определено, как способность производить представления, или как продуктивная сила воображения. Без такой способности нет представления о реальности не-Я, нет посредственного полагания субъекта и объекта, нет независимой деятельности, заключающейся в упомянутом посредственном полагании, нет взаимоопределения Я и не-Я, требующего этой независимой деятельности, как условия, нет объединения Я и не-Я, которое не может

произойти без взаимоопределения, нет противоположности Я и не-Я, нет полагающего и противопологающего Я, нет первоначального Я; нет, следовательно, вообще Я, нет интеллигенции, нет духа. Таким образом, продуктивная сила воображения есть основная теоретическая способность. "Без этой удивительной способности в человеческом духе ничего нельзя объяснить, на ней же легко обосновать весь механизм человеческого духа⁴⁶⁴".

II. БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ ТВОРЧЕСТВО

Мы видели, каким образом наукоучение выводит согласно своему методу творческую способность воображения, как основное условие взаимоопределения и теоретического Я. Попробуем теперь достигнуть полученного нами результата более кратким путем и сделать его совершенно ясным при посредстве простого анализа, обходя длинный и тяжеловесный метод. Мы дошли до того места, где открывается понимание наукоучения и где вместе с тем оно наталкивается на большие трудности. Если этот пункт останется неясным, то все наукоучение будет непонятно, а вместе с ним и вся система, из него вытекающая.

Теоретическое Я (взаимоопределение) требует деятельности Я, которая одновременно и независима, и ограничена, которая вполне самопроизвольно относится к объекту. Определим, какого рода должна быть эта деятельность. Она независима лишь в том случае, если она ничем не обусловлена, или, скорее, если все обусловлено ею или полагается ею: поэтому независимая деятельность Я необходимо творческая. Все есть ее произведение. Вместе с

тем, эта деятельность должна быть ограничена, она должна иметь предмет, к которому она относится. Вследствие того, что деятельность Я независима, она творческая; вследствие того, что она ограничена, она объективна, т. е. имеет объекты. Она должна быть одновременно и творческой, и объективной: это возможно лишь в том случае, если продукты этой деятельности будут одновременно и ее объектами, или ее объекты будут ее собственные продукты. Объектом является представление отличного от меня существа, противопоставленного мне, деятельность которого определяет и ограничивает меня: следовательно, это представление реальности не-Я. Объект представляется Я, как чужой продукт. Поэтому эта деятельность Я, которая одновременно независима и ограничена (творческая и объективная), может быть только такой, которой собственные продукты кажутся чужими и представляются внешними ей вещами.

Но лишь только я в своей деятельности вместе и мыслю о ней, то продукт ее может представляться мне лишь моим продуктом, а не реальностью вне меня, не объектом, определяющим и ограничивающим мою собственную деятельность. Таковым мой продукт может мне казаться лишь тогда, когда во время

моей деятельности я не мыслю о ней, или, что то же самое, когда в моей деятельности я не сознаю ее, как свою. Следовательно, собственный продукт может казаться чужим только при бессознательно творческой деятельности Я. Только продукты такой деятельности кажутся внешними объектами и не могут казаться другими. Эта-то деятельность и есть воображение: она вполне самопроизвольна, но только при этой вполне самопроизвольной и потому независимой деятельности Я может себя полагать определяемым чрез не-Я. Здесь мы становимся на почву теоретического Я; способность, выводящая основоположение теоретического наукоучения, открыта.

Это открытие чрезвычайно важно. Бессознательное творчество есть основание и зерно сознания, последнее возможно только при условии первого. Как же иначе? Сознание предполагает в себе бессознательную деятельность. Ибо, так как сознание возможно только при рефлексии о собственной деятельности, то сама деятельность, к которой относится рефлексия при возникновении сознания, очевидно не может быть сознательной. Когда мы представляем, не рефлектируя о своей представляющей деятельности, т. е. пока мы

представляем бессознательно, продукты нашей деятельности (образы) кажутся нам внешними объектами. Видение во сне доказывает истинность этого положения. Собственный продукт представляется чуждым, объектом вне нас, не-Я, если он произведен бессознательно. Это бессознательное произведение есть способность воображения. Благодаря этой способности Я есть представляемый мир, представление вещей; чрез рефлексию об этом своем представлении оно становится самосознанием: поэтому творческая способность воображения есть условие сознания, условие Я. "Таким образом, здесь утверждается, что всякая реальность – само собою понятно, реальность для нас, как это и не может пониматься иначе в системе трансцендентальной философии, – создается только способностью воображения. Один из самых великих мыслителей нашей эпохи, который, по моему мнению, утверждает то же самое, называет это обманом воображения. Но всякому обману должна противостоять истина, всякий обман должен отступить. Если же доказывается, как это и будет доказано в настоящей системе, что на этой деятельности силы воображения основывается возможность нашего сознания, нашей жизни, нашего бытия для нас, т. е. нашего

бытия, как Я, то деятельность эта не может быть отброшена, если мы не абстрагируем от Я, что явилось бы противоречием, так как абстрагируемое не может абстрагировать от себя; поэтому она не обманывает, она дает истину, единственно возможную истину. Допустив, что она обманывает, мы обосновываем скептицизм, который учит сомнению в собственном бытии⁴⁶⁵".

III. НАУКОУЧЕНИЕ, КАК УЧЕНИЕ ОБ ЭВОЛЮЦИИ ДУХА

1. ЦЕЛЬ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО НАУКОУЧЕНИЯ

Этим прозрением природы и способности силы воображения мы ни в коем случае не закончили теоретического наукоучения, мы только обосновали его. Мы стоим на почве теоретического Я и нашли, каким образом возможно то деяние, которое составляет основоположение теоретического наукоучения (взаимоопределение). Способность воображения полагает свой продукт как чуждый, как объект вне себя, т. е. Я с помощью способности воображения полагает себя, как определяемое через не-Я, только с помощью именно этой деятельности. Все остальные возможности были испробованы и откинута.

Но Я не только есть, оно есть для себя. Бытие для себя есть существенное его свойство, без которого оно перестало бы быть Я. Поэтому к характеру Я относится, что оно есть то, что оно есть для себя. Недостаточно, что оно полагает

себя как определяемое через не-Я; оно должно полагать себя для себя, т. е. оно должно познавать эту свою деятельность, или поднимать ее в сознание, оно должно знать, что его объект есть его продукт. Я полагает себя определяемым через не-Я, это и есть творческая способность воображения. Еще недостаточно, что оно есть способность воображения, оно должно быть этой способностью воображения и для себя, оно должно ввести эту деятельность в сознание, или, что то же самое, оно должно узнать, что его объект есть продукт его способности воображения. Предположим, что Я стало на ту точку зрения, где оно видит, что оно полагает себя, как определяемое через не-Я, тогда оно не только теоретическое, оно есть теоретическое Я для себя, оно познает себя таковым, оно познает себя как основание своего теоретического отношения, т. е. оно познает основоположение теоретического наукоучения. Когда Я достигло этого умозрения, то основоположение теоретического наукоучения уже вытекло из теоретического Я; это основоположение сделалось результатом, и благодаря этому мы приобрели безошибочное доказательство того, что теоретическое наукоучение заключило свой цикл и завершило свою систему. Теперь,

следовательно, ясно, какую задачу должно еще решить теоретическое наукоучение. Его цикл описывает два пути: первый путь идет от основоположения теоретического наукоучения к основной способности теоретического Я (творческая способность воображения), второй путь идет назад от этой основной способности к вышеуказанному основоположению. Первый путь наукоучение прошло, нужно пройти второй. Нужно узнать, каким образом способность воображения всецело подымается в сознание, или каким образом основоположение (для Я) вытекает из основной теоретической способности.

2. МЕТОД РАЗВИТИЯ

Поднятие происходит по ступеням. Это восхождение, или это развитие, проходит не наукоучение при помощи своего метода, но само Я (интеллигенция) в силу своей природы. Ибо в том и заключается природа и необходимый закон интеллигенции: быть для себя тем, что она есть; поднимать в сознание то, что она производит. Этот закон ведет интеллигенцию от самой низшей ступени ее теоретического отношения до самой высшей, на которой она постигает, что ее объект есть ее собственный продукт. Метод наукоучения совпадает, следовательно, теперь с естественным ходом развития интеллекта. Задача наукоучения – проследить и представить это развитие: наукоучение есть, как выражается Фихте, "прагматическая история человеческого духа". В этой задаче и в ее решении мы узнаем образец и мотив, заимствованный от Фихте ближайшими системами, который следуют за наукоучением и вытекают из него. Эту же задачу поставил себе Шеллинг в своем "трансцендентальном идеализме", Гегель в своей "феноменологии духа". Ни один вопрос во всем фихтевском учении не имел большого значения,

чем основание теоретического Я чрез творческую способность воображения. Именно этой стороной наукоучение привлекло к себе Новалиса и Фр. Шлегеля и представилось на один миг романтической школе, обожествлявшей силу способности воображения, родственной ей философией. Чем по своему учению о трансцендентальной апперцепции был Кант для Фихте, тем стал по своей теории способности воображения Фихте для Шеллинга и Гегеля.

3. ГРАНИЦЫ И ЗАКОН РАЗВИТИЯ

Предстоящая к решению задача теоретического наукоучения имеет своим предметом естественное развитие теоретического Я. Этим она точно определена и заключена в твердых границах. Границы этого развития суть, в то же время, границы прагматической истории духа: исходный пункт есть низшая ступень, конечный пункт – высшая ступень. В начале собственный продукт кажется для Я только объектом, в конце объект кажется ему всецело его продуктом; сперва Я полагает свой продукт, как объект, т. е. оно полагает себя как определяемое через не-Я; в конце Я полагает свой объект как продукт, т. е. оно узнает, что оно полагает себя, как определяемое через не-Я.

Вполне определен также и закон всего развития или прогрессивного поднимания. Закон гласит: Я = Я. То, что есть Я, оно есть для себя. То, что оно делает, оно подымает в сознание: именно это поднимание есть необходимый прогресс от низшей ступени к высшей. Предположим, что Я при известной деятельности, с которой оно в начале совпадает, равно А, тогда чрез необходимое размышление об этом А оно

превращается в познанное А. Деятельность же, благодаря которой А есть, и та, благодаря которой А узнается, относятся друг к другу, как низшая ступень к высшей. Таким образом Я изменяет свою деятельность и вместе самое себя или свою точку зрения, т. е. оно поднимается с низшей ступени на высшую. Это поднятие по ступеням мы и должны рассмотреть в отдельности. В "Основах всего наукоучения" оно является содержанием "дедукции представления", а в "Очерке своеобразного в наукоучении в отношении к теоретической способности" собственной проблемной. Дедукция дает основные черты всего развития, Очерк содержит только "своеобразное наукоучения", т. е. главные пункты, которыми оно отличается от кантовской Критики разума. Наукоучение хочет дедуцировать то, что последняя предполагает; поэтому критика начинается там, где наукоучение заканчивает очерк своего своеобразного содержания. Эта ее задача есть дедукция ощущения и созерцания.

Глава шестая

РАЗВИТИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ДУХА

I. СОСТОЯНИЕ ОЩУЩЕНИЯ

1. СТРАДАНИЕ

Я есть то, тем оно может быть только чрез себя. Что оно есть, тем оно должно быть также и для себя, т. е. оно не только должно быть, но должно также и познавать, что оно есть. Оба эти закона, составляющие вместе с существом Я одно, обуславливают и объясняют необходимое теоретическое развитие Я⁴⁶⁶. Мы уже определили характер высшей и низшей ступеней в этом развитии. Для Я собственный его продукт не представляется своим продуктом, он представляется ему как нечто, существующее без его содействия, как нечто, данное ему извне. Что дано Я, то может быть дано только в нем; что дано в Я без его содействия, может иметь место лишь как уничтожение или ограничение его деятельности, как противоположность деятельности, как состояние и страдание, как

страдательное состояние. Итак, первым будет то, что Я находит (не полагает) себя страдательным: оно открывает это состояние, оно находит его в себе, оно видит себя страдающим (аффицированным), т. е. оно ощущает. Первая ступень есть таким образом нахождение, нахождение себя и в себе (в себе нахождение), ощущение⁴⁶⁷.

2. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И СТРАДАНИЕ

Когда мы анализируем на каком бы то ни было примере факт ощущения, то мы легко видим, при каких условиях оно только и может существовать. Ощущение существует в нас, оно субъективный процесс, аффекция, впечатление, получаемое нами, в этом смысле оно страдание; но одно только страдание, как и одно впечатление, еще не есть ощущение. Для этого необходимо, чтобы мы усвоили себе страдание, сделали его своим; без этой деятельности ощущение невозможно: поэтому всякое ощущение есть продукт двух противоположных факторов, деятельности и страдания, оно есть продукт этого противоречия, заключенного в Я. Общий продукт этих двух противоположных факторов, если только он не должен равняться нулю, может быть лишь чем-то таким, что не есть только деятельность и не только страдание, следовательно, это деятельность в состоянии страдания, деятельность, как способность: "как покоящаяся деятельность, как материя или субстрат силы⁴⁶⁸". Положим в Я противоречие деятельности и страдания: они не должны взаимно уничтожать себя, но должны

соединяться, что может произойти только в том случае, если они взаимно ограничивают себя. Положим Я в состояние этого ограничения: оно может быть только ощущением⁴⁶⁹.

3. РЕФЛЕКСИЯ И ОГРАНИЧЕНИЕ

Каким же образом из существа Я вытекает необходимость ограничения? Прозрение в это дает дедукция ощущения, которой не дала кантовская критика и которую Фихте попытался дать впервые. Я есть чистая, ничем не ограниченная деятельность. Что оно есть, тем оно должно быть для себя; оно есть деятельность и вместе рефлексия на эту деятельность. Когда деятельность подвергается рефлексии, то она не движется безгранично вперед; рефлексия создает перерывы, ограничение деятельности, и обращает ее обратно к Я. Таким образом Я, благодаря своей рефлексии, есть деятельность, возвращающаяся в себя; с помощью этой деятельности Я приходит к себе, находит себя, чувствует себя. Если бы оно было безграничной деятельностью без рефлексии, то оно бы не было Я. Следовательно, с помощью рефлексии, которая тормозит безграничную деятельность и влечет ее обратно к себе, Я впервые находит себя и впервые возникает для себя. Оно возникает через себя, оно есть свой собственный продукт, но оно еще не может знать, что оно есть основание своего возникновения: оно еще не самосознающее

Я. Что же такое это возникшее Я⁴⁷⁰?

Я ограничивает свою деятельность, рефлектируя о ней. Эта рефлексия есть также его собственная деятельность. Но рефлектируя о своей деятельности, оно не рефлектирует об этой своей рефлексии. Поэтому последняя не входит в сознание и есть, следовательно, деятельность бессознательная. То, что она продуцирует, кажется поэтому для Я не им привнесенным, но данным извне. Продукт первой рефлексии есть ограничение; это последнее является как бы полагаемым извне и не может здесь казаться иным. Следовательно, здесь Я может только находить себя ограниченным. Таким образом Я в силу своей первой рефлексии на этой первой ступени своего развития не может быть ничем иным, как ощущением⁴⁷¹. Ограничение Я есть продукт деятельности, о которой Я не рефлектирует, следовательно, бессознательной деятельности: поэтому это ограничение вначале для самого Я не есть его продукт, а данное ему состояние, к которому оно относится страдательно и находит себя в нем страдающим. Его самочувствие совпадает с его ограниченностью и с его страданием. Это чувство его ограниченности есть вместе чувство невозможности или принуждения; таким

чувством
ощущение⁴⁷².

сопровождается

всякое

II. СОЗЕРЦАНИЕ И ВООБРАЖЕНИЕ

1. Я, КАК ОЩУЩЕНИЕ И СОЗЕРЦАНИЕ

Я должно быть для себя тем, что оно есть. Рефлектируя о себе, оно должно полагать себя самым тем, что оно есть. Я ограничено и находит себя таковым, оно поэтому должно полагать себя ограниченным, рефлектировать о своей грани и именно благодаря этому выходить за эту грань. Рефлексия о деятельности (неограниченной) необходимо есть ее ограничение, рефлексия об ограничении необходимо есть выход за его пределы. По ту сторону границы может быть полагаемо только ограничивающее. Следовательно, тем, что Я выходит за свои пределы, оно необходимо полагает нечто ограничивающее. "Оно рефлектирует свободно; но оно не может рефлектировать, полагать границы без того, чтобы не продуцировать нечто, как ограничивающее⁴⁷³". Оно необходимо противопоставляет ограничивающее себе, как ограничиваемому, и исключает первое из себя. Но то, что противопоставляется Я или исключается им, может быть только не-Я.

Рефлексия об ощущении (ограничении) есть, следовательно, деятельность, продуктом которой необходимо является нечто, ограничивающее Я, противопологаемое ему, т. е. не-Я. Но в то время, как Я рефлектирует о своем ощущении, оно не рефлектирует о своей рефлексии; последняя есть деятельность, в которой Я не видит себя; оно не видит, как оно действует, следовательно, оно действует бессознательно: поэтому продукт его деятельности (не-Я) представляется ему не своим продуктом, а объектом вне его, существующим без его содействия⁴⁷⁴. В этом объекте Я вначале не сознает своей деятельности, и так как оно вообще не сознает еще никакой собственной деятельности, то оно и теряется со всею своею деятельностью в объекте. Это Я, забывающее свою деятельность, затерянное, как бы погруженное в объект, есть созерцание, первое, начальное созерцание, "безмолвное, бессознательное созерцание"⁴⁷⁵.

В своем ограничении (как ограниченное) Я есть чувство или ощущение, но как Я оно не только одно ощущение, но есть то самое, что оно есть для себя; оно полагает себя ощущающим и благодаря этому отличает ощущаемое: оно полагает себя как ограниченное ограничивающим, противоположным ему,

исключенным из него. Противоположное ему есть не-Я. В созерцании не-Я Я чувствует себя ограниченным. Ограниченное и ограничивающее, ощущение и созерцание, чувство ограниченности, немощи или принуждения и созерцания не-Я, все это связано в Я между собой. Без чувства принуждения нет созерцания, без созерцания нет чувства принуждения.

Чувство принуждения возникает из ограниченности Я, а ограниченность эта возникает чрез (первоначальную) рефлексия; созерцание возникает в то время, как Я рефлектирует о своем ограничении (ощущении) и вследствие этого выходит за свои пределы в силу самопроизвольной деятельности Я. Созерцание и чувство принуждения относятся поэтому друг к другу как самопроизвольность и рефлексия, как свобода и ограниченность, как продукция и ограничение. Они должны быть объединены. Как возможно их соединение⁴⁷⁶?

2. РЕФЛЕКСИЯ О СОЗЕРЦАНИИ. ПРООБРАЗ И ВОСПРОИЗВЕДЕНИЕ

В то время как Я рефлектирует о созерцании, оно и связано, и свободно в созерцании не-Я. То, о чем оно рефлектирует, то дано Я и существует без его содействия; в этом оно, следовательно, всецело определяется чрез не-Я: по крайней мере, созерцаемое кажется Я, при его настоящей точке зрения, продуктом не-Я и должно казаться ему таким. Но то, что оно рефлектирует об этом, это его собственная свободная деятельность. Оно может только рефлектировать о различиях, данных в созерцании, но оно пробегает их свободно, пересчитывает, запечатлевает их. Благодаря этой деятельности оно полагает созерцание в себя и воспроизводит его. В рефлексии созерцания Я есть воспроизводящая (*nachbildende*) деятельность, продукт ее есть образ⁴⁷⁷.

Образ начертывается свободно, и вместе с тем он вполне определен, он должен соответствовать объекту, вполне независимому от него, он полагается как воспроизведение: объект, воспроизведением которого он является, полагается как прообраз. Образ есть продукт

собственной деятельности и представляется для Я, как его продукт; прообраз независим от него, он не есть продукт деятельности Я, он существует как бы без всякого содействия Я: он полагается поэтому как нечто, независимое от Я, нечто реальное, т. е. как действительная вещь. Таким образом возникает для Я различие идеальности от реальности, представлений и вещей, субъективного и объективного⁴⁷⁸.

Образ есть продукт деятельности Я, действительная вещь есть продукт действительности не-Я: таким образом мы имеем Я и не-Я, оба в действительности, каждое в своей действительности независимо от другого. Но продукты обеих независимых друг от друга действительностей должны относиться друг к другу как воспроизведение и прообраз, т. е. они должны совпадать; действительности Я и не-Я независимы и вместе с тем гармонируют друг с другом. Как возможна эта гармония? Здесь мы имеем Я таким, каким оно само смотрит на себя при догматической точке зрения: оно берет объекты как вещи, совершенно от него независимые, свои представления оно считает возникшими чрез собственную, самопроизвольную, независимую от вещей деятельность, оно полагает свое познание в гармонии обеих деятельностей, т. е. в

представлениях, соответствующих вещам.

Если бы действительная вещь была воистину вполне независима от Я (вещь в себе), то она не могла бы быть прообразом, так как прообраз есть ведь тоже образ, представление, следовательно, должно быть чем-то в Я. При этой необходимой для Я точке зрения его собственный продукт представляется ему как нечто чуждое, независимое, как объект вне его, в созерцании коего Я теряется, не сознавая своей собственной деятельности. В действительности настоящая вещь есть не что иное, как наше первое, первоначальное, непосредственное созерцание, не что иное, как Я, потерявшееся в своем созерцании. Если, следовательно, Я копирует в себе действительную вещь, то оно копирует свое созерцание, оно воспроизводит свой собственный продукт: оно воспроизводит сознательно то, что оно произвело бессознательно. Этим всецело объясняется гармония между вещью и представлением, и только так ее и можно объяснить: созерцание есть основание гармонии между нашими представлениями и вещами⁴⁷⁹.

Для того чтобы понять основание этой гармонии между вещью и представлением, нужно уяснить в самом корне основу их различия; а это

прозрение возможно лишь в том случае, когда действительно проникают в сущность Я. Я есть абсолютная свобода, неограниченная творческая деятельность. Все его объекты суть воистину его продукты. Если бы Я могло и сознавать свою свободу (неограниченную деятельность) в то время, как оно действует, то оно смотрело бы на все свои продукты как на свои, на все объекты как на действительно свои произведения, и все различие между вещью и представлением, между реальностью и идеальностью отпало бы. Действительное и глубочайшее основание этого различия заключается поэтому в невозможности сознавать свою свободную деятельность во всей ее полноте. Причина же этой невозможности в том, что то же самое условие, которое делает возможным сознание, одновременно ограничивает и уничтожает свободную деятельность: это условие – рефлексия. Для того чтобы сознавать свою деятельность, я должен рефлексировать о ней, а в то время как я рефлексировую о ней, я и сдерживаю, прекращаю ее, преобразую ее в продукт.

Поэтому для Я мир представляется расколотым на представления и вещи, на идеальность и реальность⁴⁸⁰. Это прозрение разрешает неразрешаемую иначе проблему. Это,

как выражается Фихте, "самый неожиданный результат, устраняющий застарелые ошибки и навеки устанавливающий разум в его правах⁴⁸¹".

Я есть первоначальная, неограниченная деятельность. Во то время как оно рефлектирует, оно ограничено и видит себя таковым. При помощи рефлексии об этом состоянии ощущения Я полагает себя как созерцание (созерцаемое не-Я), а через рефлексию о созерцании оно полагает себя как представление (воображение). Здесь один и тот же объект полагается дважды: как прообраз и как воспроизведение, как созерцание и как образ, как действительная вещь и как представление. Оба должны быть отнесены друг к другу. Мы уже знаем, как подходит к этому вопросу и как его решает взгляд наблюдателя, совпадающий с точкой зрения наукоучения. Теперь, однако, мы подходим к вопросу не так, как он представляется прозрению наблюдателя, а как он представляется для самого Я, как само Я должно принимать его при его настоящей точке зрения, то Я, для которого продукт его созерцания есть чужой, независимый от него объект.

Я сознает себя в своей собственной деятельности, оно полагает образ как свой

продукт, оно набрасывает его вполне свободно: вполне определенный образ есть внутренний объект и действие определения (Я в процессе свободного созидания) есть внутреннее созерцание. Но образ определяется своими признаками, всякий из этих признаков должен выражать свойство действительной вещи, следовательно, Я принуждено в процессе своего творчества рефлектировать об этих свойствах: образ должен быть объяснен не только из Я, но также и чрез нечто вне Я. На это нечто вне его должно быть направлено Я при своей творческой деятельности. Это наблюдение, направленное на внешнее, есть внешнее созерцание, необходимо соединенное с внутренним. Каким образом они соединены⁴⁸²?

Я относит образ в себе к чему-то вне себя, оно полагает признаки образа, а вместе и сам образ, как свойства, в основании которых лежит нечто вне Я, оно полагает, следовательно, не-Я субстратом свойств, выраженных в образе, т. е. не-Я имеет для Я значение субстрата этих свойств, выраженных в образе; признаки образа имеют значение свойств не-Я. Образ есть продукт свободной деятельности Я. Всякий продукт свободы, как и само свободное действие, обладает характером случайности: этим характером

обладают для Я образ и его признаки, они считаются случайными признаками, предполагаемый субстрат которых есть не-Я. Но само не-Я не представляется для Я продуктом его свободной деятельности, следовательно, не случайным, но противоположным свободному действию (случайному), т. е. чем-то необходимым. Таким образом Я различает в не-Я необходимое и случайное, оно различает необходимое и случайное не-Я, которые должны быть объединены. Не-Я необходимо как субстрат, или носитель свойств, сами свойства случайны: соединение обоих дает понятие субстанции с его акциденциями (катеорию субстанциальности). Но то, что можно сказать о не-Я вообще, то нужно сказать о нем и в частности, поскольку оно составляет субстанцию, которой присущи свойства, или акциденции: оно представляется для Я не своим продуктом, а чуждым, его деяния не имеют для Я характера свободной или случайной деятельности, а лишь деятельности необходимой; оно поэтому представляется независимой от Я действительной вещью, причиной (катеория причинности), действующей по необходимости⁴⁸³.

3. СПОСОБНОСТЬ ВООБРАЖЕНИЯ КАК ИСТОЧНИК КАТЕГОРИЙ

Что приложимо к не-Я, то приложимо также к его субстанциальности и причинности. Не-Я есть бессознательный продукт способности воображения; следовательно, катеория причинности создается способностью воображения. Только чрез способность воображения появляется эта катеория в рассудке. "Так называемая катеория действительности возникла, как оказывается здесь, исключительно в способности воображения: таким образом, ничто не может возникнуть в рассудке иначе, как чрез посредство способности воображения⁴⁸⁴". Рассудок не создает катеорию, он только делает ее закономерною. Юм правильно усмотрел, что катеория причинности имеет свое начало в способности воображения; на этом основании он, однако, неправильно отвергал ее объективное значение. Так же поступал и Маймон. Кант берет катеории, как первоначальные формы мысли; но для того, чтобы обеспечить за ними их объективную применимость, он в своем трансцендентальном схематизме предоставляет способности

воображения переработать их: он правильно указал на их закономерность, но неправильно смотрел на их происхождение. "В наукоучении они возникают одновременно с объектами, для того чтобы сделать последние возможными, на почве способности воображения⁴⁸⁵". Юм и Маймон говорят: "так как причинность возникает в способности воображения, то она не применима к самим объектам, поэтому ее применение к ним есть самообман". Здесь, наоборот, самообман скептика. Если бы они так же правильно судили о происхождении объекта, как о происхождении категории! Наукоучение разрешает загадку. Так как причинность возникает из способности воображения, то потому и только потому она и применима к объектам. Ибо эти последние имеют совершенно одинаковое происхождение с категориями! Если не признать это происхождение объектов, если принять, что объекты или что-нибудь в них дано без содействия Я, то как хотят объяснить познание? Как хотят опровергнуть скептицизм? В этом слабость доселешнего критицизма. "Таким образом; скептицизм и критицизм идут каждый своим путем; оба всегда остаются себе верны. Только в очень переносном смысле слова можно сказать, что критик опровергает скептика.

Наоборот, он всегда уступает, что от него требуют, и по большей части и больше того и только ограничивает притязания, которые тот подобно догматику имеет на познание вещи в себе, указывая, что эти притязания не обоснованы⁴⁸⁶".

Мы положили образ в Я, а признаки его, как свойства вещи, вне Я; эти свойства суть внешние проявления вещи; последние определяются необходимыми действиями вещи: Я необходимо должно с точки зрения воображения так смотреть в созерцании на вещь. Что можно сказать о признаках образа, то необходимо сказать и о самом образе. Если признаки суть действия вещи, то образ в Я есть продукт вещи, и Я определяется извне и перестает быть тем, что оно есть: само Я уничтожено, с ним вместе уничтожено воображение, а вместе с ним и образ. Такое уничтожение невозможно. Образ остается в Я, вне его остается вещь в ее необходимом существовании и действительности. Образ, как таковой, есть только продукт Я; как таковой продукт он случаен, он случаен для самого Я, он черпает свою основу только в Я. Но само Я не случайно. Следовательно, Я отличается от своего образа, как необходимое Я (Я по себе) от своего случайного определения. Я и образ в Я относятся

друг к другу, как вещь в себе к ее свойствам: они относятся, как необходимое и случайное, как субстанция и акциденция, как причина и следствие⁴⁸⁷.

Таким образом, с точки зрения воображения мы имеем такое же отношение в Я, как и в не-Я, мы имеем Я для себя, а в противоположность ему – не-Я (вещь); первое – Я само по себе, второе – вещь сама по себе, оба вполне независимы один от другого и действены в своей независимости: действующему Я противопоставляется действующее не-Я; что происходит в одном, совершенно независимо от другого и потому случайно для него. Не-Я действует для себя; что оно производит есть лишь его продукт. Точно так же Я действует для себя; то, что оно производит есть также только его продукт. Продукт не-Я есть его проявление, его явление; продукт Я есть его представление, его образ. То обстоятельство, что этот образ выражает свойства вещи, так же случайно для Я, как и для не-Я. Если же оба необходимо действены и ни одно из них не уничтожает действены другого, то как бы ни были они независимы один от другого, они все же действуют вместе, следовательно, они объединены. Но в силу того, что одно не зависит от другого, их соединение вполне случайно: оно

"случайное совпадение действены Я и не-Я в третьем, что есть не что иное и не может быть ничем иным, как чем-то, в чем они встречаются⁴⁸⁸". Что такое это третье?

4. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Я полагает образ, как свой продукт и вместе с тем как соответствующий действительной вещи вне себя, которая принимается за продукт не-Я. Если мы станем на ту точку зрения, на которой находится в настоящее время Я (точка зрения созерцания и воображения), то совпадение образа и вещи, Я и не-Я, имеет здесь место при предположении, что они оба существуют и действуют совершенно независимо: совпадение является, следовательно, случайным и именно и должно представляться таковым для созерцающего Я. Без этого представления для Я нет совпадения между образом и вещью, невозможна, следовательно, и рефлексия о созерцании, ибо в этой рефлексии образ полагается как воспроизведение действительной вещи; если же невозможна рефлексия о созерцании, то для Я не существует созерцания, не существует созерцания как Я, следовательно, нет и вообще созерцания. Короче говоря, без того представления, в котором полагается случайное совпадение Я и не-Я, созерцания не существует, т. е. это представление есть необходимое и исключительное условие всякого созерцания.

Условия, при которых такое совпадение Я и не-Я (для Я) может произойти, суть вместе с тем и условия, при которых только и возможно созерцание. Каковы эти условия?

Я должно представлять свое совпадение с не-Я случайным, оно, следовательно, прежде всего должно представлять вообще не-Я (нечто вне себя): это происходит путем созерцания. Это созерцание должно полагаться, как случайное, оно должно иметь для Я характер случайности. Случайное, как таковое, противопоставляется необходимому, и его характер только при этом противопоставлении и уясняется. Поэтому, если созерцание полагается как случайное, то оно должно отличаться от другого, обладающего характером необходимости, т. е. случайному созерцанию может быть противопоставлено другое, как необходимое. Дело идет о различении созерцаний, о различении, касающемся не своеобразных свойств, не внутренних определений созерцаний, но внешних определений, т. е. отношения созерцаний. Это требуемое различение есть единственное условие, при котором нечто может быть полагается, как случайное созерцание в Я, условие, при котором случайное совпадение Я и не-Я может быть представлено, вообще, следовательно, может

иметь место созерцание для Я; это исключительное условие всякого созерцания, условие, при котором нечто полагается, как объект не созерцания вообще, а такого созерцания, которое отличается от другого⁴⁸⁹.

Итак, каково условие различаемых таким образом созерцаний? Возьмем объекты созерцания так, как его берет само Я, как продукты не-Я, как явления и проявления независимых от Я свободных сил. Проявление одной силы должно относиться к проявлению другой, как необходимое к случайному, второе должно обуславливаться первым. Но так как силы действуют свободно и независимо одна от другой, то одна обуславливает другую не способом действительности, а лишь сферой ее. Всякая сила имеет свою область, свою сферу действия, в пределах которой одна обуславливает другую. Сфера действия одной случайна, другой – необходима, первая обуславливается второй. Как возможно это?

Положим сферу действия одной силы необходимой, это значит: в этой сфере не действительна никакая другая сила, кроме у, действительность всякой другой силы исключена из этой сферы; проявление другой силы х

обусловлено силою у в том смысле, что она не может появиться в сфере первой силы, а лишь в другой сфере. Если же одна сила исключает из себя сферу действия другой силы и обуславливает ее этим, то исключаящая и исключенная сферы встретятся, значит, они требуют общего третьего. Силы должны быть отнесены к этому общему третьему, и так как они свободны в своей действительности, то это третье не может быть ничем таким, чем нарушается или ограничивается действительность сил; это, следовательно, не должно быть силою, не должно само быть действительно, и так как всякая реальность должна обладать силою и действительностью, то это третье не должно быть реальностью⁴⁹⁰.

Сферы сил встречаются при необходимом исключении одной сферы другою. В сфере силы у не должна действовать никакая другая сила, эта сфера связана исключительно с силою у, она есть сфера только этой силы. Сила х не может быть действительной в этой сфере только потому, что здесь действует сила у; где перестает действовать у, там уже нет основания для исключения действительности силы х, там начинается ее деятельность: поэтому сила х начинает действовать как раз в том пункте, в каком у прекращает свое действие. Сферы действия обеих

сил, случайной и необходимой, исключенной и исключаемой, связаны между собою так, что они не разделяются никакой пустотой: следовательно, то общее третье, та общая сфера, в которой встречаются действительные сферы, не есть нечто прерывное, наоборот, это есть нечто непрерывное: эта общая непрерывная сфера, ничем не прерываемая, ничем не ограниченная, есть пространство. Без пространства нельзя различить сфер действия сил, нельзя различить, следовательно, необходимость и случайность их проявлений, необходимость и случайность объектов, необходимость и случайность созерцаний. Следовательно, без пространства ни одно созерцание в Я не может иметь характера случайности; без пространства поэтому нельзя себе представить случайность встречи Я и не-Я, следовательно, невозможно само созерцание. Поэтому пространство есть условие всякого созерцания действительных вещей, всех внешних созерцаний⁴⁹¹.

Основа созерцания есть Я, как способность воображения: пространство есть его продукт. Но так как Я затеряно в своем созерцании, т. е. оно не рефлектирует о своей созерцающей деятельности, то пространство должно представляться ему не его продуктом, а данным

ему: оно не может выводить пространственных отношений из себя, а должно приписывать их вещам. Но Я есть не только созерцание, но вместе и рефлексия о созерцании. В этой рефлексии оно свободно и может рефлектировать об одном или о другом объекте. Зависит от случая, на какой объект направляется рефлексия, в этом отношении каждый объект для Я случаен, ни один объект для Я не связан столь необходимо с известным пространством, чтобы воображение не могло поместить в это пространство другой объект: поэтому Я может легко отделить от объекта всякое определенное пространство, так как оно представляется ему лишь случайно связанным с объектом; оно может, следовательно, отделить пространство и от всех объектов, т. е. оно может представить себе пустое пространство⁴⁹². Я может различать созерцания и объекты только в пространстве и при помощи пространства, оно может представлять себе пространство и без всяких объектов; в пустом пространстве можно различать пространства, среди которых снова различаются только пространства: пространство, таким образом, представляется нам делимым до бесконечности. Так как Я смотрит на всякое пространство, как на случайную сферу действия для объекта, то при

такой точке зрения никакое пространство по отношению к своему объекту не является только необходимым или исключаящим и так же мало является оно только случайным или исключенными, но всякое в отношении своего объекта является вместе и исключаящим, и исключенным, поэтому само пространство представляется, как общая, протяженная, постоянная, бесконечно делимая сфера, в которой вещи взаимно исключают себя⁴⁹³.

Условие, при котором созерцание в Я может считаться случайным, точно установлено. Предположим такое созерцание. Оно является точкой соединения (точка встречи) Я и не-Я. Пусть это будет точкой d, она (как полагаемая через Я) случайна, но поскольку она полагается, никакое другое созерцание кроме данного не может иметь в нем места: поэтому по отношению ко всем другим созерцаниям (объектам) она исключаящая, или противопологается им. Поэтому этому первому объекту должен быть противопоставлен другой, требующий себе другой точки, противоположной d и ею исключаемой: пусть это будет точкой c, являющейся, в свою очередь, точкой соединения между Я и не-Я. Точка d случайна (зависима от свободы Я), точка c по отношению к d не

случайна, она противопологается точке d, следовательно, она противоположность случайности, т. е. она необходима. Точка d случайна в отношении точки c, т. е. она зависит от нее; точка c необходима в отношении точки d, т. е. она независима от нее: точка объединения d обусловлена точкой соединения c, а не наоборот⁴⁹⁴. Но точка c полагается также через Я, в этом отношении она случайна; вместе с тем, она также исключаящая и противопологается, следовательно, она требует новой точки соединения b, которая относится к c, как само c относится к d. Точно так же точка соединения b потребует новой точки соединения a, которая будет относиться к b, как b к c, как c к d: d обуславливается c, как c точкой b, как b точкой a; таким образом d обуславливается и находится в зависимости от c, b a; c от b и a; b от a, не наоборот, не a от b, c, d, не b от c и d, не c от d. Объединение Я и не-Я происходит таким образом в ряде пунктов d, c, b, a... Отношение этих пунктов точно определено: каждый зависит от другого определенного пункта, не зависящего от него: таким образом они образуют необходимую последовательность, т. е. временной ряд⁴⁹⁵.

В пространстве мы имеем взаимную зависимость или взаимное исключение, наоборот,

во времени мы имеем одностороннюю зависимость; там а и б обуславливают друг друга взаимно, здесь б обуславливается через а, не наоборот: в пространстве вещи существуют одновременно, во времени следуют одна за другою. Время возможно, следовательно, только как ряд точек объединения Я и не-Я, оно возможно лишь как созерцание Я; поэтому помимо этого созерцания времени не существует. Помимо этого созерцания вещи существуют не последовательно, одна за другою, а одновременно; каждая должна была бы иметь свое пространство в себе, пространство тогда было бы свойством вещей в себе, или вещи в себе должны бы были быть в пространстве, что невозможно.

Возьмем во временном ряду точку, от которой не зависит никакая другая точка, эта точка есть настоящее; временной ряд, от которого настоящее зависит, мы называем прошедшим. Так как время есть ничто вне Я, само же Я непреходяще, то в собственном смысле прошедшего нет. Признать прошедшее действительным, значит полагать время независимым от Я, оно тогда было бы вещью в себе. "Вопрос: действительно ли прошло известное время? – вполне тождествен вопросу: существует ли вещь в себе или нет?" Прошедшее

есть время прошедшее для нас, это время, которое мы представляем или мыслим в настоящем, это время, полагаемое нами, как прошедшее. Конечно, мы должны полагать известное время как прошедшее, ибо иначе мы не могли бы полагать время как настоящее. Прошедшее необходимо для нас, ибо оно есть условие настоящего, а это, в свою очередь, условие сознания. Без прошедшего нет настоящего, нет сознания. Последнее возможно только при рефлексии о нашей собственной свободной деятельности. Мы сознаем нашу деятельность как свою только в противоположность к объекту (не-Я). Или, что то же самое, наша деятельность делается свободною для нас только при рефлексии о созерцании, направленном на объект, который мы свободно представляем и воспроизводим. Мы можем свободно охватывать объект и одинаково направлять нашу воспроизводящую деятельность на этот или другой объект: мы свободны в нашей рефлексии о созерцании; объект, о котором мы рефлектируем, для нас поэтому случаен, свободная рефлексия выражается в созерцании, полагаемом случайно. Это настоящее. Только при таком созерцании, при этой свободной рефлексии представляется нам собственная деятельность действительно

настоящую: это настоящее есть сознание. Настоящее характеризуется случайно полагаемым созерцанием, свободой рефлексии. Но ни одно созерцание не может полагаться как случайное, не будучи полагается вместе с тем как зависимое от другого созерцания, которое по отношению к первому должно считаться необходимым его условием, должно, следовательно, иметь место в момент, предшествующий настоящему, т. е. в момент, уже прошедший. Нет сознания без свободы и тождества, свобода рефлексии возможна только в настоящем, но само настоящее есть момент, который возможен лишь в связи с предшествующим; настоящее сознания невозможно поэтому без прошедшего. Или, как выражается Фихте: "нет первого момента сознания, существует лишь второй⁴⁹⁶".

Кантовская Критика разума считает пространство и время первоначальными формами разума. Фихте показывает, как Я приходит к этим формам, насколько они привходят в Я, и как необходимо вытекают из него. Именно в этом заключается "своеобразное наукоучения": оно дедуцирует то, что кантовская критика предполагает; оно решает ту проблему, которую Кант оставил открытой, а Рейнгольд заметил и

намеревался решить, но в действительности не решил.

III. Я КАК МЫСЛЯЩАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

1. РАССУДОК

Я есть созерцание и воображение, творящее и воспроизводящее воображение. Только при помощи воспроизводящего воображения созерцание действительно полагается в Я и для Я; только при помощи созерцания ощущение становится таковым для Я; только чрез посредство ощущения Я делается ограниченной, в себя возвращающею деятельностью, т. е. Я находит себя таковым. Выражаясь иначе, Я есть неограниченная деятельность, следовательно, и неограниченная деятельность должна быть равною Я: эту задачу решает ощущение. Я есть ощущение, следовательно, и ощущение должно быть равно Я: эту задачу решает созерцание. Я есть созерцание, следовательно, и созерцание должно равняться Я: эту задачу решает воображение. Но и воображение должно равняться Я. Как таковое, воображение есть та же воспроизводящая деятельность, присутствующая в созерцании, рефлектирующая об объектах созерцания. Подобно созерцанию и воображение

продолжается безгранично. Поэтому с помощью одного только воображения оно не доходит до какого-нибудь определенного результата. Для полагания такого результата деятельность (созерцание и воображение) должна быть ограничена, или результат ее фиксирован. Ограничение происходит путем рефлексии. Эта рефлексия требуется самим Я, ибо деятельность, о которой субъект ее не рефлектирует, не есть Я. Поэтому если воображение должно быть равным Я, то Я должно рефлектировать о своей формирующей деятельности, оно должно ограничивать ее или фиксировать свой результат. Это фиксирование есть установление, закрепление. Я производит то, что продукты воображения устанавливаются, оно задерживает их и тем делает их устойчивыми: эта деятельность фиксирования, эта способность задержания есть рассудок. Закрепленный в рассудок образ есть действительное представление (понятие) вещи, мыслимый объект⁴⁹⁷.

2. СПОСОБНОСТЬ СУЖДЕНИЯ

Я сознает эти свои представления как свои, они суть продукты его деятельности, объекты его свободной рефлексии. Я должно рефлексировать о том, что оно делает. Как рефлексия на воображение и на ее продукты, оно есть рассудок. Что же оно такое как рефлексия о рассудке и об объектах, содержащихся в рассудке? В своей рефлексии оно свободно, поэтому оно может рефлексировать и не рефлексировать об определенном объекте, оно может рефлексировать об А и об не-А, оно витает между охватыванием и неохватыванием, и в этой свободе оно есть вполне неопределенная деятельность; оно поэтому может в своей действительной деятельности определяться только самим собою. Свобода, с которой Я рефлексировать или не рефлексировать, касается определенных объектов; не рефлексировать об определенном объекте, значит отвлекаться от него: так Я относится к представлениям или к объектам рассудка, рефлексировать и отвлекаясь, соединяя и разделяя признаки, т. е. произнося суждения. Рассудок и способность суждения взаимно обуславливают друг друга⁴⁹⁸.

3. РАЗУМ

Я, как способность суждения, свободно направляет свою рефлексию на определенный объект или отвлекается от него. Оно может отвлекаться от определенного объекта, оно может, следовательно, абстрагировать от всякого определенного объекта, а, следовательно, и от всего, его способность отвлечения абсолютна. Я есть способность суждения. Что оно есть, тем оно должно быть для себя: оно рефлексировать о своей способности суждения. Рефлексировать о ней, оно не направляется на какой-нибудь определенный объект, но отвлекается от всех и сознает теперь свою абсолютную способность отвлечения. Оно узнает, что оно может отвлечься от всех объектов, что, следовательно, ни один объект не входит в его сущность как нечто от него неотделимое; оно сознает поэтому свою первоначальную чистую сущность: в этой своей безусловной и чистой субъективности оно есть разум, сознание его есть самосознание. Таким образом, абсолютная способность отвлечения есть источник, из которого исходит самосознание. Чем могущественнее эта способность, чем шире она простирается и чем от большего количества

объектов освобождается Я, тем более эмпирическое самосознание приближается к чистому. Эту свободу самосознания, увеличивающуюся вместе со способностью к отвлечению, можно проследить "от ребенка, впервые покидающего свою колыбель, до популярного философа, еще принимающего материальное образование идей и вопрошающего о местопребывании души", и далее до наукоучения⁴⁹⁹.

Когда Я сознает свою полную свободу от объектов, то для него становится очевидным, что оно может определяться только самим собою, что оно находится во взаимодействии с самим собою, и что, следовательно, если оно определяется каким-нибудь объектом, то оно само себя к этому приводит, или что оно "полагает само себя как определяемое чрез не-Я". Но именно это и было основоположением теоретического наукоучения: теперь оно стало им для Я. Я уже не только теоретическое, но оно сознает и познает себя как основу своего теоретического отношения. Этим теоретическое наукоучение заканчивает предначертанный ему путь и разрешает свою задачу.

Путь его был прост и соответствовал его природе. Я должно было быть деятельным, оно

должно было рефлектировать о своей деятельности и благодаря этому создать новую деятельность, о которой оно в свою очередь должно было рефлектировать. Каждая из этих рефлексий была возвышением. Оно рефлектирует о своей первоначальной деятельности и находит себя ограниченным, оно рефлектирует о своем ощущении и возвышается до созерцания, оно рефлектирует о своем созерцании и воображает то, что оно созерцает (воспроизводящее воображение); оно рефлектирует о своем воображении и понимает то, что оно образовало (рассудок); оно рефлектирует о своем представлении и судит о том, что оно представляет; оно, наконец, рефлектирует о своей способности суждения и сознает себя как способность отвлекаться от всех объектов, как чистую субъективность, как Я, которое определяется только чрез самого себя.

Глава седьмая

СИСТЕМА ПРАКТИЧЕСКОГО НАУКОУЧЕНИЯ

I. СТРЕМЛЕНИЕ, КАК ОСНОВНАЯ ПРАКТИЧЕСКАЯ СПОСОБНОСТЬ

1. ДЕДУКЦИЯ

Теоретическое наукоучение показало процесс развития Я как существа, обладающего способностью представления (интеллигенцией), и указало на его необходимый прогресс, завершающийся основоположением теоретического наукоучения; оно познает себя как независимое Я, стоящее во взаимодействии только с самим собою и определяющееся только через себя самого. Если это Я относится к какому-нибудь не-Я, то оно может отнести себя к нему, лишь определяя; оно может только полагать себя определяющим не-Я. Здесь переход к основоположению практического наукоучения. Лишь только теоретическое наукоучение разрешило свою задачу, открывается задача

практического наукоучения⁵⁰⁰.

Однако в самом теоретическом наукоучении осталась проблема, которая не могла быть разрешена там, и решения которой мы ждем от более углубленного умозрения практического наукоучения. Теоретическое Я покоится ведь всецело на предпосылке, которая, как таковая, никак не может стать предметом для теоретического Я, не может, следовательно, и войти в его сознание. Та абсолютная способность отвлечения, уясняющая для Я его независимость от всех объектов, обуславливается рефлексией о способности суждения, которая сама обуславливается рассудком, рассудок, в свою очередь, воображением и созерцанием, эти ощущением, а это последнее состоит в том, что Я находит себя ограниченным. Для теоретического Я эта граница дана; ему невозможно сделать объективной ту деятельность, которая создает созерцание и ощущение, или поднять ее в сознание, невозможно потому, что для теоретического Я сознание собственной деятельности возникает впервые при рефлексии об отличной от нее и противоположной ей деятельности объекта или (созерцаемого) не-Я. Для теоретического Я его ограничение есть первоначальный (не собственной деятельностью

произведенный) факт, твердая, неразрешимая, непроницаемая предпосылка, граница, полагаемая в нем чрез не-Я. Заключим Я в границы, противопоставим ему ограничивающее не-Я, тогда все вытекает отсюда с необходимостью, указанною наукоучением: Я необходимо есть интеллигенция, из законов интеллигенции необходимо вытекает способ, каким должно быть понимаемо и представляемо не-Я. Все определения не-Я, поскольку оно есть объект Я, даны чрез интеллигенцию, но само не-Я для интеллигенции не дано чрез нее. Но что же такое не-Я после удаления из него всех этих определений, объясняющихся из интеллигенции? Оно есть нечто, ограничивающее Я, или, выражаясь точнее, нечто, чрез что Я принуждается к самоограничению собственной деятельности: оно есть условие, при котором это ограничение происходит. Моя деятельность тормозится, получая толчок, отталкивающий ее назад. Не-Я и есть этот "толчок (Anstoss)", ничто иное. Допустите Я, встречающее в своей деятельности этот толчок, и отсюда является интеллигенция со всем, что отсюда следует: оно делается тем теоретическим Я, развитие и область которого обследовало наукоучение. Но откуда этот толчок? Это необъяснимо для

теоретического Я. Поэтому и вопрос: откуда толчок? – неразрешим для теоретического Я. И, однако, ответ необходим, так как иначе само теоретическое Я останется непонятным⁵⁰¹.

Здесь заключается ближайшая, подлежащая решению проблема: дедукция толчка. Из теоретического Я вывести его нельзя, следовательно, если его возможно вывести, то только из практического Я. Если практическое Я действительно объяснит нам этот толчок, то оно действительно будет основанием для объяснения теоретического Я: тогда практический разум станет тем, чем он должен быть с точки зрения критической философии, доказанным основанием теоретической философии. Прежде всего мы уясним задачу, формулируя ее в терминах наукоучения. Я, как интеллигенция, зависит от чего-то вне себя, Я, как таковое (абсолютное Я), не зависит ни от чего вне себя: следовательно, между абсолютным Я и Я, как интеллигенцией, существует противоречие. Это противоречие необходимо решить.

2. АБСОЛЮТНОЕ Я И ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ

Я, как интеллигенция, не может быть устранено, может быть устранено лишь условие, делающее Я, как интеллигенцию, зависимой от чего-то другого. Интеллигенция есть единственная причина своих представлений, определенных известным образом. Что вообще существует интеллигенция и представления, это вызвано толчком, исходящим от чего-то вне Я, от не-Я. В этом отношении не-Я есть причина интеллигенции и вообще представлений. Здесь именно пункт, заключающий противоречие, ибо в этом значении не-Я заключается зависимость интеллигенции, которая противоречит абсолютному Я. Если бы само абсолютное Я было причиной не-Я (поскольку последнее есть вообще причина представлений), то этим самым оно посредствующим образом было бы причиной интеллигенции; Я, как интеллигенция было бы в зависимости только от самого Я, и этим разрешалось бы противоречие⁵⁰².

Но каким же образом абсолютное Я может быть причиной не-Я? Оно ведь противопоставлено Я. Если Я вообще противопоставляет, то продуктом его деятельности

может быть лишь противоположаемое ему, т. е. не-Я. Противоположающее Я есть очевидно причина не-Я, поэтому вопрос формулируется следующим образом: как абсолютное Я может противопоставлять? Я полагает само себя, в этом заключается его деятельность, его сущность. Если кроме этой абсолютной деятельности в Я существует еще другая, то она может заключаться лишь в противопоставлении, или в полагании не-Я. Вопрос, следовательно, гласит: существует ли еще другая деятельность, кроме абсолютной деятельности Я? Эта другая деятельность должна быть противоположной абсолютной, следовательно, она должна быть ее ограничением. Я ограничивает себя = оно противопоставляет = оно полагает не-Я⁵⁰³.

Я должно поэтому заключать в себе две противоположные друг другу деятельности; для того, чтобы быть причиной не-Я, оно должно быть основанием обеих. Но как может Я быть единством подобных противоположных определений, не уничтожая этим противоречием самого себя? Одна из этих деятельностей полагающая, другая – противопоставляющая; первая бесконечна и безгранична, вторая конечная и ограниченная. Бесконечная деятельность относится исключительно к самому

Я, она есть возвращающаяся в себя, ничем не сдерживаемая, чистая деятельность; наоборот, конечная деятельность противоплагается, следовательно, и ей противоплагается нечто, она встречает сопротивление, ограничивающее ее, предмет (gegenstand) в точном смысле этого слова, к которому она относится; в этом отношении она объективна: обе противоположные деятельности относятся поэтому друг к другу, как бесконечная и конечная, как возвращающаяся к себе и ограниченная извне, как чистая и объективная. Вопрос гласит: как могут чистая деятельность в Я и объективная быть тождественны⁵⁰⁴.

3. БЕСКОНЕЧНОЕ СТРЕМЛЕНИЕ

Если существует деятельность, в которой бесконечная деятельность и конечная, чистая и объективная действительно тождественны, то абсолютное Я и интеллигентное были бы объединены, и противоречие обоих было бы разрешено. Бесконечная деятельность неограниченна, конечная ограничена; если деятельность должна быть одновременно и тою и другою, то она должна выходить за всякие пределы: она стесняется и вновь восстанавливается бесконечность не есть ее состояние, но ее цель, т. е. она стремится в бесконечность, она есть бесконечное стремление или стремится быть бесконечной⁵⁰⁵. В равенстве между абсолютным Я и абсолютным стремлением лежит решение задачи. Нет стремления без задержки, без преодоления препятствия, без того, чтобы ему что-нибудь не противостояло: следовательно, нет стремления без противодействия, без препятствия, без предмета (противостояние, Gegenstand), без границы. Без стремления нет объекта (нет не-Я), без объекта нет Я как интеллигенции, нет теоретического Я. Абсолютное Я делает необходимым стремление,

стремление делает необходимым сопротивление (предмет), последнее, в свою очередь, толчок, а вместе с тем и интеллигенцию. Отсюда положение: без абсолютного Я нет стремления, без последнего нет объекта, нет теоретического Я. Одним словом, без абсолютного Я нет Я теоретического. Таким образом абсолютное Я есть условие возможности теоретического. Здесь и заключается точка соединения обоих⁵⁰⁶.

II. АБСОЛЮТНОЕ И ПРАКТИЧЕСКОЕ Я

1. ИДЕЯ АБСОЛЮТНОГО Я

Если Я стремится в бесконечное, и если в этом бесконечном стремлении состоит его сущность, то толчок, составлявший условие теоретического Я, дедуцирован. Нам остается дедуцировать и стремление из Я. Стремление требует противоположения, т. е. противоположной или отличной деятельности. В чистом, самому себе равном Я где основание такого различия, такого разрыва? То, что противоречит Я, чуждо ему; то, что заключается в Я, может быть только однородным ему. Где в чистом Я то нечто, которое было бы одновременно и чуждо, и однородно ему? Это не может быть деятельностью другого существа, ибо Я абсолютно, оно равно всему. Поэтому это может быть только его собственной деятельностью, и это чуждое не может относиться к роду его деятельности, но только к направлению ее⁵⁰⁷. Это различие в чистом Я, обуславливающее стремление, может быть только различием или противоположностью направлений его

деятельности; здесь же не существует другой противоположности кроме направления наружу и вовнутрь. Чистое Я есть чистая деятельность, в которой не полагается ничто другое кроме самого Я; деятельность Я относится только к Я, она есть бесконечная возвращающаяся в себя деятельность. Фихте характеризует эту деятельность как "центростремительную". Но как может Я при помощи своей деятельности возвращаться к себе, если оно не исходит из себя? Центростремительная деятельность сама предполагает центробежную. Если деятельность Я направляется вовнутрь, то это уже указывает на ее направление наружу, ибо первое есть лишь обратная сторона второго; деятельность Я не могла бы быть центростремительной, если бы она не была уже центробежной⁵⁰⁸. Это противоречие в направлениях деятельности вытекает из самого Я; это столь очевидно, что если бы мы захотели отрицать одно из этих двух направлений его деятельности, то мы уничтожили бы Я в его сущности. Что Я есть, оно есть для себя. Оно есть то, что оно делает. Оно для себя то, что оно есть, так как оно (не только деятельно, но) и рефлексивно о своей деятельности. Эта рефлексия есть его закон. Только чрез деятельность Я делается = Я. Рефлексия есть

деятельность, направленная внутрь, она дает деятельности направление внутрь, она есть отраженная назад, ограниченная деятельность: поэтому деятельность, подвергшаяся рефлексии, или на которую направляется рефлексия, центробежна, неограниченна. Следовательно, посредством рефлексии бесконечная деятельность должна получить толчок, она должна затормозиться, но эта задержка не должна ее уничтожать; поэтому она должна выйти за грани, за всякие грани, т. е. она должна стремиться в бесконечное. Таким образом основа стремления заключена в рефлексии, а необходимость последней обуславливается бесконечной деятельностью, которая не равнялось бы Я, если бы она не подвергалась рефлексии, если бы она не отталкивалась назад, если бы не тормозилась⁵⁰⁹.

Я есть для себя, или, что то же самое, оно Я только в силу рефлексии. Тенденция к рефлексии связана с его сущностью. Для того чтобы удовлетворить эту тенденцию, оно должно выйти из себя и перестать быть только в себе; оно должно рефлексивно об этой своей (наружу направленной) деятельности и тем ограничивать себя, оно должно выходить за свои пределы и уходить в бесконечное: следовательно,

бесконечность не есть его состояние, а его цель, его задача, его стремление. Оно не бесконечно, но должно быть бесконечным. Таким образом, мы имеем Я, для которого абсолютное Я не состояние, не предмет, а идея, не сущее, но должное: Я, которое не пользуется своею бесконечностью, но стремится к ней, не обладает ею, но имеет ее целью. Абсолютное Я бесконечно, Я с идеей абсолютного Я не бесконечно, но должно быть бесконечным. Поэтому это Я нужно отличать от абсолютного Я. Идея есть бесконечный объект, следовательно, не конечный, не действительный, не реальный. Я с реальным объектом есть Я теоретическое, следовательно, Я с бесконечным, или идеальным, объектом необходимо отличать от теоретического: оно ни абсолютное Я, ни теоретическое, оно есть Я, стремящееся в бесконечность, поэтому деятельное наружу, практическое Я.

Для Я бесконечность есть цель, задача, стремление, воля. Быть абсолютным, значит хотеть быть абсолютным, т. е. практическим. Я может быть абсолютным, только будучи практическим, т. е. стремясь в бесконечное, или имея абсолютное Я своею целью; оно может быть практическим (стремиться), только наталкиваясь на препятствие, на предмет, на границу, которые

ему нужно преодолеть и которые сами необходимо обуславливаются в Я теоретическою деятельностью. Следовательно, если нет абсолютного Я, то нет и практического. Что делает Я практическим, так это идея абсолютного Я. Нет практического Я, нет и теоретического. Теоретическим делает Я толчок, сопротивление (предмет), требуемое практическим: здесь пункт встречи абсолютной, практической и интеллигентной сущностей Я⁵¹⁰.

2. РЕАЛЬНЫЙ И ИДЕАЛЬНЫЙ РЯДЫ. ХАРАКТЕРИСТИКА НАУКОУЧЕНИЯ

Нет практического Я – нет и теоретического, и наоборот. Если нет теоретического Я, нет объекта для Я, то нет и толчка, нет препятствия для его стремления, нет, следовательно, стремления в бесконечное, нет деяния, нет практического Я. Практическое и теоретическое Я относятся друг к другу как цель и средство; теоретическое есть средство для практического: для того, чтобы иметь возможность быть практическим, Я должно быть теоретическим. Я должно рефлексировать о себе самом. Оно само есть деятельность, бесконечная деятельность, бесконечное стремление (в силу рефлексии), заключающее в себе и предел. Я рефлектирует о своем пределе: оно теоретическое; Оно рефлектирует о своей бесконечности, оно делает его своей целью или абсолютное Я своей идеей: оно практическое. В первом случае возникает ряд действительного (того, что есть), во втором случае – ряд идеального (того, что должно быть)⁵¹¹.

Мы видим, как постепенно с развитием проблемы и все глубже проникающего решения

все определеннее выясняется характер наукоучения и оправдывает название, избранное Фихте для своего учения. Первый вопрос гласил: откуда наши необходимые представления? Ответ наукоучения был: они вытекают только из интеллигенции, необходимые действия которой они суть. В этом отношении наукоучение есть "идеализм" и называет себя таковым. Но откуда интеллигенция? – так гласит второй вопрос. Она обуславливается чем-то вне ее находящимся, она имеет предпосылкой нечто, что не объясняется теоретическим Я; если интеллигенция есть идеальное основание, то это нечто другое вне нее есть реальное основание: обоснование интеллигенции из реального основания (не-Я) есть "реализм" и таковым характеризует себя наукоучение. Но откуда это реальное основание, это не-Я, обуславливающее интеллигенцию? Таков третий вопрос. Очевидно, оно может полагаться только чрез само Я. Если, следовательно, не-Я есть по отношению к интеллигенции реальное основание, то Я (не теоретическое Я) по отношению к не-Я есть идеальное основание; теперь наукоучение представляется реализмом или идеализмом, смотря по тому, с какой стороны на него смотреть; оно есть то и другое вместе, поэтому

оно и называет себя "реал-идеализмом или идеал-реализмом" Но какое Я есть основание не-Я? Не теоретическое Я, а стремящееся в бесконечное, т. е. практическое Я: здесь мы имеем "практический идеализм", так наукоучение себя и называет. Наконец, последний вопрос. В силу чего Я становится практическим? Что влечет Я к деятельности бесконечного стремления? Идея абсолютного Я! Таким образом в объяснении и обосновании практического Я наукоучение делается "абсолютным идеализмом". Оно есть идеализм, так как оно обосновывает наши необходимые представления чрез интеллигенцию; оно реализм, так как оно обосновывает самое интеллигенцию чрез не-Я; оно есть практический идеализм, так как оно обосновывает не-Я, исходя из практического Я; наконец, оно есть абсолютный идеализм, так как оно обосновывает практическое Я чрез абсолютное Я.

Деятельность Я и стремление тождественны. Как не может быть уничтожена деятельность Я, так же нельзя уничтожить и стремления. Если цель стремления достигнута, то стремление уничтожается, деятельность прекращается, ее больше нет, нет больше и Я. Поэтому стремление необходимо бесконечно, непрестанно; остается, следовательно, также и противостремление,

предмета, теоретическое Я. Как Я никогда не может перестать быть практическим, так же не может оно перестать быть теоретическим. Фихтевское Я назвали титаническим, фаустовским; выражение удачно, если при этом иметь в виду Я, стремящееся в бесконечность, и это бесконечное стремление возвести в закон. Вспомним гетевского Фауста: "Когда я, успокоившись, лягу на праздное ложе, то мне конец!"

3. СТРЕМЛЕНИЕ И ВООБРАЖЕНИЕ

Основная форма теоретического Я есть воображение, основная форма практического Я – стремление. Нет стремления без предмета, нет предмета для нас без воображения. Нет стремления без цели за пределами грани, за пределами предмета, за пределами созерцания; нет представления этой цели без творческой способности воображения, выходящей за пределы созерцания. "От этой способности зависит, философствуют ли при помощи духа или без него. Наукоучение таково, что его совсем нельзя передать голыми словами, оно сообщается только духом, так как основные его идеи в каждом человеке, их изучающем, должны возникать из творческой способности воображения; это не может быть иначе у науки, доходящей до последних оснований человеческого познания, так как работа человеческого духа исходит из способности воображения, а эта последняя только этою же способностью и усваивается⁵¹²".

III. СИСТЕМА ВЛЕЧЕНИЙ

1. СТРЕМЛЕНИЕ КАК ВЛЕЧЕНЬЕ. Я КАК ЧУВСТВО СИЛЫ

Мы должны теперь ближе определить основную форму практического Я. Если Я равно бесконечному стремлению, то и бесконечное стремление равняется Я; если первое не может перестать стремиться, то второе не может перестать быть Я. Я есть для себя то, что оно есть; оно должно полагать себя таким, каким оно есть: этот основной закон всего наукоучения необходимо применить к бесконечному стремлению. Нет стремления без противостремления; нет препятствия, нет и стремления. Предположим что препятствие уничтожило стремление, тогда стремления более не существует; предположим, наоборот, что стремление уничтожило препятствие, стремления тоже более не существует. Стремление должно существовать. Следовательно, стремление и противостремление не должны уничтожать друг друга, но должны находиться в равновесии: "в стремлении Я полагается одновременно и

противостремление не-Я, которое удерживает первое в равновесии⁵¹³".

Таким образом Я находит свое стремление ограниченным, или, выражаясь точнее, оно находит себя ограниченным в своем стремлении. В этом заключаются два понятия: оно находит себя 1) стремящимся и 2) ограниченным.

Стремление и противостремление сохраняют равновесие, они тормозятся взаимно, но ни одно из них не есть следствие другого. Стремление идет не извне, но полагается исключительно самим Я, оно действует не наружу, а внутрь, оно вполне субъективно по своему происхождению и по своему действию: это субъективное стремление мы называем влечением. Я находит себя ограниченным, т. е. оно чувствует, оно чувствует свою границу, оно натывается на сопротивление, выражающееся в нем как чувство принуждения или немоци⁵¹⁴.

Я воспринимаем свое стремление как ограниченное, т. е. оно и влечение, и чувство, оно одновременно и то и другое. Влечение есть стремление из собственной внутренней силы; чувство влечения есть чувство силы: это чувство силы есть принцип всякой жизни (но не сознания), оно проводит границу между жизнью и не-жизнью⁵¹⁵.

2. ВЛЕЧЕНИЕ РЕФЛЕКСИИ. ФИХТЕ И ШОПЕНГАУЭР

Влечение возникает только из Я и вначале относится только к нему же: это влечение к Я. Сущность Я в том, что оно для себя, так как оно рефлектирует (о себе). Влечение Я, не могущее быть ничем иным, как влечением к Я, необходимо будет поэтому влечением рефлексии. Но рефлексия требует ограничения, а ограничение – ограничивающего. То, что ограничивает Я, есть (для него) объект. Рефлексия требует объекта, влечение рефлексии есть поэтому необходимо влечение к объекту; для Я этот последний может полагаться только идеальной деятельностью представления: поэтому влечение к объекту есть по необходимости влечение представления⁵¹⁶.

Я есть стремление, как стремление оно есть влечение и необходимо влечение представления. Это влечение и делает Я интеллигенцией. Как влечение или чувство силы проводит границу между жизнью и не жизнью, так влечение представления обозначает границу между интеллигенцией и неинтеллигенцией. Интеллигенция обуславливается влечением,

система наших представлений зависит от нашего влечения (воли). Влечение создает интеллигенцию, оно усиливает ее; рост влечения соответствует росту понимания: здесь мы имеем подчинение теоретических законов практическим, одному практическому закону, и таким образом получаем систему, вносящую единство и связь во всю сущность человека. Эта система в корне разрушает детерминизм и фатализм, который ставит нашу волю и наши поступки в зависимость от наших представлений⁵¹⁷. Спиноза говорит: каков рассудок – такова и воля. Фихте говорит: какова воля – таков и рассудок; каково влечение – такова интеллигенция. После него выдвинул это положение один Шопенгауэр, который предпочел, однако, оставить в тени наукоучение, чтобы не остаться самому в ее тени.

3. РЕАЛЬНОСТЬ И ЧУВСТВО. ФИХТЕ И ЯКОБИ

Влечение хочет иметь объекты, оно хочет представлять. Но представляющая (идеальная) деятельность обуславливается ограничением реального, т. е. тем, что первоначальная деятельность Я получает толчок, исходящий от чего-то вне интеллигенции стоящего (не-Я). Я находит себя ограниченным, оно чувствует себя. Только при условии этого чувства представление вообще возможно, а, следовательно, возможно и влечение представления: если нет чувства, нет и ограничения, нет препятствия, нет стремления, нет влечения. Условие, при котором интеллигенция или идеальная деятельность Я вообще существует, мы называем его реальным основанием или реальностью как таковую; эта реальность в отношении к Я есть ее ограничение, ограничение Я, или ограничение, как Я, есть чувство: Я находит себя ограниченным, т. е. оно чувствует. То, что оно чувствует, есть его собственное состояние, оно чувствует себя, оно одновременно и чувствующее, и чувствуемое. Оно чувствует себя ограниченным, стесненным, ограниченным чем-то, что противопоставляет ему

препятствие; его самочувствие выражается поэтому чувством принуждения или немощи. Чувствуя, Я не рефлектирует о своем чувствовании, оно поэтому является не деятельным, а исключительно страдающим; чувствуемое для чувствующего Я не есть само Я, а лишь то, чем оно ограничивается: реальность вещи. "Поэтому кажется, что чувствуется реальность вещи, тогда как чувствуется только Я". "В этом заключается основа всякой реальности". Реальность (нечто вне представления) возможна для Я только чрез деятельность, в которой рефлексия о ней исключена и необходимо должна быть исключена, т. е. через деятельность, которой Я не сознает и не может сознавать. Эта деятельность есть чувство. Поэтому для Я реальность возможна только на основе чувства; но то, что мы охватываем чувством, то не познается, тому верят, поэтому в реальность можно вообще только верить, или, как выражается Фихте: "существует исключительно лишь вера в реальность Я и не-Я". Здесь точка соприкосновения Фихте и Якоби.

4. ТВОРЧЕСКОЕ ВЛЕЧЕНИЕ. ПРАВСТВЕННОЕ ВЛЕЧЕНИЕ

Я есть влечение, влечение к рефлексии, к представлению. Но представление вообще обуславливается чем-то реальным, что лежит в его основе. Следовательно, влечение есть необходимо влечение к реальности, т. е. влечение произвести нечто кроме Я: творческое влечение. Влечение есть стремление, стремление удерживается в равновесии противостремлением, оно не может устранить противостремления, оно не может ничего произвести вне себя, оно не обладает причинностью вне себя. Поэтому творческое влечение есть стремление без последствия, желание и немощь, страстное желание, которое чувствуется как потребность, как бессилие, как неудовлетворенность, как пустота: Я чувствует творческое влечение, т. е. оно чувствует страстное стремление к чему-то реальному, т. е. оно чувствует себя нуждающимся⁵¹⁸.

Чувство страстного желания и чувство принуждения существуют в Я одновременно; они должны быть объединены. Чувство страстного желания (творческое чувство) требует

деятельности, направленной наружу, Я должно произвести нечто вне себя, оно должно стать определяющим; чувство принуждения (немоци) наоборот полагает этой деятельности непреодолимый предел. Возможно ли соединение? Стремление и противостремление находятся в равновесии, это равновесие нельзя уничтожить, это есть неустраняемая данная реальность, это существующий материал, обуславливающий всякую деятельность и всякое стремление. Я не может ни создать, ни уничтожить этот материал; поэтому его творческое влечение не может относиться к этому материалу как таковому, а лишь к его определению, к модификации этого определения: творческое влечение необходимо поэтому выражается как влечение к определению⁵¹⁹.

Как должно поступать это влечение? Если бы его деяния могли определять самую реальность, действительную вещь, то влечение обладало бы причинностью вне себя, оно не было бы ограниченным, не было связано с чувством принуждения, немоци, страстного желания; тогда вместе с чувством принуждения оказалось бы уничтоженным чувство вообще, а вместе с ним условие жизни, интеллигенции, духовного существования, а, следовательно, и само Я. Как

необходимо существование самого Я, так же необходимо ограничение влечения определению (Bestimmungstrieb). Его действие относится не к вещи, а к Я, оно заключается в идеальной деятельности; оно производит идеальные видоизменения, т. е. определения в Я, которые необходимо полагать и также необходимо переносить на вещь согласно известному нам закону: это определения субъективные, превращающиеся в объективные. Таким образом влечение определению выражается в создании образа и в воспроизведении⁵²⁰.

При этой деятельности влечение к определению остается в силу своего ограничения (чувства принуждения) связанным с объектом, он ограничен в своих действиях свойством самих вещей, его творческая потребность остается неудовлетворенной. Так как он не может сам произвести объект, то он хочет, по крайней мере, определить и изменить данное; но так как он не может изменить действительные свойства самих вещей, то он хочет, по крайней мере, менять их представления, т. е. он хочет менять объекты. Творческое влечение направлено на реальность, но на реальность не данную, на противоположную данной, на ту, которую нужно произвести: это его первоначальное стремление.

Реальность вообще возможна для Я только чрез чувство; влечение к перемене объектов есть поэтому влечение к перемене или изменению чувств. Как творческое чувство выражается влечением к определению, так последнее выражается "влечением к перемене⁵²¹".

Но как может Я полагать в себя перемену или изменение чувства? Я полагает нечто посредством рефлексии, рефлексия о чувстве дает последнему определенность, создает из него определенное чувство, чувство чего-то, т. е. ощущение. Но как различные или противоположные чувства могут быть полагаемы в одну и ту же рефлексии? Очевидно, это должно произойти, если Я испытывает в себе изменение своих чувственных состояний и удовлетворяет свое влечение к перемене. Всякое чувство есть ограничение Я, а Я должно рефлексировать о своем ограничении. Поэтому если одно чувство определяется и ограничивается другим чувством, то Я должно рефлексировать об обоих, так как оно не может полагать одного, не полагая другого⁵²². Есть два чувства, связанные одно с другим благодаря тому, что они противоположны одно другому и необходимо указывают одно на другое. В первом чувстве ищут второго как его выполнения, во втором предполагается первое: эти два чувства

суть потребность и удовлетворение. Нет потребности без стремления к удовлетворению, нет удовлетворения без предшествующей потребности. В чувстве удовлетворения необходимо полагается отношение к чувству, стремящемуся к удовлетворению, которое само было чувством неудовлетворения. Чувство удовлетворения возможно только чрез посредство перехода из состояния потребности к состоянию исполнения, следовательно, чрез посредство изменения в состоянии чувствующего, чрез изменение чувства. Деяние, производящее удовлетворение, соответствует влечению к перемене, влечению к определению, творческому влечению: здесь влечение и действие в действительной гармонии, чувство этой гармонии поэтому необходимо будет одобрением. Чувство удовлетворения сопровождается одобрением. Чувству удовлетворения противоположно чувство неудовлетворения, только страстное стремление, при котором влечение и действие находятся в противоречии, при котором существует поэтому дисгармония, чувство которого необходимо сопровождается неодобрением.

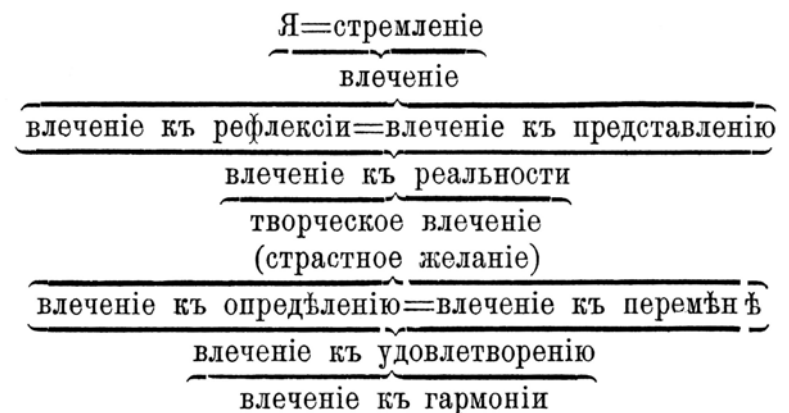
Я стремится к чувству, которое оно связывает со своим одобрением, чувству удовлетворения. Где есть удовлетворение, там гармония влечения

и действия: при этой гармонии Я находится в согласии с самим собою. Влечение Я может относиться только к Я. Что оно действительно хочет произвести в Я, так это гармонию влечения и действия, полную гармонию обоих. Что же это за влечение, которое приводит к подобной гармонии?

Влечение и действие действительно составляют одно, когда действие, удовлетворяющее влечению, не есть то или иное чувство, не тот или иной объект, а когда оно не что другое, как само влечение: оно само собою удовлетворенное влечение, само собою удовлетворяющееся стремление, "влечение ради влечения", стремление, не хотящее того или иного, но находящее свое удовлетворение в себе самом, т. е. не в успехе, а исключительно в стремлении: это есть абсолютное влечение, которое не может быть ничем другим, как только нравственным влечением, самым практическим Я. "Этим исчерпываются деяния Я, и это удостоверяет полноту нашей дедукции главных влечений Я, так как оно закругляет и заключает систему влечений. Гармонирующее, взаимно определяемое друг другом, должно быть влечением и действием. Такого рода влечение было бы влечением, которое абсолютно

воспроизводит себя, абсолютное влечение, влечение ради влечения. Если его выразить как закон, то это закон ради закона, абсолютный закон, или категорический императив: ты просто должен! Действие определяет и вместе определяемо, т. е. поступают так, потому что так поступают и чтобы так поступать, т. е. с абсолютными самоопределением и абсолютно свободно⁵²³".

Теоретическое Я образует систему необходимых представлений, практическое Я образует систему необходимых влечений. Обе системы описывают круг, начало и конец которого есть Я. Я должно полагаться равным бесконечному стремлению, стремление должно полагаться равным Я. Все развитие мы представляем себе в следующей схеме:



влеченіе и дѣйствіе
 абсолютное влеченіе
 (влеченіе ради влеченія)
 (стремленіе ради стремленія)
 нравственное влеченіе
 практическое Я.

Здесь обоснование практического наукоучения, а вместе с ним и обоснование всего наукоучения, завершает свой цикл.

Глава восьмая

ПРИНЦИП И ОБОСНОВАНИЕ УЧЕНИЯ О ПРАВЕ

I. ДЕДУКЦИЯ ПРАВА

Первая задача философского учения о праве – это выведение основного положения права. Вообще право не есть произвольное создание, оно есть нечто заложенное в человеческой природе, поэтому философское учение о праве не есть "формальная философия (Formularphilosophie)", но реальная философская наука, смотрящая на право не как на произвольную формулу, а как на необходимое определение. В этом вопросе Фихте уже заранее хочет отделить свое учение о праве от обычных теорий естественного права, ставящих право в зависимость от морали и занимающих правом ту область, которую оставляет незанятою нравственный закон, а именно все поступки, не предписываемые и не запрещаемые моралью. Из нравственного закона они выводят дозволительный закон и считают область, оставленную нравственным законом, областью права. Благодаря этому право обращается в нечто

произвольное или только формальное⁵²⁴.

Если же право есть необходимое действие (полагание), то оно требуется самосознанием и входит в Я; поэтому наукоучение должно показать, что без права было бы невозможно само Я: оно должно представиться нам как условие возможности самосознания. Доказательство этого и есть дедукция права, первая задача наукоучения как "реальной философской науки". Мы продолжаем наше изложение непосредственно с того пункта, до которого мы его довели. Первоначальное самосознание есть практическое Я, или воля: эта последняя, как выражается Фихте, есть "самый внутренний корень Я"; наше желание есть то, что мы одни непосредственно воспринимаем. Если можно будет показать, что деятельность, составляющая основное положение права, необходимо входит в Я как его условие, то это положение дедуцировано. Тогда возникает вопрос: применимо ли оно и какого применения оно требует?

1. СВОБОДНАЯ ДЕЙСТВЕННОСТЬ Я

Практическое Я полагает себя как определяющее не-Я. Деятельность, определяющая не-Я, противоположна деятельности не-Я, следовательно, и последняя ей противоположна, а через это деятельность Я ограничена, следовательно, практическое Я ограниченное или конечное существо. Действенность не-Я необходима, следовательно, противоположная ей действительность свободна, поэтому действительность, определяющая не-Я, – свободная действительность. Если, следовательно, практическое Я полагает себя как определяющее не-Я, то оно полагает себя как свободную действительность или определяет себя к такой действительности, т. е. оно себе ее приписывает. Поэтому первый принцип гласит: "Конечное разумное существо не может полагать себя, не приписывая себе свободной действительности⁵²⁵".

Свободная действительность ограничена. Что ей противостоит, то есть не-Я, как необходимый объект, или мирозерцание Я, т. е. чувственный мир, представляющийся Я как нечто вне его. Этот чувственный мир должен представляться Я как нечто ему противоположное во всех пунктах: как

нечто существующее, данное, продолжающееся, неизменной прочности (материя) и изменчивой формы⁵²⁶.

2. ВЫЗОВ. Я ВНЕ НАС

Самосознание возможно только при том условии, что разумное существо приписывает себе свободную действенность, а она сама возможна лишь в том случае, если ей противостоит действительный объект, полагание которого должно происходить в определенный момент. Но этот момент предполагает предшествующий момент, этот в свою очередь более ранний, и так далее до бесконечности. Таким образом, полагание объекта невозможно, следовательно, невозможно полагание свободной действенности, а, следовательно, невозможно и самосознание. Мы не находим такого момента, к которому мы могли бы его примкнуть, мы не находим поэтому начала и для свободной действенности. Здесь проблема, подлежащая решению.

Пока свободная действенность и объект предполагают себя взаимно, до тех пор проблему разрешить нельзя. Мы должны поэтому иметь объект, дающий начало свободной действенности в нас; такое начало есть самоопределение: необходим, следовательно, объект, определяющий нас к самоопределению. Но к самоопределению никто не может быть

принуждаем, такое принуждение вполне противоречило бы самоопределению и уничтожало бы его. Поэтому это определение к самоопределению не может иметь принудительного характера; мы должны определяться к самоопределению таким способом, который исключал бы всякое принуждение. Пока мы определяемся через не-Я, чувство принуждения в нас неизбежно. Поэтому определение его, долженствующее исключать всякое чувство принуждения, хотя бы мы и получали его извне, должно исходить от такого существа, которое не есть не-Я, а само есть Я: Я вне нас.

Мы должны извне (через объект) определяться к тому, чтобы определять самих себя к свободной действительности; это определение не должно быть вынужденным, но должно быть направлено к нашей собственной воле, или иметь характер вызова: должны поэтому существовать такие объекты вне нас, которые бы вызывали нас на самоопределение, такие объекты, действительность которых направлялась бы на нашу волю. Но направлять свою действительность на определенную способность можно только тогда, если иметь представление об этой способности. Действительность, обращающаяся к воле,

предполагает как причину существо, имеющее представление о воле. Но о воле можно иметь представление только тогда, когда сам ее имеешь. Поэтому этот вызов может исходить только от существ, обладающих волей и представлением, действующих на нашу волю, желая на нее воздействовать, намеревающихся действовать на нее. Вызов включает в себе намерение, а намерение предполагает волю и рассудок. Говоря короче, причиной этого вызова может быть только разумное существо, подобное нам. Объект вне нас, обуславливающий начало нашей свободной действительности, вызывая нас на самоопределение, должен быть сам субъектом свободной действительности, т. е. Я. Отсюда второй принцип: "Конечное разумное существо не может приписывать себе свободной действительности в чувственном мере, не приписывая ее также и другим, не признавая кроме себя и других конечных разумных существ⁵²⁷".

3. ПРАВОВОЕ ОТНОШЕНИЕ

Так как всякое разумное существо должно полагать подобное воздействие чужой свободы на собственную, то этим устанавливается взаимное воздействие свободных существ друг на друга, или свободная взаимодвижимость, т. е. это ставится условием, при котором только и возможно определение к свободной действительности, следовательно, она сама, а с нею и самосознание, делаются возможными. Свободная действительность обусловлена вызовом извне, причиной которого должно быть разумное и свободное существо; вызов к самоопределению направлен к моей воле, к моей свободе, он не хочет меня принуждать, а хочет лишь разбудить мое самоопределение: поэтому он основывается на признании моей свободы. Поэтому другой, вызывая меня, но не принуждая, не хочет утверждать свою свободу на счет моей, наоборот, признавая мою свободу, он согласен ограничить свою и установить область, в которой моя воля имеет свою сферу. Говоря короче, другой относится ко мне как к свободному существу и признает меня таковым, вызов и является признаком такого признания.

По этому вызову, ко мне обращенному, я узнаю, что и кроме меня есть свободные и разумные существа. Этот же вызов является единственным критерием, единственным основанием моего познания свободы другого существа. Соответственно этому я могу признать свободным лишь такое существо, которое мне покажет, что оно признает мою свободу и ограничит свою понятием моей свободы. Или, что означает то же самое: для меня свободны только те существа, которые обходятся со мною как со свободным существом. Я познаю чужую свободу только из поступка, вытекающего из признания моей свободы. Мое представление и признак свободы другого обуславливается исключительно тем, что другой представляет себе мою свободу и признает ее. Фактическое выражение этого признания (вызов) есть единственный критерий, заставляющий меня признать другого существом свободным. Возможность познать свободу других существ обуславливается их отношением ко мне как к свободному существу. Только то существо для меня свободно, которое имеет понятие о моей свободе и поступает согласно этому понятию. Отсюда следует: 1) я могу признать свободными только такие существа, которые поступают со

мной как со свободным существом; 2) я могу предполагать признание моей свободы только у тех существ, с которыми я обхожусь как со свободными; 3) так как я могу признать разумных существ вне меня таковыми только благодаря их признанию моей свободы, то я должен требовать, чтобы все разумные существа вне меня относились ко мне как к свободному существу⁵²⁸.

Поэтому признание свободы может быть только обоюдным ; вследствие этого всякое разумное существо ограничивает свою свободу понятием возможной свободы другого; ограничение собственной свободы обуславливается признанием чужой свободы, а это признание обуславливается тем, что и другой по тому же основанию ограничивает свою свободу. Разумные существа познаваемы друг для друга только чрез посредство этого обоюдного признания своей свободы и основанного на нем взаимного отношения: эта взаимодвижимость есть правовое отношение, положение этой взаимодвижимости есть правовое положение⁵²⁹. Без такого правового отношения свобода разумного существа не может найти себе признания; без такого признания (вызова) разумное существо не может признать за собой

свободной действительности; без этого полагания собственной свободной действительности нет самосознания, нет Я. Правовое отношение есть поэтому условие возможности самосознания. Итак, правовое отношение и правовое положение дедуцированы.

Дедукция ведется не от нравственного закона и не может выводиться из него. Нравственный закон может санкционировать правовое понятие, но не может его создать; оно существует независимо от морали. Возможно, что мораль в известных случаях запрещает то, что правовой закон дозволяет во всяком случае: пользование правом. Нравственный закон требует доброй воли и не признает ничего, что не исходит от нее; право имеет значение и без доброй воли, оно касается проявлений свободы в чувственном мире, поступков, внешних поступков. Подобно этим последним право может быть осуществляемо принуждением. Нравственность нельзя вынуждать⁵³⁰. Этим определяются границы и объем права: правовое отношение существует только между лицами, право относится только к лицам и только чрез посредство лиц, следовательно, посредственно, к вещам: оно направлено только на деяния в

чувственном мире, оно не обращается к душевному настроению⁵³¹.

II. ПРИМЕНЕНИЕ ПРАВА

1. Я КАК ЛИЦО ИЛИ ИНДИВИДУУМ

Правовое отношение есть условие самосознания. Каковы же условия правового общения? Очевидно, разумные существа должны быть в состоянии вообще действовать друг на друга, если между ними должно иметь место свободная взаимодейственность (правовое отношение); иначе, хотя правовое положение и вытекало бы из самосознания, но оно не было бы применимо к действительности, ибо недоставало бы условий, при которых положение вступает в силу. Указать эти условия и значит доказать возможность применения положения права. Вопрос гласит: каковы условия, делающие правовое отношение возможным?

Правовое отношение требует, чтобы всякое разумное существо приписывало себе свободную действительность и чтобы оно ограничивало ее признанием свободы других. Поэтому оно признает за собой исключительно ему принадлежащую область свободы, в которой оно одно выбирает, в которой другая воля не имеет

значения и не действует. Я, которое признает известную область свободы исключительно своею, тем самым определяет себя в отличие от всех остальных, как волю для себя, как единичную волю, т. е. как лицо или индивидуум.

Здесь впервые в наукоучении появляется понятие индивидуальности. Я есть индивидуум (лицо), как единственно деятельная воля в принадлежащей ей, поэтому ограниченной сфере свободы. Исключительная определенность сферы свободы (сферы возможных свободных поступков) придает индивидуальный характер⁵³². Отсюда выясняется связь самосознания и индивидуальности: самосознание требует правового общения, последнее требует взаимного полагания и взаимного исключения сфер свободы, следовательно, требует особой сферы свободных поступков для каждого Я: т. е. личности, или индивидуальности, Я. Нет личности (индивидуальности) – нет и самосознания.

2. ИНДИВИДУУМ КАК ТЕЛО. ОРГАНИЗАЦИЯ ТЕЛА

Я полагает ограниченную сферу свободы, как свою, оно полагает себя как индивидуум. Всякое ограничение Я есть противоположение, всякое противоположение есть полагание не-Я; поэтому Я отличает себя от своей ограниченной сферы свободы, противоположает ее себе, или, что то же самое, полагает себя относящимся к не-Я; полагает себя частью мира. Таким образом индивидуум определяется как часть мира или как "материальное Я"⁵³³. То, что Я полагает как отличное от себя или вне себя находящееся, есть необходимый объект его созерцания. Но условием всякого внешнего созерцания является пространство. Поэтому индивидуум, как сфера свободы, полагаемая через Я, ограниченная, отличная от него, – необходимо пространствен, протяженен, т. е. телесен. Я полагает свою индивидуальность как тело, как свое тело; это полагание есть необходимое, бессознательное творчество, т. е. Я узнает себя как тело. Тело есть не что иное как выражение или явление исключавшей сферы свободы, принадлежащей одному Я, оно есть совокупность всех возможных

свободных поступков лица, область или сфера индивидуальной воли.

Условием правового общения является взаимное исключение сфер свободы, условием взаимного исключения (различия созерцаний) вообще – пространство. Как могут взаимно исключать себя сферы свободы, если они не пространственны, не протяженны, не противодействуют силе, не телесны? Нет правового общения без индивидуальности Я, нет индивидуальности без тела⁵³⁴.

Тело есть явление воли, не что иное. Воля действует; всякое действие есть изменение, следовательно, тело, в котором является и выражается воля, необходимо изменчиво. Сама материя неизменчива, следовательно, изменения в теле суть изменения формы. Части материи не могут ни увеличиться в числе, ни уменьшиться, не могут они и измениться по существу, поэтому изменение касается только отношения и взаимного положения частей; изменение этого положения или этого отношения есть движение частей: поэтому тело, выражающее волю, должно состоять из подвижных частей.

Воля действует свободно, т. е. согласно целям или понятиям. Телесные изменения или движения, в которых воля проявляется, должны

выражать цели (понятия), т. е. должны определяться целесообразно. Но если части тела имеют собственные целесообразные движения, то они суть члены: тело из таких частей состоит из сочленений, оно есть тело или организм (сочлененное целое). Если, следовательно, воля выражается в теле, то это тело должно быть органическим телом. Наша сфера свободы есть наше тело⁵³⁵. Нет правового общения без индивидуальности, нет индивидуальности без тела, нет телесного Я без органического тела.

Всякое Я само выбирает и определяет в своей сфере свои поступки: в этом отношении оно есть личное самоопределение. Но личное самоопределение обусловлено личным воздействием извне. Предоставленная внешнему воздействию сфера свободы Я есть тело, следовательно, это воздействие, в котором нуждается наше самоопределение, может касаться только нашего тела, и последнее должно быть восприимчивым к такому воздействию. Предположим, что условия, делающие тело восприимчивым к этому, суть органы чувств, тогда воздействие, от которого зависит наше самоопределение, не может происходить без участия чувств. А так как всякое сознание обуславливается нашим самоопределением и

возможно только при рефлексии о нем, то ясно, что чувства составляют исключительное условие всякого сознания.

Мое тело подвергается действию извне. Произведенное действие есть изменение в моем телесном существовании, которое не исходит из моей воли. Если же в области тела совершается деятельность, не являющаяся выражением моей воли, то это тело перестает быть исключительной сферой моей воли, т. е. оно перестает быть моим телом. Следовательно, посредством внешнего воздействия в моем теле не может быть полагаема ни одна из его деятельностей, они могут лишь уничтожаться или задерживаться, и притом только при условии, что стесненная деятельность есть моя собственная, которую я полагаю как таковую, т. е. произвожу своей волей в своем теле. Действительностью моей воли я произвожу в моем теле деятельность, которая стесняется действительностью извне. Происходящее в моем теле под влиянием внешнего воздействия есть только впечатление. Происходящее изнутри (что я произвожу в моем теле), есть деяние моей воли. Я преобразую впечатление в продукт моей воли или в действительную деятельность моего тела; я не только получаю впечатление, но и сам вызываю его в себе, воспроизводя его, воспринимая,

ощущая. Я могу получить впечатление только при этом условии. Если этого нет, то я не знаю, что именно получает впечатление, но наверное не Я, не мое тело, как таковое. Внешнее воздействие на мое тело возможно только при условии, что я вызываю в этом теле деятельность, задержанную внешним воздействием, что я воссоздаю впечатление и ощущаю его. Мое самоопределение требует воздействия извне, это воздействие на мое тело может произойти только при условии тела, способного к впечатлению и к ощущению, т. е. чувственного, одаренного чувствами. Согласно этим условиям, органы различаются: впечатление получается "низшим органом" (определяемым извне), ощущение образуется "высшим органом": оба вместе Фихте называет "чувствами (Sinn)⁵³⁶".

Чувственное воздействие извне должно быть личным, оно должно исходить от лица, от разумного существа, которое, как таковое, познается мною благодаря признанию им моей свободы. Поэтому это внешнее воздействие должно быть таким, чтобы я мог из него узнать, что его причиной является разумное существо; оно должно быть таким, чтобы оно не уничтожало моей свободы, наоборот, чтобы зависело от моей свободы, хочу ли я иметь

впечатление или нет; оно должно быть таковым, чтобы впечатление завершалось при помощи одной лишь моей деятельности, чтобы только эта деятельность порождала во мне действительное впечатление. Я должен иметь возможность убедиться, что причина этого воздействия не предполагала никакого другого впечатления кроме этого, принятие или непринятие которого зависело от моей свободы, что оно не хотело воздействовать на меня иначе. Если бы оно хотело, то оно могло бы воздействовать на меня иначе: оно могло бы вызвать во мне впечатление, которое я должен был бы заметить, которое не оставило бы мне свободы рефлексии, следовательно, не признавало бы моей свободы, но принуждало и насиловало меня. Если бы эта причина воздействовала на меня таким образом, то она действовала бы на меня как физическая сила на физическую силу, как тело на тело: она действовала бы так, если бы она считала меня только телом, частью материи. Она воздействовала на меня не так, не как сила на силу, а как чувство на чувство, следовательно, она признала меня не только телом, а органическим телом, одаренным чувствами, существом со своей собственной сферой свободы, разумным существом, личностью. Эта причина внешнего

личного воздействия должна быть сама физической силой или телом; она должна быть разумной и свободной, чтобы не желать действовать на меня физической силой; она должна быть чувственным телом, чтобы воздействовать на меня чувственным образом.

Правовое общение требует свободной взаимодейственности, которая возможна только при условии взаимно исключающих индивидуальных сфер свободы, могущих воздействовать друг на друга при условии телесной и чувственной индивидуальности. "Этим устанавливается критерий взаимодействия разумных существ, как таковых. Они необходимо действуют друг на друга при условии, что предмет воздействия обладает чувствами; они действуют не просто как на вещи, видоизменяя друг друга для своих целей при помощи физической силы⁵³⁷".

Самосознание требует чувственного Я, как условия правового общения, требует тела с его высшими и низшими органами; последнее есть часть чувственного мира, от уклада и устройства которого зависит его уклад. Поэтому необходимо, чтобы лица, образующие правовое общение, воздействовали друг на друга как свободные существа и обращались бы друг с другом как

равные, имели бы однородную чувственность, однородное мирозерцание, одним словом, одинаковый чувственный мир: правовое общение возможно только при условии общего чувственного мира⁵³⁸.

Самоопределение всякого лица связано с личным воздействием извне. Лица должны действовать друг на друга как разумные существа, не как материальные силы; следовательно, всякое лицо должно быть чувственно познаваемо для другого. Чувственно познаваемое выражение личности есть тело; следовательно, прежде всего тело, как таковое, должно быть познаваемо одним своим бытием в пространстве, одним своим видом, т. е. оно должно быть видимо. Чувственный мир должен поэтому содержать условия, при которых формы вообще могут быть видимы⁵³⁹.

Но тело должно быть не только видимо, как и всякая другая форма, оно распознается как тело разумного существа. Созерцание этого тела принуждает наше представление связывать с ним понятие свободного и равного нам существа; оно должно являться нам как определяемое понятием свободы, или, что то же самое, как определяемое к свободе. Но как может тело быть выражением свободы? Свобода есть самодеятельность,

самосовершенствование, предполагающее способность к развитию. Поэтому тело будет представляться постольку свободным, поскольку оно будет обладать способностью к развитию и поскольку будет являться результатом собственного самосовершенствования. Чем более способности к развитию, тем больше свободы. Чем менее развитие тела определяется и завершается только в силу одного природного инстинкта, тем менее тело является продуктом одной природы, тем более совершенствование его предоставляется самодеятельности его собственного существа, тем выше его способность к совершенству. Нет тела, более поддающегося культуре и столь беспомощного от природы, как тело человека. Именно эта беспомощность от природы есть указание на человечность, есть обреченность на свободу; именно в этом различие тела животного и человека. Животное есть в своем роде законченное произведение природы, выполненная цель природы, снабженная всеми средствами, от природы оно получает гораздо больше чем человек. "Если человек животное, то он очень несовершенное животное, и именно поэтому он не есть животное⁵⁴⁰".

Очень бессмысленно смотреть на человека как на совершенное животное, ибо как раз это

совершенство, которым обладает животное, вооруженное необходимыми средствами для цели жизни, отсутствует у человека. Человек не вооружен, он сам должен вооружиться. Уход и культура его тела предоставлены ему самому и ему подобным. В способности к культуре и в культуре этого тела проявляется свобода, человеческое тело позволяет человеку узнать себе подобного: "образ человека поэтому свят для человека⁵⁴¹".

3. ВНУТРЕННЕЕ УСЛОВИЕ ПРИМЕНИМОСТИ

Правовое положение неприменимо, правовое общение невозможно без свободных существ, одно присутствие которых в чувственном мире (телесное явление) принуждает их признавать друг друга лицами. Наличие лиц, их телесное и чувственное существование, их воздействие друг на друга при помощи чувств суть внешние условия действительного правового общения или применимости правового положения. Каковы внутренние условия?

Если свободные существа взаимно принуждаются в силу их телесного явления к признанию их личностями, то в этом состоит их необходимое и первоначальное взаимодействие. Это определенное явление человеческого тела требует определенного понятия свободного существа, всякий признает другого личностью. Результатом этого взаимодействия является совместное познание чувственного сосуществования свободных лиц. Это познание еще не есть само правовое общение. Последнее заключается в том, что каждый не только обладает этим познанием, но и поступает

согласно ему, что все его поступки в отношении других лиц вытекают из этого познания: что, следовательно, каждый отдельный человек поступает в этом смысле последовательно.

Если бы познание принуждало или исключительно определяло волю, то каждый должен бы поступать последовательно, тогда правовое общение было бы дано, но вместе уничтожалась бы свобода отдельного человека, а с нею и условие самого правового общения.

Всякое свободное существо должно признавать другое себе равным. Но хочет ли всякое лицо и поступать с другими, как со свободными существами, т. е. хочет ли оно быть последовательным — это обуславливается исключительно волею отдельного человека. Если он хочет, он может поступать и иначе; абсолютного основания, принуждающего его к последовательному и закономерному поведению, не существует. Конечно, нравственный закон абсолютно обязывает меня уважать свободу другого, но не в таком положении правовой закон. В этом месте граница между моралью и естественным правом: там господствует обязательность для всякого разумного существа абсолютно и безусловно хотеть свободы всех разумных существ вне его, здесь же это

относительно и условно⁵⁴². В естественном праве не может быть иначе. Мое поведение к другим обуславливается правовым законом, который сам обусловлен правовым общением и не может простирается далее его⁵⁴³. Но правовое общение не имеет безусловного значения, оно покоится на общей воле, а последняя зависит от поведения каждого в отдельности. Мое поведение по отношению к другому связано самим правовым законом с известным условием случайного характера, оно может быть, может и не быть; я отношусь к другому, как к свободному существу, при условии, что он так же относится ко мне, только при этом условии. Этого хочет правовой закон. Но если другой обращается со мной не таким образом? Тогда правовое общение между нами нарушено, а вместе уничтожен и правовой закон⁵⁴⁴.

Правовое общение есть необходимое условие самосознания и, как таковое, не может быть уничтожено. Поэтому и правовой закон даже при нарушении его сохраняет свое значение. Существуют же случаи, при которых действуют вопреки ему, но правовой закон должен сохранять значение и в этих противоречащих ему случаях. Как же это возможно? "Как может закон повелевать, не повелевая; обладать силой,

совершенно отступая; охватывать сферу, не охватывая ее?⁵⁴⁵") Здесь, во внутренних условиях применимости правового понятия, заключается самый трудный пункт.

Правовой закон требует, чтобы лица признавали себя взаимно свободными существами и относились так друг к другу. Соответственно этому я отношусь к другому, как к свободному существу, и имею право на то, чтобы он так же относился ко мне; он этого не делает и вследствие этого согласно правовому закону теряет свое право на то, чтобы я относился к нему, как к свободному существу. Теперь правовой закон не велит мне уважать свободу другого; он не запрещает мне более, наоборот, он позволяет нарушить ее, он освобождает меня от обязательства, которое удерживало мой произвол в границах, и ставит меня к другому в отношении произвола: я могу теперь согласно правовому закону нарушить свободу другого, т. е. я имею право его принуждать. Сам правовой закон дает мне в этом случае право принуждения, он управомочивает потерпевшего на произвольное отношение к лицу, нарушившему его свободу⁵⁴⁶. Применение права требует права принуждения. Без права принуждения нет правового закона, нет правового общения. Но как

могут быть объединены правовое общение и принудительное право? Принуждение ведь есть противоположность свободы, а вместе с нею и правового общения! Возможно ли принудительное право в пределах правового общения? Этот вопрос необходимо разрешить.

III. ПРИМЕНЕНИЕ ПРАВОВОГО ПОНЯТИЯ

1. ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ПРАВО

Мы познакомились с законом правового общения и со всеми внешними и внутренними условиями его применимости. Теперь дело идет о систематическом его применении. Из самой задачи уже выясняется деление системы учения о праве, или порядок ее главных проблем. Правовой закон требует, чтобы каждое свободное существо ограничивало свою свободу понятием свободы другого, чтобы оно возводило это ограничение в закон, следовательно, чтобы оно не стремилось нарушать свободы другого, никогда не покушалось на нее, но чтобы оно имело твердое намерение уважать ее⁵⁴⁷. Те права, на признании которых покоится все правовое общение, ни в каком случае не должны нарушаться. Это условия личного существования, без которых вообще не существует правовых отношений. Совокупность этих условий Фихте называет первоначальными правами (Urrechte). В чем же заключаются эти первоначальные права? Это первый вопрос⁵⁴⁸.

2. ПРИНУДИТЕЛЬНОЕ ПРАВО

Согласно правовому закону первоначальные права не должны нарушаться, но они могут нарушаться в силу человеческого произвола, который не считается с законом; их нанарушимость в силу закона не исключает возможности произвольного (противозаконного) их нарушения. В этом случае закон позволяет принудительное право противозаконно потерпевшему. Как и при каких условиях возможны принудительные права? Это второй вопрос⁵⁴⁹.

Само по себе принуждение не есть право, оно может быть таковым только в известной форме, устанавливаемой законом. Только закон может давать право на принуждение; он может давать право на принуждение только тому, кто признает закон и подчиняется ему. Только правомерно поступающий может принуждать: он может принуждать только тогда, когда его первоначальные права нарушены, и он может употреблять принуждение только по отношению к тому лицу, которое нарушило эти права. Поэтому первое условие для применения принудительного права заключается в том, чтобы

было установлено, действительно ли нарушены основные права. Установление этого есть приговор, вынесенный согласно принципу правового закона: такой приговор есть правовой приговор или суд. Поэтому прежде чем принуждение может произойти правомерно, нужно произвести суд. Не может быть принудительного права без предшествующего ему судебного приговора. Кто управомочен принуждать, тот должен быть управомочен судить⁵⁵⁰.

Принудительное право обуславливается правовым законом и простирается не дальше, чем простирается последний. Нарушение первоначальных прав есть вместе с тем и непризнание правового закона. Здесь тот пункт, который одновременно мотивирует и ограничивает принудительное право. В отношении нарушенных прав оно может быть допустимо до момента восстановления их (удовлетворения, вознаграждения); в отношении непризнания закона оно может применяться до тех пор, пока нарушитель не признает закона и не подчинится ему. Как только наступает подчинение закону, принудительное право исчезает⁵⁵¹.

Но где же признак, что это подчинение

действительно произошло, что данное лицо действительно подчинилось закону, что оно не будет действовать против него? Единственный признак, из которого усматривается признание закона, это поступки, в данном случае будущие поступки, совокупный будущий опыт. Будущее неизвестно. Неизвестно, признает ли это лицо с этих пор закон и будет ли оно ему следовать. Одно его уверение не есть еще гарантия. Так как принудительное право может наступить лишь тогда, когда непризнание закона удостоверено, то и применение его также сомнительно. Здесь применение принудительного права вступает в противоречие с самим собою. Как разрешить это противоречие⁵⁵²?

Первоначальные права не должны быть нарушены. Если они нарушаются, то их нужно восстановить силою; вместе с тем я хочу иметь уверенность, что в будущем они более не будут нарушаться. Эту уверенность в будущем, эту гарантию или поручительство за первоначальные права возможно осуществить только одним способом: лица должны добровольно сделать невозможным взаимное нарушение свободы. Упрочение и защита первоначальных прав должны принадлежать не тому, кто причастен к делу, а третьему лицу: только оно должно иметь

право решить, действительно ли произошло нарушение первоначальных прав; оно одно должно судить, оно одно должно отражать нападающего и применять принудительное право против оскорбителя. Этому третьему лицу предоставляю я все условия моего принудительного права: приговор и физическую силу, конечно при условии (очевидном по правовому закону), что другие сделают то же самое: эта передача безусловна, так как всякая условная или ограниченная передача давала бы новую почву для принудительного права отдельного лица⁵⁵³.

Нет естественного права без принудительного права, которое защищает и оберегает первоначальные права: нет уверенности охраны без гарантии, нет гарантии без третьей силы, которой безусловно предоставлялись бы все условия принудительного права для исключительного применения. Теперь мы стоим перед новой проблемой. Принудительное право применимо при условии, которое противоречит свободе, а, следовательно, и естественному праву. Мы должны безусловно подчинить свою свободу, мы должны это сделать ради свободы. Правовой закон требует взаимного признания личной свободы, гарантии этого признания, а поэтому и

подчинения: для свободы он требует ее противоположности. Таким образом правовой закон противоречит самому себе. Как разрешить это противоречие?

3. ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

Подчинение происходит согласно правовому закону, который сам обуславливается свободой; оно происходит поэтому вполне свободно, т. е. в убеждении, что это подчинение не нанесет ущерба моей правомерной свободе; оно происходит при условии, что мне гарантируется моя свобода и ее права⁵⁵⁴.

Как осуществляется подобная гарантия? Я должен быть уверен, что третье лицо не произнесет приговора, нарушающего мои права, не произнесет противозаконного приговора; что все будущие приговоры будут нормироваться правом и будут произноситься по определенным или положительным законам, которые заранее исключают возможность произвола со стороны судьи. Правило права, применяемое к определенному объекту, есть положительный закон; закон, применяемый к определенным лицам, есть судебный приговор. Приговор есть лишь закон в его применении, закон есть неизменно установившаяся, от всякого законного произвола независимая воля, воля права, следовательно, также моя собственная воля. Поэтому я могу безусловно и вполне свободно

подчиниться закону, и именно только закону я и могу так подчиниться.

Следовательно, эта гарантия возможна только чрез посредство закона. Но каким образом законы, которые вначале суть только положения и понятия, могут дать нам такую гарантию? Очевидно, при одном условии, что закон будет властью, единственной властью, высшей властью (Obergewalt). Закон должен господствовать и притом так, чтобы он сам не совершал ничего противозаконного и чтобы он никогда не безмолвствовал при противозаконном деянии. Теперь понятно, при каком единственном условии могут быть соединены правовое общение и принудительное право. Объединение их возможно только тогда, когда господствует один закон, когда власть вполне совпадает с законом, а противозаконие всегда с бессилием. Нужно найти условия этого единения. В чувственном мире нет ничего могущественнее свободного существа, между свободными существами нет ничего могущественнее их соединения. Поэтому если закон есть общая воля, то он и самая могущественная воля, высшая власть, господство. Тогда несправедливость к отдельному лицу есть несправедливость ко всем, тогда противозаконное деяние, которое необходимо должно пасть при ее

выступлении против высшей силы, есть бесправие, которое познает свое бессилие при наказании. Господство закона возможно только в обществе или в государстве. Что такое государство? Это третий вопрос в применении учения о праве.

Глава девятая

УЧЕНИЕ О ГОСУДАРСТВЕ

I. ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ПРАВА И ПРИНУДИТЕЛЬНОЕ ПРАВО

1. ТЕЛО, СОБСТВЕННОСТЬ, САМОСОХРАНЕНИЕ

Правовой закон требует первоначальных прав; для защиты их в случае нарушения он требует принудительного права; для применения последнего он требует господства законов или государства. Первоначальные права и принудительное право суть поэтому два условия, которых требует государство. Только в государстве и чрез него возможно применение принудительного права, только при принудительном праве первоначальные права приобретают значение. Поэтому помимо государства собственного значения первоначальные права не имеют, нет особого состояния первоначальных прав, и в этом смысле нет первоначальных прав человека. Понятие

первоначальных прав, не значение их, предшествует государству, и поэтому прежде всего нужно решить, в чем заключается это понятие⁵⁵⁵.

Первоначальные права заключают условия, только при наличии которых в чувственном мире возможны личности. Основа личности состоит в том, что она является свободной причиной своих поступков. Если не существует условий, при которых лицо может действовать в чувственном мире как свободная причина (абсолютная причинность), то уничтожается возможность самой личности. Первое условие для деятельности в чувственном мире в качестве свободной причины есть поэтому существование лица, тела, как представителя Я в чувственном мире, чувственного Я. Мое тело свободно, никакое другое лицо не может сделать его предметом своего непосредственного воздействия, т. е. принуждения: это первое первоначальное право. Действовать как свободная причина – значит действовать согласно понятиям или целям. Я могу действовать в чувственном мире целесообразно, если могу обращаться с объектами согласно моим целям, т. е. если могу их подчинить моим целям. Одни и те же объекты не могут одновременно служить

моим целям и целям другого: следовательно, чтобы действовать целесообразно или быть в чувственном мире личностью, я должен иметь возможность исключительного пользования объектами, согласно моим целям. Исключительное подчинение объектов моим целям делает их моею собственностью. Без собственности нет лица: это второе первоначальное право. Всякое целесообразное поведение состоит из ряда поступков, идущих от настоящего к будущему; я не могу поставить себе цели в настоящем, не желая осуществления ее в будущем, не желая, следовательно, моей собственной будущности, т. е. продолжения моей личности, существования моего тела, моего самосохранения: это третье первоначальное право. Только при трех этих условиях: независимости моего тела от чужого принуждения, собственности и самосохранения, может действовать в чувственном мире лицо как свободная причина, только так возможно вообще личное существование в чувственном мире⁵⁵⁶.

2. ГРАНИЦЫ ПРАВА И ИХ УПРОЧЕНИЕ

Эти первоначальные права ненарушимы. Они нарушаются, когда кто-нибудь употребляет свою свободу и свои первоначальные права против меня. Но если первоначальные права могут быть употребляемы вопреки праву, то правомерное их употребление должно иметь свою определенную границу. Граница эта определяется взаимным признанием лиц, их свободы, их первоначальных прав. Но это признание проблематично и должно быть таковым по отношению к объектам, попадающим в исключительную сферу свободы данного лица. Чтобы признать собственность другого лица, я должен знать, какие объекты составляют его собственность. Никто не может и не смеет обладать всем, собственность каждого отдельного лица представляет известное конечное количество, но это количество должно быть определено, точно отграничено, граница должна быть указана посредством декларации. Каждый должен заявить свою собственность. Если при этой взаимной декларации возникнет спор, если на одну и ту же вещь заявляют притязания различные лица, то необходимо решение, которое должно исходить от третьего лица, а не от сторон.

Нет лица без собственности, нет собственности без взаимного признания собственности; только после этого признания делается правомерною собственностью то, что вначале было лишь фактическим владением. Нет взаимного признания без взаимной декларации и без условий, при которых всякий спор о моем и о твоём может быть решен правомерно⁵⁵⁷.

Предположим, что первоначальные права определены взаимным договором, заключены в ясно очерченные границы, тогда ближайшее требование будет укрепление данного правового состояния. Никто не может переступить границ права. Если у каждого добрая воля, внутренне совпадающая с правовым законом, то каждый может положиться на каждого, и взаимная обеспеченность основывается на правовом сознании, на взаимной верности, с которою каждый относится к принятому договору. Тогда правовое общение покоится на моральном настроении и в сущности уже представляет собою нравственное общение⁵⁵⁸.

Между тем, мы не должны преступать границы правового общения и в пределах последнего не должны притязать на моральность настроения, а исключительно на легальность поведения. Правовой закон требует

обеспеченности правового состояния. Такую обеспеченность дает правовое сознание, но такое сознание и доверие к нему (взаимная верность) нельзя создать правовым законом. Но для того чтобы гарантировать эту обеспеченность, правовой закон должен заботиться о легальности поведения, на которое он только и притязает; он должен принять такие установления, которые удерживали бы поведение в границах права и хотя бы и не исключали добрую волю, но делали ее излишней. Право должно быть обеспечено, даже если нет доброй воли, к нему направленной⁵⁵⁹.

Если первоначальные права всякого лица ограничены, и область права определена, то всякое правонарушение является результатом игнорирования правовых границ. Это игнорирование либо намеренно, либо ненамеренно: в первом случае воля противна праву; во втором случае она небрежительна. Воля, противная праву, есть воля ко вреду; небрежительная воля вредит, не желая: первая преступает правовые границы, известные ей, вторая не соблюдает их (от невнимательности), хотя и обязана знать и соблюдать их: в обоих случаях устойчивость правового состояния подвергается опасности, а потому против обоих

правонарушений необходимы установления, которые бы обеспечивали правовое состояние.

3. ПРИНУДИТЕЛЬНЫЙ ЗАКОН И ЕГО ПРИНЦИП

Установление, принимаемое правовым законом, должно быть законом и притом, так как правовое состояние может быть нарушено каждую минуту, постоянно действенным законом, принуждающим противозаконную волю действовать правомерно, следовательно, принудительным законом. Всякая воля действует согласно своим целям. Если ее действие приводит к достижению цели, то она действует целесообразно; если достигается противоположное, то она действует нецелесообразно, т. е. не так, как бы хотела. Я хочу иметь А и достигаю противоположного А. При этом цель может быть правильна, и лишь поступки ложны или глупы. Если же именно потому, что я хочу А, я достигаю противоположного А, то не только мое поведение нецелесообразно, но нецелесообразна сама цель, я не только действую, как я не должен действовать, но я хочу чего-то, чего я не хочу, очевидно, что я не мог хотеть А. Моя воля в этом случае уничтожает сама себя, она есть основание своего собственного уничтожения.

В таком именно положении должна находиться всякая неправомерная воля, она должна быть поставлена в необходимость сама себя уничтожить. Неправомерная воля хочет выгоды за счет и во вред другого: это ее цель; противоположное этой цели есть зло, которое ее постигает, ее собственная невыгода. Если каждая неправота будет необходимо обращаться себе во вред, то всякая противная праву цель будет нецелесообразна, то всякая неправомерная воля будет хотеть чего-то такого, чего она не хочет, и этим себя уничтожить: она окажется в таком положении вследствие причинной связи неправоты и зла. Эта необходимая связь и составляет закон, принудительный закон. В этом заключается принцип, на котором основывается уголовное законодательство. Принудительный закон есть такое установление правового закона, в силу которого всякая неправомерная воля необходимо сама себя уничтожает. Неправомерная воля зашла так далеко, что преступила границу права; принудительный закон возвращает ее в свои пределы посредством того зла, которое она сама на себя навлекла. Небрежительная воля не достигла того, чтобы ясно различать правовые границы, она принесла вред другому, не желая этого, и ущерб падает

обратно на нее: принудительный закон заставляет ее быть осторожной, чтобы она соблюдала границы. В результате всякий остается в пределах, в указанных ему границах, и этим восстанавливается равновесие права⁵⁶⁰.

Без принудительного закона не может быть правового состояния; нет действенного закона без власти, без принудительной власти, носителем которой не может быть отдельное лицо, а лишь совокупность лиц, общество, государство. Не может быть естественного права без принудительного права, нет принуждающей власти без господства законов; поэтому естественное право в действительности возможно только там, где есть общество, и при положительных законах: государство есть реализованное естественное право, оно не уничтожение его, а осуществление⁵⁶¹.

II. ГОСУДАРСТВЕННОЕ УСТРОЙСТВО

1. ГРАЖДАНСКИЙ ДОГОВОР И ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО

Правовое состояние, требующее для своего поддержания принудительных законов, возможно только в государстве и через посредство государства. Как же возможно само государство, государство правовое? Должна быть установлена принудительная власть, которая не хотела бы и не могла бы хотеть ничего другого, кроме правовой цели, устойчивости правового состояния, обеспеченности всех. Каждый в отдельности хочет своей собственной обеспеченности, он хочет ее прежде всего, он подчиняет этой своей частной цели общую цель. Поэтому принудительной властью никогда не может быть воля частная, но всегда воля общая. Найти эту общую волю, вот первая задача. "Первая задача правового государства и всей философии права заключается в отыскании воли, которая не могла бы быть иной, как только общей волей", или, что то же самое: "найти волю, в которой частная и общая воли были бы синтетически

связаны⁵⁶²".

Общая воля есть воля единодушная; единодушия можно достигнуть только путем соглашения или договора: поэтому устанавливает общую волю гражданский договор. Это установление есть закон. Законодательство имеет две задачи: установление прав и установление наказаний за правонарушения; первую задачу решает гражданское законодательство, вторую – законодательство уголовное⁵⁶³.

2. ГОСУДАРСТВЕННАЯ ВЛАСТЬ И КОНСТИТУЦИЯ

Пусть найдена общая воля, пусть установлен закон, но он должен господствовать, но общая воля должна обладать властью. Эта власть есть государственная власть, она выполняет законы, т. е. она управляет. Для выполнения законов необходимы: 1) власть для предотвращения нарушения права: полицейская власть; 2) власть для суждения о том, произошло ли нарушение права: судебная власть; 3) власть наказывать произвол: карательная власть. Государственная власть управляет, судит и наказывает: совокупность этих властей мы называем исполнительной властью или правовым управлением⁵⁶⁴.

Все правовое состояние зависит от такого положения, при котором власть и закон сливались бы воедино. Государственная власть может поступать только закономерно. Что она делает, то законно; если бы публичная власть могла действовать незаконно, то тем самым несправедливость стала бы закономерной и правовое состояние невозможным. Поэтому для того, чтобы поставить ее в невозможность

поступать неправо, должен существовать закон, связывающий администрацию, закон для обеспечения закона, для гарантии, что правительство не будет поступать противозаконно; такой закон есть основной закон государства, или конституционный закон⁵⁶⁵.

Если те, кто должны представлять право, будут делать все, что они хотят, то нет уверенности в том, что они поступят закономерно, что они никогда не совершат несправедливости. Эта уверенность явится лишь в том случае, если исполнители должны будут отдавать отчет в своих поступках, т. е. будут ответственны. Правовое государство обуславливается ответственностью правителей; без этого не может быть правового государства. Поэтому необходима власть, перед которой они были бы ответственны, которая имела бы право привлекать правителей к отчету и на этом основании надзирала бы за управлением: контрольная власть, или эфорат. Если исполнительная власть и эфорат сливаются, то эфората не существует. Поэтому обе власти должны быть разъединены: в этом разделении заключается конституционное условие, от которого зависит возможность правового

государства. Но как же должна быть устроена исполнительная власть и эфорате⁵⁶⁶?

3. ОРГАНИЗАЦИЯ ИСПОЛНИТЕЛЬНОЙ ВЛАСТИ. ФОРМЫ ГОСУДАРСТВА

Одно явствует непосредственно. Так как исполнительная власть и эфорат никогда не должны сливаться, ибо иначе судья и сторона соединялись бы в одном лице, то сама община (все) ни в коем случае не должна брать на себя исполнительную власть. Если сама община устанавливает право и творит несправедливость, то кто будет ее судить? Судьи помимо нее не существуют, нет никого, кто привлек бы ее к ответственности, поэтому она безответственна. Управлять безответственно, значит управлять деспотически. Если правит сама община, то мы имеем демократию, демократический строй необходимо деспотичен; из всех государственных форм демократический строй наименее обеспечивающий, он не только неполитичен, он непременно антиправовой⁵⁶⁷.

Поэтому исполнительная власть никогда не может находиться в руках общины, потому что этим исключалась бы возможность эфората, следовательно, она может выполняться только представителями общины. Это представительство допускает различные формы. Либо это один

представитель, облеченный государственною властью, или это коллегия: в первом случае конституция монархическая, во втором республиканская. Правящая коллегия либо вся выбирается, либо пополняется путем кооптации, либо частью выбирается, частью кооптируется: в первом случае мы имеем чистую (правомерную) демократию, во втором – чистую аристократию, в третьем случае – смешанную форму (аристо-демократию). Представитель или рождается таковым, или выбирается. Если он выбирается, то мы имеем избирательное право либо ограниченное, либо неограниченное. Есть только одно действительное ограничение: происхождение. Если избирательное право обуславливается происхождением, то мы имеем наследственную аристократию. Если представительство власти обуславливается происхождением, то мы имеем наследственную монархию или аристократию (патрициат); эти формы сливаются в феодальной монархии, при которой высшая власть сосредоточивается в руках наследственного короля, а высшие государственные должности – в руках наследственной аристократии.

Все конституции правомерны при условии существования эфората, без этого условия они

антиправовые (деспотические). Можно еще спросить, какие из антиправовых конституций наименее противоречат цели. Очевидно, те, при которых правители имеют основание наиболее бояться в случае совершаемой ими несправедливости: это наследственные властители, которые должны заботиться о своих преемниках и у которых поэтому собственный интерес, если они правильно его понимают, создает паллиатив эфорату⁵⁶⁸.

С учреждением исполнительной власти закономерная государственная власть конституирована. Носители ее суть представители общины, поэтому власть их не первоначальна, но передана им, основана на особом передаточном договоре (Uebertragung contract), который, как конституционный закон, требует абсолютного согласия всех граждан государства. Если дело идет об установлении общей воли, то правомерным ее выражением является не большинство, а лишь полное единогласие. Несогласные должны либо присоединяться к большинству, тогда возникнет единогласие, либо они не должны жить в государстве, с основами которого они не согласны⁵⁶⁹.

Когда государственная власть установлена, то она представляет общую волю. В отличие от нее

всякая другая воля есть воля частная, которая должна непременно подчиняться общей воле; по отношению к государственной власти другие граждане являются лишь группой подданных, не общиной, не народом; ибо они являются общиной только в форме общей воли, а эта последняя правомерно представлена только в государственной власти, а не в сумме отдельных граждан. Государственная власть не есть частная воля, ее действия не преследуют частных целей, носители их должны быть независимы от частных целей и частных лиц и потому должны быть поставлены в такие условия, чтобы их личная независимость была вполне обеспечена. Все проявления государственной власти должны согласоваться с законом, а, следовательно, и между собой; всякий гражданин должен иметь возможность убедиться в закономерности и в согласованности всех действий правительства: поэтому то, что правительство делает, должно быть предоставлено публичному обсуждению и потому иметь характер полной гласности⁵⁷⁰.

Но если государственная власть сама нарушает право, тем ли, что она не выполняет закона в известном случае, или тем, что сама действует вопреки закону, тогда нарушается согласованность ее действий, и вместе с тем и

справедливость не только для этого случая, но и для всех других, предшествующих и будущих. Справедливости больше не существует. Нет возможности апеллировать в отдельном случае к высшей инстанции, ибо высшей инстанции не существует, ибо более высокой государственной власти нет. Ее приговоры не подлежат апелляции⁵⁷¹.

4. ЭФОРАТ И ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНТЕРДИКТ

Возникает вопрос: что обеспечивает нам полную закономерность всех действий государственной власти? Так как не исключена возможность, что она будет поступать несправедливо, то в конституции государства должен существовать принудительный закон против возможной несправедливости государственной власти, закон, устанавливаемый конституцией. Хотя государственная власть и не подлежит апелляции в каждом отдельном случае, но она не безответственна вообще за свой образ действий, она должна быть привлекаема ж отчету, сделана ответственной, должна подлежать суду. Но кто же должен ее судить? Очевидно, не сама она, иначе судья и сторона соединялись бы в одном лице; не отдельное лицо, как таковое, ибо оно подданный государственной власти: следовательно, только община. Однако другой общей воли кроме воли, представленной государственною властью, не существует, по отношению к ней общины нет. Как может община судить ее? Для того чтобы судить, она должна собраться? Кто может ее созвать? В этом

затруднение.

Сделать может это только закон, основной государственный закон. Поэтому в конституции должен быть предусмотреть такой случай, при наступлении которого община как таковая должна быть уполномочена действовать. Конституция могла бы поэтому принять постановление, чтобы община собиралась от времени до времени для получения отчета от правительства; но было бы нецелесообразно собирать общину без нужды, поэтому конституция могла бы обусловить собрание общины известными случаями. Такой случай есть несправедливость правительства. Тогда община собирается, чтобы судить государственную власть. Но прежде надо установить, что этот случай необходимости действительно наступил. Кто властен решить этот вопрос? Не сама община, ибо только вследствие этого решения она соберется и будет действовать как община, еще менее государственная власть или любые отдельные лица. Следовательно, для этой цели необходима особая власть, определенная конституцией, обязанность которой была бы надзирать за государственною властью, судить об ее образе действий, в случае необходимости созывать общину. Такая власть есть

эфорат⁵⁷².

Эфорат, как таковой, вполне независим от государственной власти; обе власти разделены; эфорат поэтому не исполнительная власть, а лишь власть запрета (*prohibitit*), не положительная, а отрицательная, подобная власти римских народных трибунов. Эфорат объявляет: правительство поступило несправедливо. Так как правовое значение государственной власти заключается в правомерности всех ее действий, то государственная власть, признанная неправой, уничтожается, и ни одно ее действие уже не имеет значения. Власть эфората только власть запрета, но абсолютного запрета: его приговор есть государственный интердикт⁵⁷³. В этом случае община собирается, начинается процесс; эфоры суть обвинители, государственная власть в положении подсудимого, община в роли судьи. Если государственная власть оправдывается, то эфоры виновны в том, что нарушением правового порядка они подвергли общину большой опасности. В таких случаях и ошибка является общественным преступлением, виновный подверг опасности государство, его вина есть государственная измена⁵⁷⁴.

Сами эфоры должны быть в своем личном положении обеспечены от влияний подкупа со

стороны государственной власти и вполне неприкосновенны для всякого: они священны, нарушение их неприкосновенности есть государственная измена. Они назначаются не государственною властью, а народом, они пользуются своею властью не пожизненно, и каждый уступающий должность своему преемнику должен отдавать ему отчет в исполнении своей должности; поэтому если подкупен один, то и все эфоры должны бы быть подкупны. Этим устраняется последняя опасность, а именно, что исполнительная власть и эфоры соединятся для угнетения народа. Если бы этот крайний случай наступил, то либо народ произвольно поднимется и положит конец общественной несправедливости, либо отдельные лица попытаются поднять восстание, от исхода которого будет зависеть, обладает ли право силой или нет⁵⁷⁵.

Начертанное здесь государственное устройство имеет единственной целью найти правовой путь. Чем предусмотрительнее на все случаи будут установлены учреждения, обеспечивающие от посягательств, тем менее необходимости в их использовании. Формулированный закон принуждает людей действовать осмотрительно и руководствоваться

такой формой, которая наиболее обеспечивает от несправедливости. Именно поэтому "форма одно из величайших благодеяний для людей". Где эти учреждения приняты, там они излишни, и они необходимы лишь там, где их нет⁵⁷⁶.

III. ОСНОВАНИЕ ГОСУДАРСТВА

1. ДОГОВОР О СОБСТВЕННОСТИ

Мало утверждения, что правовое государство основывается на гражданском договоре, нужно еще показать, как государство возникает из договора и из какого договора. Всякое правовое общение требует взаимного признания лиц при взаимном уважении сферы свободы каждого. Так как личные области воли должны взаимно признаваться и исключаться, то возможно, что они попадают одна в другую и мешают одна другой. Это может случиться, но они этого не хотят; они не хотят бороться друг с другом, они хотят уживаться, они хотят примирить всякий спор, при котором различные лица претендуют на один и тот же объект. Это общее желание лиц, иначе правовое общение было бы невозможно. Если договор заключен, значит различные воли объединились как в отношении формы, так и содержания (объектов): формально и материально мы имеем общую волю. Эта воля идет дальше, чем частная цель отдельного лица. Я хочу не только своего, но обязуюсь вместе с тем

не желать ничего принадлежащего другому; моя воля простирается на чужую сферу свободы, но только отрицательно. Если я нарушил договор однажды, то я нарушил его совершенно; он уничтожен. Договор должен поэтому быть длительным, т. е. иметь значение закона⁵⁷⁷.

Договор разрешает возможные, ни в коем случае не устраненные природой, столкновения лиц и ставит различные сферы свободы в правильное отношение друг к другу, отношение, установленное общей волей. Спор возникает при притязании различных лиц на один и тот же объект. Спорный объект не может быть телом человека, никто не может притязать на другого человека; объектом спора могут быть только вещи, и договор, относящийся к ним, есть договор о собственности. Без договора о собственности не может быть правового общения, ни государства, ни гражданского договора. Договор о собственности есть поэтому первая часть или первое условие гражданского договора⁵⁷⁸.

Это положение уже содержит в себе все следствия, составляющие своеобразный социалистический характер фихтевской политики. А именно, если договор о собственности составляет первое условие

гражданского договора, то гражданами могут быть лишь собственники, то все граждане должны быть собственниками, а так как ни одно лицо не может быть исключено из правового общения и лишено государственного права, то всякое лицо должно обладать собственностью. Далее, так как государство должно блюсти нерушимость правового положения, а эта нерушимость зависит от признания каждым собственности другого при условии, что признается и его собственность, то есть при условии, что и он собственник, – то отсюда следует, что государство должно следить за тем, чтобы каждый имел собственность.

2. ЗАЩИТИТЕЛЬНЫЙ И ОБЪЕДИНИТЕЛЬНЫЙ ДОГОВОРЫ

При договоре о собственности лицо только обязуется не касаться чужой собственности при постоянно предполагаемом и само собой понятном условии, что и его собственность будет неприкосновенна; его воля в отношении чужой собственности в силу этого договора только отрицательная. Этого недостаточно. Собственность каждого отдельного лица может быть нарушена, нарушение уничтожает весь договор, а вместе с ним и собственность. Следовательно, чтобы договор о собственности имел значение, то для его обеспечения необходим другой договор, составляющий второе условие гражданского договора: защитительный договор. Я обязуюсь не только не посягать на собственность другого, но защищать ее от всякого нарушения; обязанность, накладываемая на меня договором о собственности, была отрицательной, обязанность защитительного договора положительная⁵⁷⁹.

Здесь возникает затруднение. Как возможно правовое обоснование защитительного договора? Действие обуславливается противодействием, оно

обосновывается со стороны права только этим последним. Как же положительное действие может быть обосновано правовым образом? Взаимная зависимость делает обязательство к действию проблематичным. Всякий говорит: мне нужно действовать лишь тогда, когда действует другой. Таким образом, действие на каждой стороне предполагает само себя. В договоре я обещаю действие; обязательным и устойчивым со стороны права договор будет при выполнении обещания; если выполнение в будущем, то весь договор проблематичен. Защитительный договор не должен быть проблематичным, ибо тогда стал бы таковым и договор о собственности. Есть лишь одно условие, при котором он перестает быть проблематичным: это когда выполнение не остается в будущем, но совпадает в одном акте с обещанием. Контрагенты при заключении защитительного договора дают обещание и тотчас же исполняют его, помогая установлению охранительной власти, которая была бы в состоянии защищать права собственности каждого отдельного лица. Эта власть есть государство. Защитительный договор только тогда правоустойчив и имеет правовое значение, если всякий контрагент одновременно с этим договором входит в государство, или, что то же

самое, если он делается гражданином. Благодаря этому всякий делает свое дело для защиты другого; оба подпадают под одну общую охранительную власть. Кто же теперь охранитель? Кто первый притязает на содействие охранительной власти? Очевидно, не то или другое определенное лицо, но тот, кто первый подвергся нарушению в своем праве. И так как такое нарушение может постигнуть всякого, то все одинаково являются предметом охранительной власти, т. е. каждое отдельное лицо (не как таковое, а) как член целого объединенного в общей власти. Как договор о собственности требует защитительного договора, так этот последний требует для своего осуществления объединительного договора, делающего отдельных лиц членами одного целого и благодаря этому преобразующего общую волю в общество или в государство. Этими двумя условиями, договором о собственности и защитительным (объединительным) договором, гражданский договор завершается⁵⁸⁰.

3. ОТНОШЕНИЕ ОТДЕЛЬНОГО ЛИЦА К ГОСУДАРСТВУ

Отдельное лицо отдает государству то, что оно ему обязано; оно делает свой взнос и тем обосновывает свое правовое требование на защиту государством всей своей собственности, всей своей личной сферы свободы. Гражданские права и обязанности находятся в тесной связи и обуславливают себя взаимно. Отсюда вытекает тройное отношение отдельного лица к государству: выполняя свои гражданские обязанности, оно делается членом государства, охранителем целого, участником суверенитета; оно укреплено в своих правах властью закона, также и ограничено ею; если оно преступит свои права, нарушит свои обязанности, против него выступает закон, как судящая власть; оно подпадает под закон в силу объединительного договора, включающего в себя договор о подчинении. Таким образом индивидуум в пределах государства есть участник суверенитета, поскольку он выполняет свои обязанности, и подданный в собственном смысле слова, лишь только он их нарушает. Но индивидуум не только член государства, он принадлежит государству

только частью своей сферы свободы, ибо государство притязает только на известные его действия; вне их индивидуум свободен и зависит только от самого себя. Здесь граница между человеком и гражданином, между человечностью и гражданственностью: человеческая и личная свобода шире области гражданских прав и обязанностей; государство обязано защищать лицо во всем объеме его свободы, но свобода по своему объему не покрывается государством.

Глава десятая

ПОЛИТИКА НА ОСНОВЕ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА. ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО И ЗАМКНУТОЕ ТОРГОВОЕ ГОСУДАРСТВО

I. ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО О СОБСТВЕННОСТИ

1. ПРАВО НА ЖИЗНЬ И НА РАБОТУ

Принцип самосознания требует правового общения; для его осуществления необходимо государство, а для обеспечения общественной справедливости в государстве необходима ответственная государственная власть, т. е. учреждение исполнительной власти и эфората. Это создает определенное государственное устройство, основание которого устанавливается договорами. В этих пределах учение о праве выведено. Однако недостаточно сказать, что в государстве господствуют законы, должно еще указать, какие это законы, господство которых обеспечивает правовое государство; недостаточно

требовать господства законов, нужно указать, какими средствами это господство действительно обеспечивается. В этом вопросе дело идет о применении естественного права, т. е. о политике, основанной на естественном праве. Государство должно защищать права отдельного лица, установленные договором о собственности и подтвержденные гражданским договором. Установленное и утвержденное право есть закон; закон, устанавливающий границу моего и твоего – есть закон гражданский. В чем заключаются права собственности, подлежащие охране?

Всякая собственность есть признанное владение, всякое владение заключается в исключительном пользовании известными объектами, следовательно, это есть деятельность, определяемая целями и исключающая всякое постороннее вмешательство. Всякая деятельность, определяемая целями, направляется от настоящего к будущему. Без цели (т. е. будущего) нет настоящей деятельности, без настоящей нет будущей, нет достижения цели. Всякая деятельность обуславливается волей, направленной в будущее. Предположим, что этой деятельности грозит опасность, тогда чувство жизни стесняется; чувство этого стеснения есть боль, чувство недостатка, потребность,

жизненная потребность, ощущаемая как голод или жажда. Стремление к продолжению существования есть прежде всего влечение удовлетворить эту потребность, влечение иметь возможность жить, влечение к питанию, первое и первоначальное влечение нашей деятельности. Каждый хочет иметь возможность жить; объекты, необходимые для жизни, суть жизненные средства; каждый хочет иметь необходимые средства для поддержания своего существования, а так как всякое обладание обусловлено собственной деятельностью, то каждый хочет доставить себе своей работой необходимые жизненные средства, т. е. каждый хочет иметь возможность жить от своего труда. Возможность поддерживать свое телесное существование есть очевидно первое условие личного существования в чувственном мире; следовательно, это первоначальное право лица, первое из всех первоначальных прав, которое необходимо признать, утвердить и защищать⁵⁸¹.

Если кто-либо не имеет средств, чтобы жить, значит, он не имеет того, на что он имеет право; он не имеет своего. Он признает чужую собственность при условии, что и его собственность признается; но он ничего не имеет, тогда отсутствует и условие, при котором имеет

место его признание и при котором от него можно требовать соблюдения закона. Где же обеспеченность чужой собственности по отношению к нему? Где же обеспеченность всех, если терпит нужду хоть один? Нужда есть угроза безопасности. Государство должно заботиться о безопасности и поэтому не должно допускать нужды⁵⁸².

В государстве не должно быть никого, кто бы не жил и не мог бы жить от своего труда; не должно быть ни праздных, ни нуждающихся. Поэтому государство должно иметь право надзирать за деятельностью отдельного лица, чтобы не допускать праздности, и должно иметь возможность основывать учреждения для вспомоществования бедным: такие учреждения суть учреждения для безопасности. Каждому члену государства предоставлено право быть личностью (первоначальное право), а, следовательно, прежде всего право иметь возможность жить: "поэтому бедный имеет абсолютное принудительное право на вспомоществование". Каждый должен иметь возможность жить: поэтому всякий член государства не только обязан работать, но имеет и право на работу. Поэтому гражданское законодательство должно быть устроено так,

чтобы государство решало эти задачи, чтобы оно выполняло эти условия, обеспечивало бы каждому из своих граждан право на работу и на собственность. Эта точка зрения делает фихтевское государство социалистическим и ведет к теории замкнутого торгового государства.

Первая задача государства обуславливается первым из всех первоначальных прав: каждому должно быть обеспечено право иметь возможность жить своим трудом. Эта первая задача, и ее решение вполне входит в задачи социальной экономии. Государство должно следить за тем, чтобы, во-первых, необходимые для жизненных потребностей объекты создавались в количестве, соответствующем числу граждан, и чтобы, во-вторых, каждый мог приобретать своим трудом то, в чем он нуждается.

2. ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОТРАСЛИ ТРУДА: ПРОИЗВОДСТВО, ФАБРИКАЦИЯ, ТОРГОВЛЯ

Ближайшими объектами, необходимыми для жизненных потребностей, являются продукты природы, которые должны быть добыты человеческим трудом: первый и самый важный труд есть поэтому естественное производство (*naturliche Production*). Второй задачей будет обработка естественного продукта (сырья) для человеческих целей: техническая работа, результатом которой является искусственный продукт или фабрикат. Каждый должен иметь возможность приобрести своим трудом то, что ему нужно, производитель – нужные ему фабрикаты, технический рабочий – нужные ему естественные продукты (жизненные средства); поэтому третьей задачей будет обмен продуктов на фабрикаты; работа, производящая этот обмен, есть торговля. Таким образом государство для разрешения своей экономической задачи требует трех общественных отраслей труда: естественного производства, фабрикации и торговли, и соответственно этому, разделения общества на три рабочих сословия: производителей,

фабрикантов и купцов⁵⁸³.

Естественное производство распространяется на минералы, растения и животных; два первых царства связаны с землей, поэтому предметом естественного производства будет: 1) земля и почва, 2) животные. В первом случае труд естественного производства заключается в полеводстве и в горном деле, во втором – в животноводстве и охоте. Полеводство и животноводство имеют задачей культуру объектов, разработку почвы, дрессировку животных и пользование ими. Горное дело и охота не создают своих объектов культурой, но должны их находить: горное дело ищет минералы, которые, будучи извлечены из недр Земли, обрабатываются далее соответственно целям человека; охота ищет диких зверей, отчасти чтобы их уничтожением способствовать полеводству, которому эти звери вредят, отчасти чтобы доставить материал, который при дальнейшей обработке может быть полезным для человеческих целей.

Что лицо себе добывает, то составляет его продукт, его владение и, в силу признания со стороны закона, его собственность. Все естественные продукты, получаемые культурой (земли и животных) подлежат личному владению

и могут поэтому быть закономерной частной собственностью. Иначе обстоит дело с вещами, которые производит сама природа и которые человек должен находить. Условия горного дела таковы, что оно может вестись лучше и целесообразнее соединенными силами и средствами общества, чем одним лицом; поэтому лучше всего, чтобы государство вело горное дело и чтобы его продукты были собственностью государства или его естественной регалией. Законодательство должно в частности провести границу между регалией и частной собственностью. По характеру охоты, ближайшая цель которой состоит в охране земледелия, ею должны заниматься те, кто наблюдает за общественной безопасностью, следовательно, правительство; но так как добытая дичь приносит и выгоду, на которую правительство не претендует, и которая может оказаться частной собственностью, то правительство должно отчуждать право на охоту частным лицам и для этой цели разделять территорию на отдельные области. И здесь законодательство должно установить, как далеко простирается естественное право охоты владельца земли. Продукты земледелия и животноводства относятся к частной собственности. Культурная земля и

прирученные животные могут и должны быть частной собственностью, поскольку государство не притязает на них. Всякая собственность, которая установлена государством и тем ставшая закономерной, обязана государству; поэтому государство предъявляет требование на часть собственности, на часть продуктов. Собственник должен государству известную подать и вначале выполняет ее естественными продуктами. Что остается за вычетом последних, то государство обязано признать абсолютной частной собственностью и охранять от нарушения ее другими⁵⁸⁴.

Обработка естественных продуктов для человеческих целей является задачей техника или художника, как употребляет Фихте последнее слово в самом широком смысле. Общественная работа по необходимости разделена, только определенная часть граждан имеет исключительное право на фабричное производство и образует поэтому замкнутое рабочее сословие, или цех. Но так как само фабричное производство делится на различные отрасли труда, то и фабриканты делятся на различные цехи. Этим исключается свобода промысла. Только известные граждане имеют право производить определенные фабричные

продукты, только у них могут другие граждане покупать эти фабричные продукты. Государство должно поэтому заботиться о том, чтобы сдаваемые работы были хороши, и чтобы фабриканты не только имели право на их работу, но чтобы они были и способны к ней, оно поэтому имеет право предоставлять работу, подвергая испытанию. Для этого испытания нужны определенные правительственные коллегии; лучше всего, чтобы они совпадали с самими цехами⁵⁸⁵.

Фабрикант должен иметь возможность жить от своего труда. Ему нужны естественные продукты, которые он должен приобретать на свои фабричные произведения. Поэтому необходим обмен естественных продуктов на фабричные. Но для того, чтобы такой обмен мог иметь место, должно быть произведено такое количество естественных продуктов, чтобы и фабриканты могли ими жить: следовательно, число фабрикантов обуславливается числом производителей и массой продуктов, созданных в государстве. Обмен должен иметь возможность производиться в каждую данную минуту, потому необходим постоянный и непрерывный обмен, требующий особой работы торговцев. Только они имеют право на эту работу, только они могут

покупать и продавать сырые продукты и фабрикаты и с этой работы они должны иметь возможность жить; число их зависит от числа производителей сырых продуктов и фабрикантов.

Но обмен возможен лишь в том случае, когда производители сырых продуктов будут их продавать. Предметы их продажи есть их частная собственность, распоряжаются ими они сами и потому могут возвышать цену по своему желанно. Их продукты самые необходимые; если они могут по произволу повышать цену, то они могут вогнуть в нужду остальных граждан. Но государство не может допускать нужды, которую могут вызвать производители сырых материалов; поэтому оно должно иметь возможность понижать цену на жизненные средства до известной меры, не понуждая производителей. Оно может достигать этого, лишь конкурируя с производителями продажей необходимых для жизни продуктов, а с фабрикантами – продажей необходимых для работы фабричных изделий: эта конкуренция достигается учреждением государственных складов, а это возможно благодаря натуральной повинности земледельцев. В те же склады поступают и необходимые фабричные изделия, как орудия труда и платье⁵⁸⁶.

Государство может оказывать влияние на цену жизненных припасов; но как оно может заставить производителей вообще продавать? Оно не может касаться абсолютного права собственности, наоборот, оно обязано защищать его во всем его объеме, и, однако, оно должно требовать, чтобы жизненные средства продавались, ибо они необходимы для других граждан. Следовательно, государство принуждено предъявлять требование на предмет собственности, не претендуя на самую собственность; поэтому оно должно отделять собственность от ее предмета, т. е. найти форму, представляющую всякую собственность, или ценность всяких объектов: эта форма – деньги, знак, на который в государстве во всякое время можно получить то, в чем является надобность. Сумма обращающихся в государстве денег представляет собою совокупность всего продаваемого на территории государства. Обе величины остаются в постоянном отношении. Если количество денег больше, чем количество товаров, то последние дороже, а деньги дешевле, и наоборот. Государство делает деньги, оно дает им значение вполне условное. Чем менее материал, из которого делаются деньги, приближается к товарам или ценным объектам, тем целесообразнее деньги, они только

представляют ценность вещи, не имея другой ценности, кроме условной. Поэтому можно рекомендовать бумажные и кожаные деньги, ценность которых определяется государством. Вместе с тем, мировое обращение требует покупного средства, имеющего ценность повсюду благодаря своему материалу (редкие и ценные металлы), т. е. золотых и серебряных денег: это мировые деньги в отличие от денег страны⁵⁸⁷.

3. СОБСТВЕННОСТЬ

Собственность, обращенная в деньги, есть чистая, или абсолютная, собственность: это то, что остается производителю от его работы после вычета из нее податей государству. На эту собственность государство не притязает; налог на владение деньгами "абсурден", как выражается Фихте, ибо это будет налог на то, что стало моим после того, как я уплатил государству все причисляющиеся ему налоги. Но конечно, государство обязано защищать эту мою чистую собственность: оно должно поэтому защищать нечто такое, содержание чего ему неизвестно и что оно не имеет нрава исследовать ближе; поэтому оно может охранять денежное владение не прямо, а только косвенно, охраняя место, где находится лицо с его чистою собственностью, т. е. его жилище. Есть такая личная сфера свободы, независимая от государства и потому ненарушимая для него, которая должна им охраняться: частное жилище. Всякий господин в своем доме. Никто не может войти в мой дом без моего желанья; прежде чем решится войти, он должен постучаться, и я должен сказать: войдите. Порог дома есть граница государственной и

частной власти, публичная власть простирается до дверей моего дома, не дальше. Домашний обиход не находится под наблюдением государства, он не стоит непосредственно под властью закона; обеспеченность его покоится на личном взаимном доверии. Здесь должны господствовать верность и доверие. Именно поэтому право гостеприимства свято, ибо оно не имеет другой основы. Человек, для которого верность и доверие не имеют никакого значения, яд для домашних сношений. От заражения домашнего очага бесчестными лицами государство может охранять жилище лишь постольку, поскольку это в его власти и поскольку законы уполномочивают его открыто обнаруживать бесчестия⁵⁸⁸.

Собственность возникает сначала посредством труда, потом через передачу – через добровольную уступку с одной стороны и приобретение с другой. Передача может происходить посредством купли-продажи, посредством дарения (приобретение без вознаграждения), посредством завещания. Поскольку собственность находится под наблюдением государства (сюда входит всякая собственность за исключением денег и вещей, находящихся в доме, следовательно, вся

относительная собственность), государству должно быть известно, кто собственник. Перемена собственника не должна поэтому происходить без публичного признания и утверждения, договоры о передаче – без судебной процедуры.

Права вообще обусловлены существованием в чувственном мире личностей. Это личное существование прекращается со смертью. Однако завещание, выражающее, как таковое, волю умершего, должно иметь правовую силу и правовое значение. Правовая власть выполняет волю не мертвого, но живого, и требует применения права в отношении его завещания (последней воли). Уверенность в действительности завещания есть благо для живущих и побудительный мотив в их работе. В государстве всякий человек собственник и хочет иметь уверенность, что его завещание будет выполнено, твердую уверенность, которая может основываться только на законном значении завещания. Таким образом законное правовое значение придается завещанию общей волей, т. е. волей всех отдельных лиц. Без этого всякая оставленная по смерти собственность будет лишена владельца и должна становиться собственностью государства⁵⁸⁹.

II. ЗАМКНУТОЕ ТОРГОВОЕ ГОСУДАРСТВО

Теперь нам известна область и характер прав, требующих всеобщего признания; обеспечение этих прав составляет задачу и цель государства. Хотя Фихте не развивает своей теории о замкнутом торговом государстве в своем учении о праве, однако она непосредственно обосновывается в этом учении, и только из него ее и можно понять. Поэтому именно здесь следует сказать об этой конструкции, так мало считающейся с мировыми отношениями.

Государство должно оберегать собственность, а, следовательно, и условия, ее создающие, т. е. работу и продажу; эти условия должны быть обеспечены каждому гражданину государства: следовательно, государство должно и обладать условиями, при которых оно в состоянии выполнить эти гарантии. Жизненные потребности требуют труда земледелия, фабричного производства и торговли: поэтому необходимо деление общественного труда на отрасли и на сословия. Основа государства экономическая, земледельческая. Количество фабрикантов должно соразмерять с числом

производителей сырых продуктов, а количество купцов соразмерять с количеством двух предшествующих сословий: это отношение должно устанавливаться и регулироваться государством, иначе оно не может выполнить те гарантии, которые оно должно выполнять. Равновесие оборота в государстве исключает возможность нужды.

Для установления и поддержания этого равновесия государство должно сделать отрасли труда замкнутыми; отсюда исключение свободы промышленности. Торговля должна производить обмен сырых продуктов и фабрикантов, она обуславливается двумя отраслями труда, производителей и фабрикантов; если эти отрасли будут замкнуты, то необходимое следствие — замкнутость торговли. Это равновесие оборота не должно нарушаться. Предположим, что местные сырые продукты и фабрикаты вывозятся, а заграничные ввозятся, тогда равновесие нарушается. Торговля с заграничными странами нарушает равновесие: отсюда исключение свободы торговли, как и свободы промышленности. Подобно тому как государство составляет исключительное целое в отношении законодательства и судебной власти, таким же целым должно оно быть в отношении торговли:

замкнутое торговое государство. Поэтому необходимо исключение не только свободы торговли, но и устранение таможенных пошлин, влекущих за собой контрабанду и тайную торговлю⁵⁹⁰.

Условием мировой торговли являются мировые деньги; государство уничтожает это условие, вводя местные деньги. Условие замкнутого торгового государства заключается в достаточной производительности собственной страны и в заботе о местной индустрии; первое условие достаточной производительности зависит от природы почвы. Государство, не имеющее этих естественных условий, лишено возможности самостоятельного существования. Это условие Фихте называет "естественными границами государства". Замкнутое торговое государство возможно только в том случае, если государство доходит до своих естественных границ, т. е. имеет на своей территории все условия для достаточного производства. Недостаток качества почвы и местного труда делают необходимым торговлю с иностранными странами, но она не должна находиться в руках купцов, а в руках государства; поэтому последнее вместе с монополией международной торговли, которою оно заведует с помощью назначаемой для сего

торговой коллегии, должно иметь и монополию международных денег⁵⁹¹.

Во всяком случае, при такой замкнутости торгового государства сношение отдельного лица с иностранными странами стеснено, личная роскошь ограничена, и приятности жизни уменьшены. Но в такой же степени более ярко выражен в своей своеобразности национальный характер, упрощаются нравы и наслаждения жизни. Благодаря равновесию в обращении сохраняется общественное благосостояние, уменьшается нужда и преступления из за нужды, утверждается внутренняя и внешняя крепость государства. Но куда деваются при господстве таких замкнутых торговых государств космополитические потребности народов, интересы человечества и требования гуманности?

Эти интересы, отвечает Фихте, лежат не в торговле, а в науке: только она образует связи в человечестве. "Только при ее помощи люди будут и должны непрерывно находиться в связи, после того как во всем остальном они сформировались в отдельные нации⁵⁹²".

Нам нет нужды указывать на противоречие этой теории с современными системами свободы промышленности и торговли. Политические идеи Фихте имеют нечто сродное идеям Ликурга, а

современный мир согласен быть каким угодно, только не спартанским; но собственно мотивы, выразившиеся в этих идеях, социалистического характера, и в этом направлении политика Фихте ближе к стремлениям нашего времени, чем к тому состоянию общества, которое он имел перед собой. Он хочет, чтобы государство сделало невозможным бедность и гарантировало бы всем своим; гражданам работу и сбыт; поэтому он управомочивает государство на ограничения, которые имеют своим последствием исключение свободы торговли и промышленности. Необходимо судить об этих выводах по ближайшим их мотивам и не считать, что сами принципы наукоучения тесно связаны с этой социально-экономической теорией.

III. УГОЛОВНОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО

1. ИСКЛЮЧЕНИЕ И ИСКУПЛЕНИЕ. КАРАТЕЛЬНЫЙ ЗАКОН

Государство охраняет право посредством закона. Всякое противозаконное действие есть непризнание закона и, как таковое, оно находится в противоречии с основным условием гражданской жизни, оно уничтожает договор, обязывающий государство к охране гражданина. Кто поступает противозаконно, тот уже не находится под охраной законов, он вне их, вне правовой безопасности, он, следовательно, бесправен, лишен покровительства законов. Цель государства есть обеспечение и охрана отдельного лица, поскольку это допускается общественной безопасностью. Если, следовательно, существует способ, благодаря которому можно устранить исторжение, равносильное уничтожению, не подвергая риску общественную безопасность, то замена исторжения этим средством будет вполне отвечать цели государства. Это средство есть искупление: искупление в государстве вместо

исторжения из государства. Конечно, замена исторжения искуплением не может быть предоставлена произволу, ни произволу одного лица, ни произволу государственной власти. Искупление предусматривается в законе. Всякое противозаконное действие должно быть искуплено в государстве, если это допускается общественной безопасностью; преступник имеет право требовать искупления вместо исторжения; государство обязано возложить на него искупление. Этот "договор об искуплении" входит в гражданский договор и составляет его часть⁵⁹³.

Закон гласит: кто совершает известные противозаконные поступки, тот должен определенным образом искупать их; закон грозит, дабы предотвратить противозаконный поступок. Если он все же совершается, то угроза должна осуществиться, иначе закон не будет законом. Выполнение этой угрозы есть наказание. Закон, угрожающий наказанием и определяющий наказание, есть уголовный закон, а власть его есть карательная власть, совпадающая с государственною властью. Гражданское законодательство охраняется уголовным, которое является противовесом противозаконной воле⁵⁹⁴.

Благодаря искуплению устраняется исторжение, которое, будучи применяемо при всех случаях нарушения закона, противоречило бы цели государства. Однако бывают случаи, при которых цель государства или общественная безопасность требует исторжения. Не во всех, следовательно, случаях применимо искупление, и его применение не одинаково повсюду, где оно имеет место. Как далеко простирается возможность искупления? Как далеко простирается уголовный закон? Принцип уголовного права уже установлен: кто нарушает чужие права, тот вредит этим самому себе; необходимое и неизбежное следствие его поступка, вредящего другому, вредно ему самому. Какова причина, таково следствие. Он должен испытать такой же ущерб, какой он причинил другому своим поступком. Принцип наказания есть принцип равного ущерба (*poena talionis*). Как далеко простирается этот принцип? К каким проступкам он применим?

2. ВИДЫ ПРЕСТУПЛЕНИЯ И НАКАЗАНИЯ

Мы должны различать виды и степени нарушения законов, чтобы определять вид и степень искупления. Мы различаем материально и формально противозаконную волю: первая вредит другому вследствие небрежности или ради собственной выгоды, вторая вредит, чтобы вредить. Закон имеет целью безопасность всех, а поэтому и безопасность каждого отдельного лица. Поэтому кто хочет вреда другому, тот хочет противоположного закону; такое лицо вполне противозаконно и своим поступком совершает преступление против самого государства, которое затронуто этим непосредственно или посредственно: в первом случае преступление политического, во втором – частного характера. Второе есть тоже преступление против государства. Так как государство должно защищать каждого из своих граждан, то всякий ущерб, намеренно причиненный гражданину, есть оскорбление самого государства, ибо факт обнаруживает, что государство не могло выполнить своей обязанности по отношению к потерпевшему. Политические преступления прямо угрожают существованию общества. Цель

их заключается в уничтожении государства либо при посредстве самой государственной власти, поступающей во вред государству, либо при помощи другой силы, восстающей против первой: в первом случае преступление есть государственная измена, во втором – восстание; по своему понятию государственная измена возможна только со стороны правящих, восстание же – со стороны частных лиц.

Допустимость применимости искупления к материально-противозаконной воле ясна без дальнейшего. Проступки по небрежности и ради своекорыстия не направлены непосредственно на уничтожение закона, они поэтому уместаются в пределах закона и могут, стало быть, искупляться или наказываться. Здесь применимо наказание по принципу равного ущерба. Кто повредил другому только по небрежности, тот должен сам нести вред: его наказание есть восполнение ущерба. Кто повредил другому по своекорыстию, должен искупить, во-первых, причиненный вред, во-вторых – своекорыстие, поэтому, во-первых, в наказание он должен восполнить ущерб, и, кроме того, его постигает потеря имущества в мере, равной причиненному ущербу. Если преступник не имеет достаточно средств, чтобы выплатить пеню, то в качестве эквивалента ему остаются его

силы, чтобы ее отработать. Работа, наложенная в качестве пени, естественно, происходит под надзором государства, в особо устроенных для этого домах (рабочих домах), чем обуславливается и потеря свободы на все время работы⁵⁹⁵. Напротив, формально злая воля, которая посредственно или непосредственно стремится уничтожить общество, т. е. государство, не может оставаться в государстве. Государство и государственный преступник суть непримиримые противоположности, здесь поэтому нет иного средства кроме исторжения преступника. Этого средства обойти нельзя, вопрос лишь в том, будет ли это исторжение ограниченным, и может ли исторгнутый при известных условиях быть снова принят в государство? Если такое условие существует, то в интересах сохранения отдельных лиц, следовательно, и в интересах государства, принять его во внимание и заменить исторжение уголовным наказанием.

Пока преступная и опасная для государства воля неизменна, исторжение необходимо, но ведь эта воля может измениться; возможно, что она изменится и что от противозаконного настроения она снова придет к закономерному. Эта перемена есть улучшение, не в моральном, а в

политическом смысле. Государство интересуется только закономерность воли, не моральность ее. Мотив моральности – это долг ради долга, мотив закономерности – любовь к собственному благу, забота о собственной безопасности. Лучше всего оберегают собственные права, когда не нарушают чужих; наиболее обеспеченно живут, когда поступают закономерно; такой взгляд есть политически хороший образ мыслей, а принятие его обнаруживает политическое исправление преступника. Кто правильно понимает собственный интерес, тот не может поступать противозаконно. Принцип учения о нравственности гласит: прежде всего люби долг! Принцип государства гласит: прежде всего люби себя самого и твоих сограждан ради себя самого. Политическое исправление есть возвращение к заботе о собственной безопасности.

Исторгая преступника, государство делает вместе с тем попытку исправить его; поэтому оно не выбрасывает его, но отделяет от остального общества; оно исключает его, обособляя таким образом, что он не может более вредить. Но тюрьмы должны стать исправительными домами в действительном смысле этого слова: в них преступная воля дисциплинируется и ведется к политическому исправлению при

посредствестрогой дисциплины и работы. Если он неисправим, то по истечении определенного времени его постигает полное исторжение⁵⁹⁶.

3. СМЕРТНАЯ КАЗНЬ

Существует лишь один случай, при котором преступление не может быть искуплено равным ущербом, а преступник не может быть исправлен временным исторжением: это намеренное, предумышленное убийство. Это преступление уничтожает возможность гражданского сосуществования. Поэтому такого убийцу постигает абсолютное исторжение: он вполне бесправен и вне закона. Государство в силу закона объявляет его бесправным, оно преломляет над ним посох, т. е. оно разрывает договор, связывавший его с преступником. Настолько простирается закон и судебная власть государства, дальше она не идет. Где прекращается закон, там прекращается и государство. Кто вне закона, тому государство уже не противостоит как государство, а лишь как физическая сила. То, что государство совершает далее над исторгнутым убийцей, оно делает уже не как государство, а как физическая сила. Кто бесправен, тот не имеет прав, и по отношению к нему тоже не существует прав. Поэтому не существует права убивать убийцу; нет также права не убивать его, ибо граждански он

уничтожен.

Не существует права его убивать, но, может быть, есть основание, если нет иного средства, сделать убийцу безвредным. И он должен быть сделан безвредным. Тогда его смерть есть не наказание, а мера, мера безопасности. Если государство выполняет эту меру, то оно убивает не как судья (ибо права убивать нет), но в качестве полиции; оно убивает по необходимости. Оно выполняет эту меру, как делают вынужденное, не публично, а как нечто, чего стыдятся, и поэтому это скрывают от глаз толпы; варварство зрелища и мучительства должно быть устранено. Убиение убийцы не подходит под публичное право, оно входит в категорию необходимых зол. Конечно, лучше всего, если бы можно было избежать такого зла; единственное средство избежать убийства было бы вечное изгнание из страны с невозможностью возвращения, с неизгладимым обозначением убийцы, т. е. клеймением⁵⁹⁷.

Смерть не есть наказание, поэтому понятие смертной казни, как наказания, нелепо. Здесь Фихте совершенно правильно противопоставляет свою теорию кантовской: у Канта наказание есть цель, у Фихте оно средство; первый ставит наказание как возмездие, второй – как

предупреждение, искупление, исправление, т. е. укрепление закона. Принцип возмездия гласит: "Око за око, зуб за зуб". Отсюда необходимость смертной казни; убийца заслужил смерть, он умертвил, следовательно, – да будет он умерщвлен. Здесь смешение. Возмездие есть понятие моральное, не юридическое, не государственно-правовое, не уголовного права; возмездие принадлежит божественной справедливости, только ей; оно вытекает лишь из морального порядка, с которым политический порядок ни в коем случае не совпадает. Ни один человек не будет отрицать, что убийца заслужил смерть, отсюда еще далеко не следует, что государство имеет право его убивать; государство должно было бы считать себя моральным миропорядком, теократией. Старозаветное слово: "око за око, зуб за зуб", – применялось в теократии, но правовое государство не теократическое, оно поэтому не уполномочено воздавать и не управомочено убивать⁵⁹⁸.

Есть два рода наказаний: одни основываются на договоре, другие на уничтожении договора; первые заключаются в искуплении и временном (относительном) исключении, вторые – в полном (абсолютном) исключении. Только последнее касается убийцы и только убийцы.

IV. КОНСТИТУЦИЯ И ПОЛИЦИЯ

Правовое общение охраняется гражданским законом, последний обеспечивается карательным законом, применение и того и другого упрочивается силою общественной справедливости, которая сама обеспечивается ответственностью государственной власти, т. е. конституцией. Конституция допускает различные формы. Какие формы следует применить, это находится в зависимости от данных условий страны и народа; это, следовательно, не вопрос чистого учения о праве, а вопрос политики, задачей которой и будет осуществлять правовые принципы в эмпирических условиях и решать вопросы о целесообразности данной формы правления, о назначении властей, о податях, вопросы судебного процесса, избрания эфоров и т. д.⁵⁹⁹

Абсолютная цель государства есть общественная безопасность; государство обязано охранять от всякого нарушения безопасности, происходящего от несчастья и несправедливости, оно обязано наказывать за всякое содеянное нарушение. Оно должно иметь возможность исполнять эту обязанность и обладать для этого

властью, задачей которой будет охрана граждан и отыскание всякого виновника нарушения закона: эта власть безусловно необходимая для выполнения государственной цели, власть, которая должна надзирать за общественной безопасностью во всем ее объеме, которая должна оберегать от всякого вреда, открывать всякое преступление, находить всякого виновника, эта власть есть полиция, это вечно бодрствующее око государства, которое никогда не должно закрываться. К чему служит уголовный закон, если нет виновного? Какое значение имеет судебная власть без власти полицейской? Гражданские законы требуют законов полицейских. Первые наказывают, вторые препятствуют совершению преступления и предотвращают поступки, за которые уголовный закон карает; они запрещают средства, поощряемые преступлением, закон наказывает за убийство, полицейский закон запрещает воздухострельное ружье⁶⁰⁰. Полиция должна находить всякого виновника без исключения: это ее безусловная обязанность, предписываемая ей государством. Виновным может быть всякий; поэтому первое условие, чтобы полиция знала каждого, находящегося в государстве, чтобы она имела право и обязанность легитимировать

каждое лицо. Это возможно только при помощи самых точных законов о паспортах, которые требовали бы от каждого имени при себе паспорта, а сам паспорт устанавливали бы такой, чтобы он безошибочно устанавливал личность (точное описание лица, портрет владельца), и чтобы его трудно было бы подделать (введение особой паспортной бумаги, которую бы обладало только правительство). Есть два преступления, особенно опасные для собственности и обыкновенно трудно раскрываемые, – подделка векселей и подделка денег. Фихте думает, что в предлагаемом им устройстве паспортов он нашел средство, которое дает возможность полиции легко открыть в обоих случаях виновного. Здесь Фихте углубляется в паспортную систему и показывает в отдельных случаях, как следует ее применять при вексельных сделках и при покупке материала для подделки монет. Лучшее средство безопасности в государстве – это полный порядок общественной жизни и сношений. Чем более порядка в государстве, тем устойчивее все в государстве, тем менее оснований бояться полиции и тем меньше необходимости в тайной полиции.

V. ИТОГ УЧЕНИЯ О ПРАВЕ

Этим исчерпывается учение о праве; показано все, что требуется обществом для его значения и упроченности. Бросим общий взгляд на все, отметив лишь главные пункты.

Я возможно лишь при условии свободной действительности, которую оно само себе приписывает. К этому самоопределению оно должно быть приведено, т. е. вызвано. Причиной этого вызова может быть только разумное существо вне Я, т. е. другое Я. Следовательно, Я требует сосуществования разумных существ, их взаимного признания как свободных существ, взаимного исключения их сфер свободы, т. е. правового общения. Последнее требует, чтобы всякое Я полагало себя как исключющую, следовательно, ограниченную сферу свободы, т. е. как лицо, как индивидуальное, телесное, чувственное Я: правовое общение требует сосуществования лиц в чувственном мире.

Для существования лица в чувственном мире необходимы первоначальные права. Права эти могут, но не должны нарушаться, они должны охраняться; обеспечение их есть задача принудительного права. Учреждение общей волей

принудительной власти, господства законов и есть государство. Государство требует государственной власти, справедливость требует ответственности государственной власти (конституции), образования эфрата, независимости эфрата от исполнительной власти. В пределах правового государства первоначальные права охраняются гражданским законом: гарантия собственности, право на работу и на продажу, деление и замкнутость отраслей труда, замкнутость торговли. Гражданский закон охраняется уголовным законом, требующим искупления и исторжения (относительного и абсолютного). Общественная безопасность охраняется полицейским законом: наблюдение за полным порядком в государстве.

Глава одиннадцатая

БРАЧНОЕ И СЕМЕЙНОЕ ПРАВО. МЕЖДУНАРОДНОЕ И КОСМОПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРАВО

1 ДЕДУКЦИЯ ПРАВА

Все роды человеческого общения, исключая чисто моральных, покоящихся на взаимном доверии, на дружбе и т. п., нуждаются в известных правовых формах; формы эти либо создаются правом, либо право предполагает их и лишь применяется к уже существующему и без него установившемуся общению. Государство основывается на правовых отношениях. В отличие от государственно-правовых отношений в пределах государства мы находим жизнь семьи, за его пределами жизнь народов. Возникает вопрос: насколько применимо понятие права к жизни семьи и народов и, в конце концов, ко всему человечеству? Как возможны семейное право, международное и космополитическое?

Мы уже видели, как в пределах государства домашняя жизнь составляет свою замкнутую сферу, независимую от общественной власти и от

общественного надзора. Зерно домашней жизни – это семья, а ее основа – брак. Право не может создать брака и семьи, это не юридическое, а естественное и нравственное общение, которое понятие права предполагает, и к которому как к чему-то данному применяются правовые формы. Таким образом в отношении к браку возникает брачное право. Но для того чтобы определить, какая правовая форма подходит к браку и в чем состоит это право, необходимо прежде всего знать, что такое сам брак или какой необходимый род общения он составляет. Поэтому первая задача есть выведение брака⁶⁰¹.

1. ДВА ПОЛА

Самосознание (личность) требует живого тела, телесной индивидуальности, органической природы, которая, в свою очередь, требует сохранения рода, размножения индивидов деятельностью творящей силы. Если бы условия для такой деятельности существовали постоянно, то творческая сила природы должна бы действовать непрерывно, и существовала бы постоянная смена форм, при чем не было бы действительной индивидуальности. Поэтому творящая сила должна действовать не постоянно, и условия ее действительности не должны постоянно присутствовать. Эта действительность должна иметь место, пока условия, в силу которых творящая природа, или род, действует, существуют вместе (объединены), поэтому последние должны существовать отдельно друг от друга и проявлять производящую деятельность только вместе; их соединение есть деятельность рода, их разделение есть разделение полов. Поэтому необходимо деление рода на полы, чтобы деятельность рода была связана с условиями, которые бы не всегда оказывались в наличности⁶⁰².

Должен существовать один пол,

закрывающий в себе условия для образования нового индивидуума, и другой пол, который бы мог оплодотворять семя и возбудить его к развитию: второй пол мужской, первый женский: мужской пол производящий, женский воспринимающий; первый деятельный фактор при производстве новых индивидуумов, второй фактор страдающий. Творящая природная сила рода должна быть присуща каждому из обоих полов, как стремление или тенденция (влечение), как половое влечение, требующее удовлетворения. С этим влечением связано сохранение рода; в его удовлетворении мужской пол проявляет себя деятельно, женский страдательно.

В чувственном Я присутствуют два элемента: самосознание и естественное влечение, разум и половое влечение; и то и другое суть условия человеческой природы, поэтому они соединяются в ее существе, и это соединение должно быть необходимым и первоначальным. Однако удовлетворение мужского полового влечения иначе относится к самосознанию, чем удовлетворение женского влечения; деятельность находится в соответствии с самосознанием, страдание же противоречит ему: поэтому мужское самосознание может ставить себе целью

удовлетворение полового влечения, женское же никогда. Удовлетворение полового влечения как цель противоречит женской природе, противоречит ее самосознанию, ее разумности, ее духовной сущности. В этом заключается проблема⁶⁰³.

2. САМОСОЗНАНИЕ И ПОЛОВОЕ ВЛЕЧЕНИЕ

Самосознание и удовлетворение полового влечения необходимы для женской природы. Но женское самосознание не может ставить удовлетворение полового влечения своей целью; поэтому в нем половое влечение должно принять такую форму, при которой удовлетворение находится в полном соответствии с самосознанием. Что женщина стремится удовлетворить в себе в силу своей природы, то не должно быть для нее половым влечением, оно должно являться в ней в другом виде и не при помощи рефлексии или самообмана, а вполне естественно и необходимо в форме естественного влечения, женского естественного влечения, характерного влечения женской природы, влечения, которым обладает только женщина. Что же эта за форма, что это за необходимое первоначальное влечение?

В этом пункте оба пола существенно различны. Мужчина может ставить себе целью удовлетворение полового влечения, он может признаться в этом и может сознательно удовлетворять свое влечение, женщина же

никогда; она не может признаться в половом влечении, и, однако, она должна его иметь. Удерживает ее от этого не воспитание, не рефлексия, а ее собственная природа: в этом заключается вечный естественный закон женской стыдливости. Мужчина может свататься, женщина же не может. Когда мужчина сватается и получает отказ, это выносимо, ибо отказ женщины означает: я не хочу тебе подчиняться. Если же сватается женщина и получает отказ, то это унижительно. Ответ означает: ты подчиняешься мне, но я не принимаю твоего подчинения. Вопрос: имеет ли женщина наравне с мужчиной право на сватовство? вопрос праздный, столь же праздный, как и вопрос о том, имеет ли право человек летать. Подождем с вопросом о праве, когда он начнет летать. Также подождем и с этим вопросом, когда женщины начнут свататься. Пока они этого не делают. Их собственная природа не допускает сватовства как цели⁶⁰⁴.

Природное влечение женщины требует, чтобы она отдавала себя мужчине; она стремится отдать себя не ради себя, а ради него; она отдает себя ему и для него; это отдавание себя другому есть самопожертвование, самопожертвование из природного влечения есть любовь; поэтому

форму любви необходимо и невольно принимает половое влечение женщины. Она имеет потребность любить. Отдавая себя мужчине, она стремится удовлетворить не свое половое влечение, а свое сердце; это удовлетворение и есть свойственная ей и сознательная цель, которую она и выполняет как свой природный закон. Любовь есть ее деяние и ее самосознание: это единственная форма, при которой удовлетворение полового влечения и женское самосознание гармонируют между собой. Это влечение имеет только женщина, только женщина любит, только через нее сходит к людям любовь. В любви женщины действительно соединяются влечение и самосознание, природа и разум; эта любовь есть самый глубокий пункт соединения обеих ее сторон; поэтому среди всех естественных инстинктов любовь есть наилучшее.

Женщина отдает себя мужчине по любви, она отдает себя ему, только ему, только одному тому, который для нее единственный и необходимо остается единственным. Ибо, если бы она могла отдаваться еще и другому, то первый был бы не единственным, а лишь первым, только лучшим, пока он был первым, и ее отдавание себя было бы не самопожертвованием и любовью, а отдаванием либо по рефлексии (для известных целей), либо

по половому влечению, в обоих случаях в противоречии с природой женщины и унижительно для нее. Истинное отдавание себя женщиной необходимо исключительное, безусловное и навсегда. Отсюда нельзя ничего выключить, не существует никакого ограничения, так как какое бы ограничение здесь женщина себе ни выговаривала, это будет стоить ей большего, чем ее личность, и этим ее личное самопожертвование будет унижено. Она отдает все свое существование одному лицу исключительно и навсегда: этого хочет ее любовь, которая не была бы любовью в противоположном случае. Жизнь женщины должна без остатка растворяться в жизни мужчины, и поэтому прекрасно и правильно выражение этого отношения, при котором женщина не сохраняет более своего имени и принимает имя мужа⁶⁰⁵.

Но как ответит мужчина на такое самопожертвование, если бы он захотел поступать согласно природе? Прежде всего он должен признать и оценить самопожертвование и любовь женщины во всей ее полноте, он должен понимать, сколь добровольно это предание себя его воле, это пожертвование всей своей внешней судьбы, всего своего внутреннего душевного

покоя. Отдаваясь этому человеку, женщина отдает все самое ценное, все свое самосознание. Если бы она почувствовала здесь себя униженной, то ее несчастье было бы столь же безгранично, как и ее самопожертвование. Если мужчина не стоит на высоте такой любви к нему, то погибло самочувствие женщины, которое либо слишком низко, чтобы ощущать потерю своего достоинства, либо гибнет в сознании унижения.

Мужчина должен ясно сознавать это положение и проникать до самой глубины его. Он признает и ценит самопожертвование женщины, понимает, чего она хочет, и исполняет ее волю. Это первое соответствующее его самосознанию ощущение, которым мужчина отвечает на любовь женщины: он хочет, чтобы женщина действительно удовлетворяла свое сердце, чтобы самое внутреннее и самое глубокое влечение ее природы вполне выполнялось в этом отдавании ему. Но если человек не тронутый, а ослепленный любовью женщины, подчиняется ей и допускает господство над собою по слабости, то этим самочувствию женщины дается ложное направление и нарушается нормальное отношение полов. Женщина находит свое чувство в самопожертвовании, не в господстве, она хочет быть подчиненной мужчине, в этом ее гордость,

которую мужчина не должен у нее отнимать. Тем менее, однако, может он подчинять женщину и обращать свое господство против нее, как будто она безвольное его орудие. Это значило бы отвечать насильственным угнетением на полное самопожертвование женщины. Это означало бы представляться господином там, где это достигается без противодействия, без борьбы, без всякого обнаружения мужества! Нет ничего, что было бы ничтожнее, ниже, немужественнее! Недостойным женского самопожертвования является и человек слабый или недостойный. Нет ничего, что вызывало бы в женщине больше презрения, чем такой человек, являющийся противоположностью всякого истинного мужества, всякой силы, всякого истинного великодушия!

Первое чувство мужчины в ответ на любовь женщины есть великодушие, вытекающее из глубокого умиления. Он хочет быть тем человеком, которому может отдаться женщина целиком и навсегда по своему внутреннему влечению, он хочет быть тем, которого женщина ставит своею единственною целью в жизни, он признает и видит волю женщины насквозь и вполне сознательно делает эту волю своею, твердою неизменною задачею своей жизни. Таким образом воля мужа соединяется с волей

женщины, желания женщины делаются намерениями мужчины, он выражает и выполняет их, как свои. Муж впитывает в себя душу жены, и чувство великодушия делается все нежнее. Этим нежным общением завершается соединение сердец. Любовь женщины сообщается мужчине и просветляет его чувства. Он хочет стать достойным уважения, ибо что стало бы с женщиной, если бы он не был таким. Как может он быть для нее наилюбезнейшим из своего пола, если он не является безусловно достойным уважения, если он не является в действительности выражением мужественной дельности? Если половое отношение мужа и жены отвечает самосознательной природе обоих, то со стороны женщины оно требует самопожертвования мужчине по влечению, т. е. любви, а со стороны мужчины – самопожертвования сознательного, т. е. великодушия.

3. СОЕДИНЕНИЕ ПОЛОВ

Подобная связь двух полов есть действительное их восполнение и единство, это сам род, осуществление цельного человека: это полное соединение двух лиц обоих полов, основанное на половом влечении, завершённое обменом сердец, единством воли, где женщина так же совершенно выполняет действительные условия женской природы, как мужчина условия мужской природы; поэтому такое соединение двух полов есть "необходимый способ существования взрослого человека⁶⁰⁶".

Это соединение есть брак. Только в нем существует цельный человек, поэтому брак не есть средство к чему-то другому, а есть его собственная цель. Половое влечение есть его основа, восполнение полов, любовь женщины, великодушие мужчины, вся основанная на этом общая и внутренняя духовная жизнь есть его содержание. Брак соединяет этого мужчину с этой женщиной: поэтому единственно отвечающая достоинству личности форма есть моногамия. Соединение это полное, неразделимое, вечное. В противном случае не любовь со стороны женщины и не великодушие со стороны мужчины

соединяет их; и если мужчину и женщину соединяет не это чувство, то это что угодно, только не брак. Но если брак является тем, чем он должен быть согласно требованиям человеческой природы, то он способен делать человека не только благородным, но и способным жертвовать собою, тогда в нем заключаются естественные побудительные мотивы к добродетели. Существует единственный естественный мотив, побуждающий к нравственности, это брак. "Здесь разрешается задача: как можно вести человеческий род к добродетели, пользуясь природой? Я отвечаю: исключительно путем восстановления естественного отношения между обоими полами. Только этим путем осуществляется нравственное воспитание человечества⁶⁰⁷".

II. БРАЧНОЕ И СЕМЕЙНОЕ ПРАВО

1. СУПРУЖЕСКАЯ ЧЕТА КАК ПРАВОВОЕ ЛИЦО

Брак выведен. Его требует самосознательная природа человеческого рода, он, следовательно, безусловно необходим сам по себе; он не есть нечто придуманное, это не произвольное установление, не правовой договор, а потому не юридическое соединение, а естественно-моральное. Не право создает брак, а брак есть условие брачного права. "Чтобы можно было говорить о брачном праве, должен существовать брак, так же как, чтобы можно было говорить о праве вообще, должны существовать люди. Правовое понятие так же не касается вопроса, откуда явился брак, как и вопроса, откуда люди⁶⁰⁸". Вопрос лишь в том, насколько форма права применима к браку, насколько он, в силу своей природы, нуждается в публичном признании и общественной охране. Дело идет здесь об отношении брака к государству.

Брак принадлежит к условиям человеческого

существования, человеческой личности и, как таковое, к первоначальным правам, требующим охраны законами. Что уничтожает возможность брака, то государство должно признать противозаконным. Первое условие брака – это любовь женщины, добровольное отдавание себя. Всякое принуждение в этом отношении делает брак невозможным, всякое принуждение такого рода не только непосредственное, но даже посредственное, должно считать противозаконным. Как насилие (изнасилование) его нужно считать наравне с убийством одним из самых недостойных и самых сурово наказуемых преступлений. Охраняя первоначальные права женщины, государство обеспечивает первое условие возможности брака. Вынужденный брак не есть брак. Значение брака обуславливается свободным согласием женщины, брачным обещанием; поэтому государство может лишь признать и охранять брак, который является таковым для него; поэтому свободное согласие должно объявляться публичным актом (венчание). Связанные браком являются одной волей, одним правовым лицом; как таковые они нуждаются в публичном признании, которое в свою очередь требует публичного оповещения и удостоверения брака. Этим актом брак и половая

связь в нем становятся правомерными⁶⁰⁹.

Без правовой формы половая связь будет либо тайным браком, т. е. связью любви, браком без брачного обета, либо конкубинатом, т. е. совместную жизнь в целях полового удовлетворения, либо проституцией женщины, отдаванием себя за деньги. Государство не может запретить морального самоунижения, поэтому оно не может препятствовать конкубинату и проституции, как таковым, но, во всяком случае, оно не может признавать их и охранять. Конкубинат не имеет никакой правовой силы. Половое влечение не есть промысел, продажные женщины не могут оправдывать свое существование в государстве законным заработком: на этом основании государство не может терпеть проституцию, ибо в его глазах она не может быть промыслом. Наоборот, тайный брак, обладающий внутренним значением брака и лишенный лишь внешней правовой формы, должно принуждать к принятию этой формы, или он будет считаться конкубинатом, т. е. связью, обещающей женщину⁶¹⁰.

Всякая другая внебрачная связь безусловно несовместима с браком, это прелюбодеяние и как таковое есть уничтожение брака, ибо лишь только его внутренние условия нарушены, брака больше

нет. Но в силу природы полов прелюбодеяние мужчины и прелюбодеяние женщины имеют различные последствия. Прелюбодеяние со стороны женщины есть доказательство того, что она не любит мужа и пользуется связью с ним для других целей: этим нарушается основное условие брака. Невозможно, чтобы муж вынес прелюбодеяние жены: если он поступит так, то его постигнет общественное презрение, ибо он обещан. Если же муж нарушит чистоту брака, то является вопрос, уничтожается ли этим любовь женщины, может ли она еще любить виновного мужа. Если это для нее невозможно, то основное условие брака уничтожено и от женщины нельзя требовать, чтобы она продолжала терпеть внешнюю форму. Если же ее любовь вынесет проступок мужа, то продолжать супружество возможно. Жена может простить мужа, и она этим не только не заслужит презрения, но заслужит удивление; она поступит великодушно в отношении мужчины. Правда, этим совершенно меняется все внутреннее отношение брака, так как вследствие проступка мужа, хотя брак и не нарушится, но внутренне центр тяжести его перемещается, ибо с этого момента великодушие выпадает на долю жены⁶¹¹.

Если супружество нарушено внутренне, то оно

перестает быть настоящим супружеством, и следствием этого является то, что и его внешняя правовая форма должна быть уничтожена. Уничтожение этой правовой формы есть развод. Государство не ставит никаких принудительных законов в отношении брака, оно не должно ни заключать его насильно (наоборот, оно должно защищать его от принуждения), ни препятствовать ему, оно не должно ни насильно разводить, ни препятствовать разводу. По отношению к браку оно имеет обязанность охраны и должно быть призываемо к выполнению этой обязанности, когда сами супруги обращаются к помощи закона. Тогда государство произносит свой приговор. Либо обе стороны согласны и открыто заявляют, что их отношения перестают быть брачными отношениями: тогда государство не может принудить к сохранению супружества и совершает развод; либо одна сторона хочет развода, тогда как другая его не хочет: тогда решает закон согласно оценке жалобы и согласно характеру вины: прелюбодеяние женщины обуславливает немедленный развод, прелюбодеяние мужчины влечет сначала расхождение, а если жена настаивает на своей жалобе, то и развод⁶¹².

Настоящее супружество есть истинное единение мужской и женской воли, это одна воля и в отношении государства считается одним юридическим лицом, которое во всех общественных делах представляется мужем. В пределах брака нет правовых споров, они наступают лишь при расторжении брака и тогда разрешаются согласно законам права; в пределах брака нет раздельности воли, нет раздельности имуществ, только после развода может быть произведен раздел имуществ на основании судебного приговора⁶¹³.

Правильное понятие брака решает также и вопрос об общественных правах женщин. Неверно в своей основе утверждение, будто брак находится в противоречии с публичными правами женщины; наоборот, он находится в полном согласии с ним. Только через брак вступает женщина во все общественные права, только она выполняет их не сама лично, а представляет себя через своего мужа. Сама она живет всецело в своем муже и в своем доме: это ее собственная внутренняя воля. В качестве члена публично-правового общения и государства она не хочет выступать сама, а хочет быть представленной своим мужем: это приличествующее ей положение, приобретаемое

ею только браком. Мужчины непосредственно влияют на общественные дела, женщины непосредственно влияют на мужей. Этим на деле их воздействие на общественную жизнь обеспечено. Если они желают большего, то это лишь для внешности, это лишь желание обратить на себя внимание, желание известности, одним словом, все те суетные вещи, за которыми гонятся мужчины; в этом случае ими руководит зависть к мужчинам, а не любовь к собственному мужу. При этом женщина ничего не выигрывает и все теряет. Что касается публичных прав женщины, то дело идет не об обладании ими, а о пользовании ими, и в этом случае претендовать на эти права могут только незамужние женщины. Они должны иметь это право – они должны иметь возможность заниматься всяким общественным делом, но только не занимать государственных должностей, ибо это требует ответственности служащего, а чтобы отвечать за собственные поступки, человек должен быть вполне независим; но именно эту независимость женщина и теряет, лишь только она начинает любить, поэтому для занятия государственной должности она должна была бы давать (невозможное) обещание воздерживаться от подобного чувства. Также и занятие науками не

есть дело женщины, и женское писательство из-за литературной славы есть одно из самых нецелесообразных и несчастных занятий⁶¹⁴.

3. СЕМЕЙНОЕ ПРАВО. РОДИТЕЛИ И ДЕТИ

Подобно браку и отношения родителей к детям суть также отношения естественно-моральные, не созданные правом, последнее к ним применяется. Отношение родителей и детей к государству требует, чтобы отношение это чрез применение правовой формы преобразовалось в отношение правовое. Зачатие ребенка, развитие его в чреве матери и рождение суть естественные факты, следующие с физической необходимостью; природа человеческого тела подчиняется здесь тем же законам, что и тело животного. Но человеческая природа обладает одним основным условием, отсутствующим в животной природе: самосознанием. Материнское сознание с момента своего возникновения переживает развитие плода, зреющего в теле матери: страдания при рождении, счастье освобождения, бытие ребенка. Мать сознает свою органическую связь с ребенком, продолжающуюся и после рождения; влечение ребенка к питанию и влечение матери к кормлению естественно связаны между собою и, как таковые, стоят в известном органическом отношении; мать чувствует потребность ребенка,

как свою собственную, ребенок есть непосредственный предмет материнской жалости и нужной заботливости, сохранение его есть естественное влечение души матери и вместе ее сознательная задача. В силу супружеской нежности самое сердечное желание жены делается и волей мужа; отеческая любовь и заботливость основывается вначале на нежности к женщине. Оба родителя согласны в любви к ребенку, они хотят его благополучия, они должны поэтому желать и его свободы; они должны ограничивать и развивать ее постольку, поскольку этого требует благополучие ребенка, т. е. воспитывать ребенка не только физически и интеллектуально, но и морально. Такого отношения родителей к детям требует сознательная человеческая природа, это не обязанность, а естественно-нравственная необходимость; ребенок должен представлять для родителей предмет такой заботы, такого чувства, таких задач.

Семья живет в государстве, родители имеют общественные права и обязанности, они образуют правовую личность, представителем которой является муж. Государство для своего существования и непрерывного продолжения нуждается в известном народонаселении и в его

постоянном пополнении, оно нуждается в воспитании детей и благодаря этому имеет право требовать его и понуждать к этому граждан, оно поэтому имеет право воздействовать на отношение родителей к детям; оно охраняет детей и объявляет уничтожение их (детоубийство) наказуемым преступлением, так как этим наносится ущерб государству. Но как быть, когда дети от рождения неспособны когда бы то ни было стать гражданами? как может воспользоваться ими государство? В сохранении подобных детей государство не заинтересовано, а потому не имеет ничего против того, чтобы они покидались и таким образом погибали; оно не предписывает таких поступков, но ему нет надобности определенно запрещать этого. Здесь мы видим снова Фихте с его спартанскими тенденциями: эфорат, замкнутое торговое государство, возможность покидания негодных детей! В двух первых пунктах эта ликурговская метода оказалась непрактичной (для нас, по крайней мере) и неполитичной, в этом третьем пункте она, во всяком случае, нечеловечна. Вместе с тем здесь явная ошибка в выводе: чего государство не может никогда предписывать по моральным основаниям, того не может оно также допускать молчаливо, и если дело идет при этом о

возможности и условиях личного существования, то, исходя из его собственного принципа, оно должно определенно запрещать это по правовым основаниям⁶¹⁵.

Родители обязаны воспитывать своих детей, следовательно, они должны иметь право удерживать детей у себя и не должны быть принуждаемы пользоваться общественными воспитательными учреждениями; никто не должен вмешиваться в их дело воспитания, ибо иначе равномерный и упорядоченный ход воспитания был бы невозможен; поэтому государство должно предоставить родителям власть над детьми, должно обеспечить это, как право, без которого они не могут выполнять своей обязанности воспитания. Эта обязанность сама по себе обуславливает правомерную власть родителей над детьми, следовательно, и ограничивает ее. Родители не вправе обращаться с детьми, как с собственностью, они не могут отчуждать их, мучить и т. д.; тут против них выступает не только природная родительская любовь, но и государство, опираясь на закон; поэтому государство должно не только обеспечивать родителям господство над детьми, но и наблюдать за ними.

Под властью родителей дети несвободны,

несамостоятельны, несовершеннолетни; их отец их природный опекун; они делаются свободными, когда они выступают из-под власти родителя и когда воспитание их закончено. Закончено ли оно, это решают родители, отпуская детей, или государство, признавая их годными гражданами, передавая им государственную должность или позволяя вести общественное дело. Вступление в брак является границей родительской власти. Так как эта граница определяется волею родителей, то последние должны дать согласие на вступление в брак; но так как браку нельзя препятствовать, то запрещение родителей может лишь отсрочивать совершение брака, а не безусловно ему препятствовать. Дети, как таковые, не самостоятельные личности, поэтому они не могут ни иметь, ни приобретать собственности. Когда они делаются самостоятельными по воле родителей, то естественно, что по воле же родителей они делаются и собственниками, т. е. что родители наделяют их. Вопрос о наделии решается исключительно произволом и добротой родителей, ибо дети не собственники, а, следовательно, и не совладельцы родительского имущества. О праве законного следования решает положительное законодательство. В случае развода может возникнуть спор о детях: если ни

один из родителей не хочет принять на себя заботы о воспитании, то на отца возлагаются расходы по воспитанию, а на мать заботы о нем; если же каждая из сторон хочет удержать детей у себя, то матери должно принадлежать воспитание дочерей, а отцу – воспитание сыновей⁶¹⁶.

III. МЕЖДУНАРОДНОЕ И КОСМОПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРАВО

Самосознание требует взаимного личного признания людей чувственными разумными существами и основанного на нем правового общения, которое получает свою устойчивость от государства. Если правовые отношения должны простираться на все человеческие существа, то все люди должны быть гражданами одного и того же государства и все человечество составлять одну-единственную политическую общину. Но в силу свойства земной поверхности и ее областей, в силу различия рас, народов, языков, религий, образований и т. д., человеческий род необходимо распадается на значительное количество различных отдельных государств. Поэтому государственное общение всех людей невозможно, и, однако, правовое отношение лиц необходимо: следовательно, отдельные лица должны иметь возможность находиться в (обеспеченном) правовом общении, не будучи связаны одними и теми же государственными узлами. Но правовое общение лиц (в неограниченных пределах) возможно лишь в том случае, если сами государства вступают во

взаимное правовое общение, т. е. если существует международное право; поэтому международное право необходимо, и оно тем нужнее, чем легче возникают правовые споры между гражданами различных государств. А так как это чаще всего случается в пограничных государствах, то они и должны прежде всего установить договорами свои границы и признать их⁶¹⁷.

Для установления своих взаимных правовых отношений государства должны заключать определенные договоры, прочность которых должна основываться на признании самостоятельности и внутренней независимости каждого из договаривающихся государств. Всякое государство имеет право защищать свои права, приобретенные посредством договоров от другого государства. Для этой цели оно должно иметь посланника, живущего в чужом государстве и неприкосновенного в его пределах; он представляет собою государство и наблюдает за его правами. Международное право включает таким образом право посланничества⁶¹⁸.

Всякое государство должно заботиться о своей безопасности и имеет право принимать к этому меры. Так как непризнание одного государства другим угрожает безопасности первого, то всякое государство имеет право

принуждать к признанию. Договор, основанный на взаимном признании, должен соблюдаться; если он нарушен, то государство имеет право принуждения по отношению к государству, нарушившему договор. Принудительное право, применяемое одним государством к другому, есть война; целью ее является упрочение государства, ведущего войну, следовательно, уничтожение другого, его самостоятельности, так как она является причиной опасности. Самостоятельность его уничтожается покорением его, в этом цель всякой войны. Средство войны есть сила оружия, поэтому только вооруженная сила ведет войну с вооруженной силой и кончается разоружением одной из них. Эта цель исключает жестокости войны, ограбление невооруженных граждан, опустошение, намеренные убийства и т. д.⁶¹⁹.

2. СОЮЗ НАРОДОВ И ПРАВО КОСМОПОЛИТА

На войне право на стороне победителя. Если, как этого требует справедливость, только право имело бы силу, то побеждать должна была бы всегда правая сторона, и поэтому должны были быть установлены такие условия, при которых право всегда бы обладало большею силой. Но это возможно только в том случае, если значительная часть наций соединятся для защиты международного права; а так как в международном праве политическая самостоятельность и независимость государства признана, то такое соединение будет не государством народов, а должно быть союзом народов, который будет судить о всяком нарушении права народов и этот свой правовой приговор в случае необходимости приведет в исполнение силою, т. е. посредством войны. С помощью такого союза народов международные споры будут решаться судебным порядком; осужденное государство не отважится на войну, так как оно слабейшее; этим путем войны в конце концов станут невозможными и будет установлен прочный (вечный) мир, единственное

правомерное отношение государств⁶²⁰.

В пределах государства всякий гражданин охраняется правом; право охраняет его и во всех других государствах, связанных с его государством международным правом. Так должно бы было быть повсюду, где живут люди, а, следовательно, и за пределами государственного и международного права, т. е. вне действия действительно осуществленных договоров. Здесь применимо уже космополитическое право, заключающееся исключительно во взаимном человеческом признании лиц; заключенного договора нет, существует лишь возможность для заключения взаимных договоров. Эта возможность должна быть признаваема правом каждого человека по отношению ко всякому другому, т. е. она должна приниматься как общее человеческое право. Это не совокупность приобретенных прав, а лишь возможность приобрести права⁶²¹.

Глава двенадцатая

ПРИНЦИП И ОСНОВАНИЕ УЧЕНИЯ О НРАВСТВЕННОСТИ

I. ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ О НРАВСТВЕННОСТИ

1. ЗАДАЧА

Практическое наукоучение при установлении своего принципа вывело систему необходимых влечений и закончило найденным им понятием "влечения ради влечения (нравственным влечением)" и указанием на нравственный закон⁶²²; учение о праве должно было отграничить свою область от области учения о нравственности и тем самым указать на предмет последнего. Теперь, после того как установлено основание всего наукоучения, а на нем и система учения о праве во всем его объеме, ближайшей задачей развития фихтевской системы является обоснование и развитие учения о нравственности. А ввиду того, что принцип как наукоучения вообще, так и учения о нравственности, в

частности, заключается в самодеятельности и свободе, то можно предвидеть, что именно здесь дух всей системы найдет истинную свою стихию и родину, что ни в одной из своих областей наукоучение не отразится полнее и яснее, и что вся система Фихте осветится наиболее ярко с точки зрения учения о нравственности. Если к этому мы прибавим яркость и методически-зрелую форму изложения, которыми отличается учение о нравственности, то мы можем заранее предположить, что это сочинение превосходит все остальные. Распределение задачи здесь так же просто, как и в учении о праве. Дело идет о трех главных пунктах: принцип учения о нравственности, применимость этого принципа и само применение.

Первая задача – это установление принципа. Ничто не установлено в наукоучении, кроме того, что доказано. Доказать что-нибудь в духе наукоучения значит показать, что оно необходимо принадлежит к Я, что оно требуется самосознанием или вытекает из его условий. Это доказательство Фихте называет дедукцией. Здесь в первую очередь дело идет о дедукции принципа, о выведении нравственного закона из Я.

В нас существует вполне свободный и от всяких внешних целей независимый позыв к

деятельности или к воздержанию от нее. Своей свободой это "делание или неделание" (Thun und Lassen) отличается от деятельности теоретической, т. е. познания; своей независимостью от внешних целей оно отличается от деятельности правовой.

Это вполне независимое делание и неделание нравственного свойства. Оно не произвольно, но вынуждено в человеческой душе; именно в этом необходимом характере, в котором ничего нельзя произвольно изменить, заключается моральная или нравственная сторона человека, предшествующая всякой рефлексии в нас и не создаваемая, а лишь познаваемая этой рефлексией. Если мы возьмем нравственное, как оно представляется с самого начала и как оно нам навязывается, как голый факт сознания, и удовлетворимся этим не проникающим далее пониманием, тогда возникает "фактическое или общее познание нравственной природы", которое не будет иметь никакой философской ценности. Философское познание идет глубже, оно стремится исследовать этот факт нравственного сознания или вывести его из необходимых его условий. Такое прозрение будет генетическим познанием нравственного сознания, выведением его из Я, дедукцией нравственного закона: только

отсюда возникает "наука о моральности", "теория сознания нашей моральной природы", т. е. учение о нравственности в духе наукоучения⁶²³.

2. ОСНОВНЫЕ УСЛОВИЯ ПРАВСТВЕННОГО

Эта дедукция имеет одно условие. Так как всякое нравственное поведение заключается в субъективно-свободной и независимой действительности, которая сама возможна лишь при условии сопротивления, которое нужно преодолеть, или так как вся нравственная свобода в нас есть по существу освобождение, которое как таковое предполагает нечто, от чего нам нужно освободиться, то необходимы условия, без которых нельзя вообще говорить о нравственности, а именно: свобода и ее противоположность, т. е. сопротивление, которое нужно преодолеть, или данный нам, несвободный, сопротивляющийся материал. Поэтому прежде всего нужно вывести или дедуцировать из Я факт этих двух условий; это задача, решением которой должно заняться введение в систему учения о нравственности⁶²⁴.

Если мы будем исходить из факта обычного, или эмпирического, сознания, то наукоучение показало, что его можно вывести только из принципа, который сам не укладывается и не

может уложиться в форму сознания. Обычное сознание есть знание об одном (данном нам) объекте; я не могу знать, что что-нибудь противостоит мне, не зная о себе самом; поэтому объективное сознание необходимо обуславливается нашим самосознанием, заключающимся в сознании нашей собственной действительности. Я знающий и Я действующий есть одно и то же существо: знающее Я есть субъект, действующее Я есть объект самосознания, субъект и объект (знание и бытие) суть поэтому одно и то же, т. е. они абсолютно тождественны. "Я знаю о себе чрез посредство того, что я есмь, и я есмь в силу того, что я о себе знаю". Это непосредственное совпадение субъекта и объекта, эта абсолютная тождественность есть единственный принцип всякого сознания. В принципе сознания субъект и объект абсолютно тождественны, по форме сознания они всегда разделены, и только в этой разделенности и возможна форма сознания, поэтому этот принцип не может войти в форму сознания. Или, как выражается Фихте: "Единое, будучи разделено и лежащее поэтому в основе всякого сознания, в силу чего субъективное и объективное непосредственно полагаются в сознании как единое, абсолютно равняется X, и как простое

оно никаким образом не может явиться в сознании⁶²⁵". Если же оба эти условия (субъект и объект), необходимо составляющие одно в основе сознания, разделены в пределах сознания, то отсюда вытекает, что они должны быть соединены или приведены в согласие. Единство разделенных есть связывание, необходимое связывание или причинное соединение субъекта и объекта. Эта связь двоякая, ибо каждая из двух сторон должна быть причиной другой: 1. объект есть причина субъекта, последний вытекает из объекта и применяется к нему, т. е. субъект представляет себе объект, понятие вытекает из бытия. Такой род согласования обоих в пределах разделения есть познающее, или теоретическое, Я; 2. субъект есть причина объекта, последний вытекает из субъекта и приноравливается к нему, бытие следует из понятия (понятие цели): такой род согласования обоих в пределах разделения есть действующее, или практическое, Я. Поэтому всякое сознание, как заключающееся в этой двойной причинной связи (совпадении) субъекта и объекта, и теоретическое, и практическое, а наукоучение, как обоснование, или теория сознания, будет и практическим, и теоретическим наукоучением. Абсолютное единство субъекта и объекта (принцип сознания) должно в пределах

разделения обоих (форма сознания) быть как бы разорванным в причинной связи, т. е. как теоретическое и практическое; первое заключается в познавательном понятии, второе в понятии цели. Этим способом непосредственное совпадение принимает форму сознания. Поэтому познавательное и целевое понятие (познавание и хотение) Фихте называет "особым видом (Ansicht) этого непосредственного совпадения", и так как этот особый вид (теоретическое и практическое Я) обуславливается только формой сознания и одновременно включает в себя все роды раздельности и совпадения субъекта и объекта, то Фихте может заявить, что "совокупное содержание всего возможного сознания полагается только одной его формой⁶²⁶". Не существует сознания о чем-либо без сознания собственной самости, нет самосознания без восприятия собственной деятельности, а эта последняя сама не может восприниматься без представления внешнего сопротивления, которое должно являться нам вполне независимым от нашей собственной деятельности и противоположным ей, "голой объективностью, чем-то только существующим, покойно и мертво предлежащим, которое только есть, но ни в каком случае не действует, которое только стремится

быть и оставаться с некоторым количеством силы тем, что оно есть, которое противодействует воздействию свободы на своей почве, но никогда не способно нападать на нее в ее области". "Такое нечто имеет свое своеобразное название материи". Без представления такой материи нет представления о противодействующем нашей деятельности препятствии, нет восприятия нашей собственной деятельности, нет самосознания, нет сознания, нет бытия. С уничтожением материи уничтожилось бы само сознание. Поэтому невозможно, чтобы когда-либо уничтожалось это представление, оно длительно и неизменно: оно вытекает из закона сознания⁶²⁷.

Как необходимо полагание голой объективности или материи, так же необходимо полагание собственной деятельности, субъекта, как действенной (реальной) силы. Но в сознании субъект и объект разделены. Субъективное в отличие от объективного есть представление или понятие, поэтому в пределах этого разделения (или сознания) собственное делание должно являться действительностью, исходящей от субъекта и направляющейся на объект, т. е. причинностью понятия или причинностью чрез понятие: только так и может представляться в сознании наша абсолютная самодеятельность. Это вызываемое

законом сознания представление о нашей абсолютной самодеятельности называется свободой. Понятие, представляемое как действительное, есть понятие цели; причинность понятия есть целевая деятельность, полагание цели по отношению объекту ("понятие цели с объективной точки зрения") есть хотение. Я, представляемое как принцип действительности, есть воля. Если воля должна действовать на материю или обладать причинностью в телесном мире, то она сама должна быть материей, материальным, сочлененным телом: поэтому воля и тело есть одно и то же с двух точек зрения. То, что в качестве субъекта называется волею, то в своем объективном явлении есть плоть. Столь ясно выражено и столь глубоко обосновано у Фихте основное учение Шопенгауэра о тождестве воли и плоти⁶²⁸. Абсолютная самодеятельность является поэтому в форме сознания и согласно основному закону сознания одновременно и как причинность понятия, и как причинность материи, как целевая деятельность и как необходимость, свобода и материя, воля и плоть: как необходимое сочетание двух полюсов всего разумного мира. Вот два условия, предполагаемые нравственной деятельностью. "Единственное абсолютное, на котором основывается всякое сознание и всякое

бытие, это чистая деятельность. Благодаря законам сознания и в особенности благодаря его основному закону эта деятельность является как действительность, направленная на нечто вне меня. Все, что содержалось в этом явлении, начиная с положенной мною себе цели вплоть до сырой материи мира, все это посредствующие члены явления, следовательно, тоже только явления. Единственное истинное – это моя самодеятельность⁶²⁹".

II. ДЕДУКЦИЯ НРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА

I. Я КАК СВОБОДА

Наша нравственность заключается во вполне независимом от всяких внешних целей "делании или неделании" чего-либо, т. е. в таком поведении, единственным законом которого является понятие самодеятельности. Если мы принуждены сделать это понятие нашей абсолютной самодеятельности нормой нашего поведения или определять самих себя во всех наших поступках этим понятием, то самодеятельность есть наш закон (нравственный закон). Когда мы поймем, почему мы принуждены делать понятие нашей самодеятельности законом нашего поведения, то этим самым нравственный закон будет выведен, и учение нравственности обосновано. Если эта необходимость будет выведена из Я, как того требует наукоучение, то этим нравственный закон будет дедуцирован, и первая задача учения о нравственности будет решена. Я должно сделать свою свободу своим законом, или оно не будет Я: как необходимо Я, так же необходим

нравственный закон; если отбросить его, то уничтожается вместе и само Я; если полагается Я, то нравственный закон является его необходимым следствием. Прозрение этой связи есть тот пункт, о котором идет речь в дедукции. Мы точно расчлняем задачу. Для того чтобы сделать свою свободу своим законом, Я должно 1) иметь понятие о своей свободе или представление о своей абсолютной самодеятельности, оно должно поэтому 2) сознавать эту свою абсолютную самодеятельность и, следовательно, 3) быть воистину абсолютно самодеятельным⁶³⁰.

Я, как оно есть для себя, есть абсолютное единство субъективного и объективного, мыслящего и мыслимого; сознание разделяет это единство, оно отделяет мышление от мыслимого, знание от бытия, и являет последнее (мыслимое) как независимое от мышления. Поэтому Я, как независимое от своего мышления (первоначальное бытие), является последнему как нечто данное, наличное, как первоначальная реальная сила, которая, как таковая, только определяет самое себя, заключается, следовательно, в абсолютной самодеятельности, не в действительности, обращенной на что-нибудь другое, а исключительно в самодеятельности, являющейся целью для самой себя, т. е. в

тенденции к самодеятельности ради нее самой, следовательно, в тенденции к абсолютной самодеятельности. Эту тенденцию Фихте называет "объективным бытием Я". Это "реальное самоопределение самого себя чрез самого себя" он называет хотением, только хотением. В этом хотении (хотении себя) заключается первоначальное бытие Я. Отсюда положение: "я нахожу себя самого, как себя самого, только хотящим"⁶³¹.

2. СВОБОДА КАК НЕОБХОДИМОСТЬ ИЛИ ЗАКОН

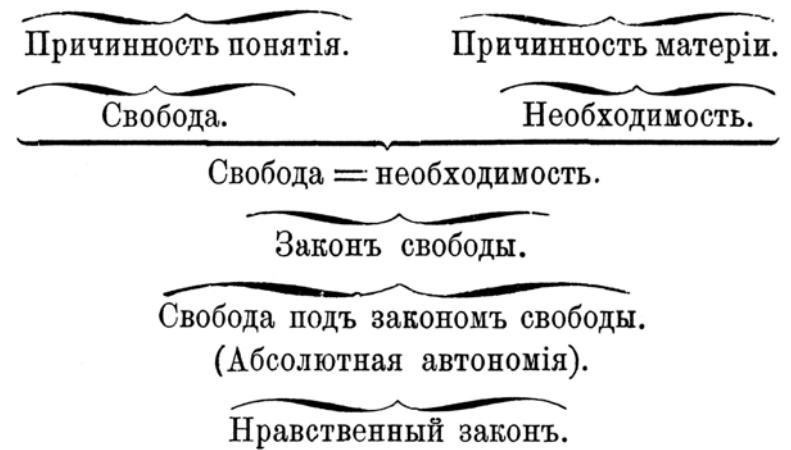
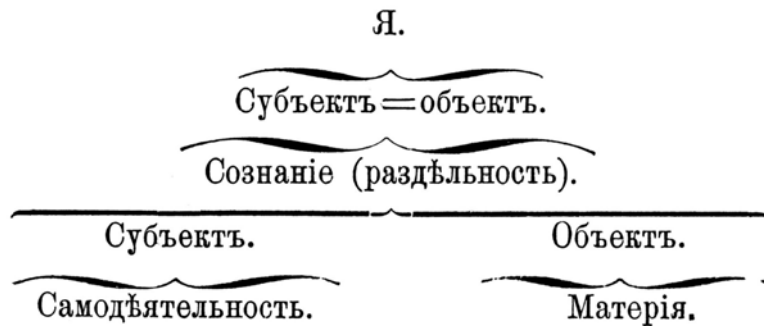
Вся сущность Я заключается в абсолютной самодеятельности; тенденция к ней есть поэтому "влечение к целому Я". Я должно знать, что оно такое; первоначальное влечение, составляющее объективное бытие Я, должно поэтому определять интеллигенцию, оно должно обнаружиться как мысль, как необходимая, непосредственная, первая мысль: это необходимое представление нашей абсолютной самодеятельности (воли) есть сознание свободы. Если бы Я не было первоначальной тенденцией к абсолютной самодеятельности, то оно бы не было Я; если бы оно не сознавало этой тенденции (своего хотения), или, что то же, если бы оно было лишено представления о своей свободе, то оно также не было бы Я. Следовательно, сколь необходимо само Я, столь же необходима и его первоначальная тенденция к абсолютной самодеятельности и полагание его свободы. Но недостаточно, чтобы оно считало себя свободным, оно должно представлять эту свою свободу как закон⁶³².

То, что есть Я (абсолютное тождество субъекта

и объекта), раскалывается сознанием на две отличные стороны и требует необходимого их соединения в форме причинной связи: так возникает в пределах сознания на субъективной стороне причинность понятия (свобода), на объективной стороне – причинность материи (необходимость). Я есть тождество обеих сторон и требует поэтому абсолютного их объединения, поэтому в Я свобода и необходимость не могут противопоставляться одна другой, а должны быть объединены: сама свобода необходима, она закон, которому мы безусловно подчиняемся. Я не было бы Я, если бы свобода не была законом; свобода была бы не законом, а принуждением, если бы мы сами свободно и ради свободы не делали бы ее нашим законом; закон не был бы свободой, если бы он не был автономен. Мы должны определять нашу свободу согласно понятию нашей самодеятельности. Это необходимая мысль нашей интеллигенции. Мысль эта есть принцип нравственности, нравственный закон. Сознание его есть факт нашего внутреннего опыта, уясняющейся каждому из того, как он судит о свободных поступках других, если он беспристрастен и если судит не на основании философических предвзятостей. Он сердит не на пламя, пожирающее его дом, а на того, кто

подложил огонь. "Разве не было бы глупо сердиться на кого-нибудь, если не предполагать, что он мог бы и должен был бы поступить иначе?" 1)

Дедукция нравственного закона ясна. В ее отрицательной форме она следующая: нет нравственного закона, нет и автономии, нет единства свободы и закона (необходимости), нет возможности объединения обоих, нет, следовательно, соединения субъекта и объекта в пределах разделения обоих, нет, следовательно, возможности разделения, нет возможности сознания, нет Я. В прилагаемой схеме показана дедукция нравственного закона:



III. ПРИМЕНЕНИЕ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ ПРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА⁶³³

1. ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

Уже доказано, что нравственный закон необходимо вытекает из сущности самосознания, что поэтому его значение в Я и для Я безусловно; этим еще не доказано, что он столь же необходимо имеет значение и по отношению к миру, что он применим к нему и возможен в нем. Но что же бы это был за нравственный закон, если бы он не был возможен в мире, если бы не могло осуществляться то, что должно осуществляться согласно этому закону? После того как сам нравственный закон выведен, нужно дедуцировать его реальное значение. Дедукция эта происходит так, как того требует наукоучение. Должно быть показано, что из тех же условий, из которых вытекает нравственный закон, следует и применимость его к миру, что и одно и другое относится к сущности Я. Если нравственный закон не может ничего изменить в мире, т. е. не обладает в нем причинностью, то Я не может быть тем, что оно есть. Отбрось нравственный

закон, уничтожится и само Я, – это уже доказано. Отними реальность нравственного закона, и само Я уничтожится, – вот это нужно доказать.

Я хочу сразу же указать, где заключается нерв доказательства. С фихтевским доказательством реальности нравственного закона дело обстоит так же, как с доказательством Канта о реальности категорий. Если категории суть условия, при которых вообще существует опыт, то само собой понятно, что они участвуют во всяком опыте. Если нравственный закон является условием, при котором вообще существует мир, то отсюда явствует его применимость (его значение) в мире, т. е. его реальность. Поэтому все будет зависеть от того, насколько правильно с самого начала будет поставлен вопрос. Если считать мир чем-то вполне независимым от Я, вещью в себе, то вопрос неразрешим, и реальность нравственного закона невозможна. Если же брать мир так, как только его и можно брать, как необходимый объект Я, то вопрос допускает решение.

Итак положим, как того требует наукоучение на основании уже указанной аргументации, что мир равняется объекту Я, т. е. не-Я, что Я и не-Я взаимно ограничивают себя и потому находятся в полном взаимодействии, и что поэтому все то, что происходит в ограниченном (делимом) Я,

необходимо оказывает свое действие также и на не-Я; таким образом вопрос о реальности нравственного закона или о причинности его по отношению к миру равняется вопросу, каким образом нравственный закон может оказывать действие на ограниченное Я? А так как это последнее есть телесное, чувственное, эмпирическое Я, то главный вопрос заключается в причинности нравственного закона по отношению к чувственному Я. Сам нравственный закон есть не что иное как выражение чистого Я, или абсолютной самодеятельности, имеющей целью лишь себя; поэтому весь вопрос можно формулировать так: как чистое Я может воздействовать на эмпирическое Я? Чистое Я как абсолютная самодеятельность, имеющая целью только себя, есть тенденция к абсолютной самодеятельности, "влечение к целому Я", "влечение к свободе ради свободы", короче говоря: это чистое влечение. Эмпирическое, чувственное, телесное, ограниченное Я есть система определенных, чувственных влечений; короче говоря, это чувственное влечение. Поэтому причинность нравственного закона по отношению к миру следует приравнять причинности чистого Я к чувственному Я, или причинности чистого влечения к чувственному

влечению: таким образом, обе стороны вопроса, представлявшиеся вначале противоречивыми, сведены к одному знаменателю, и вопрос поставлен так, что он несет в себе условия своего решения. И здесь можно уже предвидеть решение.

Ибо так как обе стороны относятся друг к другу, как высшее к низшему или как обуславливающее к обусловленному, то именно нравственный закон и должен обуславливать чувственное Я и вместе не-Я, а, следовательно, и все отличное от Я, т. е. мир; таким образом, нравственный закон необходимо вместе с тем и мировой закон, откуда само собой вытекает его возможность в мире, его применимость к нему, одним словом, его реальность.

2. Я КАК ВЛЕЧЕНИЕ И ЧУВСТВО (ОРГАНИЧЕСКАЯ ПРИРОДА)

Чтобы решить эту вторую проблему нравственного учения и правильно понять отношение обоих влечений, мы должны ближе рассмотреть понятие влечения. То, что есть Я первоначально, должно, как это уже показано, являться сознанию как нечто данное или наличное. Я в своем первоначальном бытии есть тенденция или влечение к самодеятельности, поэтому оно должно себя открыть как влечение (воля), или, что то же самое, оно должно представляться себе как "влекомое".

Я как сознание или интеллигенция должно понять себя как влечение; это познание не зависит от свободы рефлексии, оно есть произвольное и необходимое свойство интеллигенции, т. е. чувство. Я есть влечение и ощущает себя как таковое, оно есть основа влечения, влечение есть основание (им возбужденного) чувства, или иными словами: "объективно Я полагаем как влекомый, субъективно – как чувствующий это влечение". Это полагание вполне независимо от моей рефлексии и вместе с тем и от моей свободы;

таким образом, существует первоначально определенная (предпосланная рефлексии) система влечений и чувств. Что установлено и определяется независимо от свободы, то называется "природой". Эта система влечений и чувств есть природа. Я сам есмь такая система, я полагаем как таковой, я нахожу себя таковым; сознание как бы невольно навязывается мне: эта природа моя природа. Отсюда положение: "Я есмь природа, и эта моя природа есть влечение⁶³⁴". Само влечение не может полагаться произвольно, оно не объясняется из акта свободы, еще менее можно его мыслить как член механизма природы, ибо в механической причинной связи явлений действительность распространяется внешним образом от члена к члену и основывается на непрерывном сообщении силы; наоборот, влечение есть внутренняя, на себя самое обращенная, сама себя определяющая, следовательно, не сообщаемая извне сила⁶³⁵. Это самоопределение влечения не может быть, однако, произвольным, не может быть избрано, не может быть создано никаким понятием, как оно есть, оно полагается не свободой, а природой и потому должно мыслиться и объясняться как продукт природы. Что можно сказать о влечении как таковом, то можно сказать и о моей природе,

ибо моя природа тоже влечение. Поэтому она должна была мыслиться как продукт природы или как результат свойства всей природы. Я есмь влечение, мое влечение есть самоопределение, это собою определяемое влечение есть продукт природы, т. е. основа этого самоопределения заложена в целом природы; это целое есть взаимодействие замкнутой суммы всех частей; таким образом, природа должна мыслиться, как такое целое, в котором каждая часть определяется собою и в этой определяемости является вместе "результатом определяемости всех частей": она должна мыслиться как целое, части которого определяют каждая себя и все друг друга взаимно, совокупно себя обуславливая и нуждаясь друг в друге, т. е. должна мыслиться как органическое целое. "Вообще природа есть органическое целое и полагается как таковое⁶³⁶".

В органическом целом всякая часть определяется сама собою и вместе с тем нуждается в соединении с другими. Потребность есть влечение. Всякая часть обладает известной степенью реальности и вместе влечением к другой части. "Ни один элемент не довлеет сам себе, не самостоятелен только через себя и для себя; он нуждается в другом, а этот другой нуждается в

нем: в каждом есть влечение к чужому". Это стремление каждой части к соединению с другой и к пополнению другого есть влечение к созиданию и самосозиданию, "влечение к творчеству" (Bildungstrieb). Такое влечение к творчеству необходимо в природе. Образованное таким путем целое есть нечто органическое, поэтому это творческое влечение есть влечение к организации и, как таковое, распространено во всей природе. Природа должна полагаться организующей, и ее результат (моя природа) – как органический продукт природы⁶³⁷.

Как верно то, что я существую, так же верно и то, что я чувствую себя влечением, и это влечение ощущаю как природу, как мою природу, как нечто, полагаемое природой, как продукт природы: но моя природа не могла бы стать продуктом природы, если бы всей природе в каждой из ее частей не было присуще влечение к творчеству, если бы влечение к организации не было бы распространено во всей природе. Я чувствую себя органическим продуктом природы, замкнутым в себе целым, в котором каждая часть в силу своеобразного свойства нуждается в соединении с другими частями и стремится к этому соединению, а все части в совокупности, каждая по собственному влечению, ищут и

находят свое общение. Органический продукт природы может существовать только при непрерывной действительности присущего ему влечения к творчеству, т. е. он должен мыслиться как организующий самого себя. Так как все части вместе (соединение всех этих частей) равняются целому, то влечение, направленное к этому соединению, в своей непрерывной действительности равняется влечению к самосохранению целого, влечению к бытию, не к голому бытию, но к вполне определенному существованию и ко всем для этого определенному существованию необходимым условиям. Это влечение к самосохранению есть условие, при котором нечто желается как необходимый для сохранения целого объект. Определенное желание (желание чего-нибудь) исходит не из природы объекта, но из моей природы; не объект есть основание желаний, но мое желание есть основание того, что вещь природы делается предметом желания, напр. объектом питания (пища и питье)⁶³⁸.

Согласно закону Я я должен рефлексировать о том, что я есмь. Я есмь влечение, следовательно, влечение должно быть объектом моей рефлексии, иначе оно не было бы моим влечением, я должен открыть (ощутить), что мне чего-то недостает, что я не только имею потребность, но и ощущаю

ее или стремлюсь к чему-то. Это рефлектирующее влечение Фихте называет "смутным желанием" или "чувством потребности". Я есмь природа, я непосредственно вместе с тем и объект моего сознания, поэтому моя природа необходимо будет непосредственным объектом моего сознания. Субъект этого сознания есть я сам; как таковой субъект, я свободен и свободно определяю себя самого. Всякий объект сознания обусловлен субъектом сознания, и этот субъект есть свободное самоопределение. Все, что вступает в мое сознание, необходимо поэтому зависит от моего самоопределения, эта зависимость постигает и влечение, достигающее моего сознания. Лишь только влечение вступает в мое сознание, оно является в той области, в которой я действую, и подпадает моей власти; теперь оно ощущаемое влечение (Trieb), страстное желание (Shnen), чувство потребности, т. е. влечение к удовлетворению. Не от меня зависит иметь его, ощущать его, но от меня зависит удовлетворить его. Здесь знаменательный пункт, с которого начинает освещаться область нравственного: граница между необходимостью и свободой, переход разумного существа к самостоятельности⁶³⁹.

В силу моей природы я есмь влечение, это

природное влечение становится благодаря рефлексии смутным желанием чего-то, чувством потребности; теперь это еще неопределенное желание делается также объектом моей рефлексии, оно подвергается рефлексии, оно определяется, ограничивается, различается, что может быть произведено только чрез отнесение к определенному объекту. Желание определенного объекта, чувство потребности той или другой определенной вещи есть страсть (Begierde). Благодаря рефлексии о предмете желание переходит в вожделение. Первая необходимая рефлексия превращает природное влечение в смутное желание; вторая свободная рефлексия превращает смутное желание в страсть: она образует границу между неопределенным желанием и страстью. Она создает страсть; поэтому страсть зависит и от этой рефлексии и может и полагаться ею, и не полагаться, т. е. уничтожаться. Нет надобности, чтобы мы рефлексировали о нашем неопределенном желании, нет необходимости, чтобы мы допускали в себе страсти, чтобы мы предавались им; мы можем освободиться от них, не предаваясь им или вполне свободно отклоняя от них нашу рефлексию. То, чего мы желаем в силу наших природных влечений, это объекты

природы, которые мы имеем или которыми хотим обладать, будь то пища или питье, свободный воздух, обширный вид, веселая погода и т. д. Объекты природы пространственны. То, что хочет усвоить пространственное, должно само быть пространственно, поэтому и мы сами с нашими природными влечениями должны находиться в пространстве, следовательно, должны быть материей, организованной материей, плотью, как орудием воли, т. е. подвижным, сочлененным телом⁶⁴⁰.

3. ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ВЛЕЧЕНИЕ. ВЫСШЕЕ И НИЗШЕЕ ВЛЕЧЕНИЕ. ПРАВСТВЕННОЕ ВЛЕЧЕНИЕ

Мы желаем объектов природы ни по какому другому основанию, как в силу нашего природного влечения, и ни с какой другой целью, как для своего удовлетворения. Удовлетворение ради удовлетворения есть наслаждение; сознательное влечение было страстью, удовлетворение страсти (сознательное удовлетворение) есть удовольствие, и именно чувственное удовольствие, так как оно есть состояние нашей организации или нашего телесного бытия, из которого исходит влечение и к которому относится удовлетворение. В удовлетворении природного влечения чувственное или органическое существо природы является целью самого себя, произведение природы не имеет другой цели кроме своего собственного существования, оно вполне самоцель, оно не ставит себе цели вне себя, мы не можем объяснить его внешнею целью: "Существует только внутренняя, ни в коем случае не относительная целесообразность в природе". О Я, поскольку оно есть существо природы,

телесное чувственное Я, нужно сказать то же, что и о всяком существе, природы: удовлетворение его естественных влечений, наслаждение, удовольствие есть его конечная цель.

Но Я не только существо природы и влечение природы; Я есть и объект для себя, т. е. сознание. Как природное влечение оно хочет только наслаждения, а так как последнее обусловлено объектом, то в своем влечении к удовлетворению оно зависит от объекта; как сознание же оно, напротив, зависит только от себя самого. Таким образом, Я и то и другое: тенденция к чистой деятельности как самосознание, и влечение к удовлетворению как сущность природы, оно единство обоих влечений, поэтому оба в Я первоначально едины: это первоначальное единство обоих влечений Фихте называет "первоначальным влечением". Что это первоначальное влечение представляется разветвленным на два указанных влечения, это необходимое следствие сознания. Первоначальное влечение есть, как само Я, субъект-объект; сознание разделяет это абсолютное единство на две половины: субъект и объект; так возникает раздвоение; первоначальное влечение является в пределах сознания как объективное и субъективное влечение, как природное влечение и

как чисто духовное влечение (влечение свободы), как влечение к наслаждению и как влечение к самостоятельности: "Исключительно на взаимодействии этих двух влечений, которое есть собственно лишь взаимодействие одного и того же влечения с самим собою, покоятся все феномены Я⁶⁴¹".

Таким образом сознание или рефлексия рассекает первоначальное влечение на два влечения. В силу рефлексии субъект не только отделяется от объекта, но и возвышается над ним, рефлектирующее поднимается над рефлектируемым и стоит выше последнего, охватывая его. Влечение рефлектирующего и влечение рефлектируемого, субъективное и объективное влечения, влечение свободы и влечение природы не равны друг другу, а относятся как высшее к низшему, как охватывающее к охватываемому (если сознательное влечение мы назовем страстью, то здесь из существа Я явствует различие высшей и низшей способностей желания). В силу влечения природы мы желаем наслаждения и делаемся зависимыми от объекта; в силу духовного влечения мы хотим нашей самостоятельности, мы противопоставим наслаждению и делаемся независимы от объекта; с помощью рефлексии мы

подымаемся над природным влечением, над нашей природой и вместе с тем над всей природой. А что это последнее влечение подымающее, освобождающее, направленное на нашу чистую самостоятельность, есть высшее, более мощное, более охватывающее, а первое влечение, направленное на одно только наслаждение, есть влечение низшее, – это обстоятельство является основой нравственного уклада человека. Оба существующие в Я влечения стремятся к соединению, а так как одно направлено на чистую деятельность, другое на данный объект своего удовлетворения, то они могут объединиться лишь так, что в одном и том же стремлении деятельность и объект проникают друг друга; объединение может поэтому заключаться только в "объективной деятельности". Если же нравственная деятельность необходимо должна быть объективной, то отсюда явствует реальность нравственного закона или его применимость к миру объектов⁶⁴².

Это первоначальное влечение, которое, в качестве первоначального единства обоих влечений, составляет сущность Я и корень сознания, может являться в пределах сознания только как требуемое объединение субъективного

(чисто духовного) и объективного (естественного) влечения, т. е. как влечение, составленное из обоих, что и будет нравственным влечением. Предположим, что такого объединения двух этих влечений не произошло бы, тогда самосознание или само Я было бы уничтожено. Тогда действовало бы исключительно или чистое, или естественное влечение: исключительная действенность чистого влечения имела бы результатом абсолютную независимость Я, не как цель, а как состояние, т. е. полное уничтожение ограниченного Я, а, следовательно, и не-Я, следовательно, уничтожение и Я вообще; с другой стороны, исключительная действенность естественного влечения вполне подчинила бы Я объекту, следовательно, вполне уничтожила бы его независимость, а, следовательно, уничтожила бы и само Я. Поэтому сколь необходимо Я, столь необходимо и соединение обоих влечений, т. е. смешанное или нравственное влечение⁶⁴³.

Чего требует нравственное влечение? Или как могут быть соединены в действительности оба первоначально тождественные, разделенные в сознании и противоположаемые влечения? Конечно, чистое влечение действует не одно, оно могло бы тогда только отрицать естественное влечение и не выполнять того, что требует это

последнее; все его поведение было бы таким непрерывным неделанием, самоотрицанием, направленным против нашей природы, целью которого было бы полное наше уничтожение, погасание Я, не моральное определение, а мистическое растворение. Простое неделание не есть деятельность. Я хочет действовать, всякое действительное действие направлено на объекты. Я не могло бы действовать на объекты или на природу, если бы оно само не было природой, силой природы, природным влечением; в действительности оно может действовать только чрез посредство природного влечения. Хотеть уничтожить это влечение значило бы отказаться от всякой деятельности, от воли, а вместе с тем и от самого себя. Поэтому всякая деятельность направлена не на уничтожение природного влечения, а на освобождение от его гнета, на подчинение его цели свободы, на уменьшение нашей зависимости от природного инстинкта, следовательно, на все более и более широкую независимость, т. е. на постепенное освобождение: таким образом, всякое действительное действие состоит из ряда поступков, конечной целью которых является наша абсолютная независимость, оно состоит в постепенном приближении к этой цели,

ее никогда нельзя достигнуть вполне, ибо достижение цели было бы уничтожением Я. Абсолютная независимость не есть состояние, она наша задача: наше назначение не в том, чтобы быть свободными, а в том, чтобы становиться свободными. Поэтому исполнить свое назначение мы можем, лишь непрестанно стремясь к этой необходимо и безусловно полагаемой и никогда не достигаемой цели, все более и более приближаясь к ней; всякий из наших поступков должен находиться на линии этого приближения. Поступай так, чтобы твои поступки никогда не противоречили этой цели, никогда не уклонялись от нее, всегда бы находились на линии приближения к ней. Только так будет действительным деянием то, что ты делаешь. Действовать – вот твое назначение. Требование нравственного влечения гласит: исполняй всегда свое назначение⁶⁴⁴!

4. СОВЕСТЬ И ДОЛГ

Всякое влечение должно непосредственно чувствоваться и ощущаться как таковое. В чем заключается чувство нравственного влечения? Что относится к нашему влечению, все равно какому, то входит в область наших желаний, в том посредственно или непосредственно принимает участие наша воля. Это участие воли или вожделения в каком-нибудь объекте мы называем интересом; всякий интерес заключается только в этом участии, он всегда основывается на влечении. Когда мы интересуемся чем-нибудь, то мы чувствуем отношение объекта к нашему влечению. Либо объект совпадает с тем, чего хочет влечение, либо он находится с ним в противоречии; отношение будет поэтому либо гармоническим, либо дисгармоническим. Эта то гармония или дисгармония и чувствуется нами, и так как в основе мы всегда чувствуем только самих себя, или так как всякое чувство в основе есть самочувствие и всякий интерес обуславливается интересом к нам самим, то то, что мы чувствуем, есть наша собственная гармония или дисгармония, состояние согласованности или противоречия нас с нами

самими, т. е. согласованности или несогласованности того, что мы есть в действительности, с тем, чем мы поистине хотим быть. Чем мы хотим быть поистине, то есть выражение нашего первоначального, или основного, влечения, которое тождественно с самим Я. Это влечение требует согласования Я первоначального с Я ограниченным (эмпирическим), т. е. действительного объединения чистого и естественного влечений.

Выражение чистого влечения есть требование, выражение влечения естественного есть смутное желание; первое требует дела, второе желает наслаждения, первое хочет свободы ради свободы, второе – наслаждения ради наслаждения; удовлетворение первого влечения и сопровождающего его чувства удовольствия будут иными, нежели удовлетворение второго влечения. Когда мы удовлетворяем первое и первоначальное влечение, то мы выполняем требование и задачу; мы сделали то, что мы должны были сделать, мы достигли того, что мы совершенно свободно, а потому и вполне сознательно поставили себе целью: такое деяние необходимо сопровождается чувством "одобрения". Цель эта есть наша собственная внутренняя цель, наше первоначальное влечение,

наша первоначальная сущность. Этим делом мы удовлетворили нашу собственную глубочайшую самость, такой акт необходимо сопровождается чувством "удовлетворения". Здесь удовольствие является как одобрение и удовлетворение, неудовольствие как неодобрение (презрение) и досада. Это чувство нравственного свойства, чувство нашего нравственного бытия, чувство того, что мы то, чем мы хотим быть в силу нашей первоначальной сущности (первоначального влечения), или что мы не это: это чувство, которое мы можем назвать "высшею способностью чувства", как высшее влечение мы назвали раньше высшею способностью желания, это чувство есть совесть: это чувство согласованности или несогласованности нашего действительного состояния, обусловленного нашим поведением с нашим первоначальным влечением, направленным на абсолютную свободу, чувство нашей собственной внутренней гармонии или дисгармонии или отношение нашей деятельности к нашей абсолютной свободе. Мы непосредственно сознаем эту свободу в совести, и так как она составляет сущность Я и условие всякого сознания, то совесть – самое достоверное из всего нами познаваемого. "Слово совесть (Gewissen) отлично выбрано, оно как бы

указывает на непосредственное сознание того, без чего вообще нет сознания, сознание нашей высшей природы и абсолютной свободы". В случай согласованности совесть пользуется миром и покоем, в противоположном случае она беспокоится и упрекает нас, она не доставляет удовольствия, как чувственные удовлетворения; говорят о спокойной совести, но никогда о веселой.

Совесть указывает на свободу как на нашу абсолютную цель; подобно этой последней наша совесть непогрешима и непоколебима. Свобода эта необходима не как наличное состояние, а как цель; она не есть закон природы, а нравственный закон; она не то, что мы есть мы, а то, чем мы должны быть, не средство к тому или иному, а конечная цель. Это безусловное долженствование есть долг, который может стать нашим законом лишь тогда, когда мы смотрим на него как на таковой и вполне сознательно делаем его нашим законом. Этот долг стремится стать сознательной целью и сознательным мотивом нашего поведения. Долг действует не как влечение, он не влечет, мы сами должны увлекать себя сознанием долга, поэтому мы можем действовать согласно долгу только по убеждению, а не слепо, не без убеждения; долг есть наше самое интимное и

самое сильное убеждение. Содержание нравственного закона ясно, его можно кратко и точно выразить различным образом. Всякая формула будет содержать в себе целую систему учения о нравственности. Поступай действительно; ты поступаешь действительно только в том случае, если ты не ставишь себя в зависимость от объектов, если каждый из твоих поступков лежит на линии прогрессирующего приближения к цели абсолютной независимости; таким образом, выполняй всегда твое назначение, никогда не поступай без убеждения, никогда против убеждения; тогда ты всегда будешь поступать сознательно, по долгу и ради долга, всегда так, как того требует совесть. Поэтому нет более краткой формулы, чем следующая: поступай по твоей совести.

Реальность и применимость этого закона вполне ясны. Нравственный закон есть свобода как цель, как требование. Как могла бы свобода стать требованием, освобождение – законом, если бы несвобода не была существующим, данным состоянием? Несвобода есть ограниченное, чувственное, естественное Я, Я как природное влечение, как продукт природы, который не может существовать без природы, без мира. Без мира нет нравственного закона. Без

нравственного закона нет свободы, как конечной цели, нет абсолютной свободы, нет абсолютного Я, нет сознания, нет объекта сознания, нет мира. Без нравственного закона нет возможности мира; без мира нет места нравственному закону: этим дедуцировано имманентное значение последнего или его реальность, как того требует наукоучение.

Глава тринадцатая

ПОНЯТИЕ ДОЛГА. РАЗВИТИЕ НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ. ОСНОВНОЕ МОРАЛЬНОЕ ЗЛО

I. НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН КАК КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ

1. НРАВСТВЕННАЯ УВЕРЕННОСТЬ КАК ОСНОВА ВСЯКОГО ПОЗНАНИЯ

Принцип учения о нравственности, или нравственный закон, выведен и форма его установлена. Дальнейшей задачей будет вывести из этой формы содержание или материальные нравственные определения. Доказано, как должно поступать при всех обстоятельствах; нужно доказать, каково содержание нравственного поведения в каждом определенном случае; из "как" должно следовать "что".

На вопрос: как должен я поступать? – ответ гласил: по твоей совести, по твоему убеждению! Однако убеждение, согласно которому нужно поступать при всяких обстоятельствах, должно

быть правильным, не колеблющимся, а необходимым, оно должно заключать в себе критерий или сознание этой правильности, исключая возможность всякой ошибки и сомнения. Убеждение, никогда не ошибающееся, непогрешимо, убеждение, не сомневающееся, неизменно. Существует множество так называемых убеждений, которые, будучи достоверными по видимости, ложны по существу. Они существуют сегодня, завтра они заменяются более верным взглядом. Так обстоит дело с обычными человеческими мнениями, к которым нельзя отнести то убеждение, поступать согласно которому приказывает нравственный закон. Нравственное убеждение должно быть прочным при всех обстоятельствах; оно должно быть неизменно, абсолютно и потому непосредственно достоверно. Непосредственно достоверно только наше собственное бытие, само Я, неизменно лишь наше первоначальное бытие, чистое Я. Положим, что наше душевное состояние, наше эмпирическое Я, или наше сознание, гармонирует с нашим первоначальным Я, тогда мы непосредственно убеждены в этой гармонии и ощущаем эту гармонию. Об этой гармонии как и о нашем первоначальном бытии свидетельствует лишь непосредственная, абсолютная уверенность.

Совесть является основой нашего первоначального бытия, она корень всякого нравственного убеждения. Поэтому не существует вообще никакой другой абсолютной уверенности кроме совести, никакого другого абсолютно достоверного убеждения кроме нравственного. "Это чувство никогда не обманывает, ибо оно присутствует только при полном совпадении нашего эмпирического Я с чистым Я; а последнее есть наше единственное истинное бытие, все возможное бытие и вся возможная истина. Только поскольку я моральное существо, постольку возможна для меня достоверность⁶⁴⁵".

2. ДОЛГ КАК ОСНОВАНИЕ И КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ МИРА

Эта уверенность есть вместе с тем основание всякой другой уверенности, всякого истинного познания. Всякое наше познание обусловлено сознанием объективного мира, который сам обусловлен ограничением Я, последнее основание которого как известно есть первоначальное стремление, первоначальное влечение, нравственное влечение самого Я: следовательно, в основе всякого познания лежит нравственное влечение, чувство его, совесть или сознание долга. "Единственное твердое и последнее основание всяческого моего познания есть мой долг. Это есть интеллигибельное "в себе", которое по законам чувственного представления преобразуется в чувственный мир⁶⁴⁶". Таким образом долг есть первоначальное основание и конечная цель всех объектов, Формула нравственного закона, посредством которой устанавливается всякая мораль, гласила: "поступай по твоему убеждению, поступай по долгу, исполняй долг ради долга!" Отсюда получается содержание нравственного закона: "обращайся со всеми вещами согласно их

конечной цели!"

Форма нравственного закона решает вместе с тем и вопрос о форме (формальное условие) противоположного. Ты поступаешь по совести лишь тогда, когда ты поступаешь по собственному нравственному убеждению. Поэтому мораль требует, чтобы ты сам рассуждал. Ты не поступаешь по совести, если поступаешь не автономно, а подчиняешься авторитету чужого веления.

"Кто поступает подчиняясь авторитету, тот поступает бессовестно". Ты поступаешь нравственно только в том случае, если поступаешь по совести! Что противоречит нравственному закону, то греховно. "Что не вытекает из веры, что не одобряется нашей собственной совестью, то абсолютно греховно⁶⁴⁷".

II. РАЗВИТИЕ НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

1. ЧЕЛОВЕК КАК ЗВЕРЬ

Хотя долг и составляет нашу первоначальную сущность, однако он не влечет нас силою природного инстинкта; мы поступаем нравственно только тогда, когда мы влекомы чувством самого долга. Мораль требует, чтобы мы желали долга, как такового, чтобы мы направляли на него наше сознание; последнее достигается рефлексией, которая, как таковая, находится всецело в нашей власти. Если бы нравственное поведение не было всецело делом свободы, то и противоположное, бессовестное или противное долгу поведение было бы не нарушением свободы, не было бы виной, не было бы грехом. Бывает в нас состояние, предшествующее рефлексии, в котором Я является само себе чем-то найденным или данным, как природа или природное влечение. Если это состояние, составляющее самую первую и нижайшую ступень практического Я, господствует, и мы составляем одно с природным

влечением, то мы поступаем без всякой рефлексии, по влечению, не морально, а по-зверски: на этой ступени человек по своему поведению только зверь⁶⁴⁸.

2. ЧЕЛОВЕК КАК ПОНИМАЮЩЕЕ ЖИВОТНОЕ: ЭГОИЗМ КАК МАКСИМА

С помощью сознания мы должны и можем рефлексировать о нашем природном влечении, с помощью этой рефлексии мы можем отличать себя от него и этим самым освободиться от него. Эта наша свобода вначале только формальна и заимствует свое содержание только из природного влечения, которое ищет вещей: мы следуем естественным влечениям не слепо, мы выбираем, а так как мотив нашего выбора почерпается нами не из свободы, то он может определяться только нашим эмпирическим Я, т. е. при этом состоянии рефлексии мы поступаем по максиме нашего эмпирического благополучия или нашего блаженства. Мы удовлетворяем лишь наши естественные влечения, мы хотим только благополучия; на этой ступени мы поступаем также по-зверски, но как рассуждающий зверь. Формально мы свободны, но материально зависим от объектов природы⁶⁴⁹.

3. АВТОКРАТИЧЕСКОЕ ВЛЕЧЕНИЕ К СВОБОДЕ: ПРОИЗВОЛ КАК МАКСИМА

В действительности Я свободно от объектов природы и хочет своей самостоятельности. Если оно с полной свободой сознания делает это своей максимой, то оно само дает себе нравственный закон и поступает морально; наоборот, если оно, не рефлектируя, следует только позыву к самостоятельности, повинуюсь влечению своей высшей природы, то оно поступает не как животное, но еще и не морально; мы делаем целью не наше чистое, а наше эмпирическое Я, но не с целью наслаждения вещами, а с целью господства над ними: мы хотим "неограниченного верховенства надо всем вне нас". Это господство есть наша максима. Наша свобода, еще не заполненная нравственным законом, есть незаконный произвол; на этой ступени еще не воля, а только "гений добродетели" побуждает человека приносить свое наслаждение в жертву своим целям и вмешиваться в бытие вещей, устраивая и преобразуя его, господствуя и подчиняя. Выражением этого автократического влечения к свободе служит гордое поведение, когда

человечество покидает внеисторический рай влечений и наслаждений жизни и вступает в борьбу истории. "Только при предположении такого умственного уклада делается понятной вся человеческая история⁶⁵⁰".

При сравнении со слепым или рафинированным стремлением к удовлетворению своих влечений и к наслаждению, в этом безграничном сознании свободы с его надменным стремлением есть что-то возвышенное, но в моральном отношении оно лишено ценности, ибо здесь надо всем остальным возноситься и чувствует себя вознесенным эмпирическое Я. Нельзя допускать ослепления своего суждения тем, что приносишь в жертву собственное наслаждение, на что человек чувствует себя способным на этой ступени. В таких жертвах нет действительная самоотречения; наоборот, чем больше здесь приносится в жертву, тем человек начинает казаться себе выше, благороднее, прекраснее; он делается часто своим собственным героем и живет лишь собою. По его мнению, все остальные исполняют лишь должное, один он чувствует свое право; если в достижении своей цели он терпит крушение, то в собственном сознании он делается непризнанной величиной, одним из благодетелей, страдающих от мирской

неблагодарности. Все, что он делает, служит к увеличению собственной ценности, к любованию собою, а за наслаждение, приносимое им в жертву, он платит вдвойне и втройне своему самолюбию сознанием благородства своего поступка, так что Богом, которому он приносит жертву и который милостиво ее принимает, в сущности, является он сам.

Именно это служение идолам, которое практикуют эти герои света, и лишает их поведение всякой моральной ценности. Они уверены, а с ними многие другие, что они поступают хорошо и притом только по влечению, по прирожденной склонности; так возникает предрассудок о прирожденной доброте человеческой природы. Они поступили благородно и бескорыстно, больше чем хорошо, значительно лучше, чем это было нужно, свыше их обязательства, и притом по собственному влечению: их деяния представляются им вполне заслуженными делами, "opera supererogativa⁶⁵¹".

Нравственный закон как максима.

Пока абсолютная свобода проявляется как влечение и по влечению, ее поведение может быть героическим, но не моральным. Нравственной она делается, только становясь

самосознанием. Абсолютная свобода как самосознание имеет объектом себя, делает себя целью, только себя, она есть сам нравственный закон: свобода ради свободы, долг ради долга! Выполнять долг инстинктивно нельзя, его можно выполнять лишь исходя из сознания долга. Когда нас действительно наполняет сознание долга, то мы не можем действовать иначе, как согласно долгу. Если это сознание затемняется, и мы не ясно или совсем не видим долга, если мы не представляем его себе как нашу конечную цель, то невозможно его выполнить, тогда нет условий нравственного поведения. Поэтому при сознании долга нравственное поведение необходимо, и без этого условия оно невозможно. Таким образом наше поведение оказывается связанным с известным условием, от которого всецело зависит, будет ли оно обладать нравственным или противоположным нравственности характером. Эту необходимость Фихте обозначает словом "интеллигибельный фатализм⁶⁵²".

Кажется, как будто этим исключается свобода, это позитивное основание всякой нравственности, или что она остается под вопросом. В действительности это не так, ибо условие, от которого зависит наше нравственное или не нравственное поведение и которое

составляет этот "интеллигибельный фатализм", есть само дело свободы, есть акт нашего сознания, нашей рефлексии. Оно всецело в нашей власти и всецело зависит от нашей свободы, следовательно, нравственное поведение связано с таким условием, которое само зависит от свободы, ни от чего другого; оно необходимо и прочно, если прочно сознание долга, но сознание это никогда не прочно, оно то ясно, то затуманено; поэтому мы ни одной минуты не уверены в нашей моральности. "Ни один человек, ни одно конечное существо, поскольку мы это видим, не утверждено в добре".

III. ОСНОВНОЕ МОРАЛЬНОЕ ЗЛО

1. КОСНОСТЬ

Но если наша свобода составляет основное условие и характер нравственного, так как она направляет наше сознание на долг или отклоняет от него, то безнравственное поведение есть наша вина, и именно эта вина и есть зло. Не то зло, что мы чувственны, что у нас есть влечения и страсти, а то, что наше сознание отвлекается от долга и чистого Я и устремляется к чувственному Я с его страстями, что наша воля принимает такое направление. Для того, чтобы хотеть долга, мы должны оторвать нашу рефлексию от нашего чувственного Я и природных влечений, и именно это отрывание и происходит в акте первоначальной и безмерной свободы. Без этого акта мы остаемся в прежнем направлении к нашему чувственному благу и пребываем в естественном чувственном состоянии: это пребывание есть первоначальная вина, корень морального зла (Uebel), которое Кант назвал "радикальным злом (Böse)". Легче и спокойнее пребывать в обычном состоянии, чем порвать с

ним, это *vis inertiae* природы, естественная косность, благодаря которой всякое существо стремится остаться в том состоянии, в котором оно находится. Лишь только какая-нибудь противоположная сила подействует на это обычное состояние, как из стремления возникает противостремление, из голой косности – сила косности, которая сопротивляется освобождению. Так в человеческой природе косная воля противодействует нравственной: эта леность воли есть основное моральное зло, корень всего злого; нежелание выйти из обычного состояния, из обычного уклада естественного Я делает то, что мы согласны на что угодно, лишь бы не нарушать нашей внутренней несвободы. В силу нашей косности мы вполне несвободны. В пределах этой несвободы нет освобождающей и спасительной силы. "Сама его свобода заключена в оковы; сила, которую он должен был воспользоваться, направлена против него. Нет равновесия, на чашке весов тяжесть его природы, и нравственный закон не уравновешивает ее". "Если посмотреть на дело с естественной точки зрения, то совершенно невозможно, чтобы человек мог себе помочь; он не может стать лучшим. Спасти его может лишь чудо которое, однако, он должен произвести сам. Поэтому люди, утверждающие

servum arbitrium (подчиненную волю) и характеризующие человека как колоду, которая не может двинуться с места собственной силой, но должна приводиться в движение высшей силой, были вполне правы и последовательны, когда они имели в виду естественных людей⁶⁵³".

2. ТРУСОСТЬ И ЛЖИВОСТЬ

Из косности, благодаря которой мы готовы допустить с собой что угодно, возникает второй основной порок человеческой природы: трусость, вызывающая все трусливые поступки. Сталкиваясь с другими людьми, мы не можем утверждать нашу свободу и самостоятельность и подпадаем под власть чужой воли: таким образом возникает среди людей рабство физическое и моральное, подчинение и подражательность; рабство проистекает из трусости, как трусость из косности. Трусость не самоотречение, а жалкое самолюбие, поэтому она переносит состояние угнетения против воли и с ненавистью к угнетателю, но так как открытое выражение ненависти может быть опасным, то она скрывает ее за маской преданности и стремится всячески обмануть угнетателя, перехитрить его; она лжет и должна лгать, ибо истина требует мужества, которого нет у труса. Так трусость создает лживость, этот третий основной людской порок. "Лжив только трус". "Трусость проистекает из косности, из косности – лживость". Первое зло и первая вина – это отклонение воли от своего первоначального назначения, нежелание выйти из

среды своих естественных влечений, и упорство в максиме эгоизма: здесь первое звено в цепи зла, начало все дальше распространяющейся гибели, падение все глубже погружающейся человеческой природы.

Между тем свобода неискоренима, способность ее и сила существуют, возможность освобождения налицо, но морального чувства нет. Необходимо разбудить его, развить, образовать. Самым действительным средством для морального воспитания человеческого рода является позитивная религия, так как она представляет людям, погрязшим в чувственности, содержание нравственного закона в самой осязательной и чувственной форме божественного откровения и тем подымает их на первую ступень просветления⁶⁵⁴.

Глава четырнадцатая

СОДЕРЖАНИЕ НРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА. ОБУСЛОВЛЕННЫЕ ОБЯЗАННОСТИ

I. СОДЕРЖАНИЕ НРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА

Нравственный закон гласит: "поступай по совести, пусть каждый твой поступок находится в ряду поступков, приближающих тебя к абсолютной независимости; со всякой вещью обращай сообразно ее конечной цели!" Эти формулы суть различные выражения одной и той же вещи: наша конечная цель и конечная цель вещей одна и та же; поступать согласно ей, значит быть в согласии с собственной внутренней сущностью; чувство этой гармонии эмпирического и чистого Я есть совесть. Из существа конечной цели уясняется все содержание нравственного закона, сама же цель уясняется нам, когда мы относим вещи или объекты к нашему влечению, не к тому или другому, а ко всему нашему влечению, которое в своем первоначальном ограничении совпадает с

самим Я или с влечением к самостоятельности Я: эта самостоятельность есть наша конечная цель, стремление к этой самостоятельности есть конечная цель вещей. Поэтому, что в отношении Я является существенным условием его действительности, то самое есть необходимое средство по отношению к конечной цели, именно поэтому оно составляет предмет нашего нравственного поведения и, как таковое, входит в содержание нравственного закона⁶⁵⁵.

Поэтому вопрос о последнем совпадает с вопросом об условиях Я. Сколько условий требует Я, в таком же количестве средств нуждается конечная цель, и столько же объектов имеет нравственное поведение. Принимая во внимание предшествующие подробные дедукции наукоучения, можно кратко и понятно резюмировать. Я есть природа (природное влечение), способность рефлексии, разумное существо (свободная воля) среди других свободных существ, с которыми оно находится в необходимом взаимодействии. Как природное влечение Я есть тело, как способность рефлексии – это интеллигенция, как свободная воля – это лицо в общении с другими лицами. Тело, интеллигенция, свободное взаимодействие суть поэтому необходимые условия Я.

1. ОБЯЗАННОСТИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ТЕЛУ

Тело есть природа в Я, наша собственная природа, с помощью которой мы в состоянии воздействовать на природу вне нас, на чувственный мир; поэтому тело есть орудие всей нашей действительности, инструмент всей нашей организации, нашего восприятия, нашего познания. Отсюда ясно, насколько тело составляет предмет нашего нравственного поведения и насколько оно является содержанием нравственного закона. Оно должно быть орудием нашей свободы, пригодным его орудием, мы должны сохранять и развивать его для этой цели: только для этой цели, только как средство к ней. Поэтому нравственный закон по отношению к телу требует: 1) никогда не делать его целью, не делать его объектом наслаждения ради наслаждения, наоборот, 2) развивать его как орудие, пригодное для всех возможных целей свободы. Оно делается негодным орудием, когда его ощущения и страсти убиты, силы притупились, а потому 3) мы должны лишь настолько заботиться о нашем теле, насколько это необходимо для развития последнего, чтобы оно

служило нравственной конечной" цели в качестве его орудия. Таковы три материальные нравственные заповеди, касающиеся нашего телесного бытия: первая "отрицательная", вторая "положительная", третья "ограничительная".

2. ОБЯЗАННОСТИ В ОТНОШЕНИИ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Без рефлексии нет Я. Необходимое условие Я, чтобы оно рефлектировало о своей собственной деятельности и таким образом претворяло ее в Я. С помощью рефлексии Я делается интеллигенцией. Нравственный закон существует (для Я) только, поскольку он познается, поскольку рефлексия направляется на него с полным сознанием; поэтому он действителен в нас и вообще возможен только чрез интеллигенцию. Поэтому по отношению к нравственному закону интеллигенция не только его орудие, но и его фактор, ибо она обуславливает не только причинность, но и все бытие нравственного закона, так как бытие нравственного закона вполне совпадает с его сознанием. Развитие интеллигенции достигается познанием, а конечная цель всякого познания есть познание долга: поэтому он есть конечная цель и побудительный мотив всякого познания. Отсюда выводятся нравственные веления в отношении интеллигенции Развитие последней, возможное только в пределах свободы, не должно быть стесняемо никакими преградами, никакой заранее

поставленной целью, не должно быть подчиняемо никакому внешнему закону, никакому авторитету, заранее определяющему содержание нашего познания. Поэтому нравственный закон гласит 1) "в развитии твоей интеллигенции ты не должен ничем себя связывать; что касается содержания ее, ты не должен подчинять ее никакому постороннему соображению!" Отсюда вытекает позитивная заповедь: 2) "исследуй вполне свободно! Учись, мысли, исследуй возможно больше!" Единственный мотив всякого познания есть долг: это единственное ограничение, производимое нравственным законом. Отсюда вытекает 3) требование: "исследуй по долгу, исследуй ради твоей свободы!" Чем познание шире, чем оно более развито, более ясно, тем свободнее Я, тем пригоднее интеллигенция, как орудие нравственного закона и как его фактор⁶⁵⁶.

3. ОБЯЗАННОСТИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ОБЩЕСТВУ

Свободная действительность Я обуславливается в своей исходной точке вызовом, причиной которого может быть только другое Я. Без такого вызова Я не может ощутить себя свободно деятельным, не может с помощью своей свободной деятельности ощутить себя и как природное влечение. Поэтому для своей самодеятельности Я необходимо нуждается во втором Я; оно ощущает себя свободным только в том случае, если его признают свободным, а это признание возможно только свободным существом вне его. Признание чужой свободы есть необходимое условие для полагания собственной, и так как в этом признании содержится вместе с тем и ограничение собственной свободы, то в полагании последней заключается вместе с тем и ее ограничение. В силу этой первоначальной границы свободы Я делается разумным существом или индивидуумом. Что Я есть вообще индивидуум, это объясняется условиями свободы, и потому это необходимо и разумно; но что оно именно данный индивидуум в этой пространственной и

временной определенности, это должно быть признано случайным и эмпиричным. Так различается в Я необходимая (доказуемая) и эмпирическая (случайная) индивидуальность. Что различные Я ограничивают свою свободу взаимным признанием, это необходимо; что свобода заключается во взаимодействии свободных поступков и что поэтому все свободные поступки в силу этого взаимодействия всецело "предопределены", это также необходимо; но что именно данный индивидуум в данный момент совершает определенный поступок – это случайность⁶⁵⁷.

Кажущееся противоречие между свободой и необходимостью, заключающееся в нравственных условиях человеческого поведения, разрешается понятием конечной цели. Если все разумные существа имеют одну и ту же цель, то взаимодействие их свободных поступков и создаваемая этим необходимостью не уничтожают свободы. Самостоятельность всякого разума есть конечная цель, желаемая всяким; каждый отдельный человек есть и считает себя только органом и средством этой цели, и не только в силу своей телесной, но и в силу всей эмпирической индивидуальности. "Весь чувственный, эмпирически-определенный

человек есть орудие и фактор нравственного закона⁶⁵⁸".

Всякий поступает по своему нравственному убеждению и хочет содействовать, насколько может, разумной цели, которая может быть достигнута только тем, что каждый отдельный человек ставит ее себе и делает себя ее орудием. Поэтому никому не безразлично, как поступает другой; вместе с целью разума каждый должен ставить себе целью и нравственное поведение другого человека; он должен хотеть, чтобы всякий другой также поступал по его нравственному убеждению, а так как такое убеждение может быть только одним, то он должен хотеть, чтобы все поступали по общему основному убеждению. Желать цели разума, значить и желать вместе с тем, чтобы нравственное убеждение было у всех одинаковым. Нравственные убеждения отдельных лиц находятся, однако, в противоречии: общего основного убеждения не дано, его надо достигнуть, это предстоящая решению задача. А так как она может быть решена при свободном взаимодействии или общении отдельных лиц, то нравственный закон требует от всякого участия во взаимодействии, общении с другими, участия в жизни общества, деятельности в обществе и для

общества. Мы уже раньше узнали то правовое основание, которое делает необходимым общение людей: здесь то же требование предъявляется нравственностью⁶⁵⁹.

Всякий должен по возможности содействовать тому, чтобы все имели одно и то же основное нравственное убеждение; взаимодействие естественно исключает всякое насилие, ибо убеждение отдельного лица нравственно только постольку, поскольку оно свободно. Вынужденное убеждение все равно, что отсутствие убеждения. Общность нравственного убеждения, утверждение абсолютной конечной цели как извечного назначения человечества, преданность этой цели, – все это есть результат этического объединения людей, которое Фихте, как и Кант считали сущностью церкви. Задача и цель церкви в этом смысле есть согласие во всех пунктах нравственного убеждения, действительное равенство морального настроения, моральное единство связанных церковью. Такая цель может быть достигнута сообща только такими людьми, которые уже исходят из известного общего основания. Что является вполне определенным и развитым только как цель, то должно полагаться в исходной точке как нечто неопределенное и

нуждающееся в развитии. Выражение такого еще неопределенного, но уже общего убеждения нравственного свойства Фихте называет "символом"; это первое чувственное и общее выражение нравственного убеждения, которое указывает на нечто сверхчувственное. Церковь нуждается в таком символе, чтобы иметь возможность исходить из известного нравственного объединяющего отправного пункта и стремиться к своей цели; она нуждается во вспомогательном средстве, необходимом для начала; это, как говорит Фихте, "необходимый символ".

Что касается значения этого символа, то Фихте различает две основные формы церковной веры в пределах христианского мира. Все зависит от того, имеет ли церковный символ значение начала и предусловия или цели и предмета, собственная ли эта цель или только вспомогательное средство и фактор церковного учения: нужно ли его провозглашать или нужно только учить исходя из него. "Я должен исходить из него, как из чего-то предположенного; ни в каком случае я не должен идти к нему, как к чему-то, что нужно обосновать". "Символ есть исходный пункт. Его не проповедуют, а в проповеди лишь опираются на него". Различие

протестантизма и католицизма в том, что протестант идет от символа к бесконечному, а папист идет к нему, как к конечной цели⁶⁶⁰.

Развитие моего тела и моей интеллигенции возможно только через меня, это единственная моя цель, и потому это зависит только от моего убеждения. Наоборот, развитие чувственного мира вообще, который есть мир общий, в котором кроме меня принимают участие и другие разумные существа, совсем не зависит только от меня и моего убеждения; это развитие может произойти на основании общего убеждения, которого как такового нужно еще достигнуть. Долг заключается в том, чтобы создать это убеждение. Предмет этого общего убеждения есть правовое общение, которое основывает само себя на государственном договоре. Поэтому долг состоит в том, чтобы создать такое соглашение в отношении правового общения; поэтому также долг и в том, чтобы присоединить себя вместе с другими к государству. Теперь государственно-гражданская жизнь, которую устанавливало прежде право, является необходимою с нравственной точки зрения, она предписывается каждому совестью. Нравственный закон требует для осуществления конечной цели деятельного участия в

человеческом обществе, в церкви и в государстве⁶⁶¹.

Дела церкви и дела государства суть дела общественные. Здесь царит и должно царить общественное убеждение, существующий закон, которому отдельный человек должен подчинять свое частное убеждение. Обязанность каждого человека иметь собственное убеждение и развивать его вполне свободно и независимо от всякого авторитета. Возможно, что при выполнении сего долга собственное убеждение станет в противоречие с законами, господствующими в церкви и государстве: мы обязаны стараться сделать собственное убеждение общественным; мы обязаны также подчинять собственное убеждение общественному; так возникает коллизия обязанностей, а вместе и задача разрешить это противоречие.

Долг велит иметь собственное убеждение, развивать его и потому сообщать его; долг запрещает наносить ущерб общественному убеждению. Однако сообщение своего убеждения есть уже нанесение ущерба общественному убеждению. Выполняя один свой долг, я нарушаю другой. Обе эти обязанности противоположны одна другой, разрешение противоречия возможно только чрез взаимное

ограничение. Поэтому нравственный закон требует, чтобы обязанность сообщения и обязанность подчинения (собственного убеждения) таким образом взаимно ограничивали себя, чтобы выполнение одной обязанности не уничтожало бы другой, но чтобы в известном ограниченном смысле каждая из них выполнялась.

Собственное убеждение должно сообщать, но не всем, а лишь ограниченному числу отдельных лиц, которые образуют для этой цели предписываемое нравственным законом общество. Таким образом, в пределах большого общества должно существовать меньшее, имеющее право и обязанность вполне свободного исследования всякого убеждения независимо от всякого авторитета, а потому иметь право и обязанность нестесненного сообщения идей: общество, в котором господствует лишь сила разумных оснований, а потому нет иного права кроме права духовно сильнейшего. Задачей такого общества является наука и ничем не стесняемое ее развитие; образование такого общества есть также нравственная задача, задача ученого мира, "ученой республики, для которой нет возможного символа, нет указания, нет запрета". "Здесь судья лишь время и прогресс

культуры. Школа ученых, нуждающаяся в такой свободе исследования, есть университет".

Церковь и государство нуждаются с воспитателях и руководителях, которые не могли бы исполнять своей обязанности, если бы они не стояли впереди народа по образованию, а этого они не могут сделать без научного образования. Это последнее создает ученого. Поэтому должны существовать ученые, которые одновременно должны быть и должностными лицами. Когда у таких лиц научное убеждение становится в противоречие с законно господствующим, то коллизия может решаться лишь так, как она разрешена: как ученые они смеют то, чего не могут как должностные лица. "Запрещать проповеднику излагать в ученых сочинениях свои отклоняющиеся взгляды – это насилие над совестью; но вполне в порядке вещей запрещать ему выносить их на кафедру, и делать это было бы бессовестно с его стороны, если он достаточно просвещен". "Таким образом идея ученого мира вполне разрешает противоречие между прочной церковью и государством, с одной стороны, и абсолютной свободой совести отдельного лица – с другой; реализация этой идеи повелевается нравственным законом⁶⁶²".

II. РАЗДЕЛЕНИЕ ОБЯЗАННОСТЕЙ

Объект нравственного закона есть вообще разум, господство или царство разума есть чувственный мир; средство или орудие этой цели есть Я, именно эмпирическое Я, или лицо. Так как осуществление цели зависит от правильной постановки средств, то обязанность должна относиться и иметь в виду и цель, и средство. Но отношение это различно. Ближайший непосредственный объект обязанности – это нравственная конечная цель; ею опосредствуемый и вводимый в сферу долга объект есть лицо, для каждого его собственное. Таким образом понятие обязанности разделяется на два рода обязанностей: "обязанности к целому" и "обязанности к нам самим или ради нас самих". Так как лицо является средством всякой разумной действительности и условием осуществления господства разума, то обязанности второго рода можно назвать "опосредствованными, или обусловленными", а обязанности первого рода – "непосредственными, или безусловными".

Обязанность требует, чтобы каждый по мере силы содействовал господству или самостоятельности разума. Это было бы

невозможно, если бы каждый делал только то, что ему взбредет в голову, и если бы поступки отдельных лиц вступали в коллизию. Способ, каким осуществляется конечная цель, не должен быть нецелесообразен; господству разума можно содействовать лишь в том случае, если содействие происходит планомерно: необходимо планомерное разделение нравственной работы, для чего необходимо установление различных сословий. Если содействие планомерности нравственной работы обязательно, то обязанностью будет и содействие делению труда, и установление различных трудовых сословий, и даже определение своего собственного места в нравственном мире. В пределах такого распорядка и разделения нравственной деятельности есть "дела передаваемые и непередаваемые". Относящиеся сюда обязанности разделяются также на два класса: одни Фихте называет "особыми обязанностями", вторые – "общими". Таким образом получается следующее общее деление⁶⁶³:



III. ОБУСЛОВЛЕННЫЕ ОБЯЗАННОСТИ

Всякий должен по мере своей способности быть орудием нравственного закона в чувственном мире. При осуществлении этого назначения обнаруживаются два рода обязанностей: 1) такие, которые не относятся непосредственно к нравственному закону, а лишь к его условию, а потому суть обязанности обусловленные, и 2) такие, которые не могут переноситься с одного лица на другое, следовательно, общего характера. Это – "общие обусловленные обязанности".

Для того, чтобы иметь возможность вообще действовать в чувственном мире, для этого необходимо непрерывное взаимодействие между лицом и миром, следовательно, сохранение индивидуума. Отсюда самосохранение как нравственная обязанность. Самосохранение как первоначальное право – это одно, как обязанность – это другое. Я должен хотеть продолжения моего существования, чтобы иметь возможность пожать плоды моей деятельности, я хочу этого ради удовольствия, на которое моя деятельность дает мне право. В силу же обязанности, я хочу продолжения моего

существования безотносительно к успеху и удовольствию, я хочу этого не ради себя, а ради нравственного закона, не для того, чтобы наслаждаться, а чтобы продолжать действовать. Продолжение нравственной деятельности связано с сохранением и правильным развитием личного бытия, как телесного, так и духовного. Должно избегать всего того, что угрожает сохранению и развитию личного существования, благодаря ли внутреннему изменению условий или вследствие внешних влияний; все, что содействует обоим, то должно быть не ради пользы, а ради долга. Отсюда вытекает само собою безнравственность всякого противоестественного образа жизни, разрушающего тело и ослабляющего дух чрезмерным ли постом или пьянством и нецеломудренностью; отсюда же ясна и безнравственность ничегонеделания, беспорядочных занятий, излишнего труда, одностороннего образования и т. д., которые вредят нормальному развитию духа⁶⁶⁴.

Из обязанности самосохранения непосредственно следует, что насильственное и умышленное прекращение телесного существования противоречит нравственному закону. Издавна уже в учении о нравственности спорили по вопросу о самоубийстве: дозволяется

ли оно? дозволено ли при известных обстоятельствах? не предписывается ли оно даже в известных случаях? По Фихте, нравственный закон никогда не позволяет: он или приказывает, или запрещает, я либо должен, либо не должен. Между приказанием и запрещением нет области, где могло бы между прочим найти себе место и самоубийство. Поэтому вопрос лишь в том: не является ли при известных обстоятельствах самоубийство обязанностью? Оно могло бы, как и самосохранение, быть только посредствующей обязанностью, условием выполнения нравственного закона. Но так как вместе с жизнью прекращается и всякая деятельность, то самоуничтожение никогда не сможет стать предметом опосредствованной или обусловленной обязанности. Поэтому обязанность самоубийства (если она вообще возможна) должна быть непосредственна и безусловна, а так как она никогда не может быть таковою, то она невозможна во всяком смысле, и самоубийство при всех обстоятельствах противно долгу. Жизнь есть необходимое условие деятельности. Сказать: я не хочу больше жить, равносильно: я не хочу больше действовать, я хочу уйти от господства нравственного закона, я не хочу более исполнять свой долг.

Пусть не возражают, что уничтожение этой жизни не влечет за собою уничтожения жизни вообще, а только изменяет состояние жизни и делает невозможною лишь деятельность в этом чувственном мире. Нравственная деятельность возможна лишь на основании обязанности познанной и с полной ясностью присутствующей в сознании. Но вся потусторонняя жизнь и деятельность не являются предметом познанной обязанности, а потому не есть нравственно обоснованное возражение против имморальности самоубийства. Не существует также мотива, который мог бы нравственно оправдать самоубийство. Одному тяжело действовать, другому терпеть, им обоим тяжела борьба, и таким образом вместе с жизнью они отбрасывают от себя и ту тяжесть, которую нравственный закон повелевает им нести. Таким образом, самоубийство не есть выполнение обязанности, а освобождение от нее, оно безнравственно при всех обстоятельствах. Наоборот, вопрос о том, является ли оно делом трусости или мужества, – второстепенного свойства. Здесь ответ относителен по масштабу оценки: в сравнении с добродетельными людьми, всякий самоубийца трус; в сравнении с недостойными людьми, не знающими ничего более высокого, кроме убогого

чувства существования, он герой⁶⁶⁵.

Каждый отдельный человек должен не только работать для разумной цели, но и работать планомерно, т. е. содействовать ей насколько может определенным образом; он должен поэтому выбрать себе место в нравственном мире по зрелому и развитому путем методического воспитания убеждению: никто другой не должен выбирать за него, он должен сделать это сам не по склонности, не по обстоятельствам, а на основании своего убеждения, основанного на истинном самопознании и имеющего в виду цель целого⁶⁶⁶.

Глава пятнадцатая

БЕЗУСЛОВНЫЕ ИЛИ АБСОЛЮТНЫЕ ОБЯЗАННОСТИ

I. ОБЩИЕ ОБЯЗАННОСТИ

1. ОБЯЗАННОСТИ В ОТНОШЕНИИ СВОБОДЫ ДРУГИХ

Безусловны или непосредственны те обязанности, которые прямо относятся к целому или к конечной цели. Если они чисто человеческие, то они называются общими, если они находятся в связи с положением или с профессией лица, то они обязанности специальные. Общие человеческие обязанности по отношению к целому есть у каждого человека без различия. Целое есть разум, который должен господствовать в чувственном мире, осуществляясь в лицах и через лиц, в общении и через общение. Дело идет об общечеловеческих обязанностях каждого отдельного лица по отношению ко всем другим, об обязанностях человека к людям. С нравственной точки зрения

всякое лицо есть орудие нравственного закона, моральное существо. Поэтому нравственный закон приказывает всякому: "обращайся с другим человеком соответственно его моральному назначению". В этой формуле содержатся все обязанности человека к человеку.

Первое условие моральности есть свобода. Если я должен обращаться с другим лицом как с существом моральным, то прежде всего оно должно быть для меня существом свободным. Я должен признавать свободу другого, способность его к самоопределению, не только ради его прав, но и по долгу; это признание и соответствующее поведение должно быть выражением нравственного настроения. Здесь нравственный закон вмещает в себя обязанности права, углубляя и расширяя содержание последних. Недостаточно того, что я не буду нарушать свободу другого лица, я должен еще и оберегать ее и содействовать ей как условию моральности. Когда я поступаю по мотивам права, то это ради себя самого; я воздерживаюсь от причинения ущерба, чтобы не терпеть ущерба; когда же я поступаю по обязанности, то я делаю это ради конечной цели (Бога), не из интереса, а по нравственному настроению. Всякий человек есть орудие нравственного закона, всякий наравне со

мною, не больше и не меньше; поэтому субъективное мерило отдельных интересов не имеет никакого значения при определении нашей обязанности в отношении людей, как не имеет значение и положение, что всякий человек самый близкий для себя самого.

Личная свобода включает в себя телесную свободу, всякий человек господин своей жизни, никто не смеет воздействовать на другого, прибегая к насилию; поэтому запрещается всякое насилие, причиняемое другому лицу (высшая степень которого есть намеренное убийство); долг требует, чтобы каждый содействовал по мере сил физическому благу другого, чтобы собственное самосохранение не считалось важнее сохранности другого лица⁶⁶⁷.

Свободное поведение определяется познанием и суждением: поэтому обязанность наша не делать ничего, что мешает или искажает познание другого человека; запрещается всякого рода двусмысленность, ложь и обман, с помощью которых мы вводим других людей в заблуждение и тем лишаем условия для свободного поступка, определяемого правильными представлениями; долг требует совершеннейшей правдивости и искренности в отношении всех людей.

Нравственный закон запрещает ложь во

всяком смысле, следовательно, и вынужденную ложь. Так как в нравственных вопросах нет позволений, а одни только веления и запреты, то можно только спрашивать не то, позволительно ли, а возможно ли, чтобы в известных случаях требовалась вынужденная ложь? В качестве заповеди она будет иметь значение максимы. Отсюда сейчас же явствует бессмысленность такого требования. Цель лжи в том, чтобы ей верили; но если ложь выступает в качестве максимы и желает быть оправданной как таковая, то она столь открыта, что ей никто не верит. Всякая ложь есть попытка провести известные личные цели с помощью другого: поэтому она всегда эгоистична и всегда не моральна. Хитрость лжеца в том, что он наружно подчиняется намерениям другого для достижения собственной выгоды; подобное подчинение трусливо, всякая ложь есть результат недостатка мужества истинности; ощущение этой трусости порождает чувство стыда, невольно сопровождающее ложь⁶⁶⁸.

Свободная деятельность возможна только тогда, когда исключены все взаимные стеснения и у каждого человека есть область, где господствует его воля. Поэтому необходимым условием свободной деятельности является собственность:

всякий человек должен иметь собственность, всякий объект должен быть собственностью какого-нибудь человека. "Именно этим будет обеспечено господство разума в чувственном мире". Мы уже раньше указывали на собственность как на право, как на первоначальное право; теперь дело идет о моральном признании его. Это признание есть обязанность. Без собственности нет свободной сферы отдельной воли, нет свободной деятельности в чувственном мире; поэтому на обязанности человека лежит вводить собственность, приобретать ее, никогда не нарушать чужой собственности, а наоборот, защищать чужое так же, как собственное и делать все для того, чтобы несобственник стал собственником. Все роды нарушения собственности, как грабеж, воровство, обман, и т. д. не только противны праву, но и безнравственны.

Забота о том, чтобы каждый мог иметь и приобрести собственность, относится к специальной обязанности благотворительности. Эта забота есть прежде всего дело государства и публичного права, а потом уже дело частной благотворительности. Целью последней является доставление собственности другому лицу, а не

только помощь ему в данный момент: поэтому нужно строго отличать благотворительность от подаяния. Подаяние не делает нищего собственником, а оставляет его таким, каков он есть; поэтому оно не является выполнением нравственной обязанности, а есть лишь необходимая помощь, чтобы не допустить человека погибнуть в несчастном состоянии. При правовом и нравственном порядке вещей не должно существовать нищих, а, следовательно, и подаяния⁶⁶⁹.

2. ОБЯЗАННОСТИ ПРИ СТОЛКНОВЕНИИ ЛИЦ

Личная свобода может быть нарушена случайностью, несправедливостью, злодейством. Государство должно защищать нас от подобных опасностей при помощи законов. Но так как оно не может всегда помочь и не может повсюду быть наготове, то нравственный закон требует от всякого, чтобы он всеми силами боролся с опасностью, откуда бы она ни исходила, и защищал жизнь и собственность других людей наравне со своею жизнью и собственностью. Отсюда ряд казуистических вопросов, сводящихся к одному положению: ты должен помогать, но никому не оказывать предпочтения, даже себе самому! Если я нахожусь в одинаковой опасности с другим человеком и спасен может быть только один, кого должен я спасти? Нравственный закон говорит: в подобном случае ты не должен никого спасать, а спокойно ожидать событий. А если нужно спасать многих других? Если нападают на меня, как далеко простирается нравственная обязанность самообороны? До обезоружения противника, не дальше. Как должно поступать, когда одновременно

подвергаются опасности моя собственность и собственность другого лица? Спасать раньше свое, не потому чтобы каждый был сам себе ближе, а потому что собственное дело ближе, и опасность при нем можно заметить раньше всего; не ради выгоды, ибо с помощью своей спасенной собственности я буду помогать другому. Как должно поступать, когда в опасности находится наша жизнь и собственность, или жизнь и собственность других лиц, или и наша, и других? Жизнь есть условие собственности. Поэтому при всяких обстоятельствах жизнь есть ближайший объект спасения и т. д.⁶⁷⁰ Разрешение подобных вопросов казуистической морали было всегда самой бесплодной стороной учения о нравственности.

При столкновении лиц играет роль также вражда. Христианская этика гласит: "люби твоих врагов!" Под такую любовь нельзя понимать непосредственное чувство, и не внешнее отношение (обращайся с ними так, как если бы ты их любил), под этим надо понимать нравственное настроение. А это последнее вообще исключает ощущение личной вражды, оно считает каждого человека орудием (органом) нравственного закона, и с этой точки зрения никакой вражды нет. "У нравственного человека

нет никакого личного врага, он не признает таковых". Нравственный закон не говорит: "люби твоих врагов", он говорит: "ты не должен иметь врагов, т. е. ты не должен ни на кого смотреть как на врага". "Кто ощущает обиду сильнее потому, что она причинена ему, тот может быть уверен, что он эгоист и еще очень далек от истинного морального настроения⁶⁷¹".

Во всех этих случаях наша воля должна совпадать с нравственным законом, мы должны желать только правого, доброго. Что такой образ мыслей приписывается нам другими людьми, в этом состоит наша "честь и хорошее мнение о нас". Все остальные суждения могут быть для нас безразличны, только не честь, только не добрая слава о нас, ибо взаимное доверие в нравственном образе мыслей есть условие того морального взаимодействия, которое требуется моральным законом⁶⁷².

3. ОБЯЗАННОСТИ СОДЕЙСТВИЯ МОРАЛЬНОСТИ

Наша конечная цель есть выполнение нравственного закона; достигается она лишь моральным настроением, не только нашим, но и других людей; поэтому это настроение – наша цель, а содействие этой цели – одна из самых важных общих человеческих обязанностей. Но как может вообще моральность распространяться и сообщаться, если не путем принуждения? Исключительно внешнее выполнение долга не есть еще нравственное дело. Известными искусственными приемами можно заставить человеческий эгоизм поступать согласно долгу (по видимости нравственно); надеждой на вознаграждение или страхом наказания грубый интерес к собственному чувственному благу можно связать с выполнением долга. Последнее сводится при этом к одному из средств людского своекорыстия, не худшему и не лучшему, чем всякое другое средство; нравственной ценности это не имеет никакой. Настроение остается таким, каким оно было; внешнее поведение улучшается, как улучшают животных: это не образование, не культура, а дрессировка; оно может развить

умелость, но не нравственность. Корень всякого улучшения в моральном смысле заключается в настроении.

Настроение же нельзя ни насадить, ни внушить, оно исходит из самой глубины нашего существа, можно только пробудить и укрепить сознание его. На эгоизме нельзя построить морального образования. Однако существует чувство, которое, как показал Кант, убивает себялюбие: это "аффект уважения". Это чувство не входит в человеческую натуру извне, а заложено в ней как "нечто неискоренимое", оно "принцип хорошего, без которого содействие моральности было бы невозможно". Так как всякое чувство непосредственно отражается на нас самих, то аффект уважения есть необходимо и влечение к самоуважению; это влечение, необходимо и изначально присущее человеческой природе, делает противоположное состояние, состояние презрения к себе, невыносимым мучением. Невозможно оставаться в таком состоянии, невозможно уйти от него иначе, как посредством нравственного перерождения, морального улучшения. Усыпление совести, стремясь устранить состояние самопрезрения, не помогает, а лишь увеличивает мучение. Теоретическая попытка создать систему из

эгоизма, оправдать его как единственный и необходимый мотив всех человеческих поступков и признать все высшие побудительные мотивы иллюзиями и химерами, противоречит сама себе и уничтожает себя. Попытка обосновать эгоизм, как, напр., этого хотел Гельвециус, как естественный человеческий закон, заключает в себе намерение снять с него видимость его дурного свойства и дать эгоисту право на самоуважение. Почему лицемерят эгоисты? Почему скрывает лицемер свои корыстолюбивые намерения за видимостью бескорыстия? Потому что ему хочется казаться достойным уважения других, следовательно, он признает и предполагает в других аффект уважения.

Инстинкт самоуважения есть рычаг нравственности: здесь в человеческой природе заключен тот пункт, где приложимо моральное воздействие на других. Себялюбие всегда своекорыстно, уважение наоборот: это "бескорыстное уважение a priori" Фихте называет добрым принципом. Уважать можно только из бескорыстного настроения, это последнее только и можно уважать. При таком ощущении зарождается и развивается нравственный образ мыслей, развитие уважения есть первая ступень морального образования. Для того чтобы питать

в людях аффект уважения и тем содействовать нравственности, нет лучшего средства, как достойные уважения примеры; они наиболее действительны, когда они наиболее жизненны и когда совпадают с личностью морального руководителя. Поэтому лучшим способом содействовать моральности в других людях является собственный хороший пример. Давать добрый пример другим есть обязанность человека. При этом не предполагается, что я делаю то или иное ради примера. Тогда пример был бы целью, а поступок средством, и последний был бы лишен нравственного характера; поэтому обязанность примера не относится к тому или иному поступку, как частным примерам, она относится не к содержанию поступка, а лишь к его форме. Всякий нравственный поступок должен быть и примерным, он должен своим примером возбуждать уважение к добродетели и тем содействовать морали. Это возможно, если нравственное поведение по своему настроению и внешним поступкам таково, что оно действует возвышающим образом на других, по возможности на всех, и таким образом не только имеет характер "полной публичности", но и ставит это своей обязанностью. Обязанность публичности не требует, чтобы мы выставляли

добро на вид, чтобы люди смотрели на нас, поступки потеряли бы тогда всякую нравственную ценность; она требует лишь простой открытости нравственного мышления и поведения, что так же необходимо вытекает из нравственного настроения, как (открытое) исповедание веры из религиозного настроения. То, что мы назвали обязанностью доброго примера и требуемую им открытостью нравственного характера, есть форма, посредством которой моральность распространяется⁶⁷³. Это и есть публичность, которой хочет Натан, когда говорит султану: "Пусть слышит нас весь мир!"

II. СПЕЦИАЛЬНЫЕ ОБЯЗАННОСТИ

1. ОБЯЗАННОСТИ ПОЛОЖЕНИЯ

Мы говорим об обязанностях, предметом которых является целое, конечная цель, господство разума, само человечество; из этих обязанностей мы выделили класс общечеловеческих, носителем которых является человек как разумное существо, и, следовательно, одинаково присущих каждому. Существует еще класс "специальных" обязанностей, не присущих человеческой природе как таковой, а связанных со своеобразным родом существования и деятельности: обязанности, не у всех одинаково присутствующие, но распределяющиеся по классам, на которые делятся люди по своим естественным и искусственным различиям. Различия, производимые в среде человечества природою, Фихте называет "положением", другие, зависящие от свободного выбора и определения воли отдельного лица, он называет "профессией". Поэтому теперь вопрос идет о обязанностях положения и профессии.

Единственное естественное положение

человека – это пол, единственная форма отношения полов, соответствующая духовной природе человека, это брак, на котором основывается семья и взаимное отношение детей в родителей. Обязанности положения исчерпываются обязанностями в браке и в семье (отношение родителей и детей). Уже в учении о праве было подробно развито понятие обоих отношений и было указано на то, что они нравственного и естественного свойства; мы уже тогда подробно осветили нравственную, а вместе и обязательную сторону этих отношений и можем поэтому в этом месте сослаться на предшествующее изложение⁶⁷⁴.

Женская любовь и ответная мужская любовь дает браку нравственную форму, предписываемую природным влечением. В этой форме брак есть обязанность, обязанность безусловная, как она есть безусловная цель; нельзя себе представить цель и обязанность, которым по нравственным основаниям нужно было бы принести в жертву обязанность брака. Нет области, где бы общие человеческие обязанности к другим людям так близко подходили к природному влечению и выполнение их носило бы такой ясный характер естественной любви, как семья и отношение родителей к детям.

Забота об интеллектуальном и моральном развитии детей есть непосредственное дело родительской любви и родительской обязанности. Проникнутая нравственным духом обязанности, любовь родителей очищается от всех вредных влияний родительского тщеславия и себялюбия.

2. ОБЯЗАННОСТИ ПРОФЕССИИ

Осуществление господства разума в чувственном мире требует разнообразной разветвленной деятельности. Благодаря этому труд попадает в сферу нравственной оценки, и возникает обязанность не только трудиться, но и принимать участие в работе целого определенным планомерным образом. Исполнение этой обязанности есть профессия, это определенное, свободное и планомерно избранное участие в нравственной совокупной работе, специальное отношение, в котором личность хочет по мере своих способностей проявлять свою деятельность для человечества. В этой на целое направленной цели нет различий в моральной ценности различных профессий; каждая является необходимым звеном в целом, и если каждый отдельный человек верно и сообразно долгу исполняет свое дело, то он сделал то, что требует от него нравственный закон. Он не может выполнить более того и должен поэтому быть уважаем наравне со всяким другим⁶⁷⁵.

Различные профессиональные ценности обуславливаются различными ценностями объектов и задач, которыми мы заняты. Чем

ближе задача к конечной цели, тем выше должно быть ее значение. В этом отношении можно различать "высшие и низшие роды профессий" и как носителей их "высшие или низшие классы". Границу легко установить соответственно раньше установленному в человеческой природе или в первоначальном влечении различию высшего и низшего влечения (влечения свободы и естественного влечения)⁶⁷⁶. Развитие свободы в правовом строе государства, развитие интеллигенции, содействие моральности стоит выше, чем охрана внешней жизни. Поэтому мы разделим общественную работу на два класса, низший и высший: задачей первого будет удовлетворено экономических потребностей жизни, задачей второго – удовлетворение духовных целей. Социально-экономическая работа имеет своей задачей создание продуктов природы, обработку их и обмен услуг; она разделяется на производство, фабрикацию и торговлю, на профессии производителей, фабрикантов и купцов.

Деление было необходимо по политическим основаниям, оно необходимо и по основаниям нравственным⁶⁷⁷.

Работа для духовных целей человечества имеет своей задачей правовое управление в

государстве, теоретическое развитие разума и моральное образование воли: она поэтому делится на профессии государственных чиновников, ученых и нравственных руководителей народа (духовных лиц). Существует одна деятельность, производимая и развиваемая в человеческой природе способностью, которая одновременно и теоретическая, и практическая и образует связующее звено между рассудком и волей: эта способность есть "эстетическое чувство", развитие которого является профессиональной задачей "художника-эстетика"⁶⁷⁸.

3. ОБЯЗАННОСТИ НИЗШЕЙ ПРОФЕССИИ

Деление человеческого труда вызывается его планомерностью, а эта последняя целью целого, а именно прогрессом человеческого образования. Если каждый выполняет свою профессию, имея в виду эту цель, то он исполняет свою обязанность. Отсюда понятно то нравственное настроение, с которым следует относиться к каждой отдельной отрасли человеческого труда. Прогресс и освобождение человеческого духа происходит благодаря увеличивающемуся господству человека над материей; приобрести это господство – в этом задача отраслей труда, занятых обработкой материи. Борьба с природой и ее одоление – ее непосредственная задача, ее постоянная, все возобновляющаяся и устремляющаяся в высь цель. По мере того как уменьшается трудность удовлетворения житейских потребностей, свобода духа захватывает все более широкую сферу. Чем более совершенствуется механически и технически материальная работа, тем прочнее победа, тем более содействует она прогрессу целого. Стремление к все более полному (техническому) усовершенствованию есть поэтому первая

обязанность низшей профессии.

Отсюда непосредственно вытекает вторая обязанность. Всякий индустриальный и технический прогресс зависит от изобретений, открытий, прозрений, исходящих от науки и составляющих профессиональную работу ученых. Здесь связь между низшей и высшей отраслями труда, требующая их взаимодействия. Поэтому в обязанность низшей профессии входит признание и уважение высшей профессии не как следствие подчиненности и подобострастия, а как результат понимания, какое значение имеет наука для нее и для ее работы. При нравственном настроении постоянно присутствует цель целого, и поэтому невозможно взаимное пренебрежение различных профессий; подобное чувство есть всегда показатель, что моральное настроение отсутствует, а вместе с ним отсутствует и правильное понимание необходимости деления человеческого труда⁶⁷⁹.

4. ОБЯЗАННОСТИ ЧИНОВНИКА И ДУХОВНОГО ЛИЦА

Нравственный характер профессиональной обязанности может проявиться лишь тогда, когда выполнение этой обязанности обусловливается соответствующим настроением; это, однако, постольку отсутствует у низших чиновников, поскольку они в их деятельности связаны буквой закона, обязанность требует от них точного исполнения им указанного. Наоборот, у высших чиновников, направляющих общественную жизнь, законодательствующих и управляющих, нравственное настроение является существенным фактором профессии. Обязанность правителя есть справедливость, которая включает в себе и понимание существующего, и взгляд на будущее, охрана первого и забота о втором, охрана права и развитие права, правильная устойчивость и правильный прогресс законодательства. Для выполнения таких широких обязанностей необходима мудрость, знания, идеи; поэтому необходимо, чтобы правитель был в своем деле человеком науки (ученый). "Государь, не причастный ни к каким идеям, не мог бы управлять, говорит Платон; именно это мы и

утверждаем". Справедливость в ее нравственном значении идет дальше буквы положительного закона, она требует понимания правовых задач государства и прогресса. В этом состоит настоящее просвещение, противоположное враждебное отношение к развитию есть обскурантизм. "Обскурантизм есть, между прочим, и преступление против государства. Дело совести правителя, понимающего свое назначение, поддерживать просвещение⁶⁸⁰".

Нравственная жизнь есть наивысшее в ряду человеческих жизненных целей. Единогласие моральных убеждений создает понятие человечества как моральной общины, как этического общения или церкви. Содействовать нравственности есть общая человеческая обязанность; выполнение этой обязанности может быть вместе с тем и делом специальной профессии: это профессия церковного исполнителя, народного учителя нравственности. В качестве служителя церкви духовное лицо служит церкви, служит моральной общине, которая основывается на общем, символически выраженном моральном убеждении: этот символ есть та предпосылка, исходя из которой он поучает.

Он учитель; в качестве такового он должен

видеть дальше, чем община, которую он ведет; он должен обладать пониманием и предвидением, следовательно, в своей области он должен быть человеком науки, т. е. ученым. Он учитель народа: насколько бы он ни был впереди других по своему пониманию, он должен уметь так учить, чтобы все могли за ним следовать, т. е. он должен поучать воспитывая, никогда не забегая вперед или ведя только немногих. Он моральный учитель народа: он не должен преподавать науку, вообще его поучение не теоретическое, а исключительно практическое; он не должен создавать веру, ибо она уже существует, как живая связь соединенной (верой) общины; он должен только оживлять эту веру, укреплять, развивать ее. Его задача поэтому – прогресс в вере. Прогресс человечества – в нравственной вере, т. е. в добре; вечный закон этого прогресса – бесконечность его. Все эти возвышающие представления суть великие и неисчерпаемые темы для моральной проповеди. Содействие добру происходит по известному правилу, т. е. существует Бог; мы планомерно и бесконечно прогрессируем, т. е. мы вечны: так нравственная вера развивается в веру в Бога и в бессмертие. Священник, в качестве учителя народа, не должен доказывать эту веру, опровергать доказательства

противоположного, он не должен ни демонстрировать, ни полемизировать; существующую веру, не нуждающуюся в доказательстве, он должен лишь подтверждать живым опытом. По отношению к вере общины он не законодатель, исходящий из принципов разума, но советчик, основывающийся на опыте; таким советчиком он должен быть на всех жизненных путях, т. е. профессиональной его обязанностью должна быть забота о душе, и так как он должен вести веру общины, то личность его должна служить образцом. Так как вера руководимой им общины есть вместе и вера в его веру, то он должен быть для нее настоящим представителем веры как в жизни, так и в учении: он должен всем показывать добрый пример. Проповедуемое им не должно быть заучено или добыто спекулятивным путем, оно должно почерпаться из собственного внутреннего опыта; именно этому более всего верят, так как все здесь является результатом опыта. Если его жизнь противоречит этому, то никто не верит его опыту, а так как только опыту и верят, ибо он не может и не должен применять теоретических доказательств, то, собственно говоря, всему тому, что он говорит, совсем не верят⁶⁸¹".

Глава шестнадцатая

ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОБЯЗАННОСТИ УЧЕНОГО И ХУДОЖНИКА

I. ПРОФЕССИЯ УЧЕНОГО

1. ЗНАЧЕНИЕ И ЗАДАЧА ПРОФЕССИИ УЧЕНОГО

Среди различных родов профессий, с которыми мы познакомились в учении о нравственности, не было ни одной, которая бы упускала из виду или не соприкасалась с профессией ученого, наоборот, каждая была внутренне соединена с нею, низшие профессии нуждались в научной деятельности для своего усовершенствования, а высшие, каждая по-своему, так или иначе, причастны ей: понятие чиновника и морального учителя народа включает и понятие ученого. Поэтому с точки зрения профессии ученого можно наиболее ясно видеть взаимную связь всех профессий.

Как человечество составляет один род, так в действительности есть только одно познание, одна система познания, постепенно

прогрессирующая. Всякая эпоха наследует от прошлого известное количество научного образования, которое она должна сохранять, умножать и распространять при помощи специально призванного к этому сословия. Именно это призвание составляет задачу ученого. "Ученые суть хранители ценности, они как бы архив культуры эпохи", но они архив не мертвый, который лишь собирает и хранит приобретенные сокровища, полученные результаты; вся предшествующая культура человечества должна в них жить и расти, утверждаться, развиваться. Для этого они должны знать ход развития культуры и понимать условия (принципы), ее создавшие. Первая их обязанность есть историческое и философское понимание предшествующей культуры. Они являются поэтому носителями существующей науки, но они не должны быть только ее носителями, они должны быть вместе и ее продолжателями, исправляя ошибки, расширяя понимание: они действительно живое звено золотой цепи, сопровождающей человеческую мудрость и познание из столетия в столетие. Такого прогрессивного развития не могло бы быть, если бы современные ученые не воспитывали будущих. Эта великая обязанность воспринимать науку, двигать ее дальше и для

этой цели воспитывать новые поколения, может быть в действительности выполнена только при помощи нравственного настроения, которое всецело отдается делу, оставляя в стороне всякое личное самолюбие и тщеславие и принимает на себя служение науке с самою строгою любовью к ней: это настроение делает ученого "жрецом истины"⁶⁸².

Ни одна из обязанностей не поднимала и не согревала так сердце нашего философа, ни одна не была ему столь близкой; это было его призванием, и в своей должности академического учителя он чувствовал себя вместе и воспитателем новых носителей, и продолжателей науки. Поэтому он не раз охотно читал публичные лекции о профессии ученого; с этой темы он начал свою преподавательскую деятельность в Иене, он повторил те же лекции более пространно, и когда спустя одиннадцать лет его пригласили в Эрланген; к этой же теме возвратился он в публичных лекциях, читанных в только что основанном берлинском университете. Он пользовался всяким представляющимся ему случаем, чтобы осветить профессию ученого, как она рисовалась его уму в связи с академическими отношениями: он касался этого вопроса будучи деканом в одной берлинской речи по случаю

присуждения ученой степени и в одной ректорской речи о единственно возможном нарушении академической свободы⁶⁸³. А чем были для него публичные речи о профессии ученого, обращенные к учащейся публике, об этом говорят прекрасные слова в начале пятой лекции в Эрлангене: "Публичные речи суть свободные дары академического учителя, а человек, не лишенный благородства, охотно дает в дар лучшее, что он может дать".

2. ПРОФЕССИЯ УЧЕНОГО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ИЕНСКИЕ ЛЕКЦИИ

Иенские лекции начинают с понятия назначения человека, которое они берут исходной точкой, и разбирают понятия общества, профессии, профессии ученого, которого он защищает против Руссо. Назначение человека есть бесконечное совершенствование; к этой цели можно лишь приближаться посредством объединения людей для совместного усовершенствования, при котором одностороннее естественное развитие отдельного лица восполняется взаимным общением и достигается полное, всестороннее развитие. Для равномерного развития всех человеческих наклонностей и потребностей требуется знание человеческой природы, знание верных воспитательных средств и существующего образовательного уровня: прежде всего, нужно понимание философское, во-вторых – философско-историческое, в-третьих – историческое. Соединение этих трех сторон дает научное образование, без которого не может двигаться прогресс человечества. Поэтому первой обязанностью ученого будет прогрессировать

самому, развивая свою научную восприимчивость и свою способность изложения; второй его обязанностью будет поучать: он должен быть учителем человечества, и прежде всего воспитателем будущих ученых: и, как таковой, он должен быть нравственным образцом: "он должен быть нравственно лучшим человеком своей эпохи, он должен представлять собою высшую степень возможного развития". "Истинное назначение ученого сословия – это обязанность печься о действительном преуспейнии человеческого рода и постоянное содействие этому преуспейнию". Если бы Руссо посмотрел с этой стороны на профессию ученого, он не заблуждался бы, не судил бы превратно о влиянии науки на человечество; он ошибался в своем взгляде на естественное состояние, а ученый представлялся ему в карикатурном виде упадочного и вырождающегося поколения его эпохи.

3. ПРОФЕССИЯ УЧЕНОГО В БОЖЕСТВЕННОМ МИРОПОРЯДКЕ: ЭРЛАНГЕНСКИЕ ЛЕКЦИИ

Эрлангенские лекции трактуют ту же тему, захватывая ее глубже. В чувственном мире Фихте усматривает теперь явление вечной (божественной) идеи, а в познании этой идеи (поскольку она возможна) – высшую задачу человеческой науки, истинное призвание ученого. Безыдейный ученый – это просто кропатель, истинный ученый просветлен и охвачен мировой идеей; истинное и полное откровение божественной идеи – это мир в его бесконечном развитии, это человечество, постепенно пробивающее границы и делающееся все свободнее, человечество, по необходимости ограниченное, если оно принуждено преодолевать преграды. Эти преграды суть природа, которая и есть поэтому средство и условие духовной жизни, не абсолютное само по себе, как этого хочет новейшая натурфилософия, воскресившая старое догматическое представление. Цель, к которой стремится человечество, есть абсолютное единство, состояние же, из которого оно исходит и в котором живет, это неединство и

разобщенность, которые оно преодолевает при посредстве все глубже проникающего объединения. Такие объединения суть государство, культура, религия, искусство, наука: все это заложено и обосновано в божественной идее человечества. Развивать эту идею в сознании человечества, мыслить ее, как бы снова воссоздавать ее как божественное, в этом задача науки и обязанность ученого. В божественной идее человечества содержится уже идея ученого. Осуществить в своей жизни эту божественную мысль ученого – в этом призвание и обязанность ученого в самом глубоком значении. Если он охвачен этой идеей, если она сделалась принципом его жизни и влечением все равно в каком специальном направлении, то в этом "гений" ученого, исключаящий всякое самодовольство и всецело уходящий в дело и в стремление. Нет гения без усердия, стремления, отдавания себя; но обратно, может существовать прилежание и серьезная работа без гения. В работе для науки заключается "честность" ученого. Не всякий обладает гением для научной работы, но честностью в научной работе должен обладать всякий, тем более, что никто не может доверять своей гениальности, никто не уверен в ней, прежде чем она не принесет свои плоды в

какой-нибудь работе, которая явится результатом прилежания.

Поэтому-то честность, сопровождающая научную работу, и является соответствующим настроением для человека с научными стремлениями; она добродетель начинающих ученых, она обязанность учащихся. Без такого настроения никто не может стать ученым. Отсюда можно вывести нормы поведения учащихся; учащийся должен избегать всего неблагородного и низкого; низка и неблагородна праздность, леность духа. "Косная юность производит впечатление зимы в середине весны, впечатление увядания только что проросших растений". Учащийся должен избегать низкого и ненавидеть его всею душою. "Кто не начал с того, что избегал и ненавидел низкое, тот никогда не сможет впоследствии смотреть на него, оставаясь чистым и свободным". "Удел юноши в жизни есть серьезность и возвышенность; в более зрелом возрасте после такой юности открывается прекрасное, а вместе с тем и насмешливое отношение к низкому". Жизненная задача "настоящего ученого" лежит в двух разных сферах: он должен направлять государственную жизнь и двигать науку. В первом случае он правитель, во втором ученый в собственном

смысле слова; возможно и соединение этих двух сторон в одном лице. Науку можно развивать двумя способами, которые тоже могут соединяться в одном лице: воспитанием будущих ученых и творческой работой; первое составляет профессию академического преподавателя, второе – профессию писателя.

Академический преподаватель должен готовить людей к восприятию идей; он может выполнять это, если для него самой идеи настолько ясны и жизненны, что при сообщении их учащимся они непосредственно проникают в их душу, просветляя и оживляя ее. Сколь различны души, им культивируемые, столь же разнообразны и подвижны должны быть формы, в которых академический преподаватель выражает свои идеи. В этом заключается своеобразный и необходимый для него талант художника. Если эта художественная сила и живость, претворяющая материал и свободно разбирающаяся в нем, отсутствует в устной речи, то речь мертва и не производит действия. Золотые слова говорит по этому поводу Фихте о призвании и влиянии академического преподавателя: "Его изложение должно быть всегда ново и носить следы свежей и непосредственной жизни". "Сущность дела в том,

чтобы наука и в особенности та сторона ее, с какой он к ней подходит, постоянно вновь свежо расцветала в нем. Он должен сохранить себя в этом состоянии духовной юности; ни одна форма не застывает и не каменеет в нем; каждый восход солнца приносит ему новое наслаждение и новую любовь к делу, а с нею и новые взгляды". "Пусть никто не остается на той ступени, когда форма изложения, будь она самой совершенной в данную эпоху, начинает каменеть, пусть не иссякает источник жизни". С даром речи соединяется и писательский талант, но не наоборот. Совершенно правильно замечает Фихте: "Хороший академический преподаватель может стать, если захочет, очень хорошим писателем; но из этого обратно совершенно не следует, что и хороший писатель может быть хорошим академическим учителем".

Профессия писателя стоит вне зависимости от различия восприимчивости разных индивидов, поэтому его задача сводится к выражению идей в законченной форме. Призвание писателя и ремесло писателя вещи различные; призвание требует художества, ремесло – ремесленника. Ремесленники книг – это писатели без призвания, писатели-наемщики, работающие по заказу, печатающие то, что уже напечатано другими,

пишущие так называемые рецензии и изложения, которыми наполнены научные журналы; они занимают самое низкое место в классе ремесленников, так как они служат плохой моде чтения. Деятельность писателя-ученого вызывается более глубокой потребностью. Делать выписки из научных сочинений, собирать их и составлять таким образом новые книги – это не призвание писателя, а дело ученого-ремесленника. Повторять то, что уже сказано другими, значит делать то, что уже сделано: это ничегонеделание, равносильное праздности! "Совсем не важно написать новое сочинение в какой-нибудь науке, важно написать лучшее из доселе существующих. Кто этого не может, тот не должен вообще писать, и если он все же это делает, то это грех и недостаток честности". Законченность формы, ясное и победоносное выражение мысли предполагает в писателе такое владение языком, которое требует долгих и непрерывных предварительных упражнений. Без этого редкого и трудно достигаемого искусства нельзя выполнить призвания писателя. Дело лектора ученого есть всегда дело временное, рассчитанное на данное время и на степень образования слушателей. Дело

писателя есть само по себе дело для вечности⁶⁸⁴".

4. УЧЕНЫЙ КАК ПРОВИДЕЦ И ХУДОЖНИК: БЕРЛИНСКИЕ ЛЕКЦИИ

Ту же точку зрения, что и эрлангенские лекции, как бы выводящие понятие и призвание ученого из самого внутреннего центра мира, из божественной мировой идеи, развивают и лекции, читанные Фихте шесть лет спустя в Берлине. Вместо слова: "идеи" он употребляет здесь слово: "видения (Gesichte)", очевидно, чтобы избежать иностранного выражения и вместе для удобства сравнения ученого с "ясновидцем". Только при свете идей, только чрез созерцание сверхчувственного, без чего мы живем "глубоко бессознательно", возможен духовный прогресс мира, дальнейшее его творение. Только знающим, в котором присутствует божественный образ мира, движется мир далее; "он является точкой соединения сверхчувственного и чувственного мира". Быть охваченным божественным значит быть религиозным. Религиозными людьми могут быть и ученые, и неученые, но в последних божественное видение лишено образа, божественная воля живет в тех и других: сохраняя мир в неученых, творя его далее в ученых. В начале духовного развития

выдающиеся умы непосредственно исполнены божественной идеей, а другие непосредственно восприимчивы для такого вдохновения; знающие суть ясновидцы и пророки человеческого рода. Вместе с прогрессом развивается самостоятельность индивидов, они хотят не только верить и воспринимать, но хотят сами прозревать. Видение должно развиваться до степени ясного воззрения, доведенного до уровня действительного опыта: таким образом прозрение делается научным образованием. На место ясновидящих становятся художники, поэты, знающие и ученые. Лишь только устанавливается требование ясности понимания, ученый становится во главе человеческого прогресса.

Община ученых воспитывает духовные поколения мира и распределяет профессии; таким образом ученые делаются действительными властителями, и фихтевская концепция все более приближается к платоновской. Воспитание и выработка ученого может иметь двоякий результат: либо цель достигнута, либо нет. В последнем случае из выученного выходит "полезное" орудие, его отпускают для выполнения второстепенных дел. Если цель достигнута, то ученик становится ученым, и как таковой он уже "свободный художник", выполняющий свою

профессию или в качестве чиновника в государстве, или в качестве учителя-наставника в научной общине. Развитие рассудка должно стать свободным искусством, школа ученых "школой искусства". Сама эта школа делится на низшую школу ученых и на высшую: в первой учитель вместе и наставник, под постоянным руководством которого происходит духовное развитие воспитанника; во второй учитель перестает быть "внешним наставником", развитие учащегося идет самостоятельно, место воспитания заступает саморазвитие. Таков характер академического образования и требуемой им академической свободы, которая отнюдь не является привилегией какого-нибудь класса, а есть условие, необходимое учащемуся для выполнения дела учения. Поэтому глубоким противоречием является, жизнь таких "студентов", которые видят свою задачу не в том, чтобы учиться, а в том, чтобы быть студентами и делать из своего студенчества особый вид наслаждения жизни⁶⁸⁵.

II. ПРОФЕССИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ХУДОЖНИКА

1. СУЩНОСТЬ ИСКУССТВА

Понятие ученого привело нас к понятию религии и к понятию искусства. Мы возвращаемся к учению о нравственности, которое мы проследили до профессии эстетического художника. Немногими, но меткими чертами Фихте обрисовывает сущность и нравственную задачу последнего. Ученый должен развивать рассудок человека, нравственный учитель народа развивает волю, искусство же образует всего человека, со всеми его душевными способностями: оно соединяет философское и обычное мирозерцание. Из идеи искусство создает чувственный объект. С чувственной, или обычной, точки зрения мир является данным, с философской, или трансцендентальной, он является сотворенным; с эстетической он представляется и данным, и сотворенным. Поэтому фихтевская формула гласит: искусство "делает трансцендентальную точку зрения обычной". Только гениальное

творческое искусство может нам ясно показать, как чувственный объект, представляющийся нам данным, в действительности есть результат нашего собственного творчества. С чувственной стороны всякое явление природы ограничено извне, подвержено внешнему воздействию, вынуждаемо и несвободно; со стороны эстетической всякая форма есть выражение собственной силы, есть свободный и живой образ: таким мир является только для эстетического созерцания. Мир духовной красоты только в человечестве; искусство, внушая нам такое представление, подымает нас в область свободного человечества, оно делает нас самостоятельными и этим выполняет нравственную конечную цель, которая требует самостоятельности разума. Освобождение от уз чувственности есть приготовление к добродетели; оно ведет нас по пути нашего нравственного призвания.

2. ОБЯЗАННОСТИ ХУДОЖНИКА

Из призвания вытекает обязанность; однако здесь обязанность может выражаться только отрицательно, не как веление, а как запрещение, ибо эстетическому чувству, не зависящему от произвола, нельзя давать позитивных предписаний. Мы ничего не можем сделать для пробуждения эстетического чувства, но мы можем не делать многого, что мешает развитию этого чувства. Гений создает художника, гения создает природа. Пусть никто не старается стать художником вопреки природе, без гения! Это запрещение касается всех людей. Но кто в действительности художник, тот, живя для идеала и для действительной красоты, выполняет свое нравственное призвание: пусть он не унижается, потворствуя дурному вкусу эпохи. Это запрет художеству. Чем лучше человек, тем лучше художник! Низкое направление мыслей заразит и талант и унизит художника. Фихтевскую мораль художника можно выразить словами Шиллера: "Достоинство человека в ваших руках! Вместе с вами оно падает! С вами оно поднимается!"⁶⁸⁶

3. ИСКУССТВО И ФИЛОСОФИЯ. СРАВНЕНИЕ С ШИЛЛЕРОМ И ШЕЛЛИНГОМ

Эстетический инстинкт выливается в спокойное и незаинтересованное созерцание объектов; поэтому эстетическое чувство развивается только в душе не занятой, не угнетенной жизненной нуждой, не волнуемой страстью знания и не напряженной односторонне. Нужда не эстетична, она всегда безобразна; только когда удовлетворены все инстинкты, тогда только подымается то созерцательно-открытое чувство, которое, будучи само свободным, освобождает и объекты и созерцает все явления в их своеобразной свободе и жизненности. Эстетический инстинкт хочет только представлять и наслаждаться представлениями, он не интересуется вопросом об отношении между вещью и представлением; ни теоретически, ни практически он не стремится их согласовать; этот инстинкт не есть ни познавательное влечение, ни практическое. Чем живее сковывают нас и привлекают наше созерцание голые представления, тем эти представления для нас интереснее, живее, духовнее; они в той же

степени скучны, утомительны, лишены духовности, в какой не заполняют эстетического чувства и оставляют его пустым. То, что мы называем "духом" художественного произведения, поэтического творения, то именно в том и состоит, что характер произведения отвечает нашему эстетическому чувству, что он является выражением свободного духовного творчества, не кропотливого труда. Чем более художник владеет своим предметом, тем свободнее настроение, в котором он творит, тем вернее совпадение его произведения с эстетическим чувством, тем талантливее само произведение. "Это внутреннее настроение художника отражается на духе его произведения, а случайные образы, в которых он их выражает, есть лишь тело, или буква его". Таким художником может быть и ученый, и философ; для этого ему нужно настолько овладеть идеями, чтобы вполне свободно изображать их и предоставлять на созерцание другого в виде свободного явления. Так различаются "дух и буква в философии". Дух есть характер возникновения произведения, буква есть его выражение⁶⁸⁷.

Эстетическое удовлетворение и эстетическое развитие, понимаемые так, как мы это только что

объяснили, никоим образом не исключаются из философии; они столь же свойственны философскому, как и моральному уму. Философское чувство заключается в "чистом интересе к истине". Такой интерес нельзя создать, его можно лишь оживить и повысить. И здесь наиболее оживляющим и возвышающим образом действует эстетическое чувство. Удовлетворение нашему эстетическому чувству доставляет одно представление, чистая форма, исключая всякий иной (материальный) интерес; чистый интерес к истине также только формален; можно хотеть, чтобы те или другие положения по своему определенному содержанию имели значение истинных, и для подобного рода желаний существуют разнообразные мотивы, из которых ни один, однако, не представляет собою чистого интереса к истине, как таковой. Нам недостает независимого и чистого чувства истины, пока мы материально заинтересованы в вопросах познания и уже заранее предрасположены к известным положениям, которые мы желали бы доказать. Настоящее чувство истины касается формы связи и совокупности познания, последовательного обоснования каждого отдельного положения, все равно, приятно или неприятно содержание. Как эстетическое чувство оставляет объекты

свободными только для того, чтобы созерцать их, так и чувство истины предоставляет свободу исследованию и хочет, чтобы сила мысли развивалась невозбранно. "Свобода духа в одном отношении освобождает во всех остальных". Решительность в мышлении необходимо приводит к моральному величию и к моральной крепости. Таким образом, эстетическое развитие находится в гармонии с развитием моральным и философским⁶⁸⁸.

Фихте кратко набросал свою теорию эстетического; главные ее черты – это понятие искусства, призвание художника, эстетическое созерцание. Основное направление всего воззрения кантовское. Фихте отличается от Канта в том же пункте, что и Шиллер: подобно последнему он утверждает универсальность эстетического образования, воспитание цельного человека путем развития эстетического чувства, распространения эстетической культуры на теоретическую и практическую области человеческого духа. Теория эстетического созерцания в свойственном ему настроении, независимом от всякого вожделения, вытекает из кантовской Критики способности суждения. Ясное развитие и выяснение этого плодотворного понятия составляет заслугу шиллеровских писем

об эстетическом воспитании человека. Что здесь говорится об эстетической "свободе определения" и об "инстинкте игры (Spieltrieb)", то совпадает со взглядом Фихте на "эстетическое влечение".

Выражение Фихте, что искусство делает трансцендентальную точку зрения обычной, имеет самое большое значение из всех положений его эстетической теории. Здесь высказано, что собственная сущность мира и самое глубокое познание его в гениальном или эстетическом произведении искусства обнаруживается наиболее ясно и осязательно, что мир, представляемый нами, не вещь в себе, а есть необходимое произведение духа. В этом смысле искусство есть "орган философии". Это фихтевское положение включает тему, которую развил Шеллинг в своей системе трансцендентального идеализма.

Глава семнадцатая

ПОНЯТИЕ РЕЛИГИИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НАУКОУЧЕНИЯ

I. ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

1. РЕЛИГИЯ КАК ОБЪЕКТ НАУКОУЧЕНИЯ

Мы много раз у Фихте встречались с понятием религии; в первый раз до наукоучения, потом в самом наукоучении и в конце концов в учении о нравственности, где дело шло о нравственном общении людей (церковь) и о призвании нравственного руководителя народа (священника). Мы видели, что религия и мораль тесно связаны друг с другом, но не ясно, где граница их и как они относятся друг к другу: переходит ли религия без остатка в нравственное настроение, или она не укладывается в него и отличается собственным своеобразным характером веры. Вопрос о существовании религии так глубоко захватывает нашего философа, что при всяком поводе она выступает на первый план, а с этого времени составляет уже одну из главных

проблем его мышления.

В прошлой книге я подробно рассказал, при каких обстоятельствах Фихте набросал первые основные черты своей философии религии, и как отсюда возник спор, приведший к катастрофе в жизни философа. Страстность, с которой Фихте отнесся к делу, сильно способствовала возбуждению умов и сделала неотвратимым конфликт. А острота вопроса значительно содействовала сосредоточению мыслей Фихте на этом объекте и приковывала его к исследованию этих вопросов даже тогда, когда спор уже давно остыл. Известно, что статья Форберга "О понятии религии" была поводом к ответной статье нашего философа "Об основании нашей веры в божеское мироправление". По Форбергу, религия без остатка растворяется в нравственном поведении, и не остается ничего религиозного в тесном смысле слова. Против такого взгляда восстал Фихте. Он хотел показать, что именно отличает религию от одной только нравственности и что делает нравственную веру религиозной. Спор об атеизме вызвал защитительные статьи: "Апелляцию" и "Судебный ответ", написанные в пылу борьбы. Между тем, ему надо было не только побороть врагов, но и разъяснить некоторые недоразумения, к которым давала

повод его статья при ее вынужденной краткости. В видах такого разъяснения он написал две статьи, из которых одна: "Воспоминания, ответы, вопросы", осталась неоконченной и ненапечатанной; вторая появилась в философском журнале, в форме "частного письма". Эти пять сочинений, относящихся к 1798–1800 годам, образуют связную группу, обосновывающую учение о религии в духе наукоучения: первое сочинение содержит основные мысли, два вторых развивают спорные пункты, два последних сочинения дают необходимые разъяснения и обнаруживают заметный переход от исключительно моральной веры к специально-религиозной⁶⁸⁹.

Несмотря на то, что в начале своей статьи Фихте достаточно определенно высказал свою задачу, ее все же так мало поняли, что здесь пришлось разъяснять недоразумения. В этой статье увидели попытку религиозного новшества, что не только не входило в задачу сочинения, но и противоречило всей точке зрения фихтевской философии. Прежние недоразумения, возникшие при самом появлении наукоучения по поводу ее первых же положений, выступили вновь: тогда думали, что фихтевская философия хочет создавать природу и мир; теперь думали, она

хочет создать религию. Но во всем наукоучении дело идет исключительно о том, чтобы объяснить наше знание, наш опыт, систему наших необходимых представлений, естественные факты нашего сознания. Как учение о природе относится к природе, как физиология к живому телу, так наукоучение относится к живому сознанию. Оно не создает, а объясняет его. "Живое тело, изображаемое нами, есть обычное реальное сознание. Постепенное связывание его частей – это наши дедукции, которые мы можем развивать только шаг за шагом". Для того чтобы объяснить объект, я должен его рассмотреть и для этого избрать точку зрения вне предмета, поэтому наукоучение избирает точку зрения извне опыта, извне жизни и потому оно отлично от обоих. "Жизнь есть собственно всецело не философствование; философствование есть собственно всецело не-жизнь⁶⁹⁰".

Как наукоучение относится к опыту и к жизни, точно так же хочет относиться наукоучение к религии, оно не создает религию, а делает ее своим объектом; оно хочет объяснить живой факт веры из собственного его источника; источник этот обнаруживается в человеческой душе как "место религиозной веры", как корень религии в существе человеческого разума. Как

раньше дело шло о дедукции представления, опыта, права, брака, нравственности, искусства и т. д., так теперь совершенно в том же смысле дело идет о дедукции религиозной веры. Как наукоучение не совпадает с опытом и живым сознанием, так не совпадает оно и с живою верою. Наукоучение не есть опыт, философия религии не есть религия⁶⁹¹.

Мы знаем, что такое дедукция по смыслу наукоучения. Дедуцировать что-нибудь, значит доказать, что оно необходимо принадлежит Я, необходимо вытекает из него, что его уничтожением уничтожается само Я. Дедуцировать религию, значит доказать, что вера в божественное мироправление необходимо принадлежит Я и имеет свое основание в его условиях. О такой дедукции и идет дело: это основной вопрос философии религии с точки зрения наукоучения. В своей статье Фихте не хотел развивать систему философии религии. Он только хотел заложить фундамент⁶⁹². Поэтому он и говорит "об основании нашей веры в божественное мироправление" и заявляет в самом начале своего исследования: "мы должны только ответить на вопрос причинной связи: как приходит человек к этой вере?⁶⁹³"

2. МОРАЛЬНЫЙ МИРОПОРЯДОК, КАК ОБЪЕКТ РЕЛИГИИ

Наукоучение показало, как Я приходит к полаганию себя, как чувственного существа и как члена естественного порядка вещей. Чувственный мир представляется чувственному сознанию, как абсолютный объект, как первое и последнее, а потому он не является выражением божественного мироправления. Таким образом, в чувственном сознании для религиозной веры нет основания⁶⁹⁴. Основание ее можно искать только в нашей сверхчувственной сущности. Наукоучение показало, как Я приходит к тому, чтобы полагать себя свободным, а свободу полагать своею целью, своею абсолютною целью. Я и необходимая моя цель, вот условия, составляющие мою сверхчувственную сущность. Здесь, следовательно, основание религиозной веры, здесь находится ее источник: "необходимая цель человека при подчинении его велению долга есть этот источник⁶⁹⁵".

Я и необходимая моя цель! что следует из этого моего полагания необходимой цели? Очевидно я полагаю ее, как нечто, непременно подлежащее выполнению, а потому и

выполнимое; я полагаю ее, как нечто, долженствующее быть, а потому и как могущее быть: поэтому я считаю сам себя средством и чувствую себя способным осуществить эту цель, я считаю себя таким средством, со всеми моими способностями, со всем моим бытием, включая сюда и чувственное бытие. Я должен, следовательно, я могу; я могу, ибо я должен. Что необходимо является предметом моего долга, то я должен иметь возможность осуществить, как чувственное существо: это же применимо ко всякому моральному существу, подобному мне, ко всему чувственному миру, как нашей общей арене; мир становится в известное отношение к моральности, со всеми его имманентными законами он делается ареной и "основой" для осуществления конечной цели. Теперь он уже не первое и не последнее, он член высшего порядка вещей, установленного и обусловленного конечною целью, покоящегося на идее свободы. Из полагания необходимой цели следует полагание морального миропорядка, не как предмета чувственного представления, опыта, опытного, выведенного опосредствованного знания; я так же уверен в моральном порядке, как в своей конечной цели, как в своей собственной первоначальной сущности. Я и

моя цель неотделимы одно от другого; так же неотделимы конечная цель и моральный миропорядок. Стихия всякой уверенности есть вера. Из необходимого полагания конечной цели вытекает вера в моральный миропорядок⁶⁹⁶

3. БОГ, КАК МОРАЛЬНЫЙ МИРОПОРЯДОК

Этот моральный миропорядок, обуславливающий и заключающий в себе чувственную вселенную, непосредственно и первоначально достоверен, как объект веры; он не есть нечто открытое, выведенное или долженствующее быть выведено, он – первое и последнее, он первоначален, безусловен, абсолютен, следовательно, равен божественному, он сам Бог; вера в моральный миропорядок есть истинная вера в Бога, действительная религия, она жива в моральном настроении, она обнаруживается в нравственном поведении. Доброе настроение есть ее единственное основание, нравственное поведение – ее единственное выражение. Это истинная вера, этот моральный порядок есть то божественное, что мы принимаем. Она конструируется справедливыми делами. "Этот живой и действенный моральный порядок и есть сам Бог; иного нам не нужно, другого Бога мы не можем понять". Всякий иной способ представления божественного идет мимо понятия абсолютного и потому противоречит Божеской сущности, всякое другое представление есть сведение Бога к конечному. Если Бог не

отождествляется с моральным порядком, а отличается от него и определяется как его причина, то Бог является, как отдельное существо, как субстанция, как подобное нам существо, которому мы приписываем личность и сознание по человеческой аналогии, приписываем действительность наподобие нашей. Мы мыслили не Бога, а только мысленно расщепили нас самих. Представление о таком Боге мешает представлению о моральном миропорядке и затемняет в нас вместе с истинным объектом веры и истинное основание веры; мы чувствуем себя уже не моральными существами, членами морального распорядка вещей, а чувственными созданиями, зависимыми от другого существа, нам подобного, но более могущественного, чем мы.

Идея Бога есть идея чисто моральная. С этой точки зрения Фихте отбрасывает всякого рода антропоморфизм и сведение Бога к конечному, а также и теистическое представление догматического мышления. По мере того, как он выявляет и обостряет это противоречие, его идея Бога принимает все более пантеистическое выражение: "понятие Бога как отдельной субстанции невозможно и противоречиво; позволительно откровенно высказать это и

прекратить школьную болтовню, чтобы открылась истинная религия радостного справедливого деяния⁶⁹⁷".

В этом понимании отношения Бога к моральному миропорядку обнаруживается интересное различие между Кантом и Фихте: последний отождествляет эти понятия, тогда как первый различает их; основная мысль Канта теистическая, фихтевская мысль пантеистическая. Безусловное господство нравственного закона требует, по Канту, как автономии, так и постоянной подчиненности человеческой воли и вообще всех конечных разумных существ; поэтому хотя мы и законодатели в царстве целей или в нравственном миропорядке, но вместе с тем мы и подданные – никогда не владыки; мы законодатели как разумные существа, подданные как создания, тогда как владыкой может быть лишь такой законодатель, который не подчинен никакой другой воле, т. е. только один Бог, как вседержитель и создатель мира. Непризнание этой нашей зависимости и подчиненности является, по выражению Канта, уже посягательством на святость закона и отпадением, явившемся следствием нашего самомнения. Поэтому единственной очевидной конечной целью мира есть "человек, не

действующий согласно моральным законам, а находящийся в подчинении у них". Эта автономная подчиненность имеет и сохраняет характер долга, тогда как полное согласное природе совпадение человека с нравственным законом выходило бы за пределы нашей воли и нашего познания⁶⁹⁸.

II. ПРОТИВОРЕЧИЯ И СПОРНЫЕ МЕСТА

1. ИДЕАЛИЗМ И ДОГМАТИЗМ

Морально-пантеистическое воззрение Фихте было причиной возбуждения против него обвинения в "атеизме". Сочинения, написанные им в свою защиту, не содействовали смягченно противоречий, напротив, они их обострили. Фихте отрицал не Бога, а лишь определенное представление Бога, не живую идею природного сознания, а искусственное представление известной школы, которая хочет доказывать существование Бога, исходя из так называемых фактов природы и чувственного мира. Всякое доказательство есть понимание, определение, выведение, приведение к конечному. Делать из Бога доказуемый и понятный объект – значит делать его определенным, выводимым, конечным, пространственным существом. Кто отрицает такое представление, тот еще не отрицает Бога. Здесь Фихте в полном согласии с Якоби высказывается против школьных догматических доказательств⁶⁹⁹.

Невозможно полагать что-либо без всякого

отношения к нам, производящим это полагание; невозможно познавать нечто и при этом совершенно отвлекаться от нас самих и от нашей познающей природы; поэтому невозможно также познавать Бога независимо от отношения Бога к нам. Это отношение есть первое, основанное на нем познание – второе. Кто представляет себе дело в обратном порядке, тот сам не знает, что он делает. Это познание собственной деятельности характеризует догматический образ мыслей, противоположное характеризует критическое направление. Противники говорят: сначала нужно познать Бога, как он есть сам по себе, а отсюда и его отношение к нам; они не знают, чего они требуют, они хотят узнать что-то, отвлекаясь от своей познавательной способности, понять что-то, отвлекаясь от своего рассудка. "Нужно потерять свой здравый рассудок, чтобы верить в Бога, как они верят; мой атеизм только в том и заключается, что я хочу сохранить рассудок⁷⁰⁰". Так в вопросе познания Бога, как в учении о религии и в наукоучении, Фихте противопоставляет свою точку зрения (критического) "идеализма" – "догматизму".

2. МОРАЛИЗМ И ЭВДЕМОНИЗМ

Бог познаваем только по своему отношению к нам. Это отношение должно определить ближе: он познаваем по его отношению к нам, только поскольку мы существа нравственные; мы можем познавать Бога только из нашего собственного существа, только из его нравственного свойства. Это отрицается противниками. Что же утверждают они? Познание Бога, как этого хотят противники, совершенно независимо от отношения Бога к нам – есть пустая догматическая фикция, это требование невозможного. Непосредственное отношение познавательного объекта к нам всегда кладется в основу нашего познания: критическая точка зрения делает это сознательно, тогда как догматическая точка зрения не знает, что она делает. Если познание Бога основывается на нашей нравственной или сверхчувственной сущности, то фактически оно основывается на нашей чувственной сущности: тогда Бог выводится из чувственного мира и к нему и относится, тогда он вполне делается собственно "князем мира", "владыкой судьбы", "подателем блаженства", которому нужно угождать, чтобы

он, в свою очередь, проявлял свою милость. Религия становится делом снискания милости, учение о религии превращается в учение о блаженстве. Такому "эвдемонизму" Фихте противопоставляет свою точку зрения "морализма": на одной стороне идеализм и догматизм, на другой догматизм и эвдемонизм. "Если быть последовательным, то эвдемонизм необходимо должен быть на одной стороне с догматизмом, как морализм с идеализмом⁷⁰¹".

3. Религия и атеизм. Точка зрения Фихте – это идеализм, ибо он же и морализм, так как самый глубокий мотив всего его учения – моральная самодостоверность и нравственное назначение человека. Точка зрения противников – это догматизм, ибо он же эвдемонизм: "они эвдемонисты в учении о нравственности, а потому должны быть догматиками в спекуляции". Они обосновывают Бога из чувственного мира, так как в действительности ничего выше чувственного мира они и не знают, ибо чувственное бытие и благо его принимается ими за высшую цель жизни. Они хотят видеть в Боге подателя блаженства, так как хотят наслаждения и блаженства; этот Бог служит страстям, это не Бог, а идеал, кумир. "Что я не хочу признавать этого

их идеала вместо истинного Бога, это они и называют моим атеизмом; и они поклялись его преследовать. В корне догматического воззрения лежит эвдемонизм, последний коренится в эгоизме, а это и есть собственно злое начало. Теперь дело меняется, защита превращается в обвинение (не намеренно, а фактически): у обвинителей нет Бога, они настоящие атеисты⁷⁰².

III. ХАРАКТЕР РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ

Но возвратимся вновь к неразрешенному вопросу: что делает моральную веру религиозной, моральный порядок божественным? Что делает его предметом религиозной веры? Одно представление абсолютности этого порядка недостаточно. Здесь у Фихте явный пропуск; устанавливается равенство, причем посредствующие члены далеко не ясны. Чтобы узнать их, мы должны остановиться на связи между нашим моральным назначением и моральным миропорядком и сравнить их между собой. Я выполняю мою нравственную цельсообразным долгом определением моей воли, добрым настроением, добросовестными поступками: я убежден, что в этом заключается моя конечная цель; при выполнении ее я всецело в области моей свободы; здесь не случается ничего такого, что бы не зависело вполне от меня самого. Моральная вера не идет дальше моего самоопределения, моральный же миропорядок простирается дальше. Он устанавливается только благодаря тому, что мое сообразное долгу настроение, с помощью которого я выполняю мою цель, выполняет непосредственно также и

игровую цель; что мой нравственный поступок вторгается в мировое целое, что он содействует осуществлению мирового плана; что я содействую цели разума вне меня только тем, что я выполняю эту цель во мне, только тем, что я исполняю свой долг. К моему настроению и к моим поступкам должны примыкать следствия, неизменные следствия, вполне от меня не зависящие: в этой связи и заключается моральный миропорядок, вера в него есть вера в эту связь, следовательно, во что-то независимое от нашей воли.

Если мы сравним эту веру с исключительно моральной верой, то различие бросается в глаза; первая содержит больше, чем последняя; этот плюс составляет специфическое отличие религиозной веры, придает характер религии. Не к моральной вере привходит нечто извне, что и делает ее религиозной верой, но ее собственная внутренняя сущность принуждает ее расширяться и дополниться до религии. В собственное моральное определение можно верить только морально, в нравственный миропорядок только религиозно. Но чем бы было наше моральное назначение, если бы оно не было конечной целью, мировой целью, мировым принципом? Моральная вера была бы ничтожной без религиозной веры. Только в связи с религиозной

верой она делается цельной и полной, только религиозная вера есть цельная и законченная вера. Всякий нравственный поступок находится в ряду, приближающемся к абсолютной цели: этот ряд есть "порядок событий", в нем всякий нравственный поступок имеет свое определенное место, которого бы он не мог иметь без предположения нравственного мира, в котором он происходит и сохраняет свое действие в вечности. В такое условие и такое действие верят, хотя это совершенно не зависит от моей воли: это достоверно для меня, хотя осуществляется помимо меня. "Это и есть религия. Я верю в принцип, в силу которого каждое сообразное долгу определение воли верно содействует разумной цели в общей связи вещей. Такой принцип полагается абсолютно, с такой же первоначальностью веры, с какой верят голосу совести. Это две разные вещи, но они совершенно неотделимы одна от другой⁷⁰³".

Нравственное настроение влечет неизменные последствия в мире, это и есть та связь, которую мы называем порядком интеллигибельным или моральным. Он необходим, и в него верят, но его нельзя ни понять, ни вывести из закона причинности. Настроение есть внутреннее определение воли, следствия в мире совершенно

отличны от этого, и между ними нет познаваемой причинной связи. Настроение имеет последствия в той области, где само оно не может быть причиной. Недостаточно сказать, что последствия нравственных поступков лежат вне нашей власти и расчета: мы не должны желать произвести эти последствия, даже если бы мы это могли. Ибо при нравственном поступке должны иметь в виду только выполнение долга, а совсем не последствия в мире. Долг ради долга, а не долг ради успеха! Чисто-нравственное настроение исключает надежду на успех, и чистота настроения мутится в зависимости от мысли об успехе. Если в силу нравственного миропорядка неизменные последствия соединены только с соответствующим долгу настроением, то ясно, что наша воля не может быть условием, при котором наступают последствия, наоборот, воля или настроение без намерения на успех есть то условие, при котором в смысле морального миропорядка могут наступить последствия. "Последствия морального миропорядка конечных существ необходимо таковы, что они наступают только при условии, что они собственно не желаются (хотя постулируются), т. е. что они не составляют мотива желания⁷⁰⁴".

Но отсюда следует, что моральный порядок не

зависит от нас, не создан нами, что он существует не среди конечных моральных существ, но должен полагаться вне их, как независимый и обоснованный в себе: это не созданное и упорядоченное извне, не мертвое и готовое, как утварь в комнате, это живой, действенный порядок, самодеятельный, не "ordo ordinate", а "ordo ordinans". Такое деятельное устройство, такое мироупорядочивающее действие называется управлением. Миропорядок, как предмет религиозной веры, есть мироуправление, имеющее свое основание в одной воле, но не может быть создано нашей волей и не должно быть предметом ее стремления; в него верят, следовательно, как в откровение вечной божественной воли. "Святая воля живет, в то время как человеческая колеблется; высоко над временем и пространством живо парит высшая мысль". Этой фразой Шиллера заключает Фихте свою статью об основании нашей веры в божественное мироправление.

Развитие наукоучения шло постепенно углубляясь. Теоретическое Я вытекает из основы практического Я, которое чрез совесть как самое глубокое свое основание охватывает и проникает все царство знания и поведения; моральное Я, тождественное совести или нравственной вере,

углубляется и завершается в религиозной вере. Эта вера только обоснована, но не развита. Это задача, которую Фихте заключает свой иенский период. "В настоящую минуту, – говорит он в конце своего письма, – дальше всего я развил эту тему в моем Назначении человека". Названное сочинение относится к началу его последнего периода.

Книга четвертая

НОВОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ И НОВОЕ ОБОСНОВАНИЕ НАУКОУЧЕНИЯ

Глава первая

ИТОГ И НОВОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ НАУКОУЧЕНИЯ

В своей теперешней стадии наукоучение получило систему и достигло цели, с которой можно осмотреть целое, поскольку оно проявилось. Оно не было готовой и придуманной системой, когда философ устанавливал его основоположения, предпринимал постройку, доверяя верности своих основоположений и своего метода. Мы можем сравнить это с далеким и важным путешествием, планомерно задуманным, но при выполнении которого встретилось много непредусмотренных затруднений. Общий взгляд на пережитое путешествие открывает очень поучительную картину, отличную от первоначального плана. Вторично этот же путь можно сделать более уверенно, и легче будет преодолеть трудности.

Наш философ должен был испытывать подобное чувство, когда он бросил взгляд назад на свое творение и на то, как оно было выполнено. Чем больше он работал над наукоучением и его задачами, тем более он овладевал вопросом, тем лучше мог его изложить: так у него возникла потребность вновь изложить свою систему. Дело не только в новом изложении. Такова природа и таков метод наукоучения, что с каждым шагом в развитии его, с каждым решением новой задачи система обосновывается глубже. Когда мы переходом от теоретического наукоучения к практическому, то углубляется принцип системы: теперь источником всего является уже не теоретическое Я, или интеллигенция, а практическое Я, или воля. Система снова углубляется при переходе от учения о нравственности к учению о религии, от нравственного закона к моральному миропорядку, от нравственной веры к вере религиозной. Наукоучение следует лишь закону и условиям всякого развития, при котором собственный принцип и глубочайшее основание целого выступает при последнем выводе. Поэтому вполне естественно, что у Фихте вместе со стремлением к новому изложению наукоучения является и потребность более глубокого

обоснования, и что оба эти стремления соединяются, чтобы опять и сызнова воспроизводить творение. Тотчас после первого окончания начинаются эти новые двоякомотивированные попытки, целое вновь подвергается переплавке, и предпринимается новая отливка. Было бы ошибкой представлять себе при этом характер наукоучения измененным и предполагать новую систему.

Очень характерно для Фихте и вполне ясно из приведенного объяснения, что свои лучшие введения в наукоучение он пишет после того, как уже развил основы всей системы, теоретическое и практическое наукоучения, учение о праве и учение о нравственности; в том же году, когда первый раз была закончена система, одновременно с указанными двумя введениями, появляется и "Опыт нового изложения наукоучения" (1797).

Наш исторический обзор фихтевской философии достиг пункта, когда нужно остановиться и бросить общий взгляд на развитую систему. Сам Фихте в этом месте дал такой общий обзор, составляющий переход к новому изложению. Поэтому мы исполним нашу задачу, продолжая изложение нашего философа. Для этого мы соединим два сочинения: одно,

относящееся к расцвету иенской эпохи, второе – к началу берлинского периода. Первое – это уже названный "Опыт нового изложения наукоучения" 1797 года, второе – "Ясный, как солнце, трактат для более обширного круга публики о подлинной сущности новейшей философии. Опыт принудить читателя к пониманию" 1801 года. Оба сочинения преследуют одну цель: дать новое изложение, легче усвояемое; они обращаются к читателю, как к ученику в форме непосредственной речи; Ясный, как солнце, трактат написан в форме диалога и разделен на "уроки". Опыт нового изложения 1797 года не окончен и обрывается на первой главе – в это время произошел спор об атеизме – и в Ясном, как солнце, трактате мы должны видеть возобновление и окончание этого опыта. Этим объясняется также, почему в нашем изложении мы так удалили это сочинение от обоих введений, написанных одновременно с ним. Оба введения находятся в непосредственной связи с "Основами всего наукоучения", "Опыт" – в тесной связи с "Основоположением учения о нравственности" и подобно последнему освещает принцип абсолютного тождества, как корень всего сознания.

I. ОПЫТ НОВОГО ИЗЛОЖЕНИЯ НАУКОУЧЕНИЯ

"Опыт" исходит из самого известного факта, из эмпирического сознания, из представления данных объектов и отсюда обосновывает принцип наукоучения. Мы представляем себе тот или другой любой объект, и в этом процессе представления мы деятельны; от нашего произвола зависит, на что направить эту деятельность. Точно так же можем мы взять объектом и самих себя: тогда наша мыслительная деятельность возвращается к себе, мы проявляем деятельность на самих себе. Через посредство такой деятельности может произойти одно-единственное представление: Я. И представление Я может возникнуть только тогда, когда мышление направляется на себя, только через посредство этого акта самополагания. Я есть создание собственного мышления. В этом представлении мы в такой же мере мыслящий субъект, в какой и мыслимый объект. Но, говорят нам, Я должно существовать, чтобы оно могло мыслить и мыслиться; следовательно, бытие Я должно быть предпослано как мыслящему субъекту, так и мыслимому объекту. Но Я

появляется только в акте самополагания, или мышления, направленного на собственную деятельность. Поэтому предшествовать нашему сознанию может только самополагание без ясного сознания, а не субстрат. Без Я невозможно, следовательно, сознание, невозможно и эмпирическое сознание. Основной вопрос поэтому гласит: как возможно само Я? Только так, что мыслящий субъект вместе и мыслимый объект. Я отличает себя как мыслящее от себя как мыслимого. Как возможно Я как мыслящий субъект? Снова благодаря тому, что оно себя, как таковое, делает объектом. Следовательно, Я должно сделать объектом то условие, при котором оно делается своим собственным объектом, и так как это требование продолжается без конца, то того условия, при котором Я делается объективным, т. е. становится Я, совсем не наступает: Я а вместе с ним и сознание невозможны⁷⁰⁵.

Эту проблему, заключающуюся в Я, нужно вполне уяснить себе, чтобы понять ее решение. В этом пункте очень важен "Опыт нового изложения". Я есть деятельность представления себя. В этом акте мы различаем субъект и объект. Представляющее есть Я, представляемое также Я. Я – представление себя. Следовательно, должно

представить процесс представления себя. Это "себя" (Я как объект) снова есть "представлять себя". Следовательно, представляется процесс представления процесса представления и так далее до бесконечности: Я, как объект, или как представленное, никак не может образоваться. Я есть представляющее: оно есть Я, когда свою собственную деятельность оно делает объектом. Следовательно, если представляющее равно Я, то оно должно представлять процесс своего представления и процесс представления процесса представления и т. д. до бесконечности: Я как субъект, или как представляющее, не может образоваться. Оно, следовательно, невозможно и как субъект, и как объект, оно не может быть ни одним, ни другим, оно вообще невозможно.

Эту проблему, развитую здесь Фихте, Герbart разобрал в своей метафизике и сделал вывод (против Фихте), что вообще Я понятие невозможное, которое, чтобы быть мыслимым, нуждается в исправлении и переработке. Фихте делает противоположное заключение. Я абсолютно необходимо. Действительное сознание было бы невозможно, если бы Я было бесконечным рядом. Сознание существует, поэтому условие его невозможности не может существовать; поэтому условие, при котором Я

растворяется в бесконечный ряд, невозможно. А в чем это условие? Пока субъект и объект разделены в сознании, субъект не есть одновременно и объект, а объект не есть одновременно и субъект, ни один из них не есть действительно Я: отсюда возникает этот бесконечный ряд, делающий Я невозможным. Но сам этот ряд (невозможность Я) невозможен, если субъект и объект не разделены, но суть непосредственно одно, если Я не только один субъект, но субъект-объект, абсолютное тождество или соединение обоих. Сознание, в котором происходит разделение субъекта и объекта, опосредствованно и обоснованно; сознание, в котором это разделение не происходит, первоначально и непосредственно. Непосредственное сознание есть созерцание, первоначальное сознание есть самополагание. Таким образом тождество субъекта и объекта есть самосозерцание (интеллектуальное созерцание), самосознание или "Я" ("Ichheit". "Самосознание непосредственно, в нем неразрывно связано субъективное и объективное, оно абсолютно единое". "Всякое возможное сознание предполагает непосредственное сознание, в котором субъективное и объективное тождественны; иначе сознание решительно

непонятно". Если Я действительно составляет принцип и основу всякого сознания, то в нем бытие и деятельность (должны полагаться), объект и субъект не могут быть разделены, но они оба должны пониматься как абсолютно тождественные: эта тождественность есть центральная точка всей системы⁷⁰⁶.

II. ЯСНЫЙ, КАК СОЛНЦЕ, ТРАКТАТ

1. НАУКОУЧЕНИЕ КАК КОПИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

В "Ясном, как солнце, трактате" Фихте ставит задачей сделать понятие наукоучения настолько ясным, чтобы оно открывалось и непосвященному. Такова же была и задача "первого введения". Дело идет не о внутреннем развитии системы, а о задаче и о принципе. В формулировке задачи трактат совпадает с теми объяснениями, которые Фихте давал незадолго до этого о своей религиозно-философской точке зрения. В отношении принципа его взгляд совершенно тот же, что и в "Опыте нового изложения наукоучения". Таким образом идеи этого сочинения нам уже знакомы.

Наукоучение в своем мышлении не творческое, оно только объясняет. Вообще мышление не может творить: в этом ошибка и самообман прежней метафизики. Наукоучение хочет объяснить действительность, данную нам и существующую в нашем сознании и для него, ту действительность, в которой вещь и сознание

непосредственно связаны: объект наукоучения есть действительное сознание или непосредственный опыт.

Объяснить его, в этом его единственная задача. Чем менее мы рефлектируем о нашей собственной деятельности, тем более уходим мы в объект, тем более мы охвачены им, погружены в вещь, которая кажется нам именно поэтому полной действительностью. Чем более мы сами забываем себя (в вещах), тем реальнее объект, тем более полно жизни наше собственное существование. Быть поглощенным объектами, значит "жить", не рефлектировать о своей деятельности, значит погружаться в объекты. Поэтому самозабвение является критерием, разделяющим действительность от недействительности, жизнь от рефлексии. Поэтому, согласно Фихте, можно поставить знаки равенства между понятиями: действительность реальность = жизнь = обычное сознание = непосредственный опыт⁷⁰⁷.

Жизнь или живое действительное сознание состоит в разнообразии свойств (Bestimmungen), необходимо связанных друг с другом: эта связь образует "систему" жизни, которая, как и всякая система, зависит от известных основных свойств. Последние не создаются искусственно, а суть; они

не меняются, они необходимы; мы можем рефлектировать только при помощи мыслящего сознания, наша рефлексия может только разлагать или делать понятным и "представлять (repräsentieren)" то, что она находит как действительность. Мы живем, мы рефлектируем о нашей жизни и тем поднимаемся на высшую ступень жизни, мы рефлектируем о нашей рефлексии и благодаря этому поднимаемся на самую высшую ступень. Эти ступени Фихте называет "потенциями". Жизнь в собственном смысле составляет "систему первой потенции", рефлексия составляет высшие потенции, которые как продукты рефлексии суть, в то же время, продукты свободы. Рефлексия свободна, она может подняться над всякой ступенью и, следовательно, уйти беспредельно ввысь. В этом направлении для произвола нет границы, наоборот, в направлении вниз есть граница. Мы не можем спуститься ниже, чем до жизни в смысле реальности. Эта жизнь первой потенции, которую мы называем реальностью, фактом сознания, опытом, есть твердое основание, "корень всякой жизни". Мы живем: это первое. Мы знаем, что мы живем: это второе. Мы знаем, что мы знающие, т. е. мы поднимаемся на точку зрения интеллектуального самосозерцания: это

третье и высшее⁷⁰⁸.

На первой ступени мы сами не знаем, что мы такое, на высшей же ступени мы сознаем себя. Отсюда ясно, как высшая ступень относится к низшей: мы то же самое на обеих ступенях с той разницей, что на высшей ступени мы видим, что мы такое. Первая ступень есть живое действительное сознание; высшая ступень есть познание первой, знание, предмет которого действительное сознание (опыт), это наука о действительном сознании: наукоучение. Ясно, следовательно, как наукоучение относится к действительному сознанию и к самой действительности. Действительное сознание образует систему, зависящую от известных основных свойств, лежащих в основе сознания всякого разумного существа, не только человеческого, не только индивидуального: эти свойства суть первоначальное во всяком сознании, это кантовское "A priori": познание этого и есть задача наукоучения. Предположим, что эти свойства сами находятся в известной систематической связи, тогда задачей наукоучения будет их полное систематическое выведение, а само это выведение, если оно решает свою задачу, будет "изображением и перечнем этих основных свойств", "полным отображением

всего основного сознания": оно будет системой первой потенции, поднятой до сознания, оно ничто иное и ничем иным и быть не хочет. Оно относится к действительному сознанию, как объяснение часового механизма к действительным часам, и оно совсем не стремится стать на место действительного сознания, как не приходит в голову считать действительными часами объяснение часового механизма. Наукоучение не думает так о себе, но так думают о нем его противники, достаточно безрассудные для того, чтобы не отличать объяснения часового механизма от действительных часов⁷⁰⁹.

Пункты различия столь же поучительны, как и сходства. Наукоучение не относится к действительному сознанию, как часовой мастер к часам, как художник к своему произведению: последний создает произведение для ранее определенной цели по известным законам; наукоучение же не создает сознания, оно не выдумывает его, сознание есть: к действительному сознанию оно относится, следуя за ним, воссоздавая его, оно предоставляет сознанию создать само себя и развиваться от скрытого его начала до ясного и полного самосознания, совпадающего с нашим обычным опытом, этим самым известным из всех фактов.

Дело только в том, что наукоучение действительно достигает того скрытого пункта, источника и начала, из которого развиваются основные черты сознания. Дальнейшее развитие совершается уже само по себе, лишь только открыт источник. Вначале это открытие представляется "счастливым случаем", гениальной "разгадкой", только попыткой, про которую неизвестно, оправдается ли она и выдержит ли испытание. Но если она выдержит испытание, то оно уже наверное на правильном пути. Если из известного пункта, к которому в неизвестной местности нас привел случай, начинается река, которая затем впадает в море, то нет сомнения в том, что этот пункт есть источник реки. Таким образом основная мысль наукоучения проверяется его собственными исследованиями. Если, исходя из известного пункта, развитие необходимо приведет к действительному сознанию, то эта основная мысль по праву должна считаться принципом сознания. Принцип этот, дающий возможность различать субъективное и объективное и тем делающий возможным фактическое сознание, есть то тождество субъективного и объективного (субъект-объект), чистое Я, или самость (Ichheit), значение которого Фихте объяснил в учении о

нравственности и доказал в Опыте нового изложения наукоучения, исходя из невозможности противоположного. В Ясном, как солнце, трактате он называет это тождество "безусловным и характеристичным для самосознания⁷¹⁰".

Из этого основного созерцания вытекает ряд необходимых действий, имеющих последствием непосредственное действительное сознание. Наукоучение есть построение такого ряда. Ни один член этого ряда не может быть понимаем без другого⁷¹¹. В действительности существует целое, связь всех членов, в чем и состоит живое сознание. Наукоучение дает методическое развитие ряда, член за членом. Тут ясно видно, насколько наукоучение согласуется с действительным сознанием и насколько оно от него отличается. Оно хочет быть верным и полным отображением действительного сознания: в этом состоит его согласование с действительностью. Но действительное сознание дает сразу то, что наукоучение развивает в последовательном ряду; в полагании отдельных свойств оно идет методически, в то время как в действительном сознании они спутаны, без метода и без критики: в этом различие их. Следовательно, наукоучение относится к

действительному сознанию, как космогония ко Вселенной, как математика к нашему чувственному созерцанию величин, как мера линии к действительной линии: выражая кратко главную мысль фихтевского сочинения, оно есть математика действительного сознания. Поэтому оно совершенно не чуждо обычному сознанию по своей задаче и по ее выполнению, наоборот оно представляет собою "философию, благосклонную к обычному человеческому рассудку и обеспечивающую его права, а всякая другая, противоречащая ей в этом, является противницей обычного рассудка". Обычное сознание действует по необходимым законам, но оно не знает этих законов (т. е. самого себя) и не знает, что оно делает. Знать, что делаешь, это необходимая задача всех сознательных существ. Пока эта задача не разрешена, мы отданы на волю случаю, господству судьбы. Именно эту задачу разрешает наукоучение: в этом все его значение. Поэтому оно не только лучшее научное упражнение для укрепления духа и выработки характера, но и лучшее педагогическое средство для житейской мудрости. "Им род человеческий освобождается от слепого случая, и для него уничтожается судьба⁷¹²".

2. ПРОТИВНИКИ НАУКОУЧЕНИЯ. ФИХТЕ И НИКОЛАИ

Из понятия наукоучения само собой вытекает, кто его противники: все те, кто не понимает, что в наукоучении дело идет о чем-то совсем не новом и чуждом обычному сознанию, совсем не о другом сознании, а лишь о проникновении в данное действительное сознание, о знании собственной необходимой деятельности, о знании знания. Они не знают и не ощущают задачи науки, поэтому они не понимают задачи наукоучения. "Вы в вашей жизни, – обращается Фихте непосредственно к этим противникам, – не знали, а потому и не знаете, как чувствует себя тот, кто знает". Их интересует не "внутренняя сторона знания, не та, на которой только и основывается знание, убеждение, непоколебимость сознания", их интересует исключительно внешняя поверхность знания, только "историческая вера", собирающая мертвые остатки знания кусок за куском.

Так судят они и о наукоучении, видя в нем лишь отбросы кантовского потока или из потока эмпирической жизни, род психологии; при этом "всякий кусок" наукоучения они принимали за

целое и не могли достаточно пожаловаться на непонятный язык, на противоречия, на парадоксальные положения. Кто не понимает какой-нибудь вещи, тот хорошо делает, оставляя эту вещь и не заботясь о ней более. Философия сделала благодаря наукоучению такие успехи, что тому, для кого оно остается запечатанной книгой, нечего делать и в философии. Поэтому противники наукоучения из среды школьных философов должны бы взвесить свою немощь и перестать заниматься философией. Пример Якоба, начавшего заниматься национальной экономией, заслуживает уважения и достоин подражания. "Господам Абихту, Буле, Бутервеку, Гейзингеру, Гейденрейху, Снелю, Эргарду Шмиду" следовало бы подумать над этим. На свете есть другие полезные занятия вроде "точения стекол, лесоводства, писания романов, тайной полиции, скотоводства и т. п.⁷¹³".

Для ученой глупости наукоучение остается замкнутым, но не для обычного рассудка, поскольку последний научно размышляет сам о себе. Когда такой потребности и способности к такому научному самопознанию у него нет, то обычный рассудок делается плоским, не способным смотреть в глубину, он привязан к поверхности вещей и считает поверхностное

представление самым совершенным, а себя самого – критерием всей мудрости. Такое представление о своем совершенстве идет об руку с неспособностью понять себя. Представление о собственном совершенстве делается основным принципом, исходя из которого плоский рассудок и судит обо всем, но только при полной его неспособности к самосознанию этот принцип никогда им не сознается; он держится этого принципа, не зная, что он обладает им; наоборот, он считает себя не только образцом истины, но и скромности, а как так этот принцип может уступить лишь самосознанию, то он и остается на вершине плоского рассудка, так что отсюда можно вывести весь характер последнего во всех его проявлениях. Типом такого плоского рассудка во всей пустоте его и самолюбования является, по мнению Фихте, Фридрих Николаи, ветеран немецкого просветительства. Среди противников наукоучения не было ни одного, кто был бы менее способен понять его, кто был бы невежественнее, бездарнее и заносчивее при обсуждении наукоучения. Самые обычные возражения в форме самых ничтожных шуток он приводил с таким видом, что считал дело решенным⁷¹⁴. Подобным образом он уже раньше обращался с Кантом, Гете, Шиллером. Фихте

решил основательно и примерно проучить его и с этою целью написал сатиру, изданную его другом А. В. Шлегелем: "Жизнь и оригинальные мнения Фридриха Николаи. К истории литературы прошедшего и к педагогике наступающего столетия"⁷¹⁵.

Сочинение имеет достоинства великолепной сатиры. Здесь Фихте вполне уничтожает Николаи тем, что вполне его объясняет; к нему подходит такое объяснение, так как здесь плоскость является в своей типической законченности. Фихте следовало бы выдержать этот стиль и воздержаться от личных выражений, грубо выступающих в некоторых местах. Одно лишь объяснение литературного феномена Николаи уже заключает все элементы уничтожающей сатиры. Фихте подходит к вопросу с такою основательностью, как будто дело идет об объекте наукоучения. Удивительно комичное впечатление производит легкое и игривое применение метода наукоучения к объяснению Николаи. Человек целиком во всех своих проявлениях выводится из "высшего принципа"; принцип этот есть неустранимое убеждение в том, что то, что он думает, есть всегда наилучшее и наиболее полезное. Его познавательный принцип гласит: "я такого мнения"; его принцип

опровержения: "я другого мнения". Первое тезис, второе антитезис николаивского Я. Достаточно ему высказать свое мнение, чтобы дело было доказано и противоположное высказанному мнению опровергнуто; достаточно только повторить высказанное другими, чтобы уничтожить их простым сопоставлением их взглядов со взглядами Николаи. Если он хочет осмеять противников, то он просто повторяет то, что тот ему возразил или возражает противнику то же самое: в этом "тезис и антитезис его остроумия; тезис это "повторная шутка" антитезис – "простое обращение"; формула первой гласит: "он говорит, что я мошенник!" формула второго: "ты мошенник"⁷¹⁶. Если простым повторением своего мнения и противоположного он не вполне убедил, что он прав, а другой не прав, то вина в том, что он недостаточно ясен; он должен, следовательно, начать сначала, сказать еще раз то же самое, но пространнее: распространенность есть единственный размер его литературного роста⁷¹⁷. Мелочное стремление к популярности, свойственное эпохе, создало этого человека и вселило в него убеждение, что плоский рассудок лучше всего все знает: поэтому наиболее подходящим ему проявлением является

популяризация в самой мелкой и поверхностной форме; его кругом деятельности – Общая немецкая библиотека ("библиотечное просвещение", как выражается Фихте) с плохой ремесленной рецензентской работой, исполняемой инвалидами и учениками; отсюда, наконец, отрывочные факты, поверхности фактов, т. е. анекдоты, это его специальность⁷¹⁸. Таким образом, он оказался зачинателем системы мнений, усвоившей посредственность эпохи. Отсюда неспособность к истинному подъему, неспособность понять всякий подъем человека в религии, искусстве, философии, а вместе и дух наукоучения; это самый низкий и благодаря самодовольной плоскости самый упорный враг Фихте. Когда он в своей "апелляции" говорил о настоящих атеистах, то он имел в виду именно Николаи и подобных ему⁷¹⁹.

Глава вторая

НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА: I. ПРОБЛЕМА. СОМНЕНИЕ И ЗНАНИЕ

I. ЗАДАЧА И ХАРАКТЕР СОЧИНЕНИЯ

Как мы это уже показали, система наукоучения от теоретического Я переходит к Я практическому (моральному), а отсюда к религиозному, или от знания к вере. Теперь нужно бросить взгляд на всю систему во всем ее объеме. Эту задачу Фихте выполняет в сочинении "Назначение человека". Здесь Фихте не только излагает свою тогдашнюю систему, но и продолжает свое исследование о сущности веры и глубже касается этого вопроса, чем в известных нам статьях иенского периода⁷²⁰; оно так же поучительно по замыслу и так же аподиктично по форме, как Опыт изложения наукоучения, предшествующий Назначению человека, и как Ясный, как солнце, трактат, за ним следующий. Первая книга Назначения человека написана в форме разговора с самим собою и напоминает Размышления Декарта, вторая, подобно трактату, в форме диалога. В характеристике двух

основных систем человеческого мышления первая книга совпадает с идеями первого введения в Наукоучение, где системы догматизма и идеализма противоплагаются одна другой.

Основание учения о нравственности, Опыт нового изложения наукоучения и Ясный, как солнце, трактат, все эти сочинения сходятся в том, что сущность Я и принцип всякого сознания должен быть полагаем в абсолютном тождестве субъективного и объективного. Значение этого тождества всего яснее изложено во второй книге Назначения человека. Здесь этот принцип тождества, уже установленный в наукоучении, не только формулируется, но и формула выводится. В этом одна из главных своеобразных заслуг этого сочинения, которое по тому, как оно кладет это тождество в основу сознания, вполне согласуется с известным нам ходом идей учения о нравственности. Вопрос о назначении человека совпадает с вопросом о нашей сущности, о нашем истинном бытии, о нашей реальности. Вопрос о реальном в нас расширяется до вопроса о реальном вообще. Что такое поистине действительное? Как постигнуть его? Главной темой нашего сочинения является проблема, с которой начинается новая философия, это старый декартовский вопрос: "что я такое?" Я хочу знать,

что я такое, основываясь не на чужом мнении, а пользуясь своим собственным мышлением; я хочу исследовать это сам, без предвзятости, старательно и строго.

II. ТОЧКА ЗРЕНИЯ СОМНЕНИЯ

I. СИСТЕМА ПРИРОДЫ И ОТРИЦАНИЕ СВОБОДЫ

Непосредственный опыт дает ближайшее указание для решения этого вопроса. Из опыта мы познаем вещи вне нас, познаем мир и нас самих как его часть. Из этого опыта мы исходим и пополняем его до известной системы необходимыми выводами. Мы вещи в связи вещей и тем лучше понимаем собственную сущность, чем глубже проникаем в природу вещей. Таким образом, первое решение нашего вопроса исходит из понятия природы или вселенной, понятия, мыслимого нами так, как факты опыта принуждают нас мыслить это понятие. Мы находимся среди объектов, из которых каждый вполне определяется качеством и степенью своих свойств, как данное единичное явление; каждое из этих явлений подвержено превращениям и перемене, оно возникло, следовательно, оно стало и обусловлено причиной; вся природа есть непрестанная смена вещей, происходящая по закону причинности и

образующая бесконечную цепь причин и следствий. Всякая причина есть сила, всякое полностью определяемое явление произведено его собственной силою, которая может действовать только в связи со всеми остальными. Таким образом, природа есть строго законная система действенных сил, строго закономерная сеть явлений, в которой нельзя изменить ни малейшей черточки без того, чтобы не изменить всего.

Всякое явление есть преходящее проявление необходимо действующих сил природы. Человек такое же явление природы, он мыслящая природа, в нем гармонически действуют совместно организующая и мыслящая силы природы: он не только существует, как сырая материя, но он и живет; он не только живет, как растение, но он и свободно движущееся живое тело; он не только сам обладает произвольным движением, как животное, но он мыслит. Он есть и знает, что он есть; в нем природа приходит к сознанию и удваивает таким образом свое собственное бытие. Человек знает свое собственное бытие, он знает, что он отдельное ограниченное существо природы. Ограниченное есть необходимое следствие ограничивающего, оно обоснованное, а потому требует основания, оно есть частное, а потому требует общего. Общее

относится к частному, как основание к следствию. Закон основания образует поэтому переход от частного к общему: этот переход и создает человеческое сознание и должен его создавать, так как он созерцает мир с точки зрения своего ограниченного существования, или своей индивидуальности. Всякий познает себя как определенный продукт необходимо действующих сил природы.

Эти силы действуют в нас, они наши собственные силы. Мы имеем непосредственное сознание нашего бытия, нашей силы, нашей действительности. Непосредственное сознание нашей действительности называется волей, сознание нашего стремления есть страсть или склонность. Наши силы различны и могут находиться в противоречии между собой, причем возможно, что ни одна из них не получит преобладания над другими: отсюда возникает нерешительность воли. Если одна сила побеждает другие, то она создает решение воли. Если наши силы не борются между собой, если они в гармонии, то устанавливается нравственное, или добродетельное, направление воли. Если в борьбе низшая сила одержит верх над высшею, то такое поражение мы ощущаем, как раскаяние, тогда как стремление нашей природы к гармонии ее сил

ощущается нами, как наше основное влечение, которое мы называем нравственным и сознание которого обозначаем словом совесть. Подобным образом естественное мировоззрение объясняет или думает, что объясняет, и моральный мир⁷²¹.

Все, что происходит, необходимо происходит по закону природы. С этой точки зрения и нравственное поведение есть естественно необходимое проявление: поэтому здесь нет независимости и свободы воли; мы можем еще говорить о нравственных и безнравственных натурах, о благородных и неблагородных, о раскаянии и совести, но не можем говорить о вине и о вменяемости. Воля поступает так, как она должна поступать при данных действующих в нас силах. Возможно, что эти силы развиваются беспрепятственно; возможно также, что они будут стеснены противодействующими силами или что они будут превзойдены большею силою: в первом случае состояние наших сил свободно, во втором стеснено, в третьем оно вынужденное. Существует свобода мощи, не свобода хотения, и так как наша сила постоянно ограничивается индивидуальностью, то безусловной свободы мочь нет, нет, следовательно, вообще безусловной свободы. Наша сила есть также только

проявление силы природы, проявление не свободное, а вполне обусловленное общею мировую связью. Мы то, что мы есть. Мы не можем ничего изменить в этом нашем бытии, определяемом законом природы. Безусловно невозможно, чтобы наша собственная самость была бы чем-нибудь иным или могла сделать из себя что-нибудь другое, чем то, что оно есть по натуре. С этой точки зрения собственно нет назначения человека, есть лишь определяемость (Bestimmtheit) человека.

2. ТРЕБОВАНИЕ И СИСТЕМА СВОБОДЫ

Мы постигли нашу сущность из природы вещей. Это естественное мирозерцание удовлетворяет наш рассудок, так как оно состоит из упорядоченной цепи ясных умозаключений, исходящих от фактов опыта. Однако что-то такое в нас восстает против этой системы и против ее необходимых выводов, против заключения, признающего нашу сущность проявлением чужой силы и отрицающего нашу свободу воли, откуда само собой вытекает невозможность для нас измениться.

Этой системе мы должны прежде всего противопоставить требование, основанное на одном лишь самочувствии; мы не хотим быть только продуктами природы, мы хотим быть самостоятельными, свободными существами, несущими в себе самих последнее основание своих свойств, существами, сами себя определяющими и делающимися тем, чем они хотят быть. Всякое ставшее бытие есть следствие, предполагающее основание. Поэтому, чтобы удовлетворить нашему требованию, мы должны приписать себе два различных бытия, из которых первое составляет единственное основание

второго, и которые относятся друг к другу так, как образец к воспроизведению. Когда мы совершенно свободно создаем себе образец и осуществляем его в нашей действительной жизни, тогда требование, направленное против системы голой естественной необходимости, выполнено. Этот образец есть свободно начертанная цель; следовательно, интеллигенцию создает понятие цели. Если мы определяем наше бытие нашим мышлением, а мышление наше определяется самим собою, то мы свободны⁷²².

Перед нами две противоположные системы, и нам нужно произвести выбор: с одной стороны, пред нами система мирового целого, в котором мы сами суть только явления природы, интеллигенция наша – одно лишь проявление природы, наше мышление есть только зрение, а наше познание есть не что иное, как копия вселенной по принципу и на основании опыта; с другой стороны – система нашей свободы с точки зрения непосредственного самосознания, в котором мы являемся нашим собственным образцом; мы сами создаем этот образец с помощью нашей интеллигенции и осуществляем его при помощи нашей воли.

Система природы должна отрицать систему свободы в принципе и во всех ее следствиях;

система свободы утверждает систему природы до известного пункта, в котором обнаруживается полная ее противоположность. Согласно второй системе, интеллигенция проявляет себя, только копируя, согласно первой, она творит новые формы; интеллигенция должна быть независимой от природы, и мысль должна быть принципом становления. Здесь точка расхождения. Когда мы утверждаем систему природы, то мы должны отрицать эту независимость, а вместе с нею и нашу свободу: этим мы удовлетворяем наш рассудок вопреки голосу непосредственного самосознания. Когда мы утверждаем нашу свободу, то мы должны утверждать независимость, противоречащую системе природы. Доводы идут с обеих сторон, достоверностью не обладает ни одна из них. Нам предстоит выбор и вместе с ним мука, мука сомнения, так как мы не знаем, должны ли мы удовлетворить рассудок за счет сердца или требование сердца против рассудка. Мы остаемся в "сомнении" и можем положить конец беспокойству и муке сомнения только полной уверенностью. Так как мы не можем успокоиться на выводах, как бы ни казались они нам последовательными, то мы должны исследовать сам принцип. Система природы основывается на

факте нашего опыта. На чем основывается этот факт? Этот вопрос не исследован. Здесь мы наталкиваемся на неисследованную предпосылку всей системы.

До сих пор мы заимствовали нашу точку зрения из опыта и отсюда вполне последовательно развивали систему природы. Теперь мы должны брать нашу точку зрения так, чтобы опыт попадал в ее кругозор, мы должны возвыситься над нашей доселешней точкой зрения. Там нашим предметом была природа, независимая от нас, природа в себе; теперь нашим объектом будет наше представление о природе, или факт нашего опыта. Благодаря этому от догматического взгляда на вещи мы переходим к задаче наукоучения и уже предвидим, каково должно быть решение, чтобы от сомнения перейти к достоверности.

II. ТОЧКА ЗРЕНИЯ ЗНАНИЯ

1. НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ САМОСОЗНАНИЕ И ОЩУЩЕНИЕ

Как прихожу я к опыту? Опыт непосредственно представляет нам вещи вне нас и живет в созерцании их. Как происходит, что я представляю вещи вне меня? Я никогда не представлял бы их, если бы я не мог их видеть, слышать, чувствовать и т. д.; следовательно, я наблюдаю с помощью моего чувственного ощущения. Но то, что я ощущаю, это не вещи вне меня, но аффекции во мне, мои собственные состояния ощущения; всякое мое восприятие есть только восприятие собственного состояния; поэтому первое условие всякого опыта заключается в том, чтобы я воспринимал собственное мое состояние, чтобы я знал об этом восприятии. Я не могу видеть своего зрения, слышать свой слух и т. д. О моем чувственном восприятии я знаю только благодаря тому, что непосредственно сознаю его. Я непосредственно сознаю свое восприятие, следовательно, себя самого. Это непосредственное сознание самого

себя есть поэтому необходимое условие всякого другого сознания. Но каким образом из непосредственного сознания моего восприятия, из одного только восприятия моего собственного состояния возникает объект восприятия вне меня, как я представляю его в опыте? Как прихожу я к этому опыту⁷²³?

Каждое из моих ощущений непосредственно и просто, оно подобно математической точке; я могу поэтому иметь много различных ощущений, но одно после другого. Например, я имею состояние ощущения красного; в опыте мне является нечто красное, я перципирую красноту как свойство объекта, тела, следовательно, она распространена на поверхности, только в таком пространственном протяжении и могу я воспринимать ее. Но как распространить математическую точку моего ощущения, как растянуть ее на поверхность, как поставить рядом то, что во мне следует одно за другим? Нельзя думать, чтобы здесь одно чувство могло прийти на помощь другому, ибо каждое чувство одинаково нуждается в помощи; всякое состояние ощущения, каково бы оно ни было, есть восприятие поверхности. И сознание собственного протяжения, собственного материального тела ничего не объясняет в этом

случае, так как оно также нуждается в объяснении⁷²⁴.

Я ощущаю только то, что я полагаю на поверхности. Что лежит за поверхностью, того я не ощущаю, но я уверен, что и там снова находится поверхность, доступная восприятию; я уверен, что каждая частица воспринимаемого объекта; каждая частица бесконечно делимой материи доступна восприятию; таким образом я распространяю ощущение не только на определенную поверхность, но на все бесконечное пространство: мои субъективные ощущения я делаю объективными свойствами, а пространство их носителем. Мое состояние ощущения, которое есть лишь математическая точка, я распространяю на поверхность; и по ту сторону этой поверхности я допускаю доступное восприятию, и таким образом, к ощущению, которое имею, присоединяю другое которого не имею; я распространяю это доступное восприятию на бесконечное пространство, которого я сам не ощущаю. Только таким образом мое ощущение превращается в нечто доступное восприятию вне меня, восприятие моего собственного состояния в восприятие внешнего предмета, непосредственное сознание себя самого в сознание предметов вне меня, т. е. в

опыт. Весь вопрос можно выразить следующими словами: как ощущение делается пространственным? как из непосредственного самосознания выходит пространство⁷²⁵?

2. НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ САМОСОЗНАНИЕ КАК МИРОПРЕДСТАВЛЕНИЕ

В действительности у меня есть только непосредственное сознание себя самого, ничего другого, у меня нет сознания вещей вне меня, нет и органа для таких вещей, ни одно из моих чувств не дает мне представления о предмете; я вообще не имею общей способности восприятия, у меня только определенные ощущения, состояния ощущения, отдельные определения внутреннего чувства. У меня нет сознания вещей, но такое сознание мне нужно; оно не может быть мне дано никаким органом, ибо такого органа у меня нет; это сознание я могу лишь создать из моего самосознания. Самосознание есть первое, сознание вещей – второе: первое – это сознание производящее, непосредственное, второе – производенное, опосредствованное⁷²⁶.

В опыте предметы являются мне данными извне, и совершенно не зависит от моего произвола, имею ли я то или другое представление. Поэтому создание известного представления не есть произвольный акт, я не сознаю своего производящего акта, не

раздумываю и не решаюсь, произвести ли мне известное действие. Производящий акт поэтому лишен рефлексии, он не свободен, но "самопроизволен (spontan)". Невольно к моему ощущению я примышляю предмет как основание ощущения. Самопроизвольный акт мышления происходит, следовательно, по закону основания, по закону причинности. Мое ощущение существует, оно не всегда было, оно создано, следовательно, оно является следствием причины; я сознаю его как мое, как мое состояние, но я не сознаю себя как причину этого состояния: поэтому я мыслю эту причину как "чужую силу"⁷²⁷.

Так из непосредственного самосознания возникает сознание вещей по закону причинности. Откуда у меня понятие основания? Не из моего ощущения, которое само осуществляется или обосновывается чрез это понятие. Еще того менее из вещей вне меня, которые впервые полагаются чрез это понятие (как основание моего ощущения). Я не могу почерпнуть этого понятия из условий, которые им же обуславливаются. Таким образом, понятие причины не абстрагировано, не опосредствовано, оно непосредственно: оно есть "основная истина", и мое знание об этом есть "непосредственное

знание". Как относится это непосредственное знание причинности к непосредственному самосознанию и сознанию вещей? Этому непосредственному самосознанию не предшествует никакое другое сознание, оно безусловно первое. Посредине между этим сознанием и сознанием вещей (предметов вне нас) нет сознания, которое могло бы связывать первый член со вторым и составить переход от одного к другому: нет сознания для этого перехода, никакая рефлексия не порождает представления предмета. Сознание моего состояния и сознание предмета никак поэтому нельзя разделять, они совпадают в одном и том же акте. Я порождаю представление предмета по закону причинности, но не чрез него. Сознание этого закона возникает во мне впервые благодаря тому, что я поступаю согласно этому закону, благодаря тому, что я сознаю свою деятельность. Сознание причинности должно быть непосредственным; теперь оно оказывается опосредствованным: оно одновременно и непосредственно, и не непосредственно. Как это возможно?⁷²⁸

Причинность, по закону которой я произвожу представление предмета, есть мое необходимое действие, мое (никакой рефлексией не опосредствованное) непосредственное деяние. Я

непосредственно сознаю себя, сознаю и свое страдание, и свою деятельность; таким образом существуют две составные части непосредственного самосознания: мое страдание и моя деятельность; первое есть ощущение и состояние, второе производит представление предмета по закону основания. Эта деятельность не опосредствована никаким сознанием, она происходит непосредственно и без рефлексии; поэтому я не сознаю в себе этой деятельности и не смотрю на предмет как на мое произведение, а только как на мой объект; я не сознаю того, что предмет произведен мною (представление), у меня есть лишь сознание (представление) предмета, вещи. Моя деятельность поэтому просто совпадает для меня с объектом. Вначале непосредственное сознание моей деятельности есть непосредственное сознание вещей: это первое. Потом, уже задним числом, через рефлексияю я сознаю свою деятельность: это второе.

Причинность есть моя собственная и непосредственная деятельность. Вопрос о знании этой причинности совпадает поэтому с вопросом о сознании моей собственной непосредственной деятельности. Я сознаю эту деятельность посредственно и непосредственно:

непосредственно, ибо это моя деятельность, посредственно, ибо я сознаю ее впоследствии. Так должно быть, так и есть. Оба положения должны иметь значение, и они только тогда могут иметь значение в равной мере, если дело обстоит так: я непосредственно сознаю мою деятельность, но не как таковую, а как нечто данное; мне представляется, что это мой предмет. Я непосредственно сознаю свою деятельность как предмет (не предмет как свою деятельность), т. е. я просто непосредственно сознаю предмет вне меня. Я никогда бы не узнал его непосредственно, если бы он в действительности не был моею собственной деятельностью (т. е. чем-то, что для меня по необходимости непосредственно достоверно и только так достоверно и может быть). Отсюда ясно, что в представлении предметов я ни в каком случае не выхожу за пределы моего сознания, и что вообще нет сознания, которое могло бы выйти за свои собственные пределы⁷²⁹.

3. ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ, КАК ОБЪЕКТ СОЗЕРЦАНИЯ. ПРОСТРАНСТВО И ТЕЛЕСНЫЙ МИР

Этому в одном еще невыясненном пункте противоречит факт опыта, факт нашего непосредственного представления вещей. Вещи вне нас являются нам не только независимыми от нашей деятельности, от нашего страдания, от нашего ощущения; они представляются независимыми от нашего бытия вообще. Поэтому в действительности наше сознание, представляя таким образом вещи вне себя, как будто выходит из себя, и то, что в действительности должно быть невозможным согласно природе нашего сознания, постоянно оказывается действительным в повседневном опыте. Когда мы представляем себе вещи вне нас, они кажутся нам вполне независимыми от нашего бытия; они являются нам в этой их самостоятельности, а сами себе мы кажемся зеркалом, воспринимающим и копирующим их⁷³⁰.

Мы подходим здесь к самой сути. В опыте мы непосредственно сознаем вещи как вполне независимое от нас бытие; однако непосредственно мы можем быть уверены только

в собственном бытии: оба положения имеют, и только тогда и могут иметь, одинаковую силу, когда с нашим бытием дело обстоит так же, как раньше с нашей деятельностью. Если чужое (независимое от нас) бытие нам непосредственно достоверно, то оно необходимо наше собственное бытие, которое мы, однако, не познаем как таковое; наоборот, наше собственное существо принуждает нас представлять его как независимый объект вне нас. Откуда эта принудительность?

Наше бытие заключается в знании, в интеллигенции. Сущность интеллигенции состоит в знании себя, в абсолютном тождестве субъективного и объективного, сущность же сознания в раздельности субъекта и объекта, поэтому эта тождественность (абсолютно единое), корень всякого сознания, не может сама явиться в сознании. Первоначальное единство лежит в основе сознания, само же сознание заключается в первоначальной раздельности субъективного и объективного: поэтому собственное бытие должно представляться субъективному сознанию как отдельный, отличный, независимый объект. Этот объект есть само знание, интеллигенция. "Твое знание как объективное становится перед тобою, перед твоим знанием как субъективным,

хотя ты его не сознаешь". "Субъективное является страдательным и неподвижным зеркалом объективного; объективное предносится ему⁷³¹". Таким образом, субъективное есть непосредственное сознание бытия вне себя: это непосредственное сознание есть созерцание; созерцание бытия вне нас есть внешнее созерцание, и чрез это возникает вообще впервые возможность внешнего восприятия и внешних чувств.

Это внешнее созерцание, являющееся выражением первоначального разделения субъективного и объективного, с чего начинается и в чем заключается всякое сознание, есть поэтому необходимое и неизменное состояние сознания. Этого неизменного состояния сознание не может уничтожить, ибо оно не может погасить своего собственного бытия; оно может, следовательно, быть деятельным только в его пределах. Мы можем сознавать наше созерцание, только побуждая его к деятельности; оно меняется в пределах неизменного состояния, т. е. "оно течет в пределах неизменного от одного изменчивого состояния к другому изменчивому состоянию". Это течение можно изобразить "проведением линии". Это неизменное (само внешнее созерцание) является поэтому чем-то

таким, в чем можно по всем направлениям проводить линии и ставить точки, т. е. пространством⁷³².

То, что мы созерцаем как бытие вне нас, есть наше собственное бытие, знание, интеллигенция. Пространство есть созерцаемое знание, созерцаемая интеллигенция, поэтому оно подобно последней прозрачно и вполне ясно. Оно есть "образ не добытого, а врожденного знания вообще, лишь возобновлением и дальнейшим определением которого является всякое отдельное мышление". "Освещенное, прозрачное, проницаемое, проникаемое пространство, чистейший образ моего знания, невидимо, но оно созерцается, и в нем созерцается само мое зрение. Свет не вне меня, но во мне, и я сам – свет". Здесь истинный источник представлений вещей вне нас. "Это представление не есть восприятие, ты воспринимаешь только себя самого; оно не есть и мысль, вещи не являются тебе только чем-то мыслимым. Представление есть действительно и абсолютно непосредственное сознание бытия вне тебя, так же как восприятие есть непосредственное сознание твоего состояния. Не позволяй софистам и полуфилософам перекричать себя: вещи являются тебе не через своих представителей; вещь, которая находится

здесь и которая может быть, ты будешь непосредственно сознавать ее, и не существует другой вещи, кроме той, которую ты сознаешь. Ты сам такая вещь; ты сам поставлен глубочайшим основанием своего существа – своею конечностью – перед самим собою и выброшен из себя самого; и все, что ты видишь вне себя, это всегда ты сам. Это сознание очень удачно названо созерцанием". Это "деятельное воззрение на то, что я созерцаю, воззрение на себя из себя, вынесение себя из себя присущим мне актом – созерцанием. Я – живое зрение. Я вижу – это сознание; я вижу свое зрение – это сознание. Поэтому и эта вещь вполне прозрачна для очей твоего духа, она ведь сам твой дух⁷³³".

Непосредственное самосознание есть сознание моего страдательного состояния (ощущения), моей деятельности, моего бытия (интеллигенции). Моя деятельность является как нечто данное, т. е. как объект вне меня, как вещь. Мое бытие (интеллигенция) является как независимое от меня бытие, как объект, предносящийся мне, как пространство. Непосредственное сознание моей деятельности и моего бытия дает созерцание внешних предметов, представление вещей в пространстве. Масса, телесный мир заполняет

пространство. В силу непосредственного самосознания я емь созерцание телесного мира. Как относится к этому созерцанию восприятие моего состояния, мое ощущение?

Вещи в пространстве имеют в отношении их величины, формы, положения, удаления, определенные пространственные отношения, которые могут быть познаны только нашим мерящим и упорядочивающим процессом сравнения. Этот процесс сравнения не есть созерцание, не непосредственное сознание, это процесс суждения и мышления, а принципом этого обсуждения являются наши аффекции, степень и сила наших впечатлений. От наших аффекций мы заключаем к аффицирующему как его основанию; сила впечатления дает возможность судить о силе (аффицирующего) предмета. Сила есть раскрытый мыслимый объект, она понятие, которое мы связываем с объектом созерцания (массой) основываясь на ощущении: таким образом мышление связывает ощущение с созерцанием и переносит одно на другое; так возникает представление разнообразного действительного в пространстве телесного мира и вместе с тем то познание вещей, которое мы обозначаем словом опыт⁷³⁴.

4. ПРИЗРАЧНЫЙ МИР ЗНАНИЯ

Этот опыт со всеми его объектами, весь внешний мир, есть продукт нашего ощущения, нашего созерцания, нашего мышления. В действительности в представлении этого независимого от нас мира мы нигде не выступили за пределы нашего сознания: этот мир возникает через наше сознание, он есть отображение нас самих, он только представление, образ, тень. Все объекты нашего знания суть образы, которые мы только потому считаем действительностью, что мы не знаем, что это мы их создали и образовали. Таким образом они подобны сонным видениям. Мы грезим мир. Наше созерцание – сон, наше мышление есть сон этого сна. Единственной реальностью, по-видимому, остается наше Я, но и оно само только ощущает, созерцает, мыслит; оно лишь сознание своего ощущения, созерцания, мышления, непосредственное или посредственное сознание, оно само, таким образом, лишь модификация сознания, модификация, сопровождающая всякое определенное сознание, присутствующее во всяком представлении, но без него само по себе есть не что иное, как абстрагированная от представлений всеобщность,

род собирательного понятия, голая мысль, лишенная всякой реальности. На точке зрения знания существуют только представления, только образы, нигде нет ничего истинно реального, ни вне нас, ни в нас. Всякое знание есть отображение; при всяком отображении предполагается нечто соответствующее образу, нечто реальное само по себе. Из знания возникает всегда только знание; поэтому требование истинно реального одним знанием никогда не может быть удовлетворено⁷³⁵.

Система естественной необходимости, в которой наше мышление вначале искало удовлетворения, не могло выполнить требования свободы, оно только противоречило ему: поэтому оно подверглось сомнению. Система знания, обосновывающая факт опыта из нашего самосознания, дает нам свободу, но отнимает от нас реальность и превращает свободу в один сон. Если человек только продукт природы, то у него нет назначения, которое можно было бы серьезно назвать таковым. Если мир и наше Я не настоящие реальности, то о назначении человека нельзя и говорить. Чтобы понять истинную действительность и вместе с нею назначение человека, знания не хватает. Система знания

требует дополнения, которое будет одновременно и ее углублением.

Глава третья

НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА: II. РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ. ВЕРА

I. ПОНЯТИЕ ВЕРЫ

1. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК ПРОТОТИП И ПЕРВОНАЧАЛЬНАЯ УВЕРЕННОСТЬ

Представленное не есть реальное в себе, в нем ищут чего-то первоначального и реального, что находилось бы вне представления, что существовало бы и без представления и не изменялось им, к чему представление относилось бы лишь как зритель. Все наши представления обусловлены нами самими: поэтому реальное можно искать только в нашем первоначальном бытии, независимом от всех представлений. Что мы есть мы первоначально и независимо от всех представлений (объектов), тем мы можем сделаться только чрез нас самих, т. е. только в силу нашей собственной деятельности. Я есть одновременно субъект и объект, оно одновременно и мыслит, и мыслится. Поэтому мы

самостоятельны, если мы являемся единственной причиной нашего мышления и нашего бытия, если мы вполне свободно составляем понятия и производим бытие, отвечающее этим понятиям (состояние, находящееся вне понятия). Произведенное бытие относится к свободно начертанному понятию, как воспроизведение к образцу: образец есть понятие цели, воспроизведение есть ее осуществление. Это осуществление требует реальной силы, которая относится к понятию цели, как мощь к хотению; наше самостоятельное бытие, в котором вначале мы ищем только реального, есть поэтому деятельность, вполне свободно и независимо от всех представлений и объектов ставящая и выполняющая цели. Конечно цель есть также представление, как и поступок, из нее вытекающий, и влечение к этому поступку. Поэтому можно было бы возразить, что мы только представляем себе нашу самостоятельность и снова попадаем в тот мир грез и иллюзий, который не имеет в себе реальности и подвергается сомнению. Никому нельзя запретить производить подобную рефлексию (ибо такая рефлексия есть дело произвола) и продолжать сомнение до бесконечности. Между тем, понятие цели очень

отлично от тех представлений, у которых нет зерна реальности. Эти представления были отображениями, всегда только отображениями, все знание заключалось только в этих отображениях; наоборот, понятие цели не есть отображение, а образец. Если бы мы относились только теоретически, то мы имели бы только отображения. То, что мы ставим цели и создаем образцы, уже является доказательством того, что мы не только теоретики; способность ставить цели коренится в нашей практической сущности; с понятием цели мы перенесли себя в практическую область нашей интеллигенции, мы уже более не в области голого знания, не в мире отображений; поэтому и сомнение не может коснуться нас и привести в заблуждение, сомнение, имевшее перед глазами только отображения, среди которых оно должно было потеряться⁷³⁶.

Понятие цели, о котором мы говорим, не есть относительная и обусловленная цель, которую мы составляем и выводим из других представлений; эта цель есть выражение нашей первоначальной и безусловной самодеятельности, нашего воистину независимого бытия, нашей практической сущности. Поэтому мы не можем также и опосредствовать эту цель, обуславливать и

выводить ее, мы можем только непосредственно быть в ней уверены; мы не можем вывести ее теоретически, мы можем только практически воспроизводить, т. е. осуществлять ее: поэтому цель эта не есть предмет знания, а предмет веры в смысле первоначальной непосредственной уверенности. Если бы знание было единственным проявлением нашей деятельности, то существовали бы лишь копии и не было бы ничего реального; если бы не существовало абсолютного прототипа, то все копии были бы лишены основы, были бы пусты. Только благодаря образцу, не исходящему ни от какой копии, следовательно, только чрез абсолютный образец, привходит реальность в копии. Понятие цели, а вместе с ним и прототип вытекают из нашей первоначальной самодеятельной практической сущности. Отсюда исходит вся реальность. Уверенность во всякой реальности коренится в непосредственной уверенности в нашей цели, в нашем назначении, которое вполне совпадает с нашей сущностью, с нашим влечением к абсолютной самодеятельности, с чувством этого влечения. Реальное не познается, в него верят. Без уверенности в реальности объекта, все равно какого, не может быть истинного убеждения. Поэтому эта первоначальная

уверенность есть основа всякой достоверности, а вера – основание всякого убеждения. Так как уверенность в нашей абсолютной цели совпадает с настроением наших мыслей, то Фихте мог сказать: "всякое мое убеждение есть только вера, оно исходит из настроения мыслей, не из рассудка". Реальность нельзя демонстрировать, в нее можно только верить. И естественное мировоззрение крепко держится за реальность вещей не из теоретических, а из практических соображений, из интереса к реальности, которую хотят воссоздать: "хороший человек – для того только, чтобы ее воссоздать; обыденный и чувственный – чтобы наслаждаться ею". В вере, в настроении мыслей, в совести коренится вся истина. Так обстоит дело со всеми людьми, которые узрели земной свет. "Сами того не сознавая, они воспринимают всякую реальность, какая для них существует, только путем веры; и эта вера проникает в них вместе с их существованием, она врожденна всем". "Все мы рождаемся в вере⁷³⁷".

2. НАУКОУЧЕНИЕ И ФИЛОСОФИЯ ВЕРЫ

Здесь Фихте дословно сходится с Якоби. Мы указываем на этот пункт, в котором наукоучение, по-видимому, приближается к философии веры Якоби. Первым пунктом сходства было суждение о кантовской философии, про которую Якоби в свое время сказал, что она есть полный идеализм, что она должна отрицать реальное, независимое от Я, и в действительности отрицает его. Это было также и мнением Фихте, который в своем втором введении в наукоучение именно в этом пункте хвалил Якоби, как своего предшественника; разница лишь в том, что на том же основании, на котором Якоби отвергал критику, Фихте утверждал и пытался ее развить. В этом заключалось противоречие, которое Якоби ясно сознавал. Критическому разложению реального он противопоставил непосредственную веру в него. Глубже вникая в религиозные вопросы, Фихте думал, что он действительно приближается к философии веры, и его различие с Якоби казалось ему менее значительным, чем полагал Якоби. Ни одного из философов после Канта не уважал он в такой степени. В Ясном, как солнце, трактате он ставит Якоби около Канта

как "одновременного реформатора философии", а в сочинении о Николаи он называет его "одним из первых людей эпохи, одним из немногих звеньев цепи наследия истинной глубины". Уже в практическом наукоучении он выводит значение реальности для Я из чувства, правда, вначале только феноменологически, но прибавляет: "о реальности вообще как Я, так и не-Я, решает только вера". Между тем, теории веры Якоби и Фихте, как ни кажутся он похожими в некоторых положениях, корне различны: у Фихте вера мотивируется вполне практически, у Якоби она выводится теоретически⁷³⁸.

3. ЖИЗНЬ И ВЕРА

На точке зрения жизни наша забывчивость делает то, что объекты, в которые мы погружены, имеют для нас характер полной и исключительной реальности⁷³⁹; затем является рефлексия, растворяющая реальность объектов в голое представление и создающая такое положение, при котором на первой точке зрения знания для нас не остается ничего реального: на этой точке зрения реальность (объектов) имеет лишь феноменологическое значение, на следующей реальности нет совсем; ни при одной из этих точек зрения нет самодовлеющей реальности, независимой от наших представлений. Такая реальность появляется впервые только на точке зрения веры, совести, уверенности в нашей деятельности, в нашей цели. Только совесть образует ту твердую точку, на которой покоится настоящая реальность, к которой примыкает всякая реальность объектов; и реальность жизни впервые утверждается отсюда. Наше самозабвение есть корень естественного взгляда на вещи, наша самоуверенность есть корень веры, при которой реальность принимается как таковая:

естественный взгляд предшествует всякому знанию, вера выходит за пределы знания: и тот и другая совпадают в утверждении реальности. Совесть окончательно решает вопрос о действительности и недействительности. Известно, что я должен делать; достоверно, что я должен слушаться веления долга. Все, что осуществляет это послушание, что предполагается в нем как условие его осуществления, все это истинно и достоверно. Как далеко простираются необходимые требования совести, столь же далеко с абсолютной достоверностью простирается и область реальности. Чего требует самосознание? Это был основной вопрос наукоучения. Чего требует совесть? Это основной вопрос учения о вере⁷⁴⁰.

II. ОБЪЕКТЫ ВЕРЫ

1. РЕАЛЬНОСТЬ ЧУВСТВЕННОГО МИРА И ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Вместе с выполнением долга совесть требует и реальности тех объектов, к которым долг относится. Долг самосохранения не имеет смысла, если тело, физические потребности, инстинкт питания, объекты этого инстинкта, пища и питье и т. д., если все это только одни представления, а не действительные вещи. Совесть реализует представление чувственного мира. Как верно то, что долг существует независимо от моего представления, так же достоверно и то, что и объект долга существует независимо от представления. Долг обращаться с другими подобными мне существами как с разумными и самостоятельными не имеет смысла, если эти существа суть только образы моего воображения, только мои представления, а не действительные лица вне меня. Они действительные лица. Совесть реализует это представление. Уже чувство справедливости основывается на вере в эту

реальность. Я не мог бы требовать от других права на уважение моей свободы, не приписывая им способности этого уважения, способности оскорбить меня, не приписывая им самостоятельности и реальности, следовательно, не веря в их реальность. Даже крайний идеалист, который все вещи и самого себя считает только одними представлениями, не хочет, чтобы другие обращались с ним как с голым представлением; он не хочет, чтобы другие произвольно и насильственно врываются в его существование, он признает этим, что он считает себя и других не только одними представлениями, а действительными существами, в реальности которых он убежден.

Среди обычных возражений, издавна делаемых наукоучению и выражаемых в самой нелепой форме, самым излюбленным всегда было указание, что голод и жажда лучше всего могли убеждать Я в реальности не-Я, и если оно все же не убеждается, то следует его побить, в крайнем случае разбить ему череп, чтобы не оставалось никакого сомнения в реальности не-Я. Эти аргументы *ad hominem* не теоретические, а практические доказательства реальности объектов, с этими доказательствами Фихте не только считается, но и сам пользуется ими против

голою идеализма знания. Поэтому, если кто-нибудь направляет подобные возражения против наукоучения и думает, что он говорит что-то новое, тот доказывает, что он незнаком с сочинениями нашего философа; иначе он бы знал, что его мнимые возражения нисколько не опровергают, а поддерживают дело Фихте. На основании своей совести я убежден в своей реальности, убежден и в реальности других разумных существ в меня, в реальности взаимного воздействия этих разумных существ, в реальности сферы этого воздействия, т. е. в реальности чувственного мира. "Мы принуждены признать, что мы действуем вообще и что должны действовать известным образом; мы вынуждены признать известную сферу этого действия: эта сфера есть действительно и на самом деле существующий мир, каким мы его находим, и наоборот – этот мир, безусловно, есть только сфера нашего действия и отнюдь не больше. Сознание действительного мира вытекает из потребности действия, а не наоборот – потребность действия из сознания мира: эта потребность есть первое, сознание мира есть производное. Мы действуем не потому, что мы познаем, но мы познаем потому, что мы

предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума⁷⁴¹".

2. ЗЕМНОЙ И НАДЗЕМНЫЙ МИР. ЗЕМНОЕ БЛАГО

Мой поступок направлен на цель, которую он хочет осуществить; он хочет произвести состояние, которое должно войти в будущее. Объектом и сферой моей деятельности является мир, поэтому деятельность моя касается состояния мира, она хочет изменить мир и изменить его в направлении, предписываемом нравственною конечною целью, т. е. она хочет улучшить мир: ее целью является лучшее состояние мира, следовательно, необходимое изменение и улучшение существующего мира. Поэтому это сообразное долгу действие включает в себе убеждение, что этот существующий действительный мир нуждается в улучшении. Большая часть человечества находится еще за пределами культуры, в цепях суровой силы природы, в диком состоянии; в пределах цивилизации, которая соединяет нации и образует государства, народы ведут между собою войны; в пределах отдельных государств господствует несправедливость в форме закона, и даже в пределах хороших стремлений, в разделении нравственного труда, каждый считает

свое дело лучшим и самым важным и не заботится об общей нравственной цели. Мы убеждены в действительности этих недостатков и состояний, которые фактически присутствуют, но не должны бы быть. Эти недостатки мира заключают для нас огромное количество мировых задач, в действительности которых мы поэтому и убеждены. Распространение культуры в еще нецивилизованном мире, основание правового государства в цивилизованном, как следствие этого устранение войны, господства несправедливости, эгоистического интереса, а вместе с тем открытого соблазна ко злу; в результате мир и объединение людей для общих культурных целей: таковы задачи, которые нужно разрешить, чтобы помочь миру⁷⁴².

Все эти задачи касаются существующего мира, цели земной жизни, земного блага. Эта земная цель достижима, и она достигается такою причинною связью поступков, при которой зло необходимо устраняется и состояние мира улучшается. Однако мировой процесс ясно доказывает, что в этой связи нравственное намерение улучшения мира нисколько не устраивает дела, что часто достигается лишь самое малое, иногда не достигается ничего, а часто положение вещей ухудшается. Часто,

наоборот, как раз пороки и злодейство двигают мир вперед. Своекорыстные и дурные интересы борются друг с другом, взаимно уничтожают себя и тем сами невольно создают лучшее. Совершенно помимо нравственного настроения хорошее в мире растет, зреет, сохраняется. Часто оно осуществляется без всякого морального намерения; нет никакого сомнения, что оно вообще может быть осуществлено без всякого морального намерения, благодаря вторжению ряда поступков и верному учету результатов. Настроение, при котором люди поступают, не помогает делу, внешнее деяние и его последствие вершит дело: земная цель мира может быть достигнута одним только механизмом человеческих поступков⁷⁴³.

В этом механизме для человеческой свободы нет сферы действия, поэтому она совершенно не нужна для достижения земной цели мира. В применении только к этой цели нравственный закон оказывается пустым и излишним. Если наша свобода не есть пустое представление, а составляет нашу истинную сущность, то эта цель мира, которая может достигаться при посредстве причинной связи без свободы, никак не может составлять всего нашего назначения. Если нравственный закон есть абсолютная реальность,

то он не может быть пустым и излишним, земная цель мира никак не может быть нашею последнею целью, а существующий действительный мир не может быть нашею единственною действительностью. Во мне находится нечто, что остается без применения в этом мире, что является бесцельным и лишним для самой высшей земной цели; поэтому у меня должна быть цель, выходящая за пределы этой жизни, должен существовать действительный, не земной мир, простирающийся за пределы этого мира: надземный мир. Нравственный закон требует реальности такого мира; совесть реализует это представление. В этом другом надземном мире уже не имеет значения внешнее деяние с его последствиями, деяние как член в причинной цепи событий, здесь значение имеет абсолютно свободный поступок, воля как таковая, одно настроение, независимо от всей причинной связи. В чувственном мире господствует дело, в мире разума настроение души; там движение является живым и действующим, здесь живое и действующее – единственно и исключительно воля. Я абсолютно свободен и вместе чувствен, я живу в обоих мирах, одновременно в земном и в надземном, в чувственном и в мире разума, следовательно, уже здесь я живу также и в другом

надземном мире, живя на земле, я уже живу в небе. "То, что они называют небом, находится не за могилой; оно уже здесь, в нашей природе, и его свет восходит во всяком чистом сердце⁷⁴⁴".

Как бы мы ни различали эти оба мира и как бы ни выражали в словах различие, называя их чувственным и сверхчувственным, временным и вечным, настоящим и будущим, земным и надземным, они все же различаются не тем, что второй начинается там, где прекращается первый; оба порядка находятся в нас с самого начала. Тот сверхчувственный мир одинаково присутствует в каждом моменте нашего бытия: наше деяние относится к чувственному миру, наше настроение (чистая сообразная долгу воля) живет и действует в сверхчувственном. А так как наше деяние должно лишь выразить наше настроение, то добрая воля является связью, соединяющей оба мира. Отсюда ясно, какую жизнь должен я вести в чувственном мире. Я обнаруживаю свое настроение, исполняю свой долг, не рассчитывая на успех, неудача не сбивает меня с толку, я не собираю плодов своего поступка, я даже не хочу их. Скорее, наоборот, надежда на успех в чувственном мире уничтожила бы то единственное условие, при котором я член сверхчувственного мира. Наоборот, условие моей

принадлежности к чувственному миру не уничтожается, если я не имею в виду успеха; наоборот, этим только доказывается, что я выполняю долг только ради него самого и что я действительно составляю живой член чувственного мира. Я не мог бы стать этим членом, если бы я имел в виду только успех и не хотел бы действовать в чувственном мире на том основании, что в нем успех отсутствует и чистое движение души остается бесплодным. Я действую только ради долга, только для вечности; но я обрек бы себя на полное бездействие, если бы не хотел действовать для чувственного мира⁷⁴⁵.

Я убежден, что чистая воля, направляемая долгом, не есть нечто бесплодное, она звено вечного порядка, причина вечных последствий; я убежден в последствиях, хотя и не вижу их здесь в том мире, где повседневный опыт убеждает меня в безрезультатности и бесплодности доброй воли: поэтому моя жизнь в этом мире есть "жизнь в вере". Она станет "жизнью прозрения", если последствия доброй воли, в которых я убежден, предстанут моему взору. Прозрением вера завершается; не то чтобы благодаря этому впервые достигалась полная достоверность, это не может повысить степень достоверности, так как вера уже сначала тверда, иначе она не была

бы верой: вера лишь завершает свое жизненное состояние. Если мои успехи в чувственном мире могли заставить меня потеряться, значит я не жил в вере; если я крепко цепляюсь за чувственный мир, если я запутался в суевериях интересов жизни, то всякий успех может сбить меня с толку: поэтому вера в вечное возможна только тогда, если я оставлю интересы, связанные с чувственным миром, если раз навсегда откажусь от земного и, как говорит Писание, умру для мира. Это умирание для мира есть возрождение в вере, превращение воли; нет другого пути к свету, кроме просветления воли, нет пути к жизненной мудрости, который не идет чрез очищение сердца⁷⁴⁶!

3. ВЕРА В БОГА И РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ

Связь, безвозвратно соединяющая причину со следствием, а это последнее с новыми следствиями, мы называем законом, т. е. условием, при котором нечто действует как причина. Я уверен, что добрая воля не бездельна, что она причиняет следствия, уходящие в вечность; я верю в реальность этих следствий, следовательно, в закон, необходимо связывающий их с доброй волей. Не я этот закон; не я делаю волю, голую волю такой причиной. Как мое сознание не может выйти из себя самого и из своих представлений, так и моя воля не может действовать за пределами моей сферы. Эта сфера есть душевное настроение. В пределах его я абсолютно свободен, за его пределами я абсолютно немогущ, и, однако, я уверен, что с помощью этого настроения я абсолютно действителен во внешнем мире. На волю может воздействовать только воля. Только воля может сделать волю причиной, а так как конечная воля не может выйти из себя, не может сама стать причиной действий, выходящих из ее сферы, то этот закон, в реальности которого я убежден, может

относиться только к бесконечной воле, хотение которой есть и совершение, а веление равно исполнению. Только на такой бесконечной воле может быть основан закон и моральный порядок, в котором моя воля является источником бесконечных следствий. Настроение моей воли в согласии с долгом, подчинение ее голосу совести, это мое дело; но чтобы эта согласная долгу воля являлась звеном мира, морального порядка, это может осуществить только бесконечная воля: она связь и посредник между мною и сверхчувственным миром⁷⁴⁷.

В моральном укладе воля (чистое настроение) является источником бесконечных следствий. Моральный порядок есть совокупность духов, в котором различные и независимые одна от другой воли влияют друг на друга и объединяются в одну общину, оживляемую одной волей, одним настроением. Гармония душ возможна только в бесконечной воле и через нее: она связь духов, общий источник мира духов и их согласия. Эта гармония душ была бы невозможна, если бы души не влияли друг на друга, не общались бы между собой и не понимали бы друг друга. Таким взаимным "восприятием духовных существ" обуславливается мир духов и их гармония. И это "восприятие" было бы невозможно без согласия

наших чувств, созерцаний, законов мышления и без однородного представления этого общего чувственного мира. Бесконечная воля, обуславливающая и обосновывающая моральную гармонию душ, есть, в то же время, условие и основа всякой духовной гармонии; это она производит то, что мы видим один и тот же чувственный мир; она "творец мира в конечном разуме", она создает мир в нашей душе: условие морального мира и условие чувственного мира, т. е. наши согласные чувства, созерцания и законы мышления. "Только в ней и чрез нее конечен бесконечный сам по себе разум". "Чрез ее свет мы видим свет и все, что в этом свете. нам является. Вся наша жизнь есть ее жизнь". Только в ней мы живем, только в ней и через нее мы видим и познаем все, не исключая и нашего долга. Наша согласная долгу воля есть ее воля; только поэтому она мощна и действительна в вечности. В ней имеем мы наше начало, она воистину присутствует и действительна в нашем нравственном настроении. Таким образом, она, как ее ощущает детская наивность, есть наш голос сердца и наш отец; она бесконечная воля, мы – конечная; поэтому ее нельзя понять никаким подъемом нашего существа, никаким расширением наших границ, никакой

человеческой аналогией, ни аналогией с личностью: она отличается от нас не степенью, а по существу⁷⁴⁸.

На такой вере, в Бога покоится религиозное мирозерцание, в котором все вне нас и в нас находящиеся противоречия разрешаются вполне удовлетворяющей гармонией. Представление чувственного мира подчинено условиям моей природы, основано на моих ощущениях, созерцании и мышлении, сами эти условия коренятся в моем практическом существе, в воле к долгу, в совести; совесть коренится в бесконечной воле, в Боге: Он глубочайшая основа морального порядка, совокупности духовных существ, их согласия и их общего представления о чувственном мире. Все, что есть, существует в Нем. Весь мир есть поток божественной жизни, выходящий из того же единого источника, движущийся в одном направлении к той же цели, которая тождественна с началом. "Когда мое сердце закрылось для всякой земной страсти, когда у меня уже в действительности нет стремления к тленному, тогда вселенная являет мне свой просветленный лик. Мертвая давящая масса, наполнявшая пространство, исчезает, и на ее месте течет и бурлит вечный поток жизни, силы, деяния, первоначальной жизни, твоей

жизни, Бесконечный: ибо всякая жизнь есть твоя жизнь, и только религиозный взор проникает в царство истинной красоты. Я родственен тебе, и все, что я вижу вокруг себя, родственно мне; все оживлено и одушевлено, все смотрит на меня светлыми духовными очами и звучит моему сердцу духовной гармонией". "Твоя жизнь, поскольку она понятна для конечного существа, есть само себя производящее и выражающее воление; эта жизнь, многообразно выражаясь чувственными проявлениями смертного, течет сквозь меня во всю неизмеримую природу. Оно течет по моим мускулам и венам как сама себя творящая и организующая материя и проявляет свою полноту в дереве, в растении, в траве. Как один связный поток, капля за каплей, течет творческая жизнь во всех формах и везде, куда только не следует мой глаз, она смотрит на меня по-разному из каждой точки вселенной, все как та же сила, которая в таинственной тьме создает мое собственное тело". "Все, что движется, следует этому вечному принципу всякого движения, сообщающему гармонический трепет вселенной от одного конца до другого; ему следует и животное, лишенное свободы, и я свободный, из которого в видимом мире исходит движение, хотя оно и не обосновано во мне". "Но

чистая и святая и настолько близкая твоему существу, насколько может что-нибудь быть ему близко в глазах смертного, течет эта твоя жизнь, как связь, соединяющая в одно духов с духами, как воздух и эфир одного разумного мира, – немислимая и непонятная и все же с очевидностью предстоящая духовному взору⁷⁴⁹".

Мысль теодицеи лежит в основе этого пантеистического мирозерцания, которое смотрит на вселенную как на выявление божественной жизни и воли. Весь мировой уклад является выражением бесконечной воли: каждое звено, каждое событие явилось результатом божеского желания и потому благо. И чувственный мир есть необходимое условие божественного мирового уклада, земная цель мира, как средство к моральному завершению человечества, мирские беды, физические и моральные, как средства для достижения земной мирской цели; даже зло в мире, которое должно быть побеждено и для борьбы с ним вызывает в нас известные обязанности, есть призыв к долгу, голос Бога, говорящий нашей совести. В этом смысле можно сказать и о зле, что оно существует только благодаря вечной божеской воле. "Все хорошо, что здесь происходит и абсолютно

целесообразно. Возможен только один мир, вполне благой". "Я знаю, что я нахожусь в мире высшей мудрости и благодати, прозревающей свое предназначение и безусловно его выполняющей; в этом мое убеждение, и я счастлив⁷⁵⁰".

III. ИТОГ

Совесть реализует представление чувственного мира, человечества, морального миропорядка, божественного мироправления. Или, выражаясь иначе, совесть дает нам абсолютную уверенность в реальности нашей цели (долга), в реальности объектов и сферы нашей согласной долгу действительности, в реальности чувственного мира, человечества, нравственного уклада мира, божественного мироправления, в реальности божественной воли, которая есть все во всем. Эта уверенность есть наша вера, эта вера в Бога есть наша религия, жизнь, проникнутая религиозным мирозерцанием, есть наше блаженство. Самозабвение характерно для жизни и для действительности. Религиозное самозабвение, созерцание божественной жизни претворяет наше бытие в "вечную жизнь". Совесть есть глас Божий в нас, практическая идея Бога; только с помощью ее мы получаем уверенность в собственной реальности и в реальности вещей вне нас. Тут нас поражает удивительное совпадение Фихте с Декартом. Часто сближали исходные точки обоих философов, и это сближение можно продолжить

и на тот способ, каким выражается у обоих сомнение в реальности, а затем самодоверность, являющаяся основой всякой другой достоверности. Столь же важно, но менее подмечалось сходство и различие обоих в решении этого сомнения, в обосновании и укреплении реальности. У Декарта все производит теоретическая идея Бога, у Фихте то же самое создает практическая идея Бога, т. е. совесть. Только в Боге и через Бога мы получаем уверенность в том, что мы живем не в мире грез, а в действительном и общем мире; только теперь мы убеждаемся в нашем взаимном согласии и в действительности наших объектов. "Он есть связь духовных существ"; "мы видим вещи в Боге". Так сказал Мальбранш следуя Декарту; буквально то же самое говорит Фихте последовательно, развивая свою мысль.

Но если реальность наших объектов, наше согласие в представлении мира опирается на Бога, если мы сами имеем в нем свое начало, то кроме него нет ничего: наш свет – его свет, наша жизнь – его жизнь, он все во всем, он вечный мировой уклад. Идея Бога Декарта и Мальбранша расширяется до Спинозистской идеи Бога, до мысли о Всеедином, до пантеистического мирозерцания. Фихтевская идея Бога проходит

тот же путь; в этом состоит его так называемое "приближение к Спинозе"; разница лишь в том, что у Спинозы вечный мировой уклад понимается натуралистически, тогда как у Фихте он понимается морально. Но божественное Всеединство у обоих таково, что оно делается нам понятным, когда мы отказываемся от чувственного мира и умерщвляем наши страсти. Если мировой уклад есть проявление божеской воли, если, следовательно, он тождествен божескому мироправлению, то мир вполне совершенен, и беды его являются необходимыми и целесообразными средствами к благу. В этой мысли теодицеи, основанной на идее высшей мудрости и благодати, Фихте сходится с Лейбницем. У последнего чувственный мир основан на нашем представлении, на представляющих силах монад. Но действительность божественного миропорядка у Фихте не есть предмет теоретического познания, не есть дело знания, а дело веры и религиозного взгляда, основанного на вере: здесь он расходится с философами-догматиками и находится в полном согласии с Кантом. Так своеобразно и необходимо повторяются у Фихте идеи Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница и Канта.

Сопоставляя последнее сочинение с

прежними, Фихте мог бы сказать, что в Назначении человека он дальше всего подвинул развитие своего учения о вере, а именно идеи Бога и религиозной жизни. Религия есть жизнь, жизнь в Боге, вечная жизнь. Нравственное развитие человечества завершается в религии. Здесь открываются новые задачи: учение о религии как "Наставление к блаженной жизни" и развитие человечества в религиозном направлении в "Основных чертах современной эпохи". Сочинение о назначении человека заключает в себе выведение наукоучения из естественного взгляда на вещи, завершающегося сомнением, выведение веры из знания, приводящего к иллюзии, и завершение наукоучения в учении о религии. Таким образом это сочинение вмещает всю систему и содержит зерно нового развития; оно образует переход к новому изложению наукоучения и полагает начало его новому обоснованию.

Глава четвертая

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

I. ХАРАКТЕР ЭПОХИ

Среди специальных обязанностей ученого мы особенно отметили одну, из которой вытекают все остальные: ученый должен воспитывать будущих зиждителей человеческого рода; он может выполнять эту задачу только в том случае, если он будет всецело обладать современным развитием, если будет стоять на высоте своей эпохи, а так как всякий этап по пути прогресса обусловлен усвоением предшествующего состояния, то проникновение в сущность собственной эпохи должно стоять в центре задач ученого. Фихте ставит себе задачей то самое, что он требует и от человека науки в своем учении о нравственности и в своих лекциях о назначении и природе ученого. Его лекции об основных чертах современной эпохи находятся в тесной связи с упомянутыми сочинениями; хронологически они близки к эрлангенским лекциям о природе ученого: первые он читал зимою 1804–05 года,

последние относятся к лету 1805 г. О связи этого сочинения с Назначением человека и с Наставлением к блаженной жизни я уже упомянул в конце предшествующей главы. Нужно прибавить, что станет понятнее впоследствии, что и Речи к немецкой нации тесно связаны с этими лекциями, сам Фихте считал их непосредственным продолжением первых⁷⁵¹.

Нужно обрисовать современную эпоху в ее основных чертах, но сделать это не посредством подбора эмпирических наблюдений, а так, чтобы ее характеристика вытекала из самого ее существа. Основное понятие относится к основным чертам, как единство к разнообразию, из него вытекающему. Постановка задачи чисто философская. Прежде всего нужно найти это "основное понятие единства", из которого и исходить. Всякая определенная эпоха есть только звено в ряду всех эпох, в процессе развития всего человечества, это лишь одна эпоха из всех возможных, и в существе своем она может быть правильно понята только в этой связи. Таким образом, задача расширяется. К какой же эпохе человечества относится наше время? Каковы вообще эпохи человечества? В чем основное понятие единства всей человеческой жизни на

земле? Мы берем человечество как род и спрашиваем: какие эпохи этот род должен необходимо пройти в своей жизни? Вопрос разрешается на основе правильного понимания назначения человека, цели его развития, мирового плана человечества. Эта цель есть тот прообраз, который мы должны осуществлять, это тот закон разума, который мы должны выполнять: мы должны жить согласно разуму. Но так как разум составляет нашу собственную самодеятельную сущность, то человек должен сам ставить себе этот прообраз и сознательно и свободно осуществлять его: он должен свободно устраивать свою жизнь согласно разуму. "Цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все отношения свободно и сообразно разуму". Это положение Фихте называет "фундаментом будущего здания"⁷⁵².

1. ЭПОХИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Одно обладание свободой еще не делает человечество таким, каким оно должно стать при помощи свободы. Основной закон всякой человеческой жизни есть разум, который постоянно находится в деятельности, но остается вопросом, действует ли он в качестве закона природы или в качестве закона разума, есть ли жизнь, согласная разуму, продукт нашей свободы или нет? Если разум проявляет в нас свою деятельность в качестве закона природы, то мы действуем согласно этому закону безотчетно, т. е. повинаясь слепому чувству; в таком случае разум не является нашей сознательно и свободно поставленной целью, он господствует тогда как инстинкт или как слепое влечение. Таким образом, мы можем различить в человечестве две главных эпохи: в одной господствует инстинкт разума, в другой – свобода разума, одна будет начальной и низшей ступенью, вторая – позднейшей и высшей. Человечеству необходимо перейти от низшей ступени к высшей. Но как происходит этот переход⁷⁵³?

Отношение обеих эпох подобно отношению слепой жизни разума к зрячей; сознание делает

разум зрячим, делает его владеющим собою и свободным: средством перехода инстинкта разума к свободе разума будет поэтому сознание разума, или наука разума (Vernunftwissenschaft). Это посредствующее звено образует третью эпоху. Однако и от инстинкта разума к науке разума нельзя перейти непосредственно, и здесь необходимо посредствующее звено, такое промежуточное состояние, когда мы освобождаемся от инстинкта разума. Но стремление к такому освобождению от инстинкта разума может проявиться лишь тогда, когда господство инстинкта разума воспримется нами, как гнет, который нам захочется свергнуть. Принуждение всегда приходит извне. Пока разум властвует, как инстинкт, мы не ощущаем его господство как насилие; чтобы мы могли ощутить в нем насильственную власть, против которой восстает наше личное стремление к свободе, он должен выступить под видом чуждого закона, под маской внешней силы, под видом авторитета. Поэтому между эпохами инстинкта разума и науки разума вступают две другие переходные эпохи: господства авторитета разума и освобождения от этого господства. Но вместе с освобождением от авторитета падает и всякое господство разума, падает и прежнее господство

инстинкта, и наступает свобода, не признающая никакой связанности.

Итак, человеческий род на пути к цели своей земной жизни проходит пять эпох. Осуществление этой цели будет "законченным выражением ее вечного прообраза", это разумная жизнь как свободное деяние, как продукт свободы, как нравственное художественное произведение: поэтому эпоху завершения можно назвать эпохой "искусства разума". Первая ступень развития есть безусловное господство инстинкта над разумом, последняя ступень есть свободное художественное господство разума; от инстинкта разума к искусству разума путь ведет через науку разума; для достижения последней необходимо пройти период освобожденности, а этот период уже предполагает переход разума от внутренней власти инстинкта к внешней насильственной власти авторитета. Итак, существуешь пять следующих эпох: инстинкта разума, авторитета разума, освобождения от обоих, науки разума и искусства разума. Две первые эпохи, инстинкта разума и авторитета разума, можно назвать эпохой слепого господства разума, обе последние, науки разума и искусства разума, эпохой зрячего господства разума. Посредине между ними эпоха освобождения: в

этой последней разум господствует уже не слепо, но еще и не сознательно, т. е. он совсем не господствует, господствует абсолютная индифферентность ко всякой истине и вместе с тем полная несвязанность по отношению к целям рода, от которых освободились: принцип этой эпохи есть индивидуальный эгоизм.

Отношение людей к цели разума обуславливает нравственный характер. Всякая эпоха имеет свой выраженный характер: первая – это "состояние невинности", вторая – "состояние начинающейся греховности"; разум хочет быть авторитетом, и вместе с этим начинается уже противление его велениям; третья эпоха, когда господствует противоположное разуму настроение, есть "состояние завершенной греховности"; наукой разума начинается состояние "начинающегося оправдания", искусство разума открывает эру "совершенного оправдания и освящения". В этой характеристике эволюции человеческого рода с эпохами невинности, греховности и оправдания мы видим основную религиозно-философскую идею автора и желание приблизиться к религиозному мирозерцанию. Само собою понятно, что эпохи эти не отделены резко одна от другой, но часто вплетаются одна в другую. В каждую эпоху

возможны характеры из каждой другой эпохи, всегда есть и отсталые, и опередившие, и такие, которые в познании вечной истины свободны от всякой эпохи. Не все, живущие в определенное время, являются типичными представителями данного времени. При определении основных черт известной эпохи имеются в виду только эти типичные представители. На эту характеристику нужно смотреть как на обоснование и объяснение и не видеть в ней сатиры⁷⁵⁴.

2. ХАРАКТЕР СОВРЕМЕННОСТИ И ПРОСВЕЩЕНИЯ

Если мы возьмем теперь современную нам эпоху, то станет ясно, что мы оставили уже позади себя периоды слепого господства разума (две первые эпохи): рай утерян, авторитет низвергнут, авторитет разума больше не властвует, разумное познание еще не наступило; современность совпадает поэтому с указанной средней эпохой, освободившейся вместе с авторитетом и от разума и являющей нам состояние завершенной греховности. Освобождение от всякого авторитета совершается при помощи разрушительной критики, оставляющей нетронутой лишь то, что мышление отчетливо усваивает: это освобождение при помощи понятия составляет характерную черту просвещения, находящегося в резком противоречии с эпохой авторитета, когда господствуют позитивные системы науки и жизни, требующие слепой веры и безусловного повиновения. Просвещение есть также и разумное познание (дух следующей эпохи), но принцип того просвещения, совершенно иной, чем принцип просвещения современности.

Специфическое различие обеих эпох, родственных по идее просвещения, коренится именно в разных принципах. Они в корне различно относятся к самому разуму, составляющему сущность человечества и цель человеческого рода⁷⁵⁵.

В своей борьбе с авторитетом разума современность не хочет допустить в себе проявления какой-либо цели рода или общего разума, который бы действовал в ней властно и возвышающе независимо от произвола отдельного лица. Если цель целого есть воистину действительное, то все индивидуумы суть лишь органы этой цели, только члены человечества, а жизнь человечества (разум) – поистине согласная и покоящаяся в себе жизнь, к которой отдельные жизни относятся как преходящие формы жизни, как ее модификации. Вот это-то и утверждается просвещением науки разума и отрицается просвещением современности. В этом различие. Поэтому мысль этой эпохи сохраняет лишь то, что остается по удалении всего родового: только одну голую индивидуальность, интересы индивидуального самосохранения и личного благополучия, вкус к таким жизненным целям, т. е. обыденный человеческий рассудок. Он душа современной эпохи и ее просвещения. Ценно

только понятное, нет ничего понятнее для этого рассудка, как собственное благополучие, как полезное, приятное, удобное. Только опыт может указать, что служит этой цели; поэтому опыт и признается единственным источником всякого познания, и ничтожно всякое познание, выходящее за пределы опыта, и, конечно, прежде всего системы философов, к которым и относятся скептически-презрительно. Просветить учение о нравственности и учение о религии, значит освободить эти учения от бесполезных представлений и превратить в чистое учение о блаженстве: мораль делается теорией человеческого эгоизма, Бог есть полезное существо, которое заботится о нашем благополучии, религия есть необходимое дополнение к политике, опора судебного доказательства и т. д. Таким способом освобождаются от суеверия, омрачавшего прежние века; на них смотрят вниз как бы с безоблачной вершины и сожалеют об их темноте; тем более радуются собственной мудрости, услаждаются своим лукавством и в таком приятном самочувствии дают простор своему тщеславию и мелкому высокомерию. Все, что выходит за пределы обычных жизненных целей, считается суеверными мечтаниями, от которых

здравый рассудок освобожден. Искоренение всяких идей есть собственно главная задача современного просвещения, эта "пустая свобода" и это "прочищение" составляют ее подлинный характер⁷⁵⁶.

3. ЖИЗНЬ ПО РАЗУМУ И ЖИЗНЬ ПРОТИВ РАЗУМА

Жить только для своих личных целей значит не жить для разумной цели рода, это значит жить несогласно разуму. "Есть лишь одна добродетель – забывать себя, как личность, и есть лишь один порок – думать о себе самом". "Кто только вообще думает о себе как личности и стремится к жизни и бытию или к самоуслаждению помимо жизни в роде и для рода, тот в сущности только пошлый, мелкий, дурной и притом несчастный человек⁷⁵⁷". Жить для рода и в роде значит забывать о своих личных интересах, значит ставить свою жизнь под эгиду идеи, жертвовать собою, т. е. жить по разуму. Это самопожертвование, эту основную черту жизни по разуму, мы встречаем у тех великих и редких людей, которые работали и страдали для человечества, у пророков и героев. Созерцая подобные характеры, мы возвышаемся, и наш взор покоится на них, эстетически любуясь ими и невольно одобряя их. Жить такую жизнью уже блаженство. Всякий исторический герой являет собою образ самопожертвования и есть орудие и жизненное выражение рода. Пусть не говорят,

что великие дела, вроде завоевательного похода Александра, совершаются по суетному честолюбию, ввиду славы. Слава, предчувствие которой воодушевляет героя, есть не что иное, как приговор рода о ценности его дела, это ценность его дела для рода, это верный указатель, что он делает для человечества нечто ценное и потому достойное славы. Он поступает так, веруя в род. Он руководствуется не тем, что чтит мир, – так поступает мелкое своекорыстное неспособное к самопожертвованию честолюбие, – к нему приравнивается все то, что мир чтит и должен чтить: его дело служит мериллом; он творит честь, ему присвоенную, как художник творит идеал. "Так честолюбие не создает великих дел, великие дела рождают в душе веру в мир, который воздаст почестью⁷⁵⁸".

Стремиться к тому, что нас восхищает в других, растворяться в единой жизни разума, слиться с целью рода, с идеей, и поступать как ее орудие – таково то состояние, при котором самопожертвование перестает быть жертвой и становится наслаждением. Когда собственное Я всецело растворяется в идее, то двойственность, делавшая необходимым самопожертвование и самоотрицание, уничтожена; нет больше того Я, которое нужно отрицать, нет веления,

требующего самоотречения, нет страдания, нет препятствий, нет боли; жизнь становится чистой радостью и любовью, это высшее наслаждение и блаженство. Такая блаженная жизнь, свободное истечение нашей первоначальной деятельности, может выражаться в различных формах: в художественном творчестве, в устройстве и в упорядочивании общественной жизни, в научном мышлении, которое воссоздает мир из мысли, наиболее полно и всеохватывающе в религии, "в сознательном слиянии всякой деятельности и всякой жизни, в едином непосредственно ощущаемом первоисточнике жизни, в Божестве". "Что бы ни случилось с ним, как бы ни было ему тяжело, как бы незначительно и обыденно не представлялось ему его дело, но быть выражением первоисточника жизни уже составляет для него блаженство; это воля Бога в нем, его счастье быть ее орудием. Кто возделывает свое поле с такою верою и с такою любовью, тот бесконечно счастливее и благороднее тех, кто двигает горами, не имея этой веры⁷⁵⁹".

II. НАУЧНОЕ СОСТОЯНИЕ ЭПОХИ

1. БЕЗЫДЕЙНЫЙ РАССУДОК И СТРАСТЬ К ЧТЕНИЮ

Основное понятие современной эпохи ясно; оно определяется нравственным укладом эпохи в процессе человеческой эволюции, оно освещается своей противоположностью; эта его противоположность, жизнь по разуму, составляет задачу последующей эпохи. Из основного понятия вытекают основные черты, ясно выраженные, конечно, только в индивидуумах данной эпохи, которые и являются ее истинными представителями. Лишь то имеет значение, что отчетливо постигается рассудком каждого индивидуума. Истинным выражением этого времени, его подлинной стихией является господство сознанный максимы, масштаба, лежащего в основе всех суждений, инстинкту и неясному стремлению нет места. Такое отношение ко всему с точки зрения принципа и максимы, это "понятие понятия", есть основная черта эпохи. Наука есть та форма, в которой господствует понятие; поэтому основную форму

эпохи надо искать в ее научном понимании, в своеобразном укладе науки, и характеристика всей эпохи должна исходить именно отсюда. А так как цели рода или идеи с точки зрения обычного человеческого рассудка признаются ничтожными и химеричными, то господствуют лишь эмпирические понятия, и только то, что доступно им, и имеет цену в глазах этой эпохи. Так возникает пустой и плоский рационализм, против которого начинается реакция в пределах этой же эпохи. Стремление к высшей ступени понимания не идет далеко, преобладает мнение, что обыденный рассудок совершит то, что может быть выполнено рациональным путем. Но не удовлетворенная достигнутыми результатами эпоха обращается против самого рационализма и прибегает к непонятному. Она думает, что достигнет истины, если обернет ложную максиму и на место рационального поставит иррациональное, на место понятного непонятное: эта реакция времени против самого себя есть тоже одна из его характерных черт; максима и ее обратная сторона, это два принципа одинаковой ценности и имеют общую причину⁷⁶⁰.

Возьмем максиму сначала в ее позитивной форме и выведем отсюда прежде всего духовный строй эпохи, основную форму ее научного склада.

Ей недостает как идей, так и истинного источника энергичного, сильного, пронизательного и последовательного мышления: мышление ее бессильно, оно не может сконцентрироваться, оно рассеянно переходит с объекта на объект, не может углубиться в предмет и проникнуть в него, оно постоянно остается на поверхности, не способно к последовательному ходу мыслей, при котором одно понятие необходимо создает другое, оно сегодня резонерствует на один лад, завтра на другой. Столь же рассеянна, поверхностна, бессвязна и его речь. Оно изобрело искусство преподавать науку без всякой внутренней связи, в алфавитном порядке. Без внутренней связи нет и ясности, поэтому единственная ясность, доступная этой эпохе, заключается в утомительной ясности повторений. Чем чаще повторять что-нибудь, тем лучше оно должно усваиваться без дальнейшего размышления; классическими сочинениями признаются такие, которые для своего понимания не требуют размышления. Иначе было у древних, истинно классические сочинения которых, являясь сами результатом глубокой мысли, только и могли быть поняты при усилении мысли. Поэтому неудивительно, что эта эпоха чувствует такое отвращение к классицизму, который

кажется ей бесполезным⁷⁶¹.

Такое мышление и преподавание необходимо должно образовать духовную пустоту, которая будет и ощущаться как таковая. Данная эпоха чувствует эту пустоту. Чувство духовной пустоты выражается скукою. Эта эпоха есть эпоха скуки в двойном смысле; она распространяет скуку и испытывает ее; она скучает; она скучает и хочет выйти из этого состояния, прерывая состояние пустоты остроумием, бросая в песчаную пустыню зерна шуток. Потребность в остроумии велика, но силы нет. Откуда современной эпохе достать силы для настоящего остроумия? Не может быть остроуия без содержания, а время это безыдейно. Оно ненавидит идеи, а потому и любовь его к остроумию – любовь несчастная. Истинная остроуия есть истина (не как звено методического развития, а) в непосредственной наглядности, всякому понятная истина. Подобно истине и остроуия имеет позитивную форму и отрицательную, прямую и посредственную. Отрицательная форма истины есть обратная сторона ее противоположности. Когда наглядно представлена обратная сторона неистинного, то она делается смешной: это отрицательное остроумие источник смешного. Положительное остроумие есть как бы "проводник смеха", оно

непосредственно освещает истину; отрицательная остроуия есть "мстительная молния", она непосредственно указывает на ничтожество лживого, сразу обнаруживая и тем уничтожая глупость. Рассматриваемая эпоха ищет остроуия в форме смешного, она хотела бы сделать смешным все, что противно ее взглядам. При этом она, однако, лишена остроумия. Всякое другое мнение неверно, следовательно, смешно, значит его надо высмеять: в этом максима, которую усвоила себе эпоха. Она смеется не от остроумия, а потому, что этого требует ее максима. То, над чем она смеется, должно быть смешным и извращенным, поэтому, в конце концов, смешное является критерием истинности. Для обнаружения извращенности надо самому не быть извращенным. Представители этой эпохи слишком извращены, чтобы быть остроумными, они относятся к остроумию не как его автор, а как его объект: не они владеют смехом, смех владеет ими; они смеются, как женихи Пенелопы, "чужими устами"⁷⁶².

Игру бессодержательного резонерства эпоха считает серьезным делом, она превращается в военный лагерь формальной науки, где много рангов, но одно оружие. Возможность легко резонерствовать обо всем ставится целью, целью

воспитания, даже народного воспитания. Поэтому эта эпоха так высоко ставит проявление личного мнения и свободу мысли понимает в том смысле, что каждый может судить обо всем, даже ничего не понимая в деле. Если бы свобода мысли основывалась на мышлении, то свободы бы не было, по их мнению. Таким образом гордость современности направлена на пристойное мышление, на выражение своего мнения и на пересказ других мнений. Кто лучше всего умеет это делать, тот признается вождем. Однако мало ведь думать многое, если всякую из этих ценных мыслей может унести ветер; необходимо сохранить их для времени, сделать устойчивыми, зафиксировать их черным по белому. Поэтому нужно печатать и перепечатывать свои мнения: этим духовные сенаторы отличаются от народа, ученые от толпы, и лагерь представителей времени делится на два класса: писателей и читателей. Но недостаточно и печатать книги, нужно еще устроить так, чтобы их не забывали, и вместе сделать излишним их чтение. Раз книга напечатана, из нее составляют компиляцию и помещают ее в текущих журналах и так называемых научных газетах. Что сказал один, то повторяется другим, а так как каждый должен иметь собственное мнение, то компилятор не

только повторяет мнение другого, но и прибавляет свое собственное. Это называется "рецензировать". Чтобы следить за временем, нужно только читать рецензии, и нет надобности читать сами книги⁷⁶³.

Эпоха эта читает так же, как она пишет; читатели подобны писателям, они поглощают, что последние производят и с таким же смыслом. Страсть к чтению столь же сильна, как и страсть к писанию и печатанию. Одно только печатание в глазах эпохи уже большая ценность, так же и одно только чтение. Писание не столько средство к образованию, сколько читательский корм. Читают не для поучения, не для мысли, не для духовного обогащения, читают, чтобы читать; читают без удержу, все попеременно, с намерением развлечь себя, освободить от усилия собственной мысли и убаюкать приятной дремой. Этого легко достигают. Подобное чтение не обогащает, а усыпляет, как курение табака. Кто приучил себя к чтению без смысла, при котором ни о чем не думается, того можно назвать чистым читателем, который смотрит на литературу, как турок на опиум. Неотвратимый результат этого – слабость ума. Привычка к бессмысленному чтению порождает неспособность к умственному напряжению и связному мышлению. Для

укрепления ума нужно снова восстановить словесное преподавание и ограничить господство писанного слова действительностью непосредственного и жизненного⁷⁶⁴.

2. ПРИЧИНА ЗЛА И СРЕДСТВА БОРЬБЫ С НИМ

Пусть не говорят, что этот культ буквы, это уважение к писанию и чтению не есть характерная черта современной эпохи и что в этом нет ничего дурного. Нужно видеть в этом зло и помнить, что не всегда так было: это произошло постепенно и достигло в наше время кульминационного пункта. В классической древности меньше писалось, и написанное было воспроизведением устной речи. Интерес к общему развитию пробудился вместе с христианством: павлово понимание христианства положило основу диалектического трактования веры, теологического расчленения понятий, и письменность стала необходимым средством; церковь в интересах единства веры стесняла употребление Писания (Библии), но Реформация сняла оковы и подняла уважение к написанному слову, к написанной книге, видя в них критерий истинности. Если до этого времени писание являлось средством религии, то теперь оно стало основой религии; результатом протестантизма и перевода Библии на народный язык явилось то, что чтение Библии стало культом, религиозным

упражнением, средством к блаженству, а умение читать стало условием веры. Таким образом только со времени Реформации буква и вместе с нею чтение и письмо приобрели такое уважение, что с ними не только связано образование, но даже спасение человека зависит от них. Раз Библия стала всякому доступна, то она требует и толкования, открылся путь так называемому естественному толкованию Библии деистами, взявшими за образец локковскую философию ("самую плохую систему", как ее называет Фихте), и тогда резонерству, мнениям, писанию и печатанию уже не было конца. Писательство распространялось все шире, становилось все более плоским, и, в конце концов, наступило время того духовного потопа, который затопил современную эпоху.

Зло вполне очевидно. То, что причинила наука, сведя содержание к нулю, доведя до пустоты, только она одна и может исправить посредством углубления, обновления, черпая из истинного источника и наполняясь новым содержанием. Эта реформа науки есть задача и цель будущей эпохи. Только на почве науки разума в царстве знания может наступить верный прогресс, только тогда литература и чтение будут не развлекать, а служить образованию. Только

тогда будут порядочно писать и газетные статьи, и правильно толковать науку, а журналы станут действительным выражением научного и художественного духа времени⁷⁶⁵.

3. МЕЧТАТЕЛЬНОСТЬ КАК ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ПРОСВЕЩЕНИЮ

Рассматриваемая эпоха не может найти удовлетворение в плоском рационализме своих воззрений. В чувстве пустоты уже лежит неудовлетворенность и потребность реакции против самой себя; она стремится уравновесить свое характерное свойство, заключающееся в признании только понятного, тем, что начинает придавать значение непонятному. Это не возвышение над уровнем времени, а просто его обратная сторона, это лишь направление ума, вытекающее из сути эпохи, из чувства его пустоты, из его жажды новизны; это достойная противоположность его рационализма, оба суть близнецы из одного лона. Не суеверие, не религиозная или теологическая потребность открывают двери непонятному, это дух эпохи, он выворачивает наизнанку господствующую максимуму и делает иррациональное философской максимумой, принципом рассуждения. Иррациональное здесь есть выдуманное, мысль, выходящая за пределы обычного опыта, но не доходящая до ясности идеи, а остающаяся

неясной. Этот полет в неясность есть мечтательность. Когда мышление освобождается от низкой страсти и становится самостоятельным, то оно может исходить из двух различных сторон человеческой природы, либо из чувственной индивидуальности, либо из рода: в последнем случае разумное мышление проявляет свою деятельность и в практической, и в теоретической сфере, теоретической его формой будет наука разума или истинная спекуляция. Наоборот, мечтательность возникает из чувственной индивидуальности, по своей природе она не практическая, а только теоретическая, она хочет быть спекулятивной; она неистинная спекуляция, к истинной спекуляции она относится, как карикатура к идеалу. Основой и почвой чувственной индивидуальности является природа; с нею неистинная спекуляция тесно связана и на нее она направлена. Таким образом, спекулятивная мечтательность делается известного рода натурфилософией и ни в какую другую форму не может вылиться. Будучи неспособной обосновать свои неясные мысли, она не дает доказательств, вместо доказательств ссылается на способность, с помощью которой она орудует и которую называет "интеллектуальным созерцанием". Это ни

философия, ни естествознание: последнее основывается на наблюдении и опыте, она же заменяет опыт выдумками и фантазирует над природой, вместо того чтобы изучать ее. Голые выдумки столь же мало проникают в сущность природы, как воля и заклинательные формулы не способны оказать влияние на внешние силы природы. И то и другое есть колдовство. Эта натурфилософия созданная, мечтательностью и ложной спекуляцией, хочет ворожить в теории и двигать естествознание при помощи выдумок и фантазии. Она не в силах это сделать, эпоха столь же бессильна в своей мечтательности, как и в своем воображаемом просвещении⁷⁶⁶.

Глава пятая

ПРОДОЛЖЕНИЕ. ОБЩЕСТВЕННОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ СОСТОЯНИЕ ЭПОХИ

I. ИСТОРИЯ КАК ВОСПИТАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

1. ЗАДАЧА ИСТОРИИ

Общественный строй всякой эпохи обусловлен государственным порядком, а порядок этот – задачами государства, им осуществляемыми и зависящими в своих формах от общего уровня сознания данного времени. В предшествующем изложении мы уже ознакомились с господствующим сознанием эпохи, а теперь попытаемся обрисовать основные черты существующего общественного уклада, характер современной государственной жизни. Современное культурное государство представляет собою известную ступень в развитии государства вообще. Чтобы познать характер его, нам нужно из основного понятия государства вывести его формы и стадии

развития, а так как государство, как таковое, есть продукт человеческой истории, то мы можем правильно судить о его происхождении исходя из сущности последней. Поэтому первый предварительный вопрос будет понятие истории, второй – понятие государства; решение этих вопросов поможет нам философски понять общественный уклад современной эпохи.

Вся история есть развитие сознания или знания, прогрессирующий временной ряд, прогрессирующее познание. Если бы познание было с самого начала абсолютным, то оно не нуждалось бы в развитии; если бы оно стало когда-нибудь абсолютным, то ему не нужно было бы дальнейшего прогресса: в первом случае развитие не могло бы начаться, во втором оно должно было бы где-нибудь закончиться, в обоих случаях оно уничтожается, а вместе с ним устраняется и история. Таким образом, понятие истории требует вечной задачи, требует предмета познания, который постоянно остается таковым, всегда сохраняет характер полагаемого и данного и должен познаваться в непрестанном опыте. Представление или сознание такого предмета остается эмпирическим и расплывается в разнообразии индивидуумов и личностей. Но эта вечная задача не имела бы никакого смысла, если

бы ее решение было невозможно; однако такое решение необходимо: оно заключается в знании, в знании, не нуждающемся в развитии, исключаящем всякое возникновение и уничтожение, а вместе с ним и всякую перемену, т. е. в абсолютном знании, которое тождественно вечному, неизменному, безусловно необходимому бытию. Это бытие есть Бог. Бытие Бога и знание тождественны; все остальное есть развитие знания, отображение Бога, вечное развитие, для которого необходимы два условия: 1. познавательный объект, постоянно являющийся как данный (постоянный объект), т. е. мир как природа, и 2. познавательный субъект, постоянно действующий как эмпирическое сознание, т. е. человечество в его разнообразии индивидуумов и личностей. "Как достоверно поэтому существование знания – а оно существует, – как достоверно бытие Бога, ибо само знание есть его бытие: так достоверно и существование человечества, как человеческого рода, состоящего из многих индивидуумов". Жизнь человечества есть развитие; содержание и задача этого развития есть человечество как род, есть самоосуществление разума, цель которого в том, чтобы совокупная человеческая жизнь сделалась свободным выражением разума: это развитие есть

история человеческого рода, это понятие вместе с целью истории освещает и ее начало⁷⁶⁷.

2. НАЧАЛО ИСТОРИИ

Что вытекает из необходимого понятия, то необходимо. Отдельные события в индивидуальной особенности их обстановки не могут иметь характера необходимости, поэтому они не могут дедуцироваться а priori, их можно выводить лишь опытным путем, поскольку они вообще доступны выводу. Что касается начала истории, то здесь совсем нет доказуемых фактов. Рассказываемые здесь события суть плод творчества, т. е. мифы. Если бы философия захотела вывести общие условия истории в виде ряда отдельных событий, то это было бы вымыслом, и она совершила бы ошибку подобную ошибке натурфилософии, о которой шла речь ранее. Вопрос идет о возможности истории как таковой, а не о том, как осуществились необходимые для истории условия в отдельных событиях. Вполне понятно, что то, что ставится целью, не могло уже быть в начале развития, а именно: господство разума в форме свободы. Необходимо признать, с другой стороны, что из неразумия никак не может произойти разум; поэтому мы принуждены принять некое первобытное состояние

человечества, при котором разум господствовал не как свобода, а как инстинкт или закон природы, не как продукт работы и науки; это как бы райское состояние счастливо одаренного разумного в своих жизненных проявлениях и изначально обладающего культурой "нормального народа".

Но цель человеческой эволюции есть развитие разума. Если бы все человечество с самого начала находилось в состоянии культуры разума, то этим целью развития и само развитие уничтожилось бы. Поэтому все человечество не может быть нормальным народом. Мы принуждены, напротив, противопоставить этому народу остальное человечество в его первобытности, которое, хотя не лишено способности разума, но в такой же степени лишено культуры разума, в какой нормальный народ ею обладает: таково состояние диких народов, разбросанных по земле. История может начаться лишь с того момента, когда существующее в своем однообразии состояние прерывается, и наступает нечто новое. Изолированное состояние нормального народа столь же однородно, как и изолированное состояние дикости: оба состояния человечества лишены всего исторического, а потому они доисторические. История начинается с того

момента, когда две эти первоначальные формы приходят в соприкосновение и смешиваются, когда нормальный народ проникает в среду некультуры, и начинается конфликт между культурой и дикостью. С этого конфликта начинается история, процесс развития, постепенное культивирование человечества; теперь впервые образуются общественный и государственный установления, задача которых – осуществить понятие разумного, или абсолютного, государства⁷⁶⁸.

Предположение о существовании нормального народа (абсолютной культуры), диких народов (абсолютной некультуры) и смешения обоих, что, по Фихте, необходимо для начала истории, легко объясняется точкой зрения, усвоенной наукою. Уже учение о праве показало, что человеческая свобода для своего проявления нуждается в вызове извне. История есть эволюция к свободе, такая эволюция есть воспитание, а для последнего нужны два условия: воспитатель и воспитанник. Если история есть воспитание человеческого рода, то в человечестве необходимо допустить два доисторических первобытных класса: один воспитывающий или способный воспитывать и обладающий культурой, другой нуждающийся в воспитании и

без всякой культуры; первый – нормальный народ, второй – дикие народы.

II. ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ГОСУДАРСТВА

Если в процессе развития, т. е. в истории человечества, должна осуществляться цель человеческого рода, то на нее должны направляться все индивидуальные силы: должно существовать учреждение, побуждающее индивидуумов направлять сюда все свои силы, хотя бы сама цель и не открывалась непосредственно их воле и пониманию. Они должны сначала служить цели, чтобы познать, познать и самодеятельно осуществлять ее. Такое учреждение есть государство. Отсюда ясна его идея: государство объединяет индивидуумов в одной общей цели и тем делает их единым замкнутым целым, истинными представителями рода. В государстве, как общественной идее, господствующей над отдельными лицами, цель рода присутствует как форма. Государство есть истинное выражение рода. Поэтому отдельные лица должны относиться к государственным задачам, как они относятся к цели рода: они должны быть органами или орудиями рода. Поэтому государство пользуется в равной степени всеми индивидуумами для своей цели, всеми силами каждого индивидуума, оно требует

напряжения всех сил без исключения на пользу целого. На что же иное может быть направлена сила, если она не служит государству? Цель изолированного индивидуума – наслаждение, цель рода – культура. Что не служит государственной цели, то не служит и культурной цели, образованию целого, не служит и индивидуальному самообразованию, оно содействует варварству⁷⁶⁹. Таким образом, форма всякой государственной жизни есть подчинение отдельного лица целому, государственной цели, всем. Эта форма может быть двойкой. В одном случае подчиняются все, в другом – одни не подчинены, а властвуют, другие подчиняются. В первом случае мы имеем опять две возможности: все подчинены всем в равной или не в равной степени. В случае подчинения не в равной степени, у всякого есть его собственная правовая сфера, которую другой не может нарушать; эти правовые сферы очень различны по объему и власти; всякий правомочен и всякий подданный, но один больше, другой меньше. Это равенство права, но не прав. Равенство прав существует лишь там, где все в равной степени подчинены всем. Таким образом получаются три главных формы государственного устройства: 1. подчинение не общее, 2. подчинение общее, но не

равное, 3. подчинение общее и равное. По степени равенства права первая форма самая низкая, третья представляет собою высшую ступень в развитии разумного государства⁷⁷⁰.

Степень правового равенства обуславливает степень гражданской свободы. Можно быть лично свободным, не обладая свободой гражданской, последняя обеспечивается правом (конституцией): ее нет на низшей ступени государственного устройства, на средней она существует в неравной степени, на высшей она осуществляется полностью. От свободы гражданской нужно отличать свободу политическую: первая заключается в исключительном подчинении всех государственной цели, последняя – в определении цели государства сообразно своему усмотрению. Определять цель, значит устраивать государство или управлять. Только правящие политически свободны. Необходимо, чтобы все члены государства были гражданами, т. е. чтобы они в равной степени были подчинены государственной цели, но нет надобности, чтобы все были правителями; направляющая воля может принадлежать всем, или некоторым, или одному: соответственно этому различаются конституции

или формы правления, каковое различие не наносит ущерба гражданскому равенству. Если все политически свободны, "то каждый и вполне суверен, и вполне подданный".

Если мы возьмем строй современного государства в самой культурной его форме, то можно наперед сказать, что он находится на второй ступени и стремится к третьей: он переходит к осуществлению абсолютного государства, начиная сознавать свою задачу. Для более близкого ознакомления с основным политическим характером современности, с ее состоянием и ее стремлениями, нам нужно рассмотреть, каким историческим путем развивался этот характер современного культурного государства⁷⁷¹.

Чем дальше идет развитие государства, тем теснее сплетается цель государства с целью рода, тем яснее и определеннее сознается совпадение обоих. Поэтому в начале развития государственная цель не вполне выражает цель рода (хотя последняя всегда присутствует в первой), нет также и ясного сознания, что в государстве дело идет об осуществлении и преобладании человеческих целей рода. А так как цель государства в действительности есть цель рода, то вначале государство развивается без

ясного сознания своей истинной цели; прежде всего, согласно естественному закону бытия, оно заботится о своем самосохранении и, принимая все меры к укреплению снаружи и внутри, оно, по закону человеческой эволюции, тем самым служит цели рода. По закону природы цель рода связана с целью государства, а потому она невольно и необходимо эволюционирует вместе с последней. Приобретение власти над природой при помощи объединения, взаимного усилия и развития человеческих сил, усовершенствование механических искусств и поднятие их до художественной высоты, подъем культуры и насаждение ее у диких народов, все это в интересах государства и его самосохранения, все это государство делает, имея в виду собственные цели, и этим содействует родовым целям человечества, не сознавая своей задачи. Государство необходимо стремится к полной внешней безопасности, которая может быть достигнута только при действительном, т. е. вечном, мире⁷⁷².

1. ДРЕВНИЕ ГОСУДАРСТВА

Первая цель государства заключается в приобщении диких к культуре, в господстве культурного народа (массы нормального народа) над необразованными народами, им покоренными, в основании всемирного государства под руководящим владычеством одного народа, в выработке государственного строя, который по необходимости будет с односторонним подчинением и будет исключать правовое равенство и гражданскую свободу. Это будет деспотия, как она исторически представлена в азиатских мировых царствах⁷⁷³.

Отсюда развивается вторая форма государства. Теперь уже не народ подчиняет себе другие народы, вводит культуру, господствует и основывает большие государства, это делают отдельные индивидуумы из культурного народа; они переселяются, образуют колонии, образуют диких туземцев, делаются властителями маленьких государств и основателями многих мелких королевств. В замкнутом кругу такой маленькой политической общины деспотическое владычество не может

долго продолжаться, индивидуальность должна вступить в свои права, должно развиваться правовое сознание; так возникает правовое государство, а рядом с ним республиканская форма государства; гражданская свобода при равенстве права (всякий правомочен), но еще не при равенстве прав (не все одинаково правомочны). Общность происхождения и интересов соединяет государства в союзы: возникает федеративная республика. Так возникает у греческих народов вторая форма государства, государство относительного равенства прав⁷⁷⁴.

Задача правового государства, которое вместе с тем представляет собою очень развитое культурное государство, – стать всемирным царством; эта цель объединяла народы исторической древности. Задачу эту решает римское государство. Возникновение его обусловлено, с одной стороны, примером греко-итальянских колоний, с другой – смешением двух народных элементов, из которых один, как культурно высший и господствующий, противостоял более грубому и подчиненному. Отсюда возникает аристократический государственный строй, сначала в форме монархии, потом республики; как результат

продолжающихся внутренних конфликтов обоих классов, правового спора патрициев и плебеев, постепенно складывается римское правовое государство. С внешней стороны оно находится в процессе постоянного роста и достигает наконец величины культурного государства, объединяющего в себе народы мира. Это государство представляет человечество еще на ступени относительного правового равенства, еще не признающего, что люди равны как таковые: ему недостает прозрения истинной основы абсолютного равенства людей, понимания, что в основе своей человечество есть существо божественного происхождения и божественного назначения, что оно есть явление и откровение божественной жизни. Такое понимание религиозно; среди всех религиозных воззрений оно единственное, оказавшееся способным и призванным стать мировой религией и поднять человечество на высшую ступень его государственного развития. Римское мировое государство не может создать эту мировую религию собственными культурными силами; этой религией, пришедшей из Азии, стало христианство⁷⁷⁵.

2. СРЕДНИЕ ВЕКА

Христианство вносит в мировую историю новый принцип, открывает новое время, которое далеко еще не закончилось. Дело идет об осуществлении этого принципа и, прежде всего, о его понимании. Нужно отличать абсолютное осуществление от относительного, абсолютное понимание от ограниченного: первое есть христианство в своей вечной истине, второе понимание находится в зависимости от представлений и отношений времени и поэтому примешивает к христианской идее элементы иудейства и язычества, которые не входят в его истинную сущность. Человечество, как единое существо, как единая жизнь божественного происхождения и назначения, как явление и выражение самой божественной жизни, как действительное единство божеского и человеческого – есть зерно и центр истинно христианской веры, новый и вечный принцип этой религии. Этим уничтожается двойственность, дуализм божеского и человеческого, относительная самостоятельность двух сторон. Только при условии такой двойственности и можно говорить об отношении,

о союзе, о новом союзе между Богом и человеком: это есть ограниченное понимание христианства, еще не свободное, еще не вполне освободившееся от иудейского духа. С абсолютной точки зрения христианство есть раскрывшееся единство божеского и человеческого, в относительном смысле это лишь новый союз двух начал, которые все же не сливаются воедино. Различие этих двух пониманий христианской веры крайне существенно для фихтевского учения о религии и его отношения к христианству: он сам разделяет первое понимание и вполне отрицательно относится ко второму, он различал их уже ранее, как "иоанново" и "павлово христианство", причем в последнем он видел смешение иудейских и христианских элементов⁷⁷⁶.

Если христианство является (новым) союзом Бога с человечеством, то это последнее есть как бы звено, которое надо соединить и примирить с Богом. Это примирение состоит в освобождении от греховности чрез благодать и таинства. Посредниками в этом у христиан являются священники, призывающие на них спасение. Таким образом, христианская религия делается мистической верой в освобождение от греха и в таинства, что и выражается господством священства, иерархическим устройством церкви,

которая не способна уже спасти и оживить падающее римское государство, но, заимствуя отжившие религиозные формы, может лишь ускорить его падение.

Жизненная эволюция христианства требует притока свежих духом народов, которых церковь и обращает; однако при простоте первоначальной религии, нравов и правового состояния, при естественной любви к свободе и праву, основанному на ценности личности, народы эти ни в коем случае не подчиняются слепо и не теряют своей самостоятельности. Это особенно справедливо для германских народов. Теперь уже не возникает всемирного царства подобно азиатским и римскому, а возникает ряд новых христианских государств, стремящихся к взаимной независимости и имеющих лишь общую веру и общее признание церкви как центральной духовной власти. В этой новой христианско-германской системе государств сама церковь является политически-духовною центральной властью, наблюдающею за международными отношениями и охраняющею самостоятельность тех государств, которые служат ее интересам власти. Под ее руководством общая вера соединяет христианские народы запада в общей борьбе против ислама. Средние

века находят свое героическое выражение в этом "вечно памятном напряжении сил всего христианства, как целого⁷⁷⁷".

3. РЕФОРМАЦИЯ И НОВЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ СТРОЙ

Политическая борьба за самостоятельность ведется не только между христианскими народами и государствами, она идет в самом государстве между феодалами и вассалами, на взаимных отношениях которых покоится феодальное государство. Борьба эта оканчивается либо победой властителя, подчиняющего себе вассалов, стремившихся к независимости, как во Франции, либо победой вассалов, которые сами становятся свободными и самостоятельными властителями, как в Германии. Церковь в интересах своего политически-духовного господства стремится поддержать взаимную независимость государств и внутреннюю борьбу вассалов с феодалами. Конец этой борьбы приводит к уничтожению политического могущества церкви. Против ее духовного владычества и опеки в делах веры из глубины германского духа подымается борьба за религиозную самостоятельность. Конец феодального государства и начало Реформации совпадают по времени; интерес к политической власти и независимости в государстве тесно

связан с религиозной потребностью к свободе, проявившейся в Реформации. Церковь перестает быть центральной политической силой, и даже там, где Реформация не проявляет своего значения, ей остается лишь власть догмы и дисциплины⁷⁷⁸.

В силу этих условий, открывающих эру нового времени, форма и устройство культурного государства изменяется коренным образом. Два фактора играют роль в этой перемене: стремление отдельных государств сохранить свою независимость и стремление объединить все христианские государства в одно целое. Носителем этой тенденции к объединению является самое могущественное из существующих государств. Так возникает стремление к универсальной монархии. Против тенденции к увеличению со стороны могущественных государств восстает чувство самосохранения менее могущественных, и, таким образом, стремлению к универсальной монархии противопоставляется система политического равновесия. Для поддержания равновесия отдельные государства должны быть возможно более сильными: поэтому каждое государство стремится к усилению. Где усиление с внешней стороны невозможно, там хотят достигнуть его

иным путем, увеличением населения, развитием производительных сил, поднятием торговли, государственным хозяйством и т. д. Является необходимость обратиться к помощи привилегированных классов; непривилегированные классы могли бы больше давать государству, если бы они не должны были работать на привилегированные сословия. Теперь гражданское равенство прав вызывается благополучием государства, которое лишь тогда будет иметь возможность употребить на свои цели избыток всех сил своих граждан. Лишь в том случае, когда государство находится в полном обладании всей своей внутренней мощью, может оно оказывать влияние на христианскую международную республику и систему равновесия и удержать свое место в этой системе европейских государств. Оно не должно упускать из виду никакой выгоды, ни одной отрасли государственного управления, не пренебрегать никакой максимой хорошего правительства, оно должно двигаться вперед, ибо иначе оно пойдет назад; оно не должно совершать политических ошибок, ибо всякая ошибка приведет к гибели. Поэтому уже в пределах этой системы народов интерес самосохранения каждого отдельного государства требует напряжения всех сил и

стремления к культивированию; для того чтобы существовать, оно должно непрерывно стремиться стать высшим культурным государством, а таким оно может сделаться только в том случае, если все его граждане будут проникнуты общей целью. Это характерная политическая черта нашего времени. Только государство, стоящее на высоте культуры, отвечает прогрессивному политическому сознанию современности. Не родная земля, а культурное государство наша родина. "Пусть землерожденные, полагающие свое отечество в глыбах земли, в реке, в горе, продолжают оставаться гражданами павшего государства; у них остается то, что они хотят и что делает их счастливыми: родственный солнцу дух непреодолимо влечется и устремляется туда, где царят свет и право⁷⁷⁹".

III. ПРАВСТВЕННЫЙ УРОВЕНЬ СОВРЕМЕННОСТИ

1. ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАВЫ

Политическое сознание и уровень образования эпохи отражаются на всех людских отношениях и проявляются в определенных формах. Установившиеся формы общественного поведения, обусловленные уровнем развития эпохи, сделавшиеся природой в силу привычки, составляют нравы; это как бы бессознательный характер эпохи. Мы различаем хорошие и дурные нравы (среди первых различаются отрицательно-хорошие и положительно-хорошие) и рассматриваем их, поскольку они обуславливаются государством и проявляются в общественной жизни. Принцип хороших нравов заключается в том, что каждый признает и чтит род в другом, что, следовательно, (выражаясь отрицательно) никто не нарушает свободу и достоинство другого. Если законодательство признает всякое подобное нарушение преступлением и карает его, то этим злая воля изгоняется из сферы общественных отношений и

освобождается сфера для проявления хороших нравов. Распространение "отрицательно-хороших нравов" содействует тому, что общественное мнение преследует преступления против человеческого достоинства. Отвращение к варварству влияет на государство в смысле смягчения законодательства и отмены жестоких наказаний. Таким образом человечность, а также признание и уважение рода проникают в общественную жизнь, и возникает то, что Фихте называет "положительно-хорошими нравами".

Но если род, как таковой, уважается во всяком человеке, то здесь уже заложено признание первоначального равенства людей, а, следовательно, и равенства их прав. Если при данном положении права еще не равны, то все же люди с истинно хорошими нравами в своих отношениях к людям будут руководствоваться не существующим неравенством, а идеей равенства. Противоположное этому есть доказательство "плохих нравов"; в этом случае исходят из существующего неравенства, которым обуславливается степень гуманности в отношениях. Если неравенство признается не только существующим и временным состоянием, а необходимым и неизменным, то в этом проявляются дурные нравы; привилегированные

сословия презирают непривилегированные и считают себя высшими и лучшими: те отвечают не более достойными чувствами, низким угодничеством или завистью; желательного взаимного признания совершенно нет, а вместе с этим нет и почвы для хороших нравов. Чтобы внутренне упрочить это взаимное признание, нет лучшего средства, как наука, которая проявляет свой нивелирующий характер, возникая в городском сословии и передаваясь затем всем остальным классам народа⁷⁸⁰.

2. РЕЛИГИОЗНОСТЬ

Признание первоначального равенства людей основывается на сознании единства человеческого рода, единой сущности всего человеческого рода, а сознание это коренится в глубине христианской религии. Если это признание стало обычным в отношениях между людьми, то здесь проявляется бессознательное влияние христианства. Государство обуславливает и придает внешнюю форму этому настроению посредством законодательства. Таким образом государство является важным орудием при осуществлении христианства. Христианство должно было пройти через государство и реализоваться в нем⁷⁸¹.

Религиозное мышление есть глубочайшее основание политической и нравственной мысли; поэтому, в конце концов, все временные проявления должны рассматриваться с религиозной точки зрения. Религиозное сознание эпохи может присутствовать либо как скрытый принцип, либо выражаться в форме ясной мысли. Для полноты характеристики современной эпохи нужно познакомиться с ее своеобразной религиозностью. Религиозный дух эпохи узнается из ее научного духа. Дух просвещения допускал

лишь понятное, следовательно, изгонял все непонятное; мерилom всего являлись чувственные эмпирические понятия и не допускалось ничего сверхчувственного, а потому слепая вера, а с нею вместе и все устрашающее в религии, изгонялись. Все, что придает религии и религиозным представлениям устрашающий характер, – все это суеверие и не составляет существенной части христианства. Суеверие с остатками язычества, проникшими в христианство, отвергается современным просвещением. Но вместе с непонятным просвещение уничтожает и сверхчувственное, оно совершенно не способно составить себе отчетливое понятие о сверхчувственном мире и вместе с ложной религией отнимает у эпохи и истинную. А потому эта неспособность к истинной религии не есть еще неспособность к религии вообще. Ясное сознание не исчерпывает всей человеческой природы. Чего не достигает ясное понятие, к тому может стремиться чувство в своем неясном стремлении. Религия, изгнанная из пределов ясного сознания, находит убежище в чувстве, потребность к сверхчувственному и восприимчивость к религии проявляются тем жизненнее, что просвещение рассудка с его сухими понятиями не дает душе содержания.

"Далеко не разделяя жалоб на падение религиозности в нашу эпоху, я считаю, наоборот, характерной чертой, что она более нуждается в истинной религии и более восприимчива к ней, чем всякая другая эпоха". "Пустая безотрадная и вольнодумствующая болтовня имела довольно времени высказаться на все лады; она высказалась, мы выслушали и ничего нового и лучшего, кроме сказанного, уже не будет сказано. Мы устали от нее, мы чувствуем ее пустоту и полное ничтожество в отношении к вечному, вкус к которому в нас еще не окончательно искоренен⁷⁸²".

3. ИСТИННАЯ РЕЛИГИЯ И ПОЗДНЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

Религиозное чувство ищет удовлетворения и хочет подлинного содержания, которое уже назревает в новой философии, стремящейся охватить понятие истинной религии и поднять его в сферу ясного сознания. Что теперь пробуждается как философское сознание, то в будущем станет религиозным сознанием. Точка зрения так называемого просвещения уже философски превзойдена; с Кантом возникла "более мужественная философия"; принцип "абсолютной моральности" удовлетворил нравственную потребность глубже, чем когда бы то ни было. Моральное чувство родственно религиозному, но само оно не религиозно. Именно благодаря удовлетворению одного чувства еще сильнее ощущается неудовлетворенность другого. Вот почему понятие истинной религии стало первой задачей философии. Это предстоящая задача.

Абсолютная моральность, чистая нравственность есть наивысшее после религии. Безусловное выполнение долга, слепое повиновение велению долга, не принимая во

внимание последствий и без проникновения в собственное значение долга, есть высшее нравственное совершение. Но недостаток понимания морального поведения наносит ущерб абсолютному достоинству человека. Поэтому достоинство человека в пределах одной нравственности будет неполным; завершает его лишь религиозная точка зрения. Потребность проникнуть в значение нравственного веления вынуждает нас подняться над чистой нравственностью к сфере религии. Голое веление долга предполагает сопротивляющуюся волю и потому говорит: ты должен! Если уничтожить это предположение и допустить волю, согласную долгу, то это долженствование опаздывает. На его место становится необходимое желание, совпадающее с невозможностью сделать иначе, с влечением и склонностью. Где влечение, там жизнь и развитие. Если долг является нам как "живой закон вечного процесса развития", как "внутренний прогресс единой жизни", как "самое духовное цветение жизни", то он не противостоит нам как закон, которому мы подчиняемся (как бы ни противились ему), он вырастает тогда из единой божественной основной жизни, которою мы живем. Тогда моральная точка зрения уступает место точке зрения религиозной. Перед

моралью исчезает внешний закон, перед религией исчезает закон внутренний: нет больше подчинения закону, существует лишь жизнь, нет разрыва, есть только единство, нет самовольной эгоистической жизни, есть только жизнь свободная, ясная и блаженная. "Религия абсолютно возвышает исповедующего ее над временем как таковым и над тленностью и дает ему непосредственное обладание вечностью. В единой божественной основной жизни покоится его взор и коренится его любовь; все, что является ему вне этой жизни, находится не вне его, а в нем, и есть лишь временная форма его развития по абсолютному закону, который также в нем самом: он видит все только в Едином и чрез него; в то же время, в каждом отдельном предмете он видит бесконечное Все". "В каждое мгновение он непосредственно и всецело обладает вечною жизнью и всем ее блаженством, не нуждаясь в хитроумии для доказательства того, что всегда принадлежит ему и всегда им ощущается. Если есть убедительное доказательство того, что познание истинной религии было всегда редким среди людей и что оно особенно чуждо распространенным системам, так это то, что вечному блаженству они отводят место лишь за гробом и не подозревают, что

всякий, кто лишь хочет этого, может немедленно стать блаженным⁷⁸³".

Открывается эра высшего религиозного миросозерцания, совпадающего с иоанновым пониманием христианства. Оно не может быть осуществлено государством, ибо государство со своими законами и порядками, хотя бы и наилучше устроенными, распространяется лишь на область нравов. Уже нравственность выходит за его сферу, тем более религия; она всегда исходит из самой глубины человеческой души, рождаясь у отдельных вдохновенных личностей, которые способны будить других. Так в начале нового времени явились реформаторы, после них, когда религия застыла в ортодоксальных догматах, пиетисты, а теперь, когда просвещение все обесцветило, мир ждет нового религиозного подъема и новых пророков⁷⁸⁴.

В рассматриваемой характеристике современной эпохи Фихте сам считает себя провозвестником нового времени: его взор парит над духом современности, как над чем-то уже изжитым, и потому эта характеристика не заимствована у нее. Характеристика эта указывает на будущее, уясняет основу и принцип новой жизни. Существует религиозное мышление и основанное на нем религиозное миросозерцание,

в свете которого, вся жизнь представляется "необходимым развитием первоначальной, совершенной и вечной жизни". Не наблюдение над жизнью приводит к такому взгляду, а лишь глубокая потребность человеческой души понять мир в ее самой внутренней основе. Если бы мир был случайностью, то он не имел бы основания; если бы основой его была слепая необходимость, то он оставался бы непонятным; если бы причинность мира была подобна человеческой, то она была бы и враждебна человеку и стала бы предметом суеверного представления: поэтому ее можно понять только как "абсолютно благое и вечно остающееся благим бытие Божие". На таком представлении покоится религиозное миросозерцание.

Весь мир, все земное и человеческое существование в его отношениях к вечному есть объект и область этого представления. Отношение единичной человеческой жизни и ее частных судеб к бесконечному и есть "глубинная сторона" этой области, тогда как отношение жизни человечества к бесконечному ряду будущих жизней составляет ее "высшую сторону". Земная жизнь человечества в процессе эволюции лежит между этими границами и составляет "среднюю область" религиозного

миросозерцания. Обе указанные стороны темны и непонятны. Мы знаем, что они связаны, но не знаем как; мы можем лишь воспринять эту связь, но не можем ее понять. Религиозное миросозерцание, воспринимающее эту связь без понимания ее, Фихте называет "религией разума"; поскольку же связь понимается, это есть "религия рассудка". Понятна только средняя область; можно объяснить необходимые эпохи развития нашего рода: самый ясный для нас пункт во всей эволюции есть наша эпоха. Она и была предметом лекций Фихте, которые должны были разобрать эту среднюю область с религиозной точки зрения, т. е. они должны быть религиозно-философским историческим очерком, выражением "религии рассудка". Достигли ли его лекции своей цели, овладели ли они своим предметом и действительно ли полны предчувствия нового времени, это решается на деле тем, оказали ли они воздействие на душу. Они постольку плодотворны и действительны, поскольку способны будить религиозную жизнь и изгонять противоположное ей; а это нельзя узнать по внешним проявлениям. "Религия не есть делание и не что-нибудь деятельное, она есть воззрение, она – свет, и единый истинный свет, несущий в себе всякую жизнь и все формы жизни

и проникающий в самое внутреннее ее зерно". Где религия, там и сосредоточенность, серьезность, глубина; где ее нет, там рассеянность, бездумие, бегство от себя, легкомыслие, фривольность, все, что играет на поверхности жизни, ибо не знает ее глубины. Свет изгоняет тьму. Если эти лекции способны изгнать сумерки бессодержательной жизни и разбудить серьезную мысль, то они доказали, что они порождены светом и служат источником новой жизни⁷⁸⁵.

Характеризуя личность Фихте и его духовный склад, мы назвали его религиозным оратором, проникнутым реформаторскими стремлениями. Его жизнь и его учение показали, как сильна была в нем эта страсть. Рисуя характерные черты современной ему эпохи и указывая на религиозное обновление мира как на стремление и задачу нового времени, он себе самому представляется орудием, предназначенным решить эту задачу, и в конце своих лекций признается, что именно эту задачу он и имел в виду. Этим признанием он высказал, чем он издавна хотел быть. Поэтому Основные черты столь же характерны для него, как и для его эпохи. В Назначении человека Фихте обосновывает "веру", разрешающую все сомнения и устремляющуюся к истинной действительности,

в Основных чертах он разрабатывает ту же тему, показывая "истинную религию", обладание которой дает счастье жизни; идея этой религии возвещает новую эпоху в эволюции человечества. Блаженная жизнь и новая эпоха составляют поэтому ближайшее содержание его речей.

Глава шестая

НАСТАВЛЕНИЕ К БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ, ИЛИ УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ

I. ОТНОШЕНИЕ УЧЕНИЯ О РЕЛИГИИ К НАУКОУЧЕНИЮ

Со времени спора об атеизме исследования Фихте направлялись в сторону религии; ему всегда хотелось проникнуть до самой глубины этого вопроса и возможно ясно изложить его. Со времени его статьи "Об основании нашей веры в божественное мироправление", наукоучение стало для него той философской точкой зрения, которая не только положила правильное основание религии, но открыла и осветила ее сущность. Истинное учение о знании есть вместе с тем и учение о религии. Если религия в действительности есть глубочайшая основа нашей жизни и познания, то учение о познании в своей глубинной основе необходимо должно стать учением о религии, а из развития наукоучения и все более углубляющегося обоснования его должно вырасти учение о религии, как его самый зрелый плод. Здесь нет противоречия между

наукоучением и учением о религии, или между первоначальным наукоучением и позднейшим. Все согласуется между собой. Лекции об основных чертах современной эпохи и о природе ученого и Наставление к блаженной жизни составляют, по мнению Фихте, одно целое; учение о религии он считает "завершением и самой светлой точкой", плодом своей неустанной работы, начавшейся с конца иенского периода, последовательным развитием системы, сложившейся уже в начале этого периода. Этот философский взгляд, должно быть, изменил кое-что в нем, но "сам он (этот взгляд) не изменился за это время ни в чем". Таково было мнение Фихте о своем учении, когда в апреле 1806 года он выпускал в свет "Наставление к блаженной жизни"⁷⁸⁶.

По конструкции своей сочинения, относящиеся к спору об атеизме, разнятся от позднейших сочинений: там злейшими врагами Фихте были правоверные теологи, здесь он всецело борется против рассудочного просвещения эпохи и так поглощен этой борьбой, что ему кажется, что и тогда у него не было других врагов и что только с ними он и боролся. Это настроение против вульгарной философии рационализма, окрашенное личным

раздражением, вообще характерно для всего последнего периода Фихте.

Лекции о религии по своей форме и по намерениям автора близко подходят к Основным чертам эпохи. Это не строго научные, а популярные лекции; популярное изложение диктуется самим предметом. Свобода духа, нравственная самостоятельность, твердость убеждения, религиозное убеждение, все это не может быть связано исключительно со школьным изучением. Не все могут заниматься со школьной последовательностью; и неученые могут и должны иметь убеждения по главнейшим вопросам человеческой жизни, они могут иметь такое убеждение, если их религиозные воззрения покоятся на твердой основе. Здесь дело идет не о новой неслыханной истине; содержание религии не ново, уверенность в сверхчувственном, убеждение в существовании духовного мира, проникнутого божественной жизнью, все это не ново; это убеждение было у Платона, оно было возведено христианством всему человечеству, оно таилось в виде христианства Иоанна в сокрытой глубине всех христианских веков вплоть до настоящего времени, оно присутствует у обоих великих поэтов современности; у Канта оно впервые серьезно охватило философское

сознание и впервые строго систематически выведено в наукоучении. Учение это не ново как религия, оно ново как философская система; поэтому оно должно быть и изложено популярно вне рамок систематической формы научного изложения; оно требует такого изложения и доступно ему. Ново и неслыханно оно только для господствующей философии настоящей эпохи, выводящей живое из мертвого, духовное из бездушного и мнящей, что она правильно понимает книгу природы, читая ее навыворот. Последователи этой философии чувствуют себя уничтоженными, когда их мировоззрение ниспровергают, что и делает религия и наукоучение. Такое ощущение по необходимости делает их фанатиками, и, не будучи в состоянии ухватить смысл религии и наукоучения, эти "фанатики изнанки" и тому и другому дают кличку мистицизма⁷⁸⁷.

II. УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ КАК УЧЕНИЕ О ЖИЗНИ И ЗНАНИИ

1. ЖИЗНЬ КАК СТРЕМЛЕНИЕ К БЛАЖЕНСТВУ

В действительности дело, о котором идет речь, столь же понятно, как сама жизнь, нужно лишь посмотреть в ее глубину, чтобы открыть основной религиозный характер ее. Где жизнь, там потребность, чувство недостатка, влечение к полноте, к соединению с объектом, который наполняет и удовлетворяет нас: это влечение к удовлетворению. Это влечение не имеет иной цели кроме продолжительного и полного удовлетворения. Если продолжительное и полное удовлетворение мы назовем блаженством, то ясно, что жизнь и блаженство в корне суть одно и то же, что понятие жизни включает в себя понятие блаженства, и что поэтому выражение "блаженная жизнь" повторяет два раза одно и то же. Если соединение с известным объектом, обладание которым доставляет удовлетворение и влечение к этому удовлетворенно, мы назовем любовью, то нам станет понятным, каким

образом в своей сущности жизнь и блаженство суть то же, что любовь: мы живем, поскольку мы удовлетворены или счастливы, а удовлетворены мы лишь постольку, поскольку любим. Отсюда великолепное выражение Фихте: "Ты живешь тем, что ты любишь! Любовь есть твоя жизнь, она корень и центр твоей жизни". Многие люди не знают, что они любят; это лишь доказывает, что они, в сущности, ничего не любят, и именно потому, что не любят, они и не живут.

Влечение к удовлетворению ведет к погоне за счастьем; они гонятся за разными вещами, получают то одно, то другое, и всякий раз их удовлетворение преходяще, как преходяще то, чего они достигли. Нет такой вещи под солнцем и под луною, которая не была бы тленна, нет, значит, такой, которая бы доставляла длительное удовлетворение. В действительности, при такой жизни нет ничего постоянного, кроме скоротечности всякого удовлетворения, ничего, кроме постоянной смены обмана и разочарования, при которой всякий будущий момент поглощает прошедший, и потому жизнь в своем пустом течении есть лишь "непрерывное стремление". Такое существование нельзя назвать жизнью, ибо оно постоянно умирает; оно представляет смесь жизни и смерти, оно не

истинная жизнь, оно призрачная жизнь. Чувство такого существования есть чувство пустоты, бессодержательности, несчастья. Остается лишь разочарование, завершающееся длительным состоянием неудовлетворения. Одно из двух: либо, прозревая все злосчастье жизни, совершенно отказаться от блаженства и от истинного совершенства, т. е. вступить на тяжелый путь отречения, который выдает себя за мудрость, либо надеяться на блаженство в будущем, за гробом. Могила будет тогда гранью, отделяющей несчастную жизнь от блаженной. Не может быть, чтобы оно было условием блаженства. "Опускаясь на дно могилы, не достигаешь блаженства". Следовательно, либо вообще нет блаженства, либо это сама жизнь, истинная жизнь, в отличие от призрачной жизни, полная жизнь в отличие от пустой, действительно и длительно удовлетворенная в отличие от неудовлетворенной и обманутой призрачными мирскими наслаждениями⁷⁸⁸.

Любовь к преходящим вещам превращает жизнь в призрак и заставляет ее постоянно умирать. Сделать жизнь действительно живой и блаженной может лишь любовь к нетленному, влечение к соединению с неизменным: "стремление к вечному". Влечение к

удовлетворению тождественно с влечением жизни; влечение к истинному удовлетворению есть исключительно и единственно стремление к вечному: поэтому это влечение есть самый глубинный корень всего конечного существования и его нельзя затушить ни в одной из ветвей нашего существования, не обратив в небытие саму эту ветвь. Все наше конечное существование покоится на стремлении к вечному; оно или достигает истинной жизни, или нет. Если вечное мы назовем Богом, а совокупность всего изменчивого – миром, то истинная жизнь будет любовью к Богу и жизнью в Боге, наоборот, призрачная жизнь есть жизнь в мире и попытка любить мир: первое есть жизнь без разрыва, цельная, полная, блаженная жизнь; второе – неполное, оборванное, рассеянное существование, ничтожное и несчастное. Есть одно лишь средство освободиться от такого несчастного бытия, от его оков: в любви к миру жизнь наша рассеивается в разнообразии и различии вещей; в стремлении к вечному она из этого разнообразия снова сосредоточивается в едином. Единственный путь к блаженству – это уход внутрь. Жизнь в мире рассеяна, в пестрой перемене она схватывает то одно, то другое, поэтому она легковесна и плоска. В

противоположность этому, возвращение в себя дает жизни сосредоточенность, серьезность и глубину. Если с этой стороны мы сравним Фихте со Спинозой, то основные мысли в Наставлении к блаженной жизни окажутся совершенно тождественными с начальными рассуждениями в "tractatus de intellectus emendatione". Фихте спрашивает: как придти к блаженству? Спиноза вопрошает: как достигнуть высшего блага? Оба отвечают: "через любовь к вечному", – оба полагают вечное в неизменном и непреходящем существовании, у обоих направление к вечному дается влечением к действительному удовлетворению, и оно же превращает любовь к миру в любовь к Богу⁷⁸⁹.

2. БЛАЖЕНСТВО КАК ПОЗНАНИЕ ИСТИНЫ

Любить вечное, овладевать им, делать его объектом наслаждения возможно лишь в том случае, если мы можем сделать его предметом. Только сознание или, вернее, только самосознание может иметь свой объект. "Поэтому всякая жизнь предполагает самосознание, и только одно самосознание и может овладеть жизнью и сделать ее предметом наслаждения⁷⁹⁰". Самосознание, объект которого есть вечное, может только наблюдать, созерцать, познавать. Вечным можно овладеть только в познании, только в нем жизнь может найти удовлетворение. Блаженство есть познание, а поэтому учение о блаженстве по необходимости есть учение о знании. Вечное неизменно и неразнообразно, оно должно познаваться как простое, единое, неизменное, как бытие; только про него и можно сказать: оно есть. Охватить это божественное и единственно истинное бытие можно только мыслью, а так как истинная, или блаженная, жизнь и заключается в этом овладения вечным, в удовлетворении этого страстного желания, то "мысль и есть стихия,

эфир, субстанциальная форма истинной жизни". "А в чем же ином стихия жизни и блаженство, если не в мысли?" Только божественное есть, кроме него нет ничего. Поэтому и на мысль о божественном, на нас самих, на мир, нами представляемый, нельзя смотреть как на бытие, независимое от Вечного, оно "возникло из самой внутренней и сокрытой в себе божественной Сущности". На таком мировоззрении основывается религия; такое направление мысли дает основу блаженной жизни. "И учение о блаженстве может быть только учением о знании, так как кроме учения о знании никакого другого учения не существует. Жизнь протекает в духе, в жизненности мысли, в ней самой заложенной, ибо кроме духа поистине ничего нет. Воистину жить, значит мыслить и познавать истину". Религия не в чувстве, ибо чувство темно и преходяще, она не в деятельности, ибо деятельность ограничена и внешняя; религия только в познании и в любви к Богу⁷⁹¹.

Мыслить значит жить. Мышление есть отражение жизни, выражение нашей жизненной интенсивности; и чувственные восприятия мы имеем лишь постольку, поскольку мы их сознаем, поскольку их мыслим. Но большинство не замечает, в какой мере само чувственное

восприятие обосновано мышлением и не может существовать без мышления; многие живут только чувственно и считают поэтому чувственное восприятие главным, а мышление второстепенным и зависимым: это обычный взгляд, это выражение низшей жизненной ступени, ее необходимое выражение. Какова жизнь, таково и мышление "Жизнь для них (таких людей) сосредоточена во внешних чувствах, как в крайнем полюсе начинающейся духовной жизни; во внешних чувствах заключено для них самое жизненное ее проявление, в них они себя ощущают, ими они любят, ими наслаждаются, а потому естественно, что и вера следует влечению их сердца. Наоборот, в мышлении жизнь проявляется для них не как живое тело и кровь, а в виде расплывчатой массы; поэтому мышление представляется им как бы чадом, имеющим мало отношения к делу и к ним самим⁷⁹²". Высшая ступень жизни есть и высшее мышление, но и здесь следует различать произвольную игру мысли, субъективно создающую гипотезы, и необходимое мышление, проникающее в истинное бытие.

Это необходимое мышление есть выражение высшей ступени жизни. Если бытие вечно, неизменно, едино, то мысль об этом бытии (наше

необходимое мышление) есть только образ, проявление, откровение этого вечного бытия. Мы не можем мыслить бытие, не мысля самих себя; следовательно, самосознание, подобно необходимому бытию, должно быть признано откровением или образом вечного бытия. Но так как всякое знание и познание обусловлены самосознанием, то начало последнего, то, как оно следует из бытия, безусловно непонятно. На самосознание ни в каком случае нельзя смотреть как на следствие, следовательно, и как на следствие вечного бытия, оно не может вывести себя, оно может только найти себя, оно не может исследовать основы собственного бытия, а лишь непосредственно воспринять его: "это его реальное, только непосредственно воспринимающее бытие, есть жизнь". Самосознание не может себя выдумать, оно может лишь быть, как истинно реальная жизнь. Вне абсолютного нет никакого бытия, а, следовательно, наше действительное бытие (самосознание) есть бытие самого абсолютного. Абсолютное как вечно неизменное единое может существовать только чрез себя самого; следовательно, наше истинное бытие (самосознание) есть подлинное выражение абсолютного бытия. Мы уже показали ранее, что

в самосознании бытие и знание абсолютно тождественны и что разделение их, если предположить таковое в самосознании, сделало бы его невозможным. На этой тождественности основывается самосознание, она есть самый глубокий его корень, поистине действительное бытие, абсолютное, или Бог. "Реальная жизнь знания есть поэтому в своей основе внутреннее бытие и сущность самого абсолютного, не что другое; между абсолютным, или Богом, и знанием в самой глубине жизненной основы нет никакого разделения, но одно всецело переходит в другое⁷⁹³".

3. ПЯТЬ РАЗЛИЧНЫХ МИРОСОЗЕРЦАНИЙ

Здесь именно тот пункт, в котором уясняется связь наукоучения с учением о религии; исходя отсюда надо разбирать их взаимное отношение. Принцип всякого знания есть самосознание, принцип всякого самосознания есть то абсолютное единство бытия и знания, то полное тождество субъективного и объективного, без которого сознание не может существовать; однако самосознание не может явиться самому себе как такое тождество, ибо в самосознании и вместе с ним необходимо полагается разделение бытия и знания (субъект и объект), абсолютное единство которых вечно заложено в принцип и в основе самосознания. Наукоучение ясно выразило эти мысли; на них строится учение нравственности. Абсолютную тождественность, составляющую самый глубокий корень всего самосознания, учение о религии называет истинно действительным бытием, Божественным, или абсолютном; возвращение самосознания к этой своей первоначальной основе, постижение вечного, выход за пределы полагаемого обычными познанием и деятельностью разделения бытия и знания, погашение

разделенного и разделяющего самосознания в вечном, это, согласно Фихте, и есть сущность религии.

Если единое, вечное, неизменное бытие (Бог) есть поистине все во всем, то откуда разнообразие, откуда смена явлений? Если в отличие от Бога не существует ничего, кроме мыслимого (сознаваемого), и необходимое мышление заключается в понятии вечного единства, то откуда разнообразие восприятий? Одним словом, откуда принцип разделения? Этот вопрос решается при исследовании природы самосознания, которую уже осветило наукоучение. Самосознание разделяет то, что соединено в его принципе (абсолютно единое), оно отделяет бытие от мышления, объективное от субъективного: таким образом – как результат самосознания, возникает объективное бытие, данное извне, мертвое; божественное бытие превращается в предмет самосознания, в явление мира. Мышление (субъективное), отличающееся от бытия, "понятие", как говорит Фихте, "есть настоящий творец мира". Но раз мышление отделило себя от бытия, а это необходимо совершается при наличности самосознания, то бытие подвергается рефлексии, об этой рефлексии снова нужно рефлексировать, на

каждой ступени рефлексии явление мира изменяется; так возникает разнообразие и смена объективного бытия; изменчивость мира, с одной стороны, и разнообразие субъективного взгляда и изменчивость мировоззрения – с другой. Самосознание превращает Бога в мир; рефлексия рассекает мир и сознание на много частей⁷⁹⁴.

Основная мысль учения о религии и наукоучения заключается в том, что единственная форма, в которой открывается божественное бытие, а именно знание или самосознание, заключает в себе вместе с тем и условия, необходимо затемняющие нам это бытие. Кто не поймет этой мысли и не будет иметь ее в виду, тот не поймет своеобразия фихтевского учения о религии. Мы сами свет и стоим во свете. Из тьмы проникнуть до первоисточника света – в этом необходимо назначение сознания и задача нашей жизни, заложенная в корне нашего бытия. Между тьмой и светом существует бесконечное количество ступеней. Столь же бесконечно разнообразны и наши мирозерцания по степени освещения их. Мы будем различать низшую ступень, высшую и среднюю; последняя разделяется на три промежуточные ступени. Так возникает пять различных мировоззрений: пять

способов восприятия мира, соответствующих такому же количеству ступеней развития нашей духовной жизни. Низшая ступень есть самое темное и самое поверхностное мирозерцание, высшая – самое ясное и вместе самое глубокое. Эти ступени суть необходимые определения одного сознания, а потому они не связаны временем; многие остаются при обычном взгляде на вещи, тогда как для других мир как бы чудом представляется в высшем свете: это просветленные люди, мудрецы и святые, герои и поэты, пренебрегающие будничностью, как бессодержательным призраком.

Низшая ступень – это чувственная точка зрения, для которой внешний чувственный объект и чувственный мир является истинно действительным и которая не признает и не хочет признавать ничего высшего. Следующая, более высокая точка зрения, с которой впервые начинается духовная жизнь, видит в мире обнаружение устрояющего разумного закона; этот последний для нее реален; им обуславливается бытие человечества, как разумных и свободных существ, к которым относится закон, и этим же объясняется бытие чувственного мира, как необходимой арены для человеческой деятельности. Над этой точкой зрения

возвышается третья, которую Фихте называет "высшею моральностью". Устрояющий закон не есть первоначальное и реальное, он предполагает абсолютную цель, в себе самой обоснованную, которая должна осуществиться в человечестве: творящий закон, стремящийся сделать человечество отображением и воплощением внутренней божественной сущности. Первое – это само по себе и для себя благое, идея; второе – это человечество, как отображение первого; устрояющий закон в пределах человеческого мира – это третье, и последнее есть чувственный мир, как арена деятельности⁷⁹⁵.

Идея человечества, как божественного отображения, охваченного и несомого дыханием творческого закона, обосновывает мировоззрение, возвышающееся над голой нравственностью, но остается еще плененным разделением божеского и человеческого; оно находится еще по эту сторону грани и видит божественную сущность еще в тени, не в свете. Эта грань есть наше самосознание. Пока человечество смотрит на себя и на мир только как на отображение Бога, первообраз остается для него вечно сокрытым: оно само закрывает его для себя и остается во тьме. Завеса падает или делается прозрачной, лишь только на самосознание начинают смотреть

не как на отделение от Бога, а как на непосредственное выражение божественной жизни. Тогда наша жизнь и жизнь божественная есть поистине единая жизнь. В сознании этого единства и заключается религия или блаженная жизнь. "Мы ничего не знаем об этой непосредственной божественной жизни, ибо с первым же шагом сознания она превращается в мертвый мир, который является под пятью различными углами зрения. Пусть сам Бог живет за этими формами, мы не видим его, мы видим лишь его оболочку, мы видим его как камень, траву, животное, видим его, если не можем взлететь выше, в естественном законе, в нравственном законе, и все же все это не есть Он. Всегда форма заслоняет от нас сущность, всегда наше страстное влечение скрывает от нас предмет, и самый глаз наш препятствует нашему зрению. Ты жалуешься, и я говорю тебе: поднимись до точки зрения религии и все покровы спадут, мир с его мертвым принципом отступит от тебя, и божество снова войдет в тебя в его первой и начальной форме, как жизнь, как твоя собственная жизнь, которую ты должен жить и будешь жить. Остается одна лишь неискоренимая форма рефлексии, бесконечность этой божественной жизни в тебе"; "но эта форма

не угнетает тебя, ибо ты не жаждешь и не любишь ее, она не вводит тебя в заблуждение, ибо ты можешь объяснить ее. В том, что святой человек делает, как он живет и любит, Бог является уже не в тени и не облечен покровом, он является в собственной непосредственной и сильной жизни, и на вопрос, на который нет ответа, если исходить из пустого призрачного понятия Бога, на вопрос: что такое Бог? – получается ответ: он есть то, что творит преданный ему и вдохновленный им. Хочешь ты видеть Бога лицом к лицу, каков он есть сам по себе? Не ищи его за облаками, ты найдешь его всюду, где ты еси. Посмотри на жизнь преданных ему и ты увидишь его; предайся ему сам и ты найдешь его в своем сердце⁷⁹⁶".

Последняя и высшая точка зрения возвышается над только что описанной и делает своим предметом то, что в религии есть состояние и живой факт; она объясняет факт религии, единство и связь божественной и человеческой жизнью, объясняет свойство этой связи: она относится к религии, как познание относится к жизни. Это точка зрения знания полной завершённой в себе науки. Для религии это единство божественной и человеческой жизнью есть абсолютный факт. Наука показывает генезис

этого факта. Религия без этого познания есть просто вера, религия, проникнутая познанием, есть прозрение. Такая точка зрения необходима, ибо она дает объяснение религии. Религия и знание созерцательны. А потому религия неизбежно должна быть практической, она не благоговейная греза или мечтательность, недуг обычного мистицизма; она проникает собой всю жизнь, а потому не есть нечто оторванное, но во всякой сфере жизни она видит деятельную волю Бога и благословляет всякое призвание, как бы высоко или низко оно ни было; она не была бы религией в реальном значении слова, если бы не была таким просветляющим элементом всей человеческой жизни⁷⁹⁷.

Таким образом мы имеем пять ступеней мировоззрения: 1) точка зрения чувственности, 2) нравственности, 3) высшей моральности, 4) религии (вера), 5) науки (прозрения). На первой точке зрения реальным признается чувственный мир, на второй – устрояющий мировой закон (нравственный закон), на третьей – творческий закон, на четвертой – единство божественной и человеческой жизни как факта, на пятой – сам абсолютный факт в познании его необходимости. Две последние точки зрения находятся по ту сторону грани, заключающейся в самосознании;

две первые находятся по эту сторону, средняя стремится пробить ее. В Основных чертах современной эпохи Фихте обрисовал эту точку зрения, назвав ее обычной философией; вторая изложена в "учении Канта до Критики практического разума", третья предчувствовалась Платоном и затронута Якоби, четвертая осуществляется и ощущается во всякой истинно религиозной жизни, она систематически развивается в наукоучении, которое подымается до самой высшей точки зрения⁷⁹⁸.

4. ФИХТЕВО УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ И ХРИСТИАНСТВО ИОАННА

В глубине всякой истинно религиозной жизни лежит сознание, что религия коренится в вечном единстве божеской и человеческой жизнью. Исторически эта мысль получила выражение в христианстве, и она высказана как религиозное учение в самом истинном и чистом источнике его, в Евангелии Иоанна⁷⁹⁹. Здесь Фихте ближе подходит к теме, уже затронутой им ранее, и старается обосновать свое согласие с христианством, указывая на совпадение своего учения с Евангелием Иоанна. Прежде всего он предполагает, что это Евангелие принадлежит Иоанну, а затем объясняет смысл его так, что оно совпадает с его учением. Здесь не место спорить с ним относительно первого предположения; критико-исторические исследования, противоречащие этому взгляду, явились позже, и можно лишь сказать, что христианский принцип веры нашел в этом Евангелии свое высшее догматическое выражение. Мы не будем подвергать критике и второе его утверждение, не будем выяснять смысл Евангелия и не будем исправлять толкование Фихте; мы принимаем его

как "эпизодическое" свидетельство его учения. Бытие и откровение Бога столь же вечны, как он сам; откровение есть знание, сознание; как следствие их возникают объекты, мир и вещи. Отрицать вечность сознания значит отрицать вечность божественного откровения, вечность самого Бога, и на его место ставить произвольный акт творения. Последнее предположение есть, по мнению Фихте, "абсолютная основная ошибка всякой ложной метафизики и ложного учения", это "первоначальный принцип еврейства и язычества". Принятие акта творения есть первый признак ложности религиозного учения; отрицание такого акта, если он принимался предшествующим религиозным учением, первый критерий истинности нового учения⁸⁰⁰". С первых же слов Евангелия Иоанна оно обнаруживает себя как истинное учение о религии. Оно не говорит: "в начале Бог сотворил небо и землю"; оно говорит: "в начале было Слово, Логос" (мудрость), духовное выражение, сознание как бытие Бога. "Слово было Бог, оно было вначале у Бога; все чрез Него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть". Вечное сознание есть вечная человечность, или вочеловечение Бога, вечное единство божеского и

человеческого, самая внутренняя сущность религии. Личность Иисуса есть временное явление Слова; в нем сознание этого абсолютного единства божественного и человеческого бытия, это глубочайшее познание истины, явилось действительно впервые в мире. До него никто не обладал им столь ярко; после него все сделались участниками этой истины, этого единения с Богом, этого блаженства. Так истолковывается метафизическое и историческое значение христианской догмы. Но источник блаженства не в исторической вере, не в историческом признании богочеловечества Иисуса и даже не в частичном и отдаленном подражании его личности как недостижимому идеалу, он заключается в переживании такого же религиозного сознания и религиозной жизни. "Дает блаженство только метафизика, не история⁸⁰¹".

III. БЛАЖЕННАЯ ЖИЗНЬ

1. ДВЕ ПРОТИВОПОЛОЖНЫЕ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Всякое необходимое проявление нашего сознания есть вместе с тем и выражение известного уровня нашей жизни, определенной высоты самочувствия, аффект бытия. От степени осуществления жизни зависит ее счастье, глубина и продолжительность нашего удовлетворения; непрерывная длительность удовлетворения есть блаженство. Каждое из пяти вышеуказанных мировоззрений, или точек зрения на жизнь, необходимо связано со свойственным ему удовлетворением и жизненным наслаждением. Которая же из них одаряет блаженством? Разрешение этого вопроса, составляющее вторую главную часть фихтевского исследования, снова приводит нас к тем же пяти точкам зрения, которые теперь являются в виде пяти ступеней жизненного удовлетворения.

Всякий вид самочувствия и самоуслаждения, как бы низок или высок он ни был, предполагает известную степень самостоятельности, известный

уровень сознания, могущий дать содержание известному мировоззрению. Для этого даже на самой низшей ступени необходима известная концентрация духовной жизни. Там, где ее нет совершенно, там полная несамостоятельность; в этом случае сознание обращено к миру не острием, а плоской поверхностью, на которой все расплывается и смешивается; не образуется определенного впечатления, а все становится плоским. Здесь вообще нет внутренней жизни, это отсутствие духовного существования, не действительное бытие, а потому и не счастливая жизнь, нет ни ненависти, ни любви, это полное отсутствие наслаждения и несчастье в самой немогущей форме, "состояние ничтожества⁸⁰²".

Только когда создается определенное мировоззрение – образуется известная жизненная форма, обладающая самостоятельностью и способная наслаждаться своим бытием. Всякое определенное мировоззрение есть необходимое выражение сознания, само сознание в своей основе есть откровение (наличное бытие) Бога, "форма вечного неизменного бытия", "образование абсолютной реальности". При помощи рефлексии, образующей основную форму сознания, это последнее распадается на "пять

возможных точек зрения реальности"; каждая из этих пяти точек зрения возможна, сознание может принять одну или другую. Здесь, в пределах необходимого сознания (формы абсолютного бытия), открывается сфера для свободы, в которой Я освобождается от божественного бытия и утверждает собственную самостоятельность. Так как кроме вечного бытия нет ничего поистине действительного, то Фихте и говорит: "абсолютное бытие выталкивает себя из самого себя, чтобы снова жизненно возвратиться к себе самому⁸⁰³".

Он представляет здесь процесс божественной жизни в форме, которая стала типичной у Гегеля. Если все эти этапы пережиты, то этим исчерпывается всякая возможная свобода и собственная самостоятельность Я, и в результате образуется полное единство нашего бытия и божественного, без чувства разделения, без аффекта собственной самостоятельности. Таким образом, в отношении способа, каким мы воспринимаем мир и вкушаем его, мы различаем две "противоположные точки зрения": "присутствие и отсутствие этого аффекта собственной самостоятельности⁸⁰⁴".

2. БЛАЖЕНСТВО И ЧЕСТНОСТЬ

На низшей ступени чувственного мировоззрения Я смотрит на себя не как на рефлектирующее существо, а как на продукт рефлексии, как на отдельное, индивидуальное, чувственное Я, как на влечение или потребность, которая стремится к удовлетворению при помощи чувственных объектов. Оно стремится поэтому к чувственному наслаждению, к повышению своего органического существования, к тому удовлетворению, идеалом и целью которого является блаженство; этого блаженства оно ищет в чувственном мире, в объектах, его окружающих.

Таким объектом оказывается то одно, то другое. Объекты его желания столь же изменчивы, как он сам; поэтому блаженство здесь совершенно не обеспечено, это состояние есть плод воображения и самообмана, а потому чуждо блаженству. В конце концов, блаженство оказывается недостижимым в земном мире и ставится идеалом будущего небесного, все равно как бы мы ни представляли это состояние, как Элизиум, как лоно Авраама или как христианский рай. В обоих случаях блаженство ставится в зависимости от окружающих объектов, в этом

мире как и в потустороннем. Но это не даст блаженства. "Если вы и в следующей жизни ставите ваше счастье снова в зависимость от окружающих предметов, то вы будете себя чувствовать так же плохо как здесь, и тогда будете утешаться третьей жизнью, а в третьей – четвертой и так до бесконечности, ибо Бог не может и не хочет доставлять блаженства при помощи внешних вещей, Он и себя самого хочет нам дать лишенным всякой формы⁸⁰⁵".

Второй формой мирозерцания была точка зрения законности. В познании и выполнении устрояющего мирового закона Я независимо от чувственного наслаждения, оно представляется себе абсолютно независимым, исключительно в себе самом обоснованным, оно свой собственный Бог и свой собственный спаситель. Удовлетворение этой самостоятельностью и аффект ее есть честность, стоическое чувство независимости, известный вид прометеевского подъема. Эта независимость от наслаждения есть вместе с тем невосприимчивость к совершению, неспособность к какому бы то ни было наслаждению, незаинтересованная холодность, полная апатия, равнодушно витающая между обыденным и святым⁸⁰⁶.

При обеих точках зрения господствует аффект

собственной самостоятельности: при первой как чувственное наслаждение, при второй как честность. В первом случае наслаждение есть тщета и самообман, во втором случае самообмана нет, потому что вообще нет наслаждения. Истинное бытие только одно. Все, что отлично от него и хочет стать чем-то отдельным для себя, не есть бытие, есть отрицание бытия, а потому оно ограничено, неполно, несчастно. Путь к блаженству требует искоренения ложной, выдуманной несчастной самостоятельности, он требует самоуничтожения в корне, самоуничтожения, не оставляющего ничего, кроме исключительной действительности божественного бытия. Теперь отдельные лица уже не отдельные существа сами по себе, они суть органы божественной жизни и не хотят быть ничем иным. В них воплощается не закон чувственного мира, им видится сверхчувственный мир. "Человек не может создать Бога, но себя как отрицание может уничтожить, и тогда он погружается в Бога⁸⁰⁷".

3. КРАСОТА И РЕЛИГИОЗНОСТЬ. ЛЮБОВЬ КАК БЛАЖЕНСТВО

Это мирозерцание подымается над предшествующим, оно есть точка зрения высшей моральности. Явление божественного в человеческой форме есть красота. Теперь уже не нравственный закон и не категорический императив побуждают нас к деятельности, это производит сила божественной действительности в нас, сила гения, божественное одарение индивидуума, естественный талант, как источник духовного наслаждения, индивидуальный характер высшего назначения, участие каждого отдельного лица в высшем сверхчувственном бытии. Постигание этого назначения есть наша жизненная задача и наше упоение. Все, что мы делаем, делается нами при участии божества, по призванию, не из пустого чувства самостоятельности; здесь нет освящения того или иного по собственному выбору, долженствование совпадает с нашими силами, сила с нашей волей, которая не руководится произвольным выбором, а совпадает с корнем нашего бытия. "Желай быть тем, чем ты должен быть, чем ты можешь и чем ты именно поэтому хочешь быть; в этом основной

закон высшей моральности, а также и блаженной жизни⁸⁰⁸".

Высшая моральность есть божеством руководимое поведение, целью же наших поступков является счастливо завершённое и оконченное дело. То, что должно удаваться, может также и не удалиться. Пока мы стремимся к внешнему успеху, неуспех или неудача связаны для нас с неудовлетворением, которое мешает нашему счастью. Это препятствие нужно преодолеть, оно заставляет нас обратиться внутрь, и более глубокая самопроверка заставляет нас подняться на высшую точку зрения, при которой мы уже не стремимся к внешнему успеху; этим достигается блаженная жизнь. Это точка зрения религиозности. Мы смотрим на мир как на откровение Бога, на мир духов – как на его проявление, на чувственный мир – как на сферу мира духов: с этой точки зрения все превращается в "царство Божие", которое совершенно не зависит от наших удач или неудач⁸⁰⁹.

Когда такое мирозерцание живет в каждом человеке, тогда мир духовных существ поистине един в себе и составляет одно со своим первоисточником, тогда, употребляя выражение Фихте, абсолютное бытие снова вернулось к самому себе. Гармония в мире духовных

сущностей дается религиозною любовью к людям, единство с их первоисточником достигается нашею любовью к Богу, возвращение Бога в себя есть любовь Бога к самому себе. Таким образом, любовь есть абсолютное удовлетворение, истинное бытие, истинное блаженство. "Любовь выше всякого разума, она сама источник разума, она основа реальности и единственный творец жизни и времени; этим я ясно выражаю самую высшую точку зрения учения о бытии, о жизни и о блаженстве⁸¹⁰".

В Основных чертах современной эпохи Фихте различал религию разума и религию рассудка; там он говорил только о второй; здесь он рисует первую, беря человеческую жизнь в ее стремлении к бесконечному и в ее единении с ним. Это Наставление к блаженной жизни столь же полемично по своей форме, как Основные черты. Господствующие воззрения эпохи иррелигиозны: ее поверхностное чувственное мышление исторгло из души веру в сверхчувственное или исковеркало его там, где оно сохранилось, превратив в чувственную жажду блаженства. Для господствующего просвещения тогдашней эпохи всякая религия являлась суеверием. Такой взгляд на религию столь же суеверен, как нерелигиозно суеверие. Суеверие

есть "унылая иррелигиозность, а то, что эпоха охотно усваивала, когда она могла это сделать, было лишь освобождением от этого уныния – легкомысленной иррелигиозностью⁸¹¹".

Глава седьмая

РЕЧИ К НЕМЕЦКОЙ НАЦИИ. I. НОВОЕ ВРЕМЯ И НЕМЕЦКИЙ НАРОД

I. ЗАДАЧИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

1. ПОВОРОТНЫЙ ПУНКТ

Прошло три года с того времени, как Фихте обрисовал современную эпоху, как эпоху укоренившегося эгоизма и завершённой греховности. В продолжение этих немногих лет этот третий период мировой истории истек. Уже открывается новая эпоха начинающегося оправдания, согласно терминологии Основных черт. Проникновение в корень зла есть начало исправления. Последний плод, который мог вызвать эгоизм, достиг полной зрелости, и кто имеет глаза, тот уже не может ошибаться насчет причины испорченности. Царство эгоизма разрушено, немецкий народ попал под власть завоевателя и несет иго чуждого владычества; он потерял возможность ставить собственные цели, и благодаря этому господство эгоизма сокрушено.

Это невольный, но необходимый конец. Факт этот является поворотным пунктом мировой истории⁸¹².

Крушение эгоизма не есть слепая случайность, он сам нес в себе свою гибель. Начало его уничтожения совпадает с вершиной его расцвета. Мера его была полна, он охватил в Германии даже правящие сферы, он был единственным мотивом в политике. Идея общего отечества потеряла всякую силу, она была совершенно искоренена. Во внешней политике правительства проявляли слабость, во внутренней они были трусливы, руководились мелкими эгоистическими интересами, предательски принося в жертву интересы общие. Мы пали по собственной вине и можем подняться только собственной силой. Нужно уяснить себе причину гибели, чтобы найти средства помощи и путь к восстановлению. Мы имеем полное основание ощущать горечь своего унижения и погибли бы бесповоротно, если бы относились к этому легкомысленно и равнодушно. Но страдание наше не должно истекать в упреках и жалобах, оно должно быть мужественным, мы должны открыто смотреть в лицо нашему несчастью и прежде всего ясно сознавать собственную вину. Понимание внутренней причины нашей гибели равносильно

пониманию путей к нашему спасению; только такое познание может доставить нам утешение и избавить нас от отчаяния. Немецкий народ в своем "германстве" несет семя возрождения. Такова тема фихтевских речей: они обращены к тому, о ком они говорят. Это "речи о немцах к немцам"⁸¹³.

В то время как мысль об этих речах наполняла Фихте, его занимали также другие политические исследования подобного же характера; они известны нам из оставшихся после него бумаг и составляют отрывки незаконченного политического сочинения. В одном из этих отрывков он описывает время падения и причины разложения так, будто сам живет в далеком будущем. в возрожденном отечестве, уже во время республики. В то время, когда господствовал эгоизм, приведший к полному падению, нравственная испорченность увеличивалась с возрастом и положением человека. Чем старше и благороднее по положению, тем эгоистичнее были люди; так называемые высшие сословия совершенно погрязли в погоне за наслаждениями, и высокое положение обычно соединялось с самым низким эгоизмом⁸¹⁴.

2. ПРАВСТВЕННОЕ ОБНОВЛЕНИЕ НАРОДА

Если причина современного падения заключается в нравственной испорченности, охватившей весь народ, то единственное средство спасения в нравственном возрождении всего народа. Ничто не может помочь извне – необходимо полное обновление изнутри. Нужно заново создать народ, и это сотворение заново может произойти только путем воспитания, распространяющегося на всего человека, путем равномерного развития всех его способностей, это воспитание должно распространяться на весь народ, а не на одно или другое сословие. Нам необходимо новое народное воспитание по планомерной системе, воспитание, направленное на нравственное возрождение.

Связью отдельной личности с целым до сих пор являлись интересы отдельных лиц. Эта связь разорвана, а целое спаянное подобным образом погибло потому, что оно было спаянно именно так. Необходима новая спайка. С этого времени крепкой и неразрывной связью отдельного лица с обществом должны явиться совсем другие интересы. Новые интересы требуют новой

личности. Чтобы создать эту личность, единственным средством будет новое воспитание, которое должно исходить от немецкого народа и вначале только к нему и должно быть применено. В "германстве" видит Фихте залог и источник нового воспитания народа. Что натура немецкого народа в действительности несет в себе источник духовного обновления, это требует более глубокого обоснования⁸¹⁵.

II. НАРОД С ЖИВЫМ ЯЗЫКОМ

Является вопрос: способен ли немецкий народ разрешить поставленную ему задачу? изойдет ли от него интеллектуальное и моральное обновление человечества? стоят ли силы и способности народа на уровне потребностей времени? Духовное возрождение возможно лишь там, где каждый живет собственной изначальною в себе самом заложенною жизнью, не заимствованною. Залог обновления именно в этой духовной самобытности. Таковую способность обновления мы можем предполагать у народа лишь тогда, когда при всех переменах своего местопребывания, при смешении с другими народами он в чистоте сохраняет собственный первоначальный духовный уклад, если в этом смысле он остается изначальноным народом. Не таков ли немецкий народ? Его спасение и обновление зависит от этой его самобытности. Существенною задачею Речей к немецкой нации и будет полное выяснение этих условий. Существует один очень важный признак для решения этого вопроса: самое резкое выражение духовной жизни есть язык, самобытный народ говорит самобытным языком. Существование

такого языка есть самое верное и живое свидетельство самобытности народа. Если немецкий язык самобытен, то немецкий народ – самобытный народ, то у него есть данные для нравственного возрождения при помощи обновленного воспитания. Немецкий язык свидетельствует за немецкий народ. На этом свидетельстве базируются Речи Фихте⁸¹⁶. Связь понятий и звуков в языке не произвольна, а закономерна; известное понятие выражается известным звуком; язык не создается произвольным сговором отдельных лиц, сама природа говорит; поэтому по своим корням человеческий язык общий. Различие языков, или отклонение от первоначального человеческого языка, возникает под влиянием внешних условий тоже закономерным образом. Люди, живущие при одних и тех же внешних условиях и создающие свой язык, образуют народ. Развитие языка подчинено таким же необходимым законам, как и возникновение языка. В духовной жизни усвоение сверхчувственного является уже после чувственного восприятия; а потому и в языке сперва появляются обозначения чувственных предметов, а потом выражения для сверхчувственных. Эти последние также чувственны (уже потому, что они выражаются

языком), и своим исходным пунктом они берут означения чувственных объектов, поэтому выражения сверхчувственного образны. Так возникает в языке чувственно-образный способ выражения. Усвоение сверхчувственного есть как бы духовное зрение, невольно приравняемое к обычному зрению; поэтому представление сверхчувственного греки называли "идеей", или зрением. Чем обширнее и отчетливее чувственная способность познания, тем богаче и определеннее символический язык. Он развивается на основе и в меру наших чувственных представлений. Самость, как орган чувственного мира, отличается от самости, как органа сверхчувственного: надо ясно понять это различие, чтобы понять вообще чувственное впечатление. Сверхчувственное, в отличие от чувственного, может уясниться каждому человеку только из собственного внутреннего опыта; для того, чтобы понять его, его нужно пережить. Чтобы достигнуть образного выражения, мы должны прибегнуть к нашему духовному органу; иначе слово (как выражение сверхчувственного) будет лишено значения и мертво, образы будут лишены смысла, в нас не будет соответствующего внутреннего созерцания, и слова будут лишь мертвыми орудиями. Язык живет, пока он ясен;

он ясен, пока он выражает действительные, внутренне пережитые созерцания⁸¹⁷. Предположим, что народ оставляет свой язык и принимает чужой, тогда ему нужно или ввести круг своих идей в чужой язык, или приспособиться к идеям нового языка. До известной степени такое приспособление возможно. Поскольку язык выражает чувственные предметы, соответствующее созерцание легко воссоздать, так как предмет понятен или легко может быть сделан понятным посредством чувственного изображения; при этом значение слов в чувственно-образном языке может уясниться только тогда, когда пережиты соответствующие внутренние созерцания. Предположим, что очень развитой в своих идеальных представлениях язык переходит к чужому народу, у которого нет соответствующей духовной жизни. Как необходимое последствие этого между народом и языком образуется пропасть, которую нельзя заполнить и можно перейти, лишь нарушив нормальное развитие народа и искусственно вступив в круг идей, чуждый духу народа, внешне, исторически произвольно ему навязанный. Слова можно заучить, звукам можно подражать, духовное значение их должно быть объяснено и

воспринято как готовый факт. Воспринятое таким образом не есть внутренне пережитое, это "плоская и мертвая история чужого развития". Вся чувственная образность языка мертва для народа, воспринявшего его подобным способом. Эта образно-чувственная сторона языка является как бы гранью, от которой начинается язык, подобно природной силе берущий начало в жизни и живой речью возвращающийся в нее. Хотя такой язык и поддается внешним образом влиянию жизни и таким образом как бы живет, но в глубине он все же мертв и благодаря вступлению нового круга идей и порыванию со старым отрезан от живого корня⁸¹⁸".

Поэтому живой и мертвый языки относятся друг к другу, как жизнь и смерть. Живое духовное развитие возможно только в живом языке, а живо только такое развитие, которое захватывает действительную жизнь и проникает ее во всех формах до самой глубины. Только при живом языке способен к развитию весь народ, а потому возможна и общая народная жизнь; народ в настоящем смысле этого слова существует только в том случае, если он обладает живым языком. Только в этом случае возможно основательное и серьезное образование, оно проявится не только на поверхности жизни, но дойдет до глубины

души. Умом можно обладать при всяком языке, чувствующей душой – только при живом языке. Чтобы проникнуть до глубины в чужое развитие, нужно основательно его усвоить, что возможно только при помощи собственной внутренней жизни, а такая жизнь возможна только при живом языке. Поэтому народный дух, развившийся при живом и самобытном языке, легко овладевает чужим языком и культурой и может духовно воспринять чужестранцев и лучше понять их, чем они сами себя.

Поставим на место неопределенного народа и неопределенного языка известные исторические величины. Германские народы, свежие наследники христианской мировой культуры древности, одолели римский язык или, вернее, были им покорены, они стали новыми латинскими народами. Одно исключение составили немцы, они удержали свой язык, "они говорят живым языком природы, остальные германские народы говорят языком, живущим одной своей внешней стороной, в основе же мертвым". Немцы представляют собою народ живого языка, первобытный народ, а так как живой язык образует связь, сцепляющую народ в одно целое, так как только в нем возможен действительный народный дух, то немцы суть

"народ по существу в противоположность другим, отколовшимся от него племенам". Только у этого народа еще живет духовная первобытная сила человечества, которая может создавать новую жизнь и сообщать ее. Если погибнет такой народ, то человечество погибло⁸¹⁹.

1. ЕДИНСТВО КУЛЬТУРЫ И ЖИЗНИ

Этой природой немецкого народа объясняются необходимые черты его характера, обнаружившиеся в продолжение его истории. Там, где жизнь народа не отрезана и не оторвана от первоначальных условий, там течет она еще из божественного первоисточника духовной жизни: поэтому она религиозна в корне, в своем самопознании она создает истинную философию, почерпаемую из глубины жизни, философию, научно постигающую вечный первообраз всякой духовной жизни. Тут мышление поистине живо. Порожденное жизнью, течет оно обратно в жизнь, формируя и творя ее. Творческое мышление есть поэзия. Способность к бесконечному, вечно оживляющемуся и обновляющемуся поэтическому творчеству есть свойство самобытного народа, поэзия как постоянная посредница между жизнью и мышлением есть необходимая часть его культуры. Народ с живым языком от природы религиозен, он способен к философии и к поэзии; тут религия, философия, поэзия не безучастно сопровождают жизнь, они действительные творческие силы жизни. Именно этим

самобытный народ отличается от других народов, немцы от новых латинских народов. В таком народе встречаются и соединяются культура духа и жизнь, у романских народов он разделены: там культура жива, здесь она мертва; там это дело народа, здесь это дело сословия. Это раздвоение отдаляет и так называемые образованные сословия от остального народа, который презирается как чернь. Как у греков считались варварами римляне, у римлян – германцы, так у германских народов христианского мира считается низким варварское и благородным римское, считается неблагородным слово германского корня и благородным слово того же значения латинского происхождения. Такой взгляд, "подобно заразной болезни всего германского племени", захватил и немцев и в полном противоречии с существом немецкого народа породил веру в преимущественное благородство романских стран. Думают, что облагораживаются, когда в речи, в платье, в нравах удаляются от своего народа, когда принимают видимость не немецкого, а иностранного. Все уподобление иностранному возникает из этой страсти к благородству. Эта видимость неистинной культуры поддерживается чужим языком. В корне отмерший язык

формально вполне развит, у него замкнутый запас слов, твердо установившийся стиль, механическое совершенство, благодаря которому язык как бы сам говорит. Это все кажущиеся преимущества перед живым языком, не обладающим такой законченностью; каждый человек должен сам творчески создавать эти формы соответственно своим потребностям. Истинная культура основывается на самодеятельности и достигается только прилежанием и усилиями. Указанные преимущества суть выражения мертвой культуры, а потому в действительности это не преимущества, а недостатки⁸²⁰.

2. НЕМЕЦКАЯ РЕФОРМАЦИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Что немцы самобытный народ, который серьезно смотрит на религию и на культуру духа, это исторически доказала их церковная реформация. Когда германские народы восприняли христианство от римлян, оно было искажено языческими суевериями. Исходившее от римской древности и в основе своей языческое принималось за христианское. Древности тогда не знали. Когда начали знакомиться с нею, то, естественно, открыли в христианстве смесь подлинного и неподлинного, и знакомство с древностью имело последствием очищение христианства. Возрождение породило Реформацию. Но новоримлян, от которых пошло пробуждение древности, она не коснулась. Они увидели противоречия и чуждые элементы христианства, смешанного с языческими представлениями, но это вызывало у них только смех, так как вопрос был для них не важен. Свет науки о древности проник прежде всего в центр новоримской культуры, но он коснулся здесь лишь рассудочного понимания, не захватив жизни и не изменив ее⁸²¹.

Немецкий ум отнесся к делу серьезно. Здесь свет нового просвещения пал на религиозную душу и пробудил непреодолимое влечение к очищению религии и к отделению подлинного христианства от неподлинного. В подлинном христианстве вопрос стоит так: что мы должны делать, чтобы стать блаженными? Дело идет о спасении человеческой души. Здесь заблуждение и искажение губельны для спасения души. Кто равнодушен к спасению другого, тот не может спасти и свою душу, для того вообще не важно спасение. Кто серьезно смотрит на этот вопрос, тот должен стараться открывать глаза другим, т. е. тот должен стремиться к религиозной реформации. Так чувствовал Лютер. Новое прозрение охватило его сознание и стало мотивом его мирового дела. "Всемогущее стремление охватило его, жажда спасения, и это стало жизнью в его жизни и постоянно двигало эту вторую жизнь, давало ему силу и те дары, которым дивятся потомки. Пусть иные люди в эпоху Реформации имели земные цели, они никогда не победили бы, если бы во главе их не стоял вождь, воодушевляемый вечным. Что тот, кто постоянно заботился о спасении всех бессмертных душ, бесстрашно с полной серьезностью шел навстречу дьяволам в аду, это

вполне естественно и совершенно не удивительно. Это свидетельствует о немецкой серьезности и силе чувства". Немецкий народ с воодушевлением принялся за дело Реформации, боролся за нее с мужеством обращенного. Это служит доказательством самобытной силы немецкого народа. Он никогда не боролся бы так энергично с папством, если бы не пережил, не продумал его так глубоко, до начальных оснований, до крайних выводов; он отнесся к папству серьезно, гораздо серьезнее, чем само папство к себе относилось. Эта серьезность всегда была непонятна и смешна иностранному уму. Эта серьезность есть немецкая сущность. Непонимание же ее — иностранщина⁸²². Реформация сделалась рычагом новой философии, в которой немецкий дух должен был научно проявить свое мышление в противоположность иностранному. Свободное философское мышление развилось у немцев в направлении, глубоко отличном от направления иностранного: там философия сменяла один авторитет другим и оставалась догматической, как это и было свойственно иностранному гению. Чем была церковь для схоластиков, Евангелие для первых протестантских теологов, тем для новой философии иностранцев стала чувственность. "Истинна ли она — в этом не сомневались, вопрос

шел лишь о том, как защитить эту истину от нападков". Так возникла иррелигиозная и вместе несвободная философия, плод несамостоятельного и зависимого духа.

"Где жил самостоятельный немецкий дух, там не удовлетворялись одной чувственной стороной; здесь возникла задача найти сверхчувственное в самом разуме и таким путем впервые создать философии". За эту задачу взялся Лейбниц и предпринял борьбу с иностранной философией. Кант, побуждаемый, по собственному признанию, выводами иностранцев, положил начало новой философии; наукоучение, философия нового времени, дает полное решение вопроса.

Задача новой философии занимала иностранцев, разрешила же вопрос немецкая философия. Иностранцы пытались также решить другую задачу: создать разумное государство с помощью французской революции. Опыт совершенно не удался и должен был окончиться неудачей. Такое государство нельзя создать из любого материала, для него необходим народ, воспитанный по новой системе, которая ставит целью подготовить граждан разумного государства. Этого условия не было. Выполнение его является задачей новой открывающейся эпохи; только немецкий народ может решить эту

задачу. Все могущественные факторы общей культуры вышли из народа; это доказывает история Реформации и немецких имперских городов; типичным для этого народа является благочестивый и скромный, щедро отдающий себя на служение общему благу характер немецких граждан, обладающих республиканскими добродетелями. Немецкий народ, единственный из новых европейских народов, уже в течение столетий показал, что его городское сословие умеет справляться с республиканским устройством⁸²³".

2. ХАРАКТЕР НЕМЕЦКОГО УМА И ИНОСТРАННОГО

Германия – родина германских народов. Романские народы – это германский мир, ставший иностранным. Исторический прогресс является результатом работы и тех и других. Ценность и значение этой работы очень различны, как различны характеры этих народов. Характер иностранцев склонен к инициативе, немецкий к завершению; там первый шаг, здесь решающее действие. Возрождение классической древности исходило от иностранцев, немецкий дух воспринял древность не как чуждое, а как составную часть своей жизни, он проник в дух классического мира и передал его как живую культуру другим народам. В Италии – Возрождение, в Германии – Реформация; в Англии – эмпирическая философия, в Германии – критика разума и наукоучение; во Франции – революция, в Германии – воспитание народа⁸²⁴.

Немецкий характер и иностранный разнятся друг от друга, как самобытность и несамобытность, как жизнь и смерть. Таково различие их культур, их веры, их философии, их

государственной жизни. Иностраный характер, ощущая свою зависимость и несамостоятельность, верит в последнее, прочное, неподвижное, мертвое; мировоззрение его чувственное и механическое, это "смерти предавшаяся философия" (todtglaubige Philosophic). Так же безжизненна и механична и внутренняя политика, постоянно стремящаяся к прочному и последнему устройству, к искусственному механизму, старающаяся упростить общественный механизм, усовершенствовав одну его часть, от которой зависит все общественное устройство; отсюда в качестве non plus ultra этой государственной мудрости воспитание принцев. Где этот иностранный дух проявляется в полном своеобразии, там господствует такой взгляд; в обычной философии просвещения, где обнаруживается подобный взгляд, он является результатом иностранщины, не немецкой сущности. Мертвое устойчивое бытие для немецкого духа есть лишь тень истинного, истинное бытие есть первоначальное состояние в Боге и из Бога, это блаженная жизнь. Философия есть ее познание, цель государственной жизни есть развитие и прогресс человечества, соответственное государственное искусство

направлено не на воспитание принцев, а на воспитание нации. Как некогда у греков воспитание входило в политику, так теперь самая новая государственная мудрость возвращается к самой старой⁸²⁵.

III. ЛЮБОВЬ К РОДИНЕ

1. ПАТРИОТИЗМ И РЕЛИГИЯ

Вечная жизнь начинается не после земной жизни, она вмещает в себе последнюю, а с нею и жизнь народа с его развитием. Вечное раскрывается в развитии согласно закону природы духа; общность закона превращает толпу в целое, кладет отпечаток народного духа, придает своеобразность его проявлению, она есть то, что называют "национальным характером". У народа, лишённого самобытной жизни, нет задач, заложенных в его натуре, нет общего закона прогресса, нет национального развития, нет, следовательно, и национального характера. Этот последний основывается на вере в определенное развитие, в необходимые задачи народа. Где этой веры нет, там нет и национального характера, нет, следовательно, и народа в настоящем смысле этого слова. Развиваться может только самобытная жизнь, только она может создать народный дух, выявить национальный характер. "Только у немца, как человека самобытного, не застывшего в определенных формах, поистине

есть свой народ; у иностранца нет его. Поэтому только у немца может быть любовь к своему народу, любовь к родине в истинном смысле этого слова⁸²⁶".

Настоящая любовь к родине религиозна, она направлена на вечное. Существует "земная вечность", продолжение нашей деятельности на земле, которая сама возможна только в силу продолжения и прогресса нашего народа, благодаря устойчивости нашего национального характера. Чтобы вечно быть на земле, мы должны увековечить себя в нашем национальном духе. Это возможно, если мы ему служим, если мы живем его задачами, если приносим себя в жертву ему, его целям. Любовь к Богу, религиозная, вечная жизнь есть растворение в Боге; любовь к родине и патриотическая жизнь есть растворение в народном духе. Любовь к Богу и любовь к родине, вечная жизнь и патриотическая не исключают друг друга, они относятся друг к другу, как условие и обусловленное. В нашем народе мы любим его самобытную жизнь, его прогресс, вечные его задачи: это и есть народный дух, как откровение божественного. Патриотическое настроение религиозно в корне и проникнуто чувством этой связи с вечным; оно выходит за пределы

государства и общественного порядка, цели его выше, чем простая забота о внутреннем мире, о собственности, о личной свободе, о жизни и благосостоянии всех. Все это у нас может быть и при чуждом владычестве: и рабы живут! все это у нас может остаться, и однако мы можем погибнуть, как народ; мы можем спасти общественное благополучие, можем даже увеличить его и вместе с тем принести в жертву наш национальный характер, нашу земную вечность. Что такое общественное благополучие в сравнении с земною вечностью? Что такое благополучие в сравнении со спасением? Благополучие доставляется государством, спасение заложено в отечестве. Наша земная вечность – это наш народный дух, наш национальный характер. Чтобы спасти и сохранить его, должно принести в жертву все остальное. Этого требует любовь к родине, она приносит благополучие в жертву спасению, общественное счастье в жертву земной вечности. "Обещание продолжения жизни и за пределами здешней жизни – именно это вдохновляет даже на смерть за отечество". "С верой в это обетование боролись немецкие протестанты", "с этой же верой наши старые предки, составлявшие ядро новой культуры, мужественно сопротивлялись

распространявшемуся мировому владычеству римлян". "Им обязаны мы, ближайшие наследники их земли, их языка, их образа мыслей, что мы еще немцы, что нас еще несет поток самобытной и самостоятельной жизни, им обязаны мы тем, что сохранились с того времени как нация; и если нами не закончится все теперь и не иссякнет в наших жилах последняя капля крови, от них унаследованная, то им будем мы обязаны и всем тем, чем мы еще будем⁸²⁷". Государство и народный дух (отечество) относятся друг к другу, как средство и цель. Если дело идет о спасении народного духа, то вести государство должна любовь к родине, она должна подчинить высшей цели все остальное. В минуты опасности не спасает дух спокойной гражданской любви к гражданскому порядку, к законам, в такое время спасение только "в пожирающем пламени высшей любви к родине, которая окутывает нацию подобно покрову вечного; благородный человек охотно приносит себя в жертву, а неблагородный, который и существует только ради благородного, должен жертвовать собой⁸²⁸".

2. ПАТРИОТИЗМ И НАУКОУЧЕНИЕ

Любовь к родине и национальное чувство, о которых Фихте говорит в своих речах, не заключают в себе ничего чуждого или противоположного духу наукоучения. Другого патриотизма кроме любви к немецкому народному духу Фихте не знает; народ и германство в современном мире являются для него равнозначными понятиями; немецкий народ есть для него тип и единственный представитель самобытности духа; это народ религиозный, философский, призванный к возрождению людей при помощи нового национального воспитания. Немецкий народный дух и дух реформаторский также тождественные понятия; немецкий народ есть носитель и орган нравственного развития мира, дух движущего прогресса, дух, обновляющий человечество, это преимущественно культурный народ нового мира, это соль земли. Только в этом смысле он и является предметом его любви, только потому ценно в его глазах происхождение из этого народа. Чувство духовной самобытности и национальное чувство здесь совпадают. Привязанное к месту, ограниченное, одним

словом, специфическое национальное чувство, чуждое наукоучению и отвергаемое Основными чертами современной эпохи⁸²⁹, не признается и в Речах к немецкой нации, оно признается иностранщиной. Слово не должно сбивать с толку. Космополитизм наукоучения и патриотизм Речей в сущности одно и то же понятие, согласно собственному выражению Фихте: они относятся друг к другу как род и вид; патриотизм есть "определенный действительный космополитизм⁸³⁰". В самосознании, которое наукоучение ставит своим принципом, и в национальном чувстве, выдвигаемом в Речах, содержание одно и то же. Немецкий народ, согласно Фихте, есть Я среди народов. Ни по какому иному основанию называет он его первобытным народом. Только в этом народе могла возникнуть истинная философия, познание разума, наукоучение; только путем такого понимания возможно нравственное обновление мира; наукоучение, проведенное в жизнь, есть это новое народное воспитание, от которого, по мнению Фихте, зависит спасение немцев, а вместе и всего человечества, эпоха "науки разума" и "искусства разума". Поэтому немецкая любовь к отечеству, вдохновение наукоучением и возрождение человечества, на них основанное,

исходят из одного общего настроения ума. Остальные народы должны получить спасение от немцев, немцы могут почерпнуть собственное спасение из самих себя, они несут его уже в своей изначальной духовной силе, в завершении истинной немецкой философии, в наукоучении, будущее государство которого возникнет среди народа, воспитанного на новых началах. Это основные мысли Фихте, из которых необходимо вытекает его понятие патриотизма. И Платон считал истинным греческим патриотизмом только воодушевление идеей государства, основанного на новом воспитании и долженствующего служить нравственному возрождению греков. Речи к немецкому народу и Патриотические диалоги не оставляют сомнения насчет именно такого значения любви к родине. Всякий другой патриотизм, "как особое настроение само по себе", представляется чем-то вполне бесценным, пустым и бессмысленным. Так именно отзывается он в указанных выше Диалогах о "специальном прусском патриотизме". Во втором диалоге подробно разбирается, как патриотическое настроение и патриотические задачи не имеют иного содержания кроме того, который указывается Наукоучением и Народным воспитанием Песталоцци, и насколько от этого

зависит будущность Германии и мира. "И здесь снова инициатор этого предложения принадлежит к немецкой нации, к ней обращена речь, в ней из всех остальных европейских наций можно было предположить необходимое самоотречение, нужную рассудительность и восприимчивость. Итак, еще раз: если немец не спасет современную культуру человечества, то вряд ли ее спасет другая европейская нация. Но если она не будет спасена при помощи этого единственного средства, то пропадет и следующая культура человечества, как погибла первая". В первом разговоре читаем: "Если немец не возьмет с помощью науки в свои руки правление, то его захватят североамериканские племена и положат конец современной культуре⁸³¹". Вывод гласит: для нового времени необходимо новое воспитание народа. Одни немцы способны решить эту задачу, только они. Как же она решается?

Глава восьмая

РЕЧИ К НЕМЕЦКОЙ НАЦИИ. II. НОВОЕ НАРОДНОЕ ВОСПИТАНИЕ

I. РЕФОРМА ВОСПИТАНИЯ

1. КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ, ПУТЬ И МЕТОД

Все условия соединились для того, чтобы оказалась возможной основательная и полная реформа народного воспитания, и как мировая задача, и как дело немецкой нации. Нравственное возрождение человечества после эпохи полного эгоизма с его гибельными последствиями есть мировая задача, разрешаемая только при полном внутреннем перерождении человечества с помощью нового воспитания. Только такой изначальный народный дух, каким является немецкий, способен провести это воспитание, применив его к себе, только он может быть и его основателем, и его объектом и таким образом явить собой образ и пример на этом пути. Новая мировая задача есть прежде всего немецкая задача. Но вот немецкой народной самобытности,

этому первому условию нашего воспитания, грозит опасность, опасность для ее внутреннего уклада, для ее общественных форм. Общность германских государств, конституции немецких народных республик, сохраняющиеся в пределах целого, представляют прекрасные источники немецкой культуры и средства для сохранения ее своеобразия. Ничто не было бы более губительно для немецкого народного духа, как объединение в форме монархической централизации, которая дала бы возможность властителю "растоптать росток самобытной культуры на всем пространстве немецкой земли. Это единство отразилось бы вредно на любви немцев к родине, и каждый благородный человек на всей немецкой территории должен противиться этому". Но если это самовластие есть к тому и чужое владычество, то самобытности немецкого духа грозит опасность уничтожения, а первой задачей немецких граждан должно явиться спасенье своей самостоятельности путем перенесения ее в другую жизненную сферу, независимую от правящих слоев. Остается лишь область воспитания; это единственное средство не только для создания новой, но и для сохранения существующей культуры немецкого духа. Таким образом, новое воспитание народа делается немецкой

национальной задачей, это единственный путь не только нашего прогресса, но и нашего спасения⁸³².

Цель нового воспитания есть нравственная самостоятельность, как плод культуры. Лелеять этот плод есть задача, которую можно решить, лишь следуя намеченному плану, где приняты во внимание все необходимые условия. Как Бэкон хотел вырвать опыт из власти случая и сделать его точным искусством, так Фихте хочет пересоздать воспитание. Искусство Бэкона направлено к открытию неизменных законов в природе, искусство Фихте на "образование твердой и не ошибающейся доброй воли". В сознании своей цели воспитание должно во всем быть планомерным и методическим. Нравственная самостоятельность немислима без внутреннего расположения к добру, без свободно намеченной цели, которую мы выполним лишь тогда, когда она нас всецело захватит; она станет нашей лишь тогда, когда мы собственными силами начертает ее образ. Для этого, однако, нужно проявление силы, нужна интеллектуальная самостоятельность, которая должна созреть при нормальном развитии духа, при полном и гармоническом развитии всех человеческих способностей. Ясность ума и чистота чувства

составляют два необходимых фактора нравственного развития. Чистота настроения сопровождается ясностью в мышлении. Пока нами управляют темные инстинкты, пока они влекут нас, до тех пор мы стремимся к наслаждению и боимся страдания; эгоизм темен, он должен быть уничтожен ясностью, эту ясность нужно воспитать. "Если таким образом вместо темных чувствований на первое место истинной основой и исходной точкой ставится ясное познание, то эгоизм совершенно преодолен и развитие его остановлено. Ибо только темный инстинкт дает человеку его самость, стремящуюся к наслаждению и избегающую страданий; ясное понятие не дает такой самости, оно делает ее членом нравственного порядка, и тогда же вместе с развитием этой идеи возгорается и крепнет любовь к этому порядку. С эгоизмом воспитанию не приходится иметь дела, так как корень его, темный инстинкт, изгоняется ясностью; оно не борется с ним, не развивает его, оно его не знает. Если бы этот инстинкт пробудился впоследствии, то сердце будет уже полно высшею любовью и для него не будет места. Основное влечение человека, если перевести его на ясный язык сознания, направлено не на данный существующий мир, который можно воспринять,

только страдая, и в котором любовь, ищущая творческой деятельности, не находит сферы применения; влечение это, возвышаясь до познания, направляется к миру, который должен стать, к априорному миру, к такому миру, который остается и вечно останется в будущем". Божественная жизнь, лежащая в основе всякого явления, никогда не застывает, она всегда течет⁸³³.

Цель воспитания указывает путь и метод: чрез ясность познания к чистоте воли! Ясное самопознание освещает волю и предоставляет ей единственный путь, любовь к добру, оно делает нравственность необходимостью и вместе с эгоизмом исторгает колеблющийся и бесхарактерный произвол. Воспитание должно все сделать жизненным или превратить в жизнь. Нет ничего достовернее собственной деятельности, нет поэтому познания более ясного, нежели самим собою произведенное, нежели сознание собственного делания. Познай, что ты делаешь! воссоздавай, что ты познаешь! Это простое правило, согласно которому национальное воспитание ведет к ясности человеческого рассудок. Познание, приобретенное интеллектуальной самодеятельностью, есть вместе с тем и самое живое, самое ясное; оно

является не только безошибочным путем к нравственности, но оно есть и путь самой нравственности; ибо кто привык сам порождать свой объект, для того самодеятельность делается таким предметом любви, что он уже не может ставить себя в зависимость от страстей и не хочет быть вещью во власти вещей.

Непосредственное сознание собственной деятельности Фихте называет созерцанием; оно является для него сущностью самосознания и основной формой Я. Только чрез посредство самосозерцания деятельность становится Я. Поэтому развитие самосознания есть самый верный путь, оно заключается в методическом развитии созерцания, которое, как всякое методическое развитие, должно начинаться с элементов. Таким путем самодеятельность, в сферу которой входит и наукоучение, действительно пробуждается, и таким образом оказываются выполнены условия, при которых само собой уясняется самопознание Я или наукоучение. Только такое воспитание, планомерное, освоившееся с истинными элементами духа, может ввести наукоучение в жизнь и открыть эру "науки разума и искусства разума". Мешает пониманию наукоучения в сознании современной эпохи, делает его

невозможным – именно это, чуждое сущности Я и превратное, мышление и ощущение, которые может устранить только воспитание, реформированное и направленное на правильный путь. Идея такого нового воспитания есть плод наукоучения, господство же последнего явится самым зрелым плодом воспитания, проникшего в жизнь и ставшего практическим. Правильно воспитать человеческий дух можно лишь тогда, если его правильно понимаешь, если познаешь его истинные элементы и основные факторы. Таким познанием хочет быть наукоучение; поэтому вполне естественно, что от него исходит новая формулировка, задачи и метод воспитания в целом.

2. СОЗЕРЦАНИЕ И ЯЗЫК

Созерцание не должно искусственно прививать воспитаннику, ибо оно само присутствует в духовной натуре человека и есть собственный его фактор; поэтому задача воспитания заключается лишь в том, чтобы целесообразно и правильно направлять созерцание. Здесь именно видит Фихте основную ошибку современного воспитания. Вместо того, чтобы привлекать дух воспитанника к созерцанию и заставить его освоиться с ним, его сразу же отвлекают от него и благодаря этому лишают духовную жизнь ее действительности и погружают в призрачный мир пустых слов и понятий. Созерцание есть сознание собственного деяния; просветленное и правильно ведомое созерцание есть самопонимание. Слова суть средства для взаимного понимания людей; прежде чем научиться объясняться с другими людьми, нужно понять самого себя. Если слово употребляется не как обозначение пережитого созерцания, то оно означает не что-либо известное, оно тогда не имеет никакого живого содержания, оно пусто как тень. Употреблением таких слов создается иллюзия, будто знают

что-то, чего в действительности не знают. Язык в этом случае не разъясняет, а затемняет; преждевременное пользование им отдаляет и отучает нас от созерцания и убивает духовную жизнь вместо того, чтобы пробуждать ее. Из слов, которые остаются непонятными, возникают общие абстрактные понятия, еще менее понятные, и таким образом ложное воспитание, не понимающее значения созерцания, ведет воспитанника от иллюзии к иллюзии. Язык, как им пользовались до сих пор в целях воспитания, должен был действовать вредно, ибо он не был связан с живым созерцанием, его навязывали памяти путем заучивания наизусть, и воспитанник приучался рано пользоваться языком, что не содействовало его самопониманию, а только научало перебрасываться фразами. Таким образом достигалась мнимая зрелость, которую считали шедевром воспитательного искусства, тогда как в глубине духовная жизнь оставалась пустой и совершенно неясной. Развивать язык, пренебрегая живым созерцанием, это значит убивать духовную жизнь в языке и портить питомца. Что у народов с мертвым языком сделала судьба, то делает здесь слепое воспитание, которое и пожинает те же плоды. Употребление языка

включает также чтение и письмо. Если нет живого созерцания, то и это не развивает, а лишь дрессирует; чтение и письмо являются тогда лишь дрессировкой языка, навыком без образования, механическим заучиванием, которое не достигает истинной цели человеческого воспитания и скорее ему противодействует. Пока педагогика не знает, в чем заключается духовная природа и о чем нужно заботиться при образовании человека, она будет обходить созерцание, будет переоценивать разговор, чтение и и письмо, как средства развития, а потому и будет применять их ложно; она будет дрессировать дух вместо того, чтобы развивать его⁸³⁴.

3. ПЕСТАЛОЦЦИ И ФИХТЕ

Но как же может наукоучение со своим планом воспитания распространиться в ту эпоху, которая, в силу своей интеллектуальной и моральной испорченности, не может усвоить себе его дух? Эта испорченность, требующая исцеления, лишает его восприятию. Наукоучение со своими педагогическими задачами очевидно попадает в ложный круг: оно должно было уже захватить эпоху, чтобы иметь возможность захватить ее, и непонятно, как может оно к ней приблизиться и заполнить пропасть, отделяющую его от господствующего настроения. Эпоху надо было взрастить для наукоучения, чтобы она могла быть им возвращенной. Нужно найти звено, с которым бы само наукоучение могло себя связать: звено, в котором бы уже содержалось зерно нового воспитания. Немецкая философия в лице Лейбница уже подготовила и в лице Канта открыла принцип живого самосозерцания. Воспитание давно бы уже было преобразовано соответственно этому принципу, давно бы должно было поставить, себе задачей развитие духа, взять путеводной нитью созерцание, если бы в это время не приобрела господство другая

система и не убедила мир в том, что дух от природы пуст и что находится в полной зависимости от данных впечатлений. Философия Локка несет первую вину за эту интеллектуальную испорченность, препятствующую эпохе следовать в направлении наукоучения. Поэтому нет основания ждать, чтобы первое практически деятельное звено нового народного воспитания непосредственно вышло из философии.

Между тем, требуемая отправная точка открыта и без влияния философской системы или философской школы. Искусство направлять созерцание воспитанника открыто Иоанном Гейнрихом Песталоцци и применено им на деле. Правильно понятая основная идея этого человека содержит в зародыше всю систему нового воспитания, призванного преобразовать нацию, "Идея Песталоцци бесконечно более велика, нежели сам Песталоцци, каковое отношение всегда существует между действительно гениальными мыслями и их видимыми авторами. Не он выдумал эту мысль, эту мысль породил в нем вечный разум, а мысль сотворила и будет продолжать творить человека. Эволюция этой мысли, как она представлена в сочинениях Песталоцци в ее детски чистой непринужденности с ее ручающейся за себя

истинностью, ясно свидетельствуем о том, что раз истина проникла в человека, то она уже развивается в нем без его сознательного участия и пробивается к свету, несмотря на самые мощные препятствия". Он хотел помочь бедному заброшенному народу и нашел больше того, что хотел: он нашел единственное средство спасения для всего человечества. "Для того чтобы правильно понять и достойно оценить идеи Песталоцци, нужно брать их не в тесном применении к интеллектуальному воспитанию бедного приниженного народа, а в абсолютном значении необходимого элементарного воспитания всех будущих поколений⁸³⁵". "На его примере, как и на примере Лютера, – говорит Фихте в своих Речах, – я мог бы хорошо раскрыть основные черты немецкой души и показать, что эта душа живет во всей чудотворности своей мощи на всем протяжении немецкой речи. Он тоже прошел трудную жизнь в борьбе со всевозможными препятствиями: с препятствиями внутренними собственной навязчивой неясности и беспомощности мышления, соединенной со скудостью научных ресурсов, – с препятствиями внешними упорного непризнания; неиссякаемое и могучее, чисто немецкое влечение, любовь к бедному заброшенному народу поддерживает его

в борьбе за чаемую лишь, но неясную самому цель. Эта любовь сделала его, как и Лютера, – только в другом отношении, более соответствующим его времени, – своим орудием, а сама стала жизнью в его жизни; она была неизвестной ему верой и непосредственной путеводной нитью этой его жизни, проведенной его через окружающую ночь и венчавшей его вечер поистине духовным открытием; открытие это повело гораздо далее, чем шли его самые смелые мечты. Он только хотел помочь народу, а его открытие, взятое во всем его значении, подымает народ, стирает различия между простым народом и образованными классами и на место искомого воспитания народа ставит воспитание национальное; оно могло бы помочь народам и всему человеческому роду выбраться из глубины его теперешнего злополучия. Эта основная идея присутствует в его сочинениях вполне ясно в ее непререкаемой определенности⁸³⁶".

Фихте связывает свой план воспитания с практическим методом воспитания Песталоцци; он хочет охватить основную мысль последнего во всем ее значении и последовательно, развить ее. Система воспитания Песталоцци принимается им как бы за подготовительную школу к человеческому самопознанию и мирозерцанию,

которые даются наукоучением, это как бы национальная пропедевтика для эпохи науки разума и искусства разума. То, что в этой системе несовершенно, то, по его мнению, плохо не в принципе, а по выполнению и вытекает из хорошего, но ограниченного намерения Песталоцци. Он хотел педагогическим путем спасти бедный заброшенный народ. Это намерение суживает характер его системы и заставляет ускорять дело воспитания, подчиняя его практической пользе. Благодаря этому придается слишком большое значение известным полезным навыкам и, в противоречии с основной мыслью методического развития созерцания, слишком рано начинают упражнять память, причем переоценивают занятия чтением и письмом. Во всех своих частях система нуждается в известных поправках, вытекающих из расширения ее первоначальной задачи. Основная мысль указывает на правильные условия не только для дела народного образования в тесном смысле слова, но для развития человека в самом широком смысле; система эта применима ко всем классам народа без различия и становится потому системой национального воспитания, не связываемого теми или другими утилитарными педагогическими соображениями⁸³⁷.

Песталоцци совершенно правильно первым шагом воспитания считает введение в непосредственное созерцание, однако для первого объекта этого созерцания ему нужно было взять не пространственные вещи, не тело ребенка, как он это делает в своей "Книге для матерей", потому что тело ребенка не есть сам ребенок; также в качестве средства воспитаннику при переходе от темных понятий к отчетливым должны служить вначале не слова или звуки. Все это промахи, в которых виновата не основная мысль его системы, а утилитарные соображения вроде предварительной заботы о народе.

Непосредственным предметом нашего созерцания является наша собственная деятельность, самой элементарной формой которой будет не произвольное воссоздание или конструкция, а невольное ощущение или чувство наших потребностей и впечатлений. Тут мы находим первый предмет непосредственного созерцания. Прояснение наших чувствований, отчетливое усвоение того, что ощущается, есть поэтому первая потребность нашего самосозерцания, а потому и первая задача воспитания, направленного на его развитие. Первое средство самоощущения есть выражение ощущения, высказывание потребностей; ребенок

должен научиться выражать то, что он действительно ощущает, он должен научиться точно различать ощущения, замечать свои чувствования и таким образом выделять из них себя, как рассуждающее свободное Я. Элементы этого первого созерцания дают "азбуку ощущения", "понимание несвободы". Это и есть истинная и первая основа всякого преподавания, настоящее содержание книги для матерей.

Вторым предметом созерцания являются внешние объекты, пространственные вещи, формы и фигуры. Воспитанник должен научиться воспроизводить эти объекты, набрасывать их образы или воссоздавать их при помощи воображения во всех частях свободным актом конструкции; должен сознавать эту свою деятельность, и благодаря этому он вводится в непосредственное созерцание величин и мер: "азбуку созерцания". Когда объект станет для него совершенно знаком и прозрачен, тогда ему можно сказать, как он называется; только тогда педагогически уместно словесное обозначение, не раньше этого. Путь созерцания идет от объектов и образов к словам и понятиям, обратный путь ведет в мир теней и туманов и соблазняет к слишком раннему пользованию языком"⁸³⁸.

Третье есть свободное движение тела,

упражнение телесной силы, "телесная мощь", ловкость, "уверенное употребление рук и ног". Его также должно развивать постепенно, правильно и планомерно, параллельно с духовным образованием. Эту часть элементарного воспитания, на которую Песталоцци указал, но которую не развил методически, Фихте называет "азбукой искусства". Руководство воспитанником при уяснении им своих ощущений, потом созерцаний и при образовании телесной ловкости составляет первую и главную часть нового немецкого национального воспитания⁸³⁹.

4. ПРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ. ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО

Вторая часть касается гражданского и религиозного воспитания. Когда воспитанник освоился с созерцанием, то ему не нужно менять своего мира, а нужно лишь возвышать его, и воспитание должно лишь правильно и планомерно вести его по этому пути.

В природе Я заложен нормальный и необходимый ход развития; наукоучение показало, каким образом сущность Я заключается в самосозерцании, как это последнее поднимается по ступеням и как оно расширяется и углубляется с каждым шагом. Все шире и светлее становится освещенный круг нашего самосозерцания, пока оно, в конце концов, не проникнет в самую глубокую основу своей собственной сущности и не познает себя, как (непосредственную) форму явления божественной жизни. Ложное воспитание отчуждает Я от его природы и переносит его с пути жизненного самосозерцания в призрачный мир мертвых понятий; правильное воспитание приводит на этот нормальный и естественный путь и удерживает на нем, пока его истинная природа не становится второй природой

и для него делается уже невозможным изменить принятое направление. Познать развитие, проходящее в Я и прогрессирующее при помощи самосозерцания, составляет задачу наукоучения. Вся задача и все искусство фиктевой системы воспитания заключается в том, чтобы держаться этого направления. Связь наукоучения с его планом нового воспитания очень глубокая; поэтому-то воспитание это важно не для того или другого сословия, а для Я как такового, и в отношении к немецкому народу (этому Я среди народов) оно требует национального применения в самом широком смысле этого слова⁸⁴⁰.

Воспитывать нравственно значит доводить основное нравственное влечение до созерцания и до проявления, чтобы оно стало сознательным и господствующим мотивом поступков. Самой простой и чистой формой нравственного является "влечение к уважению", которое может быть удовлетворено, когда делаешь что-нибудь достойное уважения. Что происходит по эгоистической страсти, то презренно и не становится лучше от того, что оно интеллектуального происхождения. Достоинство лишь преодоление эгоизма, самообладание и самоотречение. Именно на это и должно быть направлено нравственное воспитание: оно должно

приучать воспитанника к закономерному подчинению, а отсюда явится добровольное подчинение. Подчинение закону необходимо и не требует особой оценки; только добровольное отдавание себя ценно и достойно, только самопожертвование должно быть вознаграждено, но оно не должно иметь и не должно хотеть иной награды кроме себя самого: оно само должно стать наградой за закономерное подчинение. Только тот, кто вполне подчиняется закону, может приобрести право на самоотверженные поступки, только тот способен на самоотвержение и достоин его⁸⁴¹.

Существует лишь один закон, подчинение которому содействует развитию нравственного влечения, и существует лишь одна цель, принесение себя в жертву которой утоляет нравственное влечение: это целое, или общая нравственная цель человечества. Существует лишь один способ жизненно наглядно выразить эту общую цель: это нравственное общение. Поэтому необходимо, чтобы воспитанники образовывали педагогическую общину, в которой каждый чувствовал бы себя членом целого, подчинялся бы законам ее, работал на общую цель и таким образом подготовлялся бы к национальным и всемирно-гражданским

обязанностям. Инстинкт уважения, составляющий основную форму всякого нравственного влечения и элемент всякого нравственного развития, рождает в ребенке желание быть уважаемым; он хочет одобрения родителей и уважения со стороны взрослых. Поскольку воспитанник чувствует уважение к себе, он и сам себя уважает. Невольно он ставит в пример себе тех взрослых, с которыми встречается. Ребенок хочет стать таким же, как взрослые. Однако в подражательности лежит опасность для нравственного стремления, которая должна быть вовремя предупреждена правильным воспитанием. Если взрослые испорчены, то подростки, подражающие им, будут еще более испорченными. "Жизнь делает человека грешником, и до сих пор жизнь эта прогрессивно развивалась в сторону греховности". Таким образом, пришла эта эпоха "завершенной греховности", которую новое воспитание должно упразднить в корне. Здесь нет иного средства, как удалить воспитанников из "зачумленного круга", создать им лучшее местопребывание. "Мы должны найти для них общество людей, которые постоянным упражнением и привычкой приобрели, по крайней мере, способность размышлять и

сдерживать себя, а также понимают, как должно держать себя перед детьми, чтобы дети их уважали; мы не должны возвращать их в наше общество, пока они не научатся смотреть с отвращением на нашу испорченность и таким образом не будут застрахованы от всякой заразы⁸⁴²".

Задача нового воспитания требует, таким образом, отдельного и замкнутого государства для воспитанников обоих полов, где бы учение соединялось с работой. Для личной самостоятельности нужна и самостоятельность экономическая, которая достигается работой; поэтому необходимой национально-педагогической целью должна явиться подготовка к труду. Первый принцип чести состоит в том, чтобы поддерживать жизнь своим трудом и не прибегать к рабской услужливости и лести. Поэтому каждый должен учиться работать. Национальное воспитание включает, таким образом, и хозяйственное воспитание; воспитательное государство образует хозяйственную общину, которую воспитанники должны поддерживать своим трудом. При этом нужно, чтобы к работе относились не как к мертвому делу, она должна действовать воспитательно, как важный фактор при

выработке и при развитии человеческой самостоятельности. В основу труда должен быть положен тот же принцип, что и в жизни. Как объекты познания, так и объекты практического употребления должно по возможности производить самостоятельно, первые посредством интеллектуального труда, вторые посредством механического. В механической работе следует рекомендовать то же, что и во всех педагогически направляемых действиях: она должна стать предметом созерцания, делом осмысленным, освещенным разумом. Только в этом случае работа будет действовать воспитательно и образовательно, она будет развивать не только механическую ловкость, но и созерцание, а вместе с ним и Я. Так она выполнит поставленную ей педагогическую цель и сделает воспитанника самостоятельным не только экономически, но и интеллектуально, она разовьет личность. Две главные отрасли труда, к которым следует приучать, суть производство и фабрикация: полевые и садовые работы, уход за скотом и те ремесла, которые необходимы в этом маленьком воспитательном государстве. Таким путем национальное воспитание делает своих воспитанников годными для дальнейшего труда в государстве; оно воспитывает хороших

работников, какие нужны для нации. Нации необходимо как рабочее сословие, так и ученое сословие. Ученые так же, как и рабочие должны пройти чрез национальное воспитание; и те и другие в качестве воспитанников должны воспринять это элементарное образование, а потом уже идти своей дорогой, где механический труд выступает как отдельная отрасль. Будущее призвание ученого требует соответствующих занятий. Какие воспитанники годны к этому призванию и кого поэтому нужно освободить от механической работы, этот вопрос должно решить национальное воспитание, руководясь свойствами и степенью одаренности воспитанника⁸⁴³.

II. ВЫПОЛНЕНИЕ ПЛАНА

1. СРЕДСТВА ВЫПОЛНЕНИЯ

Таков в основных чертах план воспитания. От него одного зависит спасение нации. Поэтому о необходимости его не может быть вопроса; вопрос лишь в способе выполнения. До сих пор воспитание было или делом частным, или, поскольку оно было делом народным, оно находилось в руках церкви, причем в католических странах духовенство распоряжалось им самовластно, в протестантских оно исполняло эту задачу по поручению государства. Элементы народного образования сводились к "небольшой доле христианства", к чтению и, в более редких случаях, к письму; целью научного образования был преимущественно сан священника, как будущего народного учителя. Народные школы и школы образовательные были так поставлены, что настоящего народного образования они дать не могли. Чтобы достичь его и выполнить указанный план воспитания, государство должно само взять на себя заботу о нем. На место частного воспитания и церковной школы должно

стать общественное воспитание, устанавливаемое государством и применяемое ко всем без исключения.

Нет основания опасаться, чтобы расходы на такое воспитание представили большое препятствие. Наоборот то, что государство израсходует на воспитание, сторицею возвратится ему под другим видом. С финансовой точки зрения нет более выгодного дела, чем национальное воспитание, нет большего национального богатства, чем образование народа. Правильно поставленное и правильно веденное воспитание доставляет государству обученных солдат, хороших рабочих, достойных граждан. Ему не придется кормить армию, будет меньшее количество преступников, которых надо содержать и наказывать, охрана государства будет прочнее, и его экономические интересы будут лучше обслуживаться. Дороже всего обходится государству недостаток хороших граждан; воспитание, доставляющее ему хороших граждан, крайне выгодно для него. Поэтому общественное воспитание должно быть непосредственной задачей государства, для выполнения которой оно может применять даже принудительное право. Если оно принуждает к военной службе, почему не может оно

принуждать и к образованию?

Если вначале хотя одно немецкое государство поймет эту самую важную из своих обязанностей и примется за решение этой задачи, то за ним последуют другие, и скоро возникнет соревнование. Именно множественность наших государств является причиной соревнования между ними, каждое хочет превзойти другое, и нет такого дела, для которого соревнование было бы выгоднее, чем дело национального воспитания. Если же государства пренебрегли бы этим делом, то нужно надеяться, что крупные помещики и города сделают попытку в этом направлении на собственные средства, и что найдутся подходящие преподаватели, которые с радостью предложат свои услуги таким воспитательным учреждениям. В воспитанниках недостатка не будет. Если бы родители не захотели отдавать туда детей, то можно было бы принимать бедных, сирот, покинутых; при выборе учителей следует обратиться к школе Песталоцци⁸⁴⁴.

2. ЕДИНСТВО НЕМЕЦКОГО ДУХА

Нужно сделать попытку, успех оправдывает ее. Чем шире и энергичнее будет сделан опыт, тем быстрее возрастет новое поколение, которое нам нужно. До той поры нам не остается ничего другого, как внутренне приближаться к новым гражданам и утверждаться в истинно немецком духе, быть единомышленными в том, что необходимо в данное время, непоколебимо твердыми в убеждении, что немецкая нация должна сохраниться и что она может себя сберечь только новым воспитанием. Пусть это убеждение не колеблется ничем. Однако массою призраков хотят обольстить души.

Многие заблуждаются, думая, что немецкий язык и немецкая литература сохранятся и в том случае, если нация потеряет свою политическую независимость. Но что значит язык, если он живет маленькою скудною жизнью? Так живет и до сей поры вендский язык. Какое значение имеет литература, язык которой не господствует и потому в сущности переставший жить. Всякий разумный писатель хочет, чтобы его мысли имели значение; он хочет господствовать на свой лад, для этого ему нужен господствующий язык, язык

народа, образующего самостоятельное государство. Без политической самостоятельности народа язык и литература теряют свое достоинство и свою ценность. И наука хочет господствовать и влиять на жизнь народа; с политически погибшим народом она ничего не может сделать, не может возместить ему потерю политической самостоятельности, так как потеря последней влечет за собой потерю необходимого условия существования. Как можем мы рассчитывать на будущую немецкую литературу, когда мы теперь не имеем ее, когда уже теперь страх перед чуждым властителем повсеместно в немецких странах отпугивает от немецкого слова? Или этот властитель достаточно великодушен, чтобы уважать духовную самостоятельность: тогда страх перед ним неуместен; или же он достаточно мелочен и ненавидит немецкий дух: тогда страх перед ним жалок. "Неужели действительно в угоду тому, кому это на руку, и тем, которые боятся, человеческий род должен унижаться и гибнуть, и разве не позволительно тому, кому велит его сердце, предостерегать от гибели?" "Что может случиться самого худшего для неприятного предостерегателя? Знают ли они что-нибудь хуже смерти? Смерть ожидает нас и без того; но искони веков благородные люди

презирали ее в случаях менее значительных, – а когда обстоятельства были более важны, чем теперь? Кто имеет право препятствовать предприятию, связанному с такою опасностью?" "Первое, что мы должны делать, это вырабатывать в себе характер и определенный взгляд на наше положение и найти средство улучшить его⁸⁴⁵".

3. ПОЛИТИЧЕСКИЙ САМООБМАН

Быть настроенными согласно немецкому духу или быть исполненными национальной задачей, это значит быть и единокорными.

Все, что уничтожает немецкое согласие, противоречит немецкому духу, то немское в своей основе, то иностранного происхождения. Известные представления мы ошибочно считаем политическими принципами, и они приобретают большое значение для нас, хотя всецело противоречат немецкому духу и немецкому единению. Для поддержания немецкого настроения очень важно сознавать обманчивость таких представлений и понимать их немское характер; они относятся к немецкому настроению, как идола Бэкона относятся к нашему истинному и естественному мышлению.

Немецкое единство дает самую крепкую основу новому политическому порядку. До сей поры регулировала, или, вернее, спутывала отношения европейских государств так называемая система равновесия. Если бы среди немецких народов, живущих в середине Европы, господствовало согласие, то европейское равновесие имело бы устойчивый центр и не было

бы надобности выдумывать искусственной системы равновесия для европейских держав. Искусственная система равновесия есть первый враг немецкого единения, главная причина нашей розни и всего происшедшего отсюда несчастья, последним результатом которого явилась политическая гибель всей нации. Сначала жадность и грабительское рвение охватили народы, стремящиеся вырвать друг у друга добычу, и привели христианскую Европу к неустойчивому положению, которое и заставило искать выхода в этой искусственной системе равновесия; затем эта система, при помощи иностранных махинаций, успела захватить и немецкие государства, которые по своему положению и своим интересам были чужды ей, и таким образом она проникла в самое сердце Европы. Немцы не были ни инициаторами, ни участниками этой политики равновесия, они позволили запутать себя в ее сети и сделались объектом, добычей и жертвой этой политики. Всякое нарушение равновесия должно теперь исправляться за счет Германии, немецкие государства стали привесками на весах европейского равновесия. "Хоть бы Германия оставалась единой, тогда она, находясь в центре образованного мира, подобно Солнцу в центре

мира, могла бы опираться сама на себя, она была бы спокойна, а с нею вместе и ближайšie к ней страны; своим существованием она бы устанавливала равновесие". Необходимо понять ничтожество этой политики искусственного равновесия, необходимо проникнуться мыслью, что общее спасение не в нем, а в согласии немцев между собою⁸⁴⁶.

Не в интересах немцев и не входит в их задачу принимать участие в жадном торге. Ввязавшись в эту торговлю, они не приобретут себе добычи, а станут сами добычей. Сказанное о международных сделках применимо и к международной торговле. Немцы должны стоять в стороне от одного и от другого. Их политическая самостоятельность и единение требует и экономической самостоятельности, торговой независимости, замкнутости немецкого торгового государства. В этом второе средство спасения. Зависимость от мировой торговли, торговая связь с Англией послужила ко вреду и в настоящей войне; она дала повод к тому, чтобы покорить нас как покупателей и отнять рынок. Но меньше всего немецкий дух должен допускать ослеплять себя призраком цезаризма и "универсальной монархии", каковому настроению содействуют события настоящего времени.

Призраки эти представляются политическим идеалом, и многие по глупости или по рабскому чувству верят в них. Универсальная монархия централизует и нивелирует все, она смешивает, стирает все разнообразия, она притупляет духовную жизнь, делает ее более плоской, что действует тем пагубнее, чем самобытнее задатки и зародыши духовной природы. Нет ничего более чуждого духовному немецкому складу, чем универсальная монархия; она и сама по себе противоречива, ибо достигается только такими средствами, которые в конце концов разрушают ее самое. Силы, в которых она нуждается для своих завоеваний, возбуждаются двумя свойствами: страстью к опустошению и страстью к грабежу, варварской грубостью и немилосердным и рафинированным эгоизмом. Хотя с такими свойствами и можно опустошить землю, растереть ее, превратить в безжизненный хаос, но нельзя организовать универсальной монархии. Этим взглядам Фихте остался верен. Политика равновесия, мировая торговля и универсальная монархия всегда казались ему политическим злом: он отрицает их и в речах к немецкой нации, и раньше, в своей статье о французской революции и в учении о праве⁸⁴⁷.

Итак, очистим наши мысли от этих ложных призраков и идолов. Настоящая задача наша заключается в том, чтобы быть настроенными по-немецки, держаться этого немецкого образа мысли и укрепляться в нем. Мы покорены оружием: останемся же непобежденными в мыслях! Мы сражаемся уже не оружием, а принципами, нравами, характером. В этой борьбе мы победим, если не запятнаем наше оружие. Мы должны для этого избавиться от усвоенных нами пороков, мешающих проявлению истинно немецкого настроения. Мы привыкли предпочитать чужие обычаи, называемые "хорошим тоном", нашим собственным, нашей немецкой самобытностью. Будем же такими, каковы мы суть, без чужой подмазки. Будем твердо держаться нашей самобытности под опасностью показаться смешными иностранцам. Мы привыкли к внутренним раздорам и взаимными жалобами, упреками и обвинениями опозорили себя в глазах иностранцев. Эти обвинения несправедливы, ибо несчастье наше является виною не отдельных лиц, а всех, это не дело отдельных лиц, в этом виновата вся эпоха; обвинения эти и не умны, ибо они опозоривают нас. Распутство позорных пасквилей должно прекратиться. Поставим себе в обязанность не

читать их, тогда их не станут писать. Не будем, наконец, и косвенно позорить себя. Мы позорим себя косвенно, когда мы льстим иностранцам. И похвала власти, господствующей над нами, и удивление перед "великим гением", обладающим властью, недостойны даже в том случае, если они искренни. Мерка, которую применяют в данном случае для оценки, есть мерка не немецкая. "Сохраним прежний масштаб! велико лишь то, что способно воодушевляться идеями, несущими благо народам; приговор же над живыми людьми предоставим суду потомков⁸⁴⁸".

4. РЕШИМОСТЬ НА ДЕЛО

Содержанием речей было нравственное обновление и возрождение немецкого народа; эта задача вызвана современной эпохой и судьбами нации. Было выяснено, в чем заключается эта задача, и указано на то, что немецкий дух способен ее решить и призван к этому. Само решение этой задачи состоит в образовании новых людей, в совершенно новом национальном воспитании, которое должно усвоить мысли Песталоцци, последовательно развить и широко применить их. Как план, так и средства выполнения в общих чертах указаны. Сюда входит и объединение немецкого самосознания, охрана немецкого единения, освобождение от всех обманчивых призраков, мешающих историческому развитию немецкого народа и ставящих его в зависимость от чуждых и враждебных влияний.

Теперь вопрос в том, как превратить мысль в дело, в живое непоколебимое сознание, которое должно проникнуть всех и к которому каждый должен приходить свободно и с полным убеждением. Это сознание есть первое, оно должно возникнуть немедленно. Решиться на это

легко, ибо мешает ему лишь самообман, а время иллюзий миновало. После того как уклад, существовавший до последнего времени, рушился, невозможно настаивать на заблуждении, с ним связанном. Нам предстоит выбор между унижением и верной гибелью, с одной стороны, и почетной жизнью и славным возрождением – с другой. Кто принял решение содействовать национальному возрождению, на обязанности того призывать и других к этому решению. Речи и хотят выполнить свой долг в этом смысле.

Призыв обращается ко всем, к молодым и старым, к деловым людям и к мыслителям, к правителям и к народу. Юноши должны просветлять свое воображение, взрослые стряхнуть свой эгоизм; самоотверженные должны давать советы юношеству, не способные на самоотверженность не должны, по крайней мере, мешать делу обновления. Практики не должны замыкаться в свои дела и питать предубеждение к мыслителям, которые, в свою очередь, не должны забывать, что идеям нужно выдержать испытание в жизни. Монархи наилучше выполняют свое призвание, поставившее их руководителями народов, если на пути обновления подадут пример словом и делом.

Призыв идет от имени всех: голос предков и потомков слышится в нем, тут немецкий гений и иностранный соединяются в одном требовании. Древние немцы, наши ранние предки, напрасно побеждали римлян оружием, если мы теперь не сумеем победить новых римлян единственным оставшимся в нашем распоряжении духовным оружием. Протестантские борцы, позднейшие предки, напрасно боролись за свободу веры и господство духа, если мы допустим гибель того духа, за который они выдержали упорную борьбу, и если не сделаем всего для сохранения и утверждения его мирового господства. Наши потомки будут жить напрасно, у них будет история, навязанная им победителем, если мы не обновим нашу духовную жизнь с головы до пят. Человечество нуждается в духовном обновлении, оно ожидает его от немцев. "Старый мир со своей красотой и величием, как и со своими недостатками, погиб в силу собственной негодности и благодаря силе ваших отцов. Если то, что изложено в этих речах, истинно, то именно в вас из всех новых народов определеннее всего видны задатки человеческого совершенствования, и вам вручается прогресс дальнейшего развития. Если погибнет эта ваша сущность, то вместе с этим исчезнет и надежда

всего человечества на спасение от зла". После гибели древних культурных народов германцы стали тем народом, на котором покоится будущее. "Разве мы знаем другой такой народ из народов нового света, от которого можно было бы ждать чего-нибудь подобного? Я думаю, каждый ответит отрицательно на этот вопрос. Итак, нет иного исхода: если погибнете вы, то погибнет и все человечество без надежды на возможное восстановление⁸⁴⁹".

Глава девятая

ПЛАН УНИВЕРСИТЕТА

I. УНИВЕРСИТЕТ КАК ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ

При изложении фихтева учения нам уже много раз приходилось указывать, какое значение он придавал призванию ученого: ученый должен понимать условия современной эпохи и готовить будущую; он разъяснял, как это призвание должно воплощаться в ученом и как оно должно обуславливать его нравственный характер. Мы можем напомнить иенские лекции о назначении человека, эрлангенские лекции о существе ученого и более всего главу в учении о нравственности и об обязанностях. Воспитание мира при помощи ученых обуславливается воспитанием ученых, что составляет последнюю часть национального воспитания. В Речах к немецкой нации Фихте развил основные черты своего нового плана воспитания, но не разобрал вопрос о применении его к специфической задаче воспитания ученых. Здесь вопрос идет о задачах низшей ученой школы и об университете. Вопрос

идет, следовательно, о том, какой принцип нужно положить в основу университета, руководствуясь общим планом национального воспитания, какого преобразования требует это высшее учебное заведение. Этот вопрос явился при основании нового университета в столице Пруссии. У Фихте спросили по этому поводу совета, и он ответил на вопрос сочинением, в котором старался применить свои идеи о национальном воспитании к университету, сочинение это предшествовало Речам к немецкой нации. Мысль о реформе университета постоянно занимала его, но нигде он не разрабатывал ее подробнее и основательнее, чем именно в этом сочинении⁸⁵⁰.

1. ШКОЛА ИСКУССТВА НАУКИ

Университеты должны давать образование, в котором государство нуждается и на которое оно рассчитывает. Всякое действительное образование является результатом воспитания; оно не должно передаваться случайно, но планомерно; университеты входят как необходимый элемент в общую организацию национального воспитания и должны поэтому быть тем, чем они не были до сих пор – именно учреждениями воспитательными, а не только учебными или так называемыми свободно-образовательными учреждениями⁸⁵¹. Но даже исключительно как учебные заведения, не говоря уже о недостающем им воспитательном характере, существующие университеты не удовлетворяют во многих отношениях своему назначению. Устные лекции представляют собою, большею частью, повторения уже напечатанного и поэтому излишни. Слушатели могут сами прочесть книги, они даже лучше делают читая их, нежели слушая лекторов, так как при чтении гораздо внимательнее следят за предметом и самостоятельнее проникают в него, нежели

слушая и потому оставаясь пассивными. Поэтому академические лекции, повторяя содержание уже существующих книг, не только излишни, но даже и вредны, так как конкурируют с книгами во вред слушателям; последний рассуждает: мне не надо слушать того, что я могу прочесть, и мне не надо читать того, что я могу прослушать. Таким образом он легко может не делать ни того, ни другого; надеясь на книги, он не слушает лекции, а ввиду лекций не читает книги. Таким образом он вообще не учится и упускает время. Правда, университеты, особенно новые, содействуют улучшению научной литературы, но это случается в редких случаях и не является результатом университетской организации, а кроме того это служит лишь к улучшению книг, и собственно задача академического преподавания, специальная цель университета, при этом не достигается. Высшая цель университета есть воспитание при посредстве науки для науки. Наука должна настолько овладеть душою, чтобы всецело жить в науке, чтобы мысль и работа облекались исключительно в научную форму; только тогда наука станет жизненною, созреет для дела и станет искусством. Этому искусству можно учить, подобная школа есть "школа искусства науки". Такая школа необходима и

входит в систему национального воспитания, она образует естественное завершение той педагогики, основы которой открыл Песталоцци. Основой служит общая народная школа, собственно зданием средняя школа и вершиной университет. Развитие человека в целом – составляет задачу национального воспитания; оно должно перестать быть делом слепого случая и должно перейти к ясному контролю сознательного искусства. Эту цель ставит себе Фихте в своем плане университета⁸⁵².

2. УЧИТЕЛЯ И УЧЕНИКИ. ПРОФЕССОРСКИЕ СЕМИНАРИИ

Всякая научная деятельность и работа заключается в искусстве научного усвоения, в научном понимании и преподавании, в "искусстве научного пользования рассудком". Подлинная задача университета заключается в воспитании этого искусства: при этом в воспитаннике предполагается известный запас знаний, получаемый им в средней школе. На воспитанника нельзя смотреть как на безмолвного слушателя предоставленного случаю и собственному гению, необходимо живое личное воздействие преподавателя на ученика, необходимо взаимное непрерывное общение между ними, которое само собою выльется в форму диалогического и сократического преподавания. Ученик должен в духе искусства науки отвечать и учиться ставить вопросы, он должен самостоятельно упражняться в искусстве письменного изложения, решая задаваемые ему задачи. Поэтому это академическое взаимное общение требует экзаменов, коллоквиумов, задач не в целях механического заучивания, а для развития научного мышления. Этой цели нельзя

достигнуть, занимаясь мимоходом научными предметами; воспитанник должен отдать всю свою жизнь задачам науки и потому совершенно отделить себя от обыденной "массы занимающихся ремеслами и тупо вкушающих жизнь горожан", изолировать себя от обычных жизненных интересов, освободить себя от тяжести обычных жизненных забот; все интересы академической жизни должны быть сосредоточены на науке. Именно в этом отношении маленькие университетские города полезнее для академической жизни, чем крупные центры. Цель университета – воспитывать художников науки. Здесь заключена и дальнейшая задача, о которой современные университеты и не думали. Всякая жизнь стремится продолжаться, к этому же стремится и жизнь научная и академическая. Мало воспитывать искусство науки в учениках, нужно воспитывать и таких людей, которые были бы способны, в свою очередь, образовывать художников науки. Искусство воспитывать художников науки Фихте называет высшею степенью научного искусства. Университет, каким он должен быть согласно представлению нашего философа, должен быть и школой будущих университетских преподавателей, он

должен быть "профессорской семинарией". У нас есть семинарии для проповедников, для учителей и т. д., но нет семинарии для академических преподавателей. Как академическое учение, так и академическое преподавание при современных условиях предоставлено случаю; ни первому, ни второму не учатся, потому что ни тому, ни другому не обучают, ибо не существует такого воспитания, которое бы заботилось об академическом образовании; одним словом, наши университеты не суть воспитательные учреждения, и не хотят быть таковыми⁸⁵³.

II. ВЫПОЛНЕНИЕ ПЛАНА

I. ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА ИСКУССТВА И ОТДЕЛЬНЫЕ НАУКИ

Понятие школы научного искусства дает основную идею, согласно которой должно учреждать и реформировать университеты. Выполнение плана требует приспособления к существующим академическим условиям, существующая система дает материал, который нужно организовать. Как план нового национального воспитания должен опираться на существующую школу Песталоцци, так существующие университеты должны служить исходной точкой для школы научного искусства в применении к философии и к философскому преподаванию. Философия есть общая наука, которая научно охватывает всю духовную деятельность и, в качестве наукоучения, призвана к тому, чтобы приводить в порядок область знания. С этой стороны легче всего вызвать к жизни школу научного искусства. Прежде всего нужно превратить философию в научное искусство, а философское преподавание – в школу

искусства. Поэтому раньше всего нужно позаботиться об устройстве школы философского искусства. Искусство философии есть философствование; учиться философствованию и учить ему входит в задачу школы философского искусства. Кто достиг этого искусства, тот художник философии. Кто хочет стать художником в какой-нибудь специальной науке, должен сначала стать философом художником, ибо специальное научное искусство сводится лишь к применению общего философского искусства. Так как задача философствования заключается в методическом искании и нахождении научного умозрения, то цель философской школы искусства не достигалась бы, если бы на первый план выдвигалась законченная догматическая система. Готовое воззрение, категорическое утверждение вызывает противоречие, полемику, что не входит в задачи школы философского искусства. Поэтому преподавателем, который был бы и философом художником, может быть лишь такой философ, который не преподаёт готовой системы, хотя и имеет её, ибо он не мог бы учить философствованию, если бы не пришел в своей философии к определенному выводу⁸⁵⁴.

Как философия исходит из основных

принципов и спускается затем к отдельным наукам, как она упорядочивает область знания, обосновывая каждую отдельную специальность, разделяя, обобщая, выделяя нефилософские элементы (не составляющие предмета научного применения рассудка), так же должна поступать и школа философского искусства и в основу всякой специальности полагать общую часть, т. е. энциклопедию данной науки. Благодаря этой энциклопедической основе всякая отдельная наука связана с философией. Энциклопедист в этом смысле и является собственно представителем специальности, в нем в одном лице соединяются философ художник и специалист учитель, и так как весь план реформы Фихте сводится к тому, чтобы внести в академическое преподавание дух и метод философии, то понятно то значение, которое он придает энциклопедическим лекциям и энциклопедисту специальности. Всякая энциклопедическая лекция должна давать всю относящуюся к данному предмету литературу, его критику и производить выбор материала для чтения. Нужно подчеркнуть, что под энциклопедией здесь следует понимать не агрегат знаний, а науку в ее внутренней законченности и "органической целостности". Энциклопедист –

господин в своей специальности, он знаком с нею в деталях, проникает в нее до глубины и должен прекрасно уметь установить план обучения своей науки во всех отдельных ее частях. Но для того, чтобы найти соответствующего энциклопедиста для каждой науки и при его содействии избрать лиц на другие кафедры, необходимо собрать совет из первых ученых специалистов.

Самая общая наука – это философия, за нею следует филология "как общее средство всякого взаимного понимания". Специальные науки суть математика и история. Вся история делится на "историю текущих явлений и историю длящихся явлений": первая есть собственно история с подсобными ей науками, вторая – естественная история, теоретическую часть которой составляет учение о природе. С учебным планом школы научного искусства не совмещается деление на факультеты и отдельное существование трех высших. Если выделить все то, что не является предметом научного пользования рассудком, как, напр., теология откровения, или то, что относится к техническому умению, то теология и юриспруденция совпадут с философией, филологией и историей, медицина – с естествознанием; и нет научного основания выделять их как отдельные предметы⁸⁵⁵.

2. АКАДЕМИЧЕСКИЕ ТОВАРИЩЕСТВА

Как учебный план школы научного искусства устанавливается исходя исключительно из научных оснований, так и корпорация воспитанников должна организоваться исходя из мотивов научных. Этим само собой исключается всякое внешнее давление. Участие в проверках и коллоквиумах вполне свободно; таков первый учебный год. Так же свободно должно быть и участие в решении задач. Осведомленное и умелое суждение ученика выдает его призвание к научному искусству и открывает доступ к следующей ступени. Из массы учащихся выделяется отдельный класс, который организуется по непринужденному влечению, совпадая в склонности и в призвании к научной жизни. Отсюда возникает товарищество, которое живет совместно, образуя экономическую общину, и находится в самом тесном общении с академическим учебным персоналом. Это будет признанным классом студентов, обеспеченное содержание которых должно быть отнесено непосредственно на счет государства. Среди всех учащихся они будут "регулярными", как бы "заботливо растимым питомником"; остальная

масса будет дичками, не домашними, а "приписанными", они только "гости" (socii) университета. Таким образом учащиеся делятся на два класса: регулярных и гостей. Среди последних некоторые будут стремиться попасть в число первых; обладая умом и талантом, они, однако, не выдержали установленного испытания (может быть, они уже пытались, но безуспешно); такие "кандидаты в регулярные" могут выделиться из socii, как отдельный класс, и образовать частное товарищество, как бы разряд "послушников", переходную ступень между регулярными и socii. Таким образом учащиеся делятся на регулярных, подготовляющихся и на socii. Регулярные уже испытаны и признаны государством; с согласия государства и под его гарантией они образуют академическую семью, подчиняющуюся особому законодательству, охраны которого они лишаются при исключении. Будучи исключены, они снова возвращаются в число socii и снова подпадают под общие полицейские законы.

Для отличия регулярных от остальных учащихся и для указания на более близкое отношение их к преподавательскому персоналу им присваивается особый почетный костюм, общий с профессорами. Из регулярных

посредством выбора даровитых учеников составляется профессорская семинария, из которой выходят уже настоящие профессора. Обыкновенные академические профессора преподают регулярным студентам, экстраординарные – студентам-гостям⁸⁵⁶.

Академическая деятельность требует особой свежести подвижности ума, которые падают с годами, даже если сила духа и не уменьшается. Поэтому для университета, который должен служить своей особой цели, необходимо постоянное обновление учительского персонала и периодическое выделение старых членов. Удаленные члены не останутся, однако, в силу этого без дела. Как из регулярных учащихся составляется профессорская семинария и образуется питомник учащихся художников, так эти последние образуют питомник творящих художников. Если наука должна действительно стать путеводной нитью и "искусством разума", то жизнь ученого должна пройти все три эпохи: учащегося, учащего и творящего художника. Учащиеся – это регулярные студенты, учащие – это профессора, творящие – государственные деятели. Удаленные университетские преподаватели входят в высший круг гражданской жизни, они могут, не преподавая

науки, продолжать заниматься ею и двигать ее; они академики в современном (французском) значении этого слова и образуют для университетских дел "совет старейшин", который вместе с профессорами составляет сенат. К этим академикам относятся и ученые специалисты.

Кто закончил образование школы научного искусства и доказал свою зрелость на экзамене, тот становится мастером (не искусств, а искусства. Только это последнее дает право на занятие первых должностей в государстве. Испытание должно заключаться в письменной работе на тему, поставленную кандидату в соответствии с его духовным складом. Он должен доказать, что он умеет справляться с затруднениями; только в этом обнаруживается мастер. Поэтому ему задается тема, заключающая особые затруднения для его (известного преподавателю) духовного склада. Разработка темы должна происходить на немецком языке, как живом и творческом. В философии никто не может быть мастером, не будучи, в то же время, способным к преподаванию; поэтому мастер в этой науке должен необходимо быть и "доктором". Не каждый мастер должен быть преподавателем, но всякий преподаватель должен быть мастером; поэтому степень доктора не имеет

значения, если не соединена с мастерством, она обозначает в этом случае лишь "обыкновенного доктора", которого лучше было бы называть "титулярным доктором"; в лучшем случае это указывает, что данное лицо чему-то училось и должно называться "doctus", а не "doctor".

Так как нас интересует педагогическая задача университета, поскольку Фихте связывает ее с идеей национального воспитания, то мы оставим в стороне все относящееся к экономической стороне учреждения: род управления, дары и доходы, жалование, освобождение от платы, гонорары и т. п. Предлагаемое здесь Фихте заимствовано им от английских университетов и саксонских княжеских школ. Везде, где Фихте касается чисто практических вопросов, он входит в очень мелкие детали, может быть, потому, что чувствует, что находится не в своей сфере⁸⁵⁷.

III. УНИВЕРСИТЕТ И УЧЕНЫЙ МИР

1. АКАДЕМИЧЕСКИЕ ЕЖЕГОДНИКИ

Интереснее, чем экономическая сторона академического учреждения, для нас сторона литературная, непосредственно связанная с духовными задачами. Если университет выполняет свою цель, то история его есть вместе с тем история искусства науки, непрерывный ход и прогресс научной жизни. С одной стороны, идет постоянное обновление академического персонала учащихся и учащихся, с другой – непрерывный рост искусства науки, которое накапливает научный материал и проясняет понятия. Здесь происходит "расширение и прояснение понятий", экстенсивное и интенсивное накопление. Эта история должна быть запечатлена в архиве. Для этого должны служить "ежегодники искусства науки", собственный журнал университета, его "acta literaria". Ближайшим и непосредственным содержанием такого журнала явятся академические работы, плоды собственного труда, и потому этот журнал не будет иметь

ничего общего с обычными рецензирующими изданиями и литературными газетами. Также и работы учащихся, одобренные учителями, должны приниматься в этот журнал, и ни один учащийся, не представивший такой работы, не должен быть допущен к ученой степени. План такого периодического университетского журнала занимал Фихте еще в Эрлангене и входил в его реформистские идеи⁸⁵⁸.

В задачу академического образования входит осведомление о положении научных данных, уже систематизированных и еще не систематизированных. Нужно знать, чего в каждое данное время достигла наука и что остается задачей. Для этого Фихте требует двойного журнала, "журнала искусства" (Kunstbñch) и "журнала материала" (Stoffbuch). К первому университетскому журналу относятся энциклопедические взгляды учителей, совокупность научных взглядов, касающихся каждого отдельного предмета, как бы тело каждой науки, работы учеников, статьи ученых; во второй входит литературный указатель и все произведенные в университете открытия, обогащающие научный материал. Что сделано вне университета в научном мире, то должно стать известным в пределах университета и

должно быть использовано. Сведения о книгах дают каталоги. Эти сведения бесполезны. Обычные литературные газеты только передают каталоги и необходимы книгопродавцам, но не имеют научного значения для учащихся. Необходим поэтому академический журнал, который следил бы за новыми книгами и указывал на те, которые имеют научное значение: "Ежегодники для обзора новых книг, или Библиотека академии⁸⁵⁹".

2. ОБЩЕНИЕ МЕЖДУ УНИВЕРСИТЕТАМИ

Собственные и ближайшие задачи университета не литературные, а дидактические и педагогические; все университеты должны содействовать научному воспитанию; этой общей целью они связаны и нуждаются во взаимном содействии. Им необходимо постоянно живое общение. Для этого каждый университет должен бы иметь своего представителя во всех других университетах, на обязанности которого было бы составлять письменные доклады; также каждый университет должен посылать некоторых воспитанников по окончании учения в другие университеты, чтобы они жили там и могли дать самый точный и живой отчет обо всем виденном. Таким путем университеты будут плодотворно и мирно соревноваться друг с другом и выполнять свое назначение, содействуя высшему духовному развитию и завершая систему национального воспитания.

Глава десятая

ИЗМЕНЕНИЯ В ДАЛЬНЕЙШЕМ РАЗВИТИИ НАУКОУЧЕНИЯ

I. ВОПРОС ОБ ИЗМЕНЕНИИ

1. ОБЪЯСНЕНИЯ ФИХТЕ

В предшествующих главах мы изложили сочинения Фихте, написанные им в промежуток между 1800–1807 годами и изданные им самим (за исключением Плана университета). Все эти сочинения связаны одной общей целью – преподать в популярной форме широким кругам основные мысли нового учения и изменить направление мысли эпохи. При всем различии их содержания эти сочинения образуют связное целое. И План университета входит в общую идею нового национального воспитания, развитую им в Речах к немецкой нации.

На эти речи Фихте смотрел, как на продолжение своих лекций об основных чертах современной эпохи, а последние, по его собственному признанию, были тесно связаны с

Наставлением к блаженной жизни и с лекциями о природе ученого. А насколько тесно все это связано с учением о вере, изложенном в Назначении человека, мы уже указывали ранее⁸⁶⁰. Последним сочинением открылся последний период Фихте; он сам считал, что это сочинение представляет собою последнее звено в ряду его религиозно-философских исследований, начавшихся в конце первого периода статьей об основании нашей веры в божественный миропорядок и приведших к спору об атеизме. В основной мысли наукоучения сходятся и Назначение человека, и Ясный, как солнце, трактат, а оба последние сочинения имеют непосредственное отношение к Опыту нового изложения наукоучения 1797 года и к Основаниям учения о нравственности. Так все связано одно с другим. Из берлинского периода мы возвращаемся назад к иенскому, не прерывая последовательности и не вводя нового принципа. Первый опыт нового изложения наукоучения уясняет понятие абсолютного тождества, как причину и корень всякого сознания. Ясный, как солнце, трактат раскрывает сущность наукоучения, Назначение человека указывает на основной характер веры, Основные черты современной эпохи на необходимость и значение

развития человеческого разума или мировой истории. Наставление к блаженной жизни раскрывает сущность религии. Речи к немецкой нации разъясняют идею и задачи национального воспитания. Мы подробно указали, как все эти темы связаны между собою, и повторение этого было бы излишним.

Согласно довольно распространенному мнению, Фихте во втором период изменил основному характеру своей системы и создал "новое учение"; другие оспаривают это утверждение и отрицают всякое изменение в характере учения. Против первого взгляда свидетельствует непрерывная связь обоих периодов, как это явствует из сочинений философа; против второго говорит тот факт, что Фихте много раз наново излагал наукоучение, и что его лекции более позднего времени, оставшиеся по его смерти, во многом разнятся от первоначальной формы системы. Некоторой перемены и преобразования учения нельзя не признать, но вопрос в том, отрицает ли и опровергает ли оно прежнюю основу?

Когда говорят о "новом, позднейшем учении", то нужно указать, в каком сочинении оно изложено и где прерывается прежний ход идей? В изданных самим Фихте популярных сочинениях

позднейшего времени оно не содержится. Если искать в них нового учения, то придется указать на Наставление к блаженной жизни. Но следя шаг за шагом за внутренним развитием философа, не находишь перемены в основной мысли. Я повторю собственное свидетельство Фихте, которым начинается предисловие к наставлению к блаженной жизни: "Эти лекции, вместе с Основными чертами современной эпохи и с лекциями о природе ученого представляют собою одно целое в популярном изложении. Настоящие лекции являются результатом семилетней непрерывной работы над тем философским воззрением, которое я усвоил уже тринадцать лет тому назад и которое, как я надеюсь, кое-что изменило во мне, но само не изменилось с того времени ни в чем⁸⁶¹". Сказанное им в 1806 году Фихте считает постепенно созревшим плодом выработанного еще в 1794 году учения. В этот промежуток учение его "ни в чем не изменилось". Когда же оно изменилось настолько, чтобы отбросить прежнюю систему? И как эта перемена, если она действительно имела место, осталась столь незаметной для самого философа, что он решительно утверждает противоположное?

2. СИМПТОМЫ ПЕРЕМЕНЫ

При сравнении обоих периодов наукоучения сразу замечается, что в области полемики изменилось направление и произошла перемена фронта при возражениях. Фихте в последнем периоде сражается с совершенно другими противниками, чем в первом. Кажется, как будто бы произошла перестановка. Защищая свободу мысли и обосновывая наукоучение, он был проникнут духом просвещения. Когда несколько лет спустя он защищал свое учение о религии против обвинения его в атеизме, то во врагах просвещения он видел и своих противников и боролся не с рационализмом, а лишь с обскурантизмом. Наоборот, в последний период он презирает просвещение восемнадцатого столетия, как плоский рационализм, основу которого он видит в философии Локка, "самой плохой" философии из всех существующих; типичным представителем ее он выставляет Николаи; эпоху просвещения характеризует как эпоху "завершенного эгоизма и греховности", гибель которой он приветствует и возвещает. Таким образом, непосредственными противниками своего учения о религии, которым

он возвращает обвинение в атеизме, он считает просветителей в духе Николаи! Еще за несколько лет он прославлял основателя натурфилософии как гениального сторонника наукоучения. Теперь он предостерегает против учения Шеллинга и в своих лекциях о природе ученого, квалифицируя это учение как возврат к старому догматизму, в Основных чертах современной эпохи признает его обратной стороной плоского рационализма, его близнецом, ложной спекуляцией, тщетной мечтательностью и фантазерством и ожесточенно борется с этим направлением. Чем дальше он заходит в отрицании этих обоих противоположных направлений, тем более приближается к их противнику, с которым он соглашался в оценке кантовского учения и вполне расходился в воззрении на истинную систему философии. Теперь он почти совершенно становится на сторону Якоби. В Назначении человека он утверждает веру как единственно возможное усвоение истинно действительного; в Ясном, как солнце, трактате он хвалит Якоби как современного Канту реформатора философии, в статье против Николаи он называет его одним из первых людей эпохи, одним из немногих звеньев в преемственной цепи истинной глубины. Значение Якоби подымается в глазах Фихте

вместе с его отвращением к рассудочному просвещению и его антипатией к натурфилософии Шеллинга. Я не хочу этим сказать, чтобы он подражал Якоби и подчинялся его влиянию, – такая покорность и подчинение чужим взглядам были не в его характере; но если искать постороннего влияния в его учении о вере и религии, как это последнее проявляется в Назначении человека, в Основных чертах эпохи и в Наставлении к блаженной жизни, то нужно скорее указать на Якоби, чем на Шлейермахера.

Мы видим, как с течением времени изменились родственные и враждебные отношения наукоучения. В то время литературные круги делились на два лагеря с противоположными воззрениями, обозначаемыми обычно как "рационализм" (просвещение) и "романтика". Нельзя отрицать, что в своем развитии наукоучение отошло от первого и приблизилось ко второму, хотя и это не надо принимать слишком точно, ибо с враждебным отношением к Шеллингу у Фихте соединяется дружба с Фр. Шлегелем. Но все эти дружеские и враждебные отношения за последний период жизни и литературной деятельности философа служат для нас симптомами изменения, происходящего в его взглядах, изменения не

случайного, а исходящего из глубины учения, причем основной характер его остается неизменным. Чтобы узнать, какова эта произошедшая перемена, нужно сравнить наукоучение в двух его различных формах.

II. ПЕРВАЯ ФОРМА НАУКОУЧЕНИЯ

Если мы проследим развитие наукоучения в его первой и начальной форме, то обнаруживается постепенный рост системы, при котором принцип расширяется и углубляется. Наукоучение начинает с объяснения опыта, т. е. системы наших необходимых представлений; оно показывает, что обосновывающий принцип должен быть единым и что искать его нужно в начальном деянии, полагающем в сознании то условие, при котором Я становится теоретическим и вызывает ряд необходимых представлений; условие это, обосновывая теоретическое Я, не может само им обуславливаться. Таким образом, возникает вторая задача, необходимо вытекающая из первой; нужно вывести, откуда является первоначальная грань в Я (самоограничение), составляющая прочную основу Я. Задача решается при помощи практического Я. Первоначальная деятельность представляется теперь в виде стремления, а Я в виде системы необходимых влечений, среди которых находятся и влечения к представлению; от этих последних зависит система необходимых представлений. Но

в бесконечном стремлении содержится новая задача, вытекающая из сущности Я, а потому необходимо к нему относящаяся; задача эта полагается сущностью Я и разрешается ею. Я есть объект для себя; в своем первоначальном стремлении оно само является своею собственною целью: абсолютное Я есть задача, или идея. Эта идея должна быть осуществлена. Первоначальное влечение, требующее и завершающее систему всех остальных влечений, есть нравственное влечение. Практическое Я (система влечений) основывается на нравственном Я, на Я как влечении к свободе, как законе свободы (нравственном законе), как совести. Совесть обнимает и обосновывает всю область долга, включая и правовые обязанности; нравственное Я обнимает и обосновывает практическое Я, включая и сферу права; практическое Я обнимает и обосновывает теоретическое Я, которое включает в себя чувственное Я и весь чувственный мир. Основной формой теоретического Я является воображение (представление), основной формой практического – стремление (влечение), основной формой нравственного – совесть.

Проследим цепь условий, представляемую наукоучением, в прогрессивном направлении от

условия к обусловливаемому. Вот каковы будут заключения. Если нет абсолютного единства субъекта и объекта, то нет и Я как самоцели, нет Я как влечения к себе самому, нет нравственного Я, нет вообще Я как влечения, нет практического Я, нет Я как исключавшей сферы свободы, нет индивидуального Я, нет теоретического Я, нет воспринимающего Я (нет эмпирического сознания), нет мира как объекта восприятия, нет чувственного мира.

Если пробежать эту цепь в регрессивном направлении от обусловленного к условию, то она представится в следующем виде: нет объективного миропредставления, ибо нет эмпирического сознания, нет теоретического Я (нет воображения, нет Я как представляющей деятельности), нет ограниченного Я, нет самоограничения Я, нет Я как влечения, нет практического Я, нет Я как влечения к свободе, нет Я как совести, нет нравственного Я, нет Я как самоцели, нет Я как абсолютного единства субъекта и объекта, вообще нет Я, нет самосознания.

Мы должны завершить эту цепь. Если мы поднимемся вверх в направлении условий, то заметим, что нет первого члена; если проследим вниз в направлении обусловливаемых, то

недостает последнего члена. Я как абсолютная самоцель было высшею формулой, в которой содержалась вся система наукоучения. Если бы Я не было этой абсолютной самоцелью, то оно не было бы Я. Если бы ряд всех этих условий, полагаемых через Я, не был подчинен этой цели, как его материал и средство, то цель была бы не абсолютна. Она не была бы абсолютной, если бы чувственный мир, чувственное и индивидуальное Я, не были ее средствами и органами. Я есть этот орган как воля, которая непосредственно знает свое назначение; эта уверенность есть вера, моральная вера, которая тождественна с нравственным или согласным долгу направлением мысли. Этим органом является личное нравственное направление мысли, только оно одно. Настроение не было бы нравственным, если бы оно желало успеха вне себя; а назначение которое оно выполняет, было бы не абсолютным, если бы оно не достигало успеха; оно не было бы воистину действительным, независимым от воли и сферы свободы отдельного лица. Поэтому если эта абсолютная цель, без которой Я теряет свое внутреннее основание, а вместе и само себя, имеет действительное значение, то она должна быть определяющею и мироустрояющею целью, она должна быть мировым порядком. Я должно

смотреть на себя как на члена и на орган, а не как на творца этого миропорядка; миропорядок же оно должно считать безусловным, в себе самом покоящимся, себя самого выполняющим, живым миропорядком (*ordo oīdinans*), мироправлением, божественным мироправлением, самим Богом.

Без абсолютной цели, которую оно само себе ставит, без этого прообраза Я есть ничто. Сам этот прообраз ничто, если он голый образ, тень Я; оно действительный прообраз только в том случае, если оно первоначальный прообраз, а Я – его отображение. Отношение между Я и его абсолютную целью приобретает правильную форму лишь в том случае, если представить это отношение в обратном виде. Цель есть безусловное и первое, Я непосредственно зависит от нее и ею полагается, оно обусловленное и второе. В этом заключается и этим создается религиозная вера. Уверенность в моем нравственном назначении, вера в долженствование есть моральная вера; уверенность в моральном миропорядке, в божественном мироправлении есть сознание Бога, или религиозная вера. Если я не верю, что моя абсолютная цель есть мировая цель, то как могу я верить в вечную неизменность этой цели? Если я не верю в эту вечную неизменность, в силу

которой цель продолжает действовать и в том случае, когда моя воля отступает от нее, то как могу я еще верить, что эта цель составляет абсолютно и воистину мое высшее назначение? Как могу я быть уверен в ней морально? Поэтому религиозная вера не только расширяет и укрепляет нравственную, но и обосновывает ее: моральная уверенность покоится на уверенности религиозной. Нравственное Я основывается на религиозном Я, как практическое на нравственном (влечения на первоначальном влечении), и теоретическое Я на практическом. Здесь только заканчивается наукоучение и достигает того пункта, который составляет первое или последнее звено наукоучения, смотря по тому, с какой стороны подойти к нему. Звено это есть религия, или сознание Бога, религиозное Я, Я как образ Бога.

В первом периоде наукоучение начинается с обоснования эмпирического сознания и заканчивается обоснованием религиозного сознания; от теоретического Я оно переходит к практическому, к нравственному, к религиозному; от чувственного сознания к сознанию свободы, к совести, к религии; от чувственного мира к миру нравственному, к нравственному миропорядку, к божественному мироправлению, к Богу. Оно

достигло религиозного Я как последнего члена, в этом последнем члене оно познало последнее и самое глубокое основание всех необходимо полагаемых в Я определений, оно знает, что это последнее основание в действительности есть первое.

Отсюда задача проследить ход наукоучения в обратном направлении, начиная с последнего члена, и из этого принципа вывести всю систему. Этой задачей занято наукоучение в последнем периоде. Если в системе есть перерыв, то его надо искать в переходе от нравственной веры к религиозной, следовательно, в пункте, относящемся к первому периоду. Если же в этом пункте нет перерыва, то его нет нигде. Фихте относится к тому разряду мыслителей, система которых еще не закончена, когда они выступают на литературное поприще, и которые не изменяют первоначальной задаче, а лишь глубже проникают в нее.

III. ИЗМЕНЕННАЯ ФОРМА ИЗЛОЖЕНИЯ

Задача заключается в следующем: изложить всю систему наукоучения как целое, выводя ее из одного принципа, которого требует религиозная точка зрения. Эту задачу Фихте себе поставил, но смерть помешала ему выполнить ее. Остались лишь отрывки, наброски, опыты, да те популярные лекции, в которых с несомненностью обнаруживается новая форма изложения, а именно последняя книга "Назначения человека", "Лекции о существе ученого", "Основные черты современной эпохи" и главным образом "Наставление к блаженной жизни", которое сам Фихте считал "вершиной и самой светлой точкой" своего учения о религии. Мы видим, в каком свете является наукоучение в новой форме развития. Принцип его есть Я как образ или непосредственное выражение Бога. Все свойства Я, непосредственно полагаемые в Я и через Я, являются теперь формами откровения божественной жизни; само наукоучение, не покидая путеводной нити критического идеализма, устанавливает свою систему на религиозной или теософической основе, на понятии абсолютно реального, на Боге. Этим

объясняется отвращение от рассудочного объяснения и от натурфилософии в этом периоде Фихте. Если смотреть на Бога как на принцип Я, как на вечную первооснову всех явлений, то понятие Бога должно быть независимым от всех свойств, возможных только в Я и чрез него полагаемых, следовательно, независимым от всех различий, от всего разнообразия, от всякой перемены. Он есть самому себе равное неизменное бытие. На первый взгляд это понятие напоминает нам элеатское или неоплатоническое представление, оно родственно также спинозизму и потому производит странное впечатление в фихтевском наукоучении. Это ж послужило поводом к тому, что новую форму этой системы сочли за "новое учение", которое противоречит первоначальной системе и даже совершенно порывает с ней.

Однако внутренняя связь обеих фаз развития вполне очевидна, и вторая фаза представляется и в этом пункте необходимым и неразрывным продолжением первой, она изложена лишь в обратном порядке. В своей сущности Я необходимо есть абсолютное тождество субъекта и объекта; по своей форме в акте самосознания оно необходимо является раздельностью их. Без указанного тождества нет Я, его нет и без

раздельности субъекта и объекта. В основе Я субъект и объект суть непосредственно единое и должны быть единым, иначе Я было бы невозможно; в самом же Я они разделены и должны быть разделены, иначе Я тоже было бы невозможным. Они разделены и должны поэтому быть соединены через Я. Таким образом, это единство в основе Я становится раздельностью в Я и именно чрез это делается задачей объединения для Я. Без этой задачи объединения, в котором связаны единство и раздельность, Я невозможно. Таким образом, основа Я становится его задачей и целью, или, что то же самое, абсолютная цель Я должна полагаться как его основа. Для того чтобы правильно понять переход от первой формы изложения наукоучения ко второй, нужно правильно понять именно этот пункт. Мы уже разъяснили этот вопрос. То, что в основе Я вечно едино, должно быть вновь объединено в конечной цели Я. Единство есть, объединение должно быть. Без состояния раздельности объединение было бы ненужным. Сознание разделяет то, что непосредственно едино; разделение требует объединения: оно превращает бытие в долженствование. Отними это бытие (тождество), и Я станет невозможно! Отними это долженствование, и объединение,

раздельность, сознание, Я станут невозможными! От единства через раздельность к объединению, таков тип всего принципа. Содержание его есть абсолютное тождество, как основа и цель Я, как бытие и долженствование, как вечная основа и вечная цель жизни, как божественная жизнь. Признавая над собой задачу, требующую решения, под игом долженствования мы живем нравственно; познавая извечно решенную задачу, предавая себя божественному бытию, мы живем блаженно.

Божественная жизнь есть все во всем, Всеединое. В применении к этому вопросу наукоучение принимает форму учения о тождестве. Если в качестве теософии оно находится в противоречии с натурфилософией, то на почве философии тождества оно вступает с ней в состязание, и это не уменьшает, а наоборот обостряет противоречие. Учение о тождестве заложено в наукоучении, эта основа его ясно выступает уже в первом периоде. Мы неоднократно указывали на это. Я напомним об Основаниях учения о нравственности, об опыте нового изложения наукоучения 1797 года, о втором введении в наукоучение, о Ясном, как солнце, трактате, где Фихте обозначает тождество как "безусловное и характеристичное

самосознание", наконец, о второй книге Назначения человека, в которой факты сознания объясняются принципом тождества⁸⁶².

Глава одиннадцатая

ПОЗДНЕЙШАЯ ФОРМА НАУКОУЧЕНИЯ

I. НАУКОУЧЕНИЕ 1801 ГОДА

1. ПЕРЕХОД ОТ ЗНАНИЯ К БЫТИЮ

После вышеуказанного опыта нового изложения наукоучения 1797 г. мы встречаемся в 1801 г. со вторым опытом, представляющим ряд новых изложений; это сочинение не было выпущено в свет самим Фихте⁸⁶³. Все углубляющееся утверждение системы привело к необходимости обосновать знание абсолютным, т. е. вывести его из Бога. Посмотрим, как решается здесь этот вопрос.

Как в Назначении человека и в Ясном, как солнце, трактате, так и здесь утверждается, что всякое знание, вся созерцательная рефлектирующая деятельность исчерпывается построением образа и отображения. Прообразом или конечной целью должна быть свобода, нравственная деятельность выливается в стремление осуществить конечную цель. Образ не

есть реальное, но он требует реального, к которому он непосредственно относится, которое он непосредственно выражает. Реальное находится по ту сторону знания, оно независимо от него, оно не образ и не построение образа, оно не становление и не множество. В отличие от всякого явления, от всякого разнообразия и изменения оно есть абсолютное, неизменное бытие, или Бог. Без реальности нет образа, без бытия нет знания, между этими двумя началами не существует третьего. Таким образом, знание не только находится в зависимости от бытия, но и непосредственно от него зависит, оно есть его явление (образ) и непосредственное следствие. Знание обосновывает мир из себя и смотрит на него как на свое отображение, оно обосновывает себя из абсолютного и смотрит на себя как на непосредственное его явление. Как возможно такое обоснование? Выводя мир из себя, знание не выходит за свои пределы. Выводя себя из абсолютного, оно выходит за свои грани. Как же это возможно? Как может знание выйти за свои пределы, как может оно пробить форму созерцания и рефлексии? Насколько мне известно, Фихте нигде не ставил вопрос так определенно, как в изложении наукоучения 1801 года. Знание не есть реальное бытие, ибо оно есть

образ; оно не есть абсолютное, ибо оно рефлексия и проходит необходимый путь развития, заключающий в себе форму разнообразия и изменения. Знание исходит из себя самого, иначе оно не было бы свободой. Знание является для себя тем, что оно есть; оно должно поэтому быть для себя и в своем источнике, или, что то же самое, его начало должно быть ясно для него. Знание проникает и прозревает себя само, следовательно, оно должно провидеть и свое начало. Начало есть граница. Знание прозревает свою границу. Предел знания есть небытие знания, незнание. Однако все охватывается знанием и все полагается им: все объективное бытие. Небытие знания есть исключительно и только абсолютное бытие. Поэтому если знание прозревает свое начало и свою границу, то оно необходимо видит свое собственное небытие, т. е. оно видит абсолютное бытие и самое себя, как необходимое его следствие. "Оно находит в себе и чрез себя свой абсолютный предел и свое ограничение – в себе и через себя, говорю я. Оно проникает знанием в свое абсолютное начало (из незнания) и приходит таким образом чрез себя самого (т. е. в силу своей абсолютной прозрачности и самопознания) к своему концу. Это и есть та великая тайна, которую никто не

мог узреть, так как она слишком очевидна, и только через нее мы все видим. Если знание именно в том и заключается, что оно видит свое начало, – или еще определенной, – если само знание есть для себя бытие, внутренность начала, то ясно, что его конец и его абсолютная граница должна находиться в пределах этого "для себя". Но согласно нашему разъяснению и очевидности знание заключается именно в этой проницаемости, в абсолютной прозрачности, в субъекте-объекте, в Я; поэтому оно не может узреть свое абсолютное начало, не прозревая и своей границы, своего небытия. Что же такое абсолютное бытие? Абсолютное начало знания, в нем постигнутое, а потому небытие знания: бытие, абсолютное бытие, ибо знание абсолютно. Только начало знания есть чистое бытие; где знание присутствует, там уже его бытие и все то, что может быть принято за бытие (объективное), есть уже это бытие и несет свои законы. Вот мы и ушли далеко от ложных идеалистических систем. Чистое знание, мыслимое как начало для себя, и противоположность его как небытие знания (ибо иначе оно не могло бы возникнуть) есть чистое бытие (или, если угодно, точка зрения абсолютного знания есть абсолютное творение, как процесс, не как нечто сотворенное; знание

творит само себя из своей чистой возможности, единственно ему предпосылаемой, и именно это и есть чистое бытие)⁸⁶⁴".

Таким образом, по Фихте, знание приходит к понятию абсолютного бытия, а наукоучение, как учение о знании, к полаганию такого бытия. Оно не выводит знание из бытия, но бытие из знания; оно не ставит бытие реальным основанием знания, он делает знание познавательной основой бытия; оно считает знание по отношению к объективному бытию (миру) реальным основанием, по отношению к абсолютному бытию (Богу) познавательным основанием. Таким образом и абсолютно реальное познается наукоучением из идеального основания. Или, как выражается Фихте: наукоучение "выводит бытие из знания, как из его отрицания, оно есть его идеальная сторона и притом высшая идеальная сторона"⁸⁶⁵".

Если знание есть познавательное основание абсолютного бытия, то оно должно смотреть на себя как на его следствие, а так как абсолютному началу знания может предшествовать только абсолютное бытие, то оно должно считать себя и непосредственным его следствием. Прозревая свое глубочайшее основание (начало), знание непосредственно познает абсолютное бытие.

Постижение абсолютного бытия есть мышление, постижение знанием самого себя есть созерцание. Здесь поэтому мышление и созерцание непосредственно связаны. Так как знание при своем возникновении исходит из абсолютного (противоположного ему) бытия, то в этом пункте абсолютное бытие и знание, или абсолютное бытие и абсолютная свобода (необходимость и свобода), абсолютно объективное и абсолютно субъективное, нераздельно и непосредственно объединены, или тождественны. Они не безразличны, ибо они противоположны, но они тождественны, ибо знание непосредственно исходит из абсолютного бытия. Здесь абсолютная точка, или фокус, где начинается знание, тут непреодолимая грань наукоучения: "не точка безразличия (Indifferenzpunkt), а точка тождества обоих, неосязаемое, непостижимое и необъяснимое далее единство абсолютного бытия и для себя бытия в знании, выйти за пределы которого не может и наукоучение"⁸⁶⁶". Здесь совпадают идеальное и реальное, основной принцип идеализма (знание) и основной принцип реализма (бытие). В этом смысле тождество образует глубочайшее основное понятие наукоучения. Наукоучение находится в противоречии с шеллинговой натурфилософией;

как учение о тождестве оно противоречит в указанном смысле понятию абсолютного безразличия, на котором Шеллинг строит свою систему. "Для себя бытие абсолютного начала есть абсолютное созерцание, источник света или абсолютно субъективное; необходимо примыкающее к этому небытие знания и абсолютное бытие есть абсолютное мышление, источник бытия в свете, а, следовательно, так как оно все же есть в знании, абсолютно объективное". "Если бы субъективное и объективное были безразличны, как могли бы они стать различными? Или абсолютность уничтожает сама себя и становится относительностью? Тогда она должна бы стать абсолютным ничто, так что эта система, вместо того, чтобы быть абсолютной системой тождества, должна бы называться системой абсолютного ничтожества⁸⁶⁷".

2. ПЕРЕХОД ОТ БЫТИЯ К ЗНАНИЮ

Как Шеллинг сравнивал свою систему тождества и безразличия с системой Спинозы, так сравнивает Фихте Наукоучение 1801 года с учением Спинозы и указывает на сходство и различия их. На это различие наукоучения с системой Спинозы было обращено слишком мало внимания, и потому так называемое позднее учение Фихте считали более спинозистским, чем оно есть на самом деле. Абсолютное бытие принимается в наукоучении за основу и носителя знания; соответственно этому знание относится к бытию, как акциденция к субстанции. Это же отношение принимает и Спиноза. Здесь Фихте и Спиноза сходятся. С другой стороны, Спиноза совсем проглядел нечто, а именно переход от субстанции к акциденции. "У него не возникает вопроса о подобном переходе, поэтому и перехода этого у него нет; в действительности субстанция и акциденция у него нераздельны; субстанция его не есть субстанция, акциденция не акциденция; он называет одно и то же то так, то иначе". Наукоучение объясняет этот переход; в этом абсолютная противоположность обеих систем. Переход совершается знанием, точнее, "основной

формой знания, в которой заложена необходимость раздельности и бесконечности для сознания". Эта основная форма есть рефлексия, она есть дело свободы, формальной свободы; эта последняя осуществляет этот переход и отделяет знание от абсолютного бытия. Вечно-единое лежит в основе всякого знания. В этом отношении наукоучение есть "унитизм ($\epsilon\nu \ \alpha\iota \ \lambda\acute{\alpha}\nu$)". Действительное (фактическое) знание полагается рефлексией и содержится в ней, и, как таковое, оно никогда не может достигнуть абсолютного единого; абсолютное бытие есть потусторонность всякого действительного знания; в этом отношении наукоучение есть "дуализм⁸⁶⁸".

Лишь только знание установлено, развивается ряд форм рефлексий и мир явлений на основании необходимых законов, которые не могут быть иными. Но знание вообще осуществляется актом абсолютной свободы, который мог бы и не быть. Что приходит путем абсолютной свободы, того могло бы и не быть, то, следовательно, по природе своей случайно. Что относится к происхождению знания, то самое относится и ко всем формулам и явлениям, им обусловленным. Таким образом, хотя мир необходимо есть явление и продукт знания, но, как и самознание,

он случаен по своему происхождению. Случайное ничтожно и непрочно само по себе. Кто умеет смотреть в основу мира и знания, тот видит случайность их возникновения и ничтожество их бытия. Отсюда известное изречение Фихте, которое кажется настолько пессимистическим на первый взгляд, что с ним мог бы согласиться и Шопенгауэр: "когда говорят о лучшем из миров и о печати божеской благодати в этом мире, то следует ответить: мир этот самый худший из всех возможных миров, поскольку он сам по себе совершенно ничтожен". Однако не следует пропускать того, что непосредственно следует за этой фразой и лишает ее пессимистического характера. "Но именно потому разлита в нем единственно возможная благодать Бога, что исходя из всех его условий интеллигенция может дойти до решения улучшить его".

Мир бессодержателен сам по себе, и потому в нем заложена возможность для интеллигенции освободиться от него. Так как он зависит от условия, полагаемого свободой, то свобода может изменить точку зрения знания или миропредставления и при помощи свободы подыматься от одной ступени к другой. Так как свобода не совпадает ни с одной из данных форм сознания, ибо всякая форма обусловлена ею, то

она может возвыситься над всякой формой, может абстрагировать от всякого данного содержания и в конце концов, прозревая всю рефлексию и знание вплоть до самого их начала, постигает случайность своего собственного продукта. Абстракция от всех объектов созерцания оставляет в знании одну пустую форму, формальное мышление с его законами; в нем и заключается логика и вся так называемая философия, не выходящая за пределы этой формы рефлексии конечного рассудка и не способная достигнуть безусловного. Возвышение над конечным рассудком дает знанию возможность прозрения во всякое знание, в самый корень его, в его случайность; это возвышение делает знание наукоучением, а созерцание, на котором покоится наукоучение, проникает до абсолютной границы знания. "В возвышении над всяким знанием, в чистом мышлении абсолютного бытия и в случайности знания, с другой стороны, – вот где центральный пункт наукоучения⁸⁶⁹".

Теперь мы можем вывести заключение о том, как наукоучение относится к вопросу об обосновании или генезисе знания из абсолютного. Наукоучение показало, как для знания вместе с прозрением своего начала открывается понятие

абсолютного бытия, как в свете абсолютного бытия оно познает случайность своего собственного происхождения и бытия и вместе с этим и ничтожество мира. Таким образом выяснен переход от знания к бытию. Это последний пункт, освещаемый наукоучением. Переход от бытия к знанию остается невыясненным. Знание является для нас познавательным основанием абсолютного, но мы не видим, чтобы абсолютное было реальным основанием знания. Выведение знания из абсолютного, а, следовательно, и посредственное выведение мира из Бога остается вопросом еще не решенным.

II. НАУКОУЧЕНИЕ 1806 ГОДА

1. БЕССОДЕРЖАТЕЛЬНОСТЬ ШЕЛЛИНГОВА УЧЕНИЯ О ТОЖЕСТВЕ

Послушаем теперь свидетельство самого Фихте об отношении нового изложения наукоучения к прежнему. Мы знаем, что в своем предисловии к учению о религии он признавал учение о жизни "самой светлой точкой и завершением" наукоучения. В том же году, в котором вышли в свет Наставления к блаженной жизни, он написал Трактат о понятии наукоучения и о его судьбе, который был издан лишь после его смерти. В этом сочинении Фихте яснее и прямее, чем раньше, высказался об отношении обеих форм изложения наукоучения и, в то же время, страстно выступил против Шеллинга и его натурфилософии. Он не только третирует его как второго Николаи, но так и называет. Упрек со стороны Шеллинга в "субъективизме" представляется ему грубейшей ошибкой и непониманием. Что натурфилософия считает чувственный мир не зависящим от субъективного сознания и от знания вообще и

обращается с ним как с вещью в себе – это Фихте считает нефилософским и антифилософским. Он видит в философе Шеллинге такой же пример "общего расслабления и бездарности современной эпохи", такого же представителя "поверхностности", как в Николаи. Что Шеллинг в своем последнем сочинении, "Философия и религия" (1804), считает регрессом выведение конечных вещей из абсолютного, в этом сказался устаревший догматический дуализм, который считает материю вещью в себе и материалистичен по существу. Вся так называемая натурфилософия есть в сущности не что иное как "слепой эмпиризм" по образцу Николаи. С такой системой не соединимы ни Бог, ни мораль. Он говорит все это для характеристики существа дела и не хочет упрекать в чем-либо личность философа. Стремление Шеллинга к познанию единства всего бытия с бытием божественным есть похвальное намерение, разделяемое и Фихте, с тем различием, что он совершил то, чего Шеллинг не мог сделать, а только ходил вокруг да около. "Таким образом я совершенно и безусловно отбрасываю его как философа, как художника же я признаю его величайшим фокусником на словах⁸⁷⁰".

2. НЕИЗМЕННОСТЬ НАУКОУЧЕНИЯ

Фихте определяет здесь задачу наукоучения совершенно так же, как мы толковали ее в самом начале. Наукоучение решает задачу, поставленную на очередь открытиями Канта. Кант не решил задачи и не мог достигнуть цели, так как он выводил способности разума индуктивно, рассматривал их обособленно одну от другой, а не брал их в их абсолютном единстве. Задача, выполненная наукоучением, заключалась в обосновании законов разума и в правильном выведении их из первоисточника. Наукоучение прозрело и указало на бессодержательность продуктов рефлексии, составляющей основной закон знания. Только немногие поняли дух наукоучения, а теперь они же находят, что оно ложно, потому что растворяет всякую реальность, а между тем, реальность существует и должна существовать. Само наукоучение не может не признать реальности, так как оно предполагает "субъективно-объективное бытие, действительное и конкретно существующее Я", как вещь в себе. Такое понимание, конечно, искажает наукоучение; одни не видят в нем ничего

реального, другие ищут его там, где его не могло быть, в области рефлексии. "Люди хотят реальности, мы также ее желаем, в этом мы согласны. Наукоучение доказало, что форма рефлексии, могущая быть постигнута в своем абсолютном единстве и этим единством охваченная, не имеет реальности, а представляет собою лишь пустую схему; схема эта, в свою очередь, образует из себя, при посредстве разветвлений, также охватываемых одним принципом, новую систему других таких же пустых схем и теней. Наукоучение намерено твердо и неизменно настаивать на этом убеждении". Люди знают реальность только в форме рефлексии, поэтому они думают, что наукоучение уничтожило всякую реальность. Им нужно указать на то, "что, если уничтожена их реальность, то это не значит, что уничтожена всякая реальность, наоборот, позади формы и после ее разрушения впервые обнаруживается истинная реальность. Это последнее и составляет ту задачу, которую мы предполагали решить в свое время, прибегнув к новому, возможно свободному изложению первых и самых глубоких основ наукоучения". Фихте говорит затем, что он давно уже обещал дать новое изложение наукоучения. Однако он уже освободил себя от

этого обещания и откладывал его выполнение, ибо для него делается все яснее, "что прежнее изложение наукоучения хорошо и пока вполне достаточно". "Так как я только что заявил, что прежнее изложение наукоучения хорошо и правильно, то само собой понятно, что от меня нельзя ждать другого учения, кроме однажды уже преподнесенного публике. Сущность прежде изложенного наукоучения сводилась к утверждению, что форма Я, или абсолютная форма рефлексии, составляет основу и корень всякого знания, и что только из нее вытекает все то, что когда-либо могло возникнуть и возникало в знании". "Это направление читатель неизменно найдет во всех настоящих и будущих наших объяснениях наукоучения⁸⁷¹".

Четыре года спустя Фихте выполнил то обещание, про которое он говорил, что вряд ли его стоит исполнять, ибо оно, собственно говоря, уже выполнено. Он набросал новое изложение, "Наукоучение в его общих чертах". Он считал его вполне тождественным старому учению. После того как последнее показало, что не есть реальное, непосредственно уясняется, что такое реальное. "Если бы можно было, – говорит Фихте в трактате 1806 года, – ясно прозреть форму Я, то мы заметили бы, что в нас и в нашем сознании

вытекает только из этой формы, и что есть не чистая, а формированная жизнь. Если бы мы могли отделить эту последнюю от всей нашей жизни, то осталась бы чистая и абсолютная жизнь, которую обычно называют реальной. Тогда возникло бы наукоучение, которое было бы вместе с тем и единственно возможным учением о жизни". Это учение о жизни Фихте и дал в Наставлении к блаженной жизни⁸⁷².

III. НАУКОУЧЕНИЕ 1810 ГОДА

Из сочинений, являющихся выражением второй формы наукоучения, сам Фихте издал только одно: Наукоучение в его общих чертах⁸⁷³. Оно возникло из лекций, прочитанных им зимой 1809–1810 года, и подводит в кратких словах итог целому. Дело идет об обосновании знания и о характере бытия. Истинное бытие есть абсолютное бытие, которое существует через себя и которым держится все другое: абсолютное бытие есть Бог, он есть единое, неизменное, непреходящее бытие. Если мы положим в Боге раздельность субъекта и объекта, то этим уничтожится единство, абсолютное бытие и вместе сущность Бога. Именно в этой раздельности состоит знание. Знание полагает различия, от которых божественное бытие свободно; поэтому знание не есть Бог, оно отлично от Бога и потому вне Бога. Божественное бытие есть все во всем. Поэтому знание есть божественное бытие вне Бога, т. е. "обнаружение Бога", не действие Бога, ибо последнее предполагало бы характер изменчивости, а непосредственный результат абсолютного бытия, "образ или схему" его. Вне Бога немислимо

бытие само в себе, немислимо внутреннее, в себе покоящееся бытие, независимое от знания; следовательно, всякое бытие вне Бога заключается в знании, т. е. всякое знание вне Бога есть образ или схема Бога⁸⁷⁴.

Дело идет не об осуществлении Бога, ибо он абсолютно действителен, а об осуществлении образа Бога или знания. Осуществляется оно не Богом, не сам он создает свой образ, ибо это указывало бы на изменение в нем самом, что противоречит его сущности. Знание само осуществляет образ божий, иными словами, оно само себя осуществляет; на него поэтому нужно смотреть как на самостоятельную, свободную, развивающуюся способность. Всякое бытие вне Бога есть самоосуществление и саморазвитие знания, всякое бытие вне абсолютного бытия есть задача, только и разрешаемая в знании. Разрешение это и будет завершенным образом Бога в знании. Как происходит это завершение? Всякое знание существует для себя, оно есть созерцание себя, самосозерцание. Оно должно выражать то, что оно есть, и для этого оно должно развиваться (из себя). Оно должно видеть в самом себе образ божественной жизни. В этой задаче заключается целый ряд задач.

Знание есть образ, или, точнее, оно есть

способность или деятельность образования. Чтобы познать себя как таковую деятельность, оно должно развивать ее; оно должно творить образы, оно должно узнавать свой продукт, как образ, т. е. отличать его от того, что представляется ему не образом, не его продуктом, а действительностью или независимым от него объектом. Прежде чем знание уяснится самому себе как образ, как творческая деятельность, оно должно познать нечто как непосредственную действительность. Кроме знания (как образа Бога) нет ничего действительного. Следовательно, знание может непосредственно представлять только свою собственную действительность, не сознавая в ней своей представляющей и творческой деятельности. Прежде всего выступит лишенное рефлексии самосозерцание: продукт (образ) представляется существующим объектом. Созерцание есть "узревание" (Hinschauen), знание есть бесконечное, самостоятельное, действительное бытие. Оно узревает свою бесконечность как пространство, свою самостоятельность как бытие в пространстве, как бытие, заполняющее пространство, как материю, свою действительность как слепую способность к действию, как влечение, как влечение к деятельности в телесном

мире, а потому и как непосредственное отношение телесного мира к своему собственному бытию; таким образом, оно видит не только тела, но тела, им чувственно воспринимаемые, тела, как носителей внутренних качеств. Оно должно становиться в непосредственное отношение к телесному миру, а, следовательно, и само являться в виде тела; оно должно установить известное отношение других тел к своему влечению и потому должно представлять себя как чувство, оно должно относить действительность своего собственного тела непосредственно на другие тела и потому представляться самому себе органом. Оно зрит свою собственную действительность как бесконечную способность, т. е. как бесконечный ряд непрерывных членов, как время. И так как эта действительность имеет непосредственное отношение к телесному миру, то и телесный мир представляется ему данным не только в бесконечном пространстве, но и в бесконечном времени; вся эта область созерцания есть непосредственное, лишенное рефлексии самосозерцание знания, бессознательный его продукт и образ, выражение голой способности. Область созерцания бесконечна неопределенна, разнообразна. Созерцание чувственного мира в пространстве и во времени есть непосредственное

самосозерцание знания; поэтому это самосозерцание есть разнообразие самосозерцающих, т. е. это есть "мир многих Я". Всякое Я обладает созерцанием для себя, всякое непосредственно созерцает свой процесс созерцания, в этом созерцании оно есть единичное замкнутое, недоступное для всякого другого Я, индивидуум. В указанной области непосредственного самосозерцания знание распадается, таким образом, на множественность обособленных единичных индивидуумов⁸⁷⁵.

Знание должно открываться для себя самого как образ; оно должно поэтому отличать себя от того, что представляется ему непосредственной действительностью, оно должно отличать себя от своего созерцания, оно должно представлять себя поэтому созерцанием, а потому и индивидуум. Теперь знание отличает себя от созерцания, а так как это последнее коренится во влечении, и в силу влечения способность эта связана с процессом созерцания, то знание отличает себя от созерцания чрез посредство акта освобождения от влечения, возвышения над всею областью созерцания. Теперь знание видит непосредственно свой собственный свет, оно уже не узревает себя (вовне), а смотрит в себя, оно уже не есть больше созерцание, а мышление,

понимание, чистое мышление. Область созерцания была бесконечно разнообразна, мышление есть единство. В созерцании знание распадается на множество Я, на мир обособленных индивидуумов. Отличая себя от созерцания и постигая себя через мышление, оно становится единым Я и познает себя таковым в данном множестве Я, оно видит себя в мире уже не обособленных, а равных индивидуумов, оно требует их взаимного признания, что было бы невозможно, если бы всякий индивидуум обладал своим особым миром, если бы чувственный мир (область созерцания) не был бы одинаковым для всех, если бы все не согласовались в основном созерцании. Единство Я производит это первоначальное участие индивидуумов в отношении созерцания и чувственного мира. В том, что чувственный мир одинаков для всех, во всеобщей согласованности и заключается его истинность и реальность; другой реальности у него нет⁸⁷⁶.

В мышлении знание узнает себя как единое Я, носителем которого не может быть созерцание или объект созерцания, следовательно, не может быть индивидуум. Мышление обосновывает созерцание, следовательно, оно не может им обосновываться; оно может иметь свою основу и своего носителя только в бытии, которое

существует через себя, в абсолютном бытии, непосредственно в нем. Мышление узнает в себе непосредственное следствие божественного бытия, образ Бога, способность этого образа, "возможность быть схемой божественной жизни". Знание есть образ, есть схема. Если знание познает себя как образ, то это знание есть образ образа, схема схемы, тень тени; как голое знание оно пусто, оно не есть то, чем оно может быть по своей способности и сущности, ибо как действительная способность оно есть образ Бога; напротив, как голое самосознание оно только образ образа. Таким образом, знание не то, что оно есть в действительности и чем оно должно быть. Быть образом Бога – в этом состоит невыполненное назначение, неосуществленная способность пустого знания, голого самосознания (Я); следовательно, это назначение надо выполнить, эту способность осуществить; это не только возможность, но и долженствование.

Когда знание постигает свою пустоту и свое ничтожество как голого знания, оно вспоминает свою истинную сущность и смотрит на возможность как на долженствование. "Что произойдет, если, отбросив как процесс бессодержательного созерцания, так и процесс пустого понимания, я вполне свободно и

независимо использую свою способность?" "Знание, содержание которого не заимствовано ни из чувственного мира, ибо последний уничтожен, ни из созерцания пустой формы знания, ибо я отбросил и это, – только то, что существует чрез себя само, просто как оно есть, подобно тому как божественное бытие, схемой которого оно является, существует только чрез себя, как оно есть. Теперь я знаю, в чем мой долг⁸⁷⁷".

Мое бытие есть мое долженствование. Это долженствование вполне ясно, просто и абсолютно. Но если я только знаю свой долг, то долженствование есть объект знания, образ образа, и оно погружается в мир призраков. Оно не есть призрак, но настоящая действительность, оно не голое знание, но продукт моей способности, руководящий принцип; долженствование не обуславливается моею мощью, оно ее условие. Способность, освещаемая и руководимая этим долженствованием, есть воля, простая и абсолютная в себе, реальный и вместе интеллигентный принцип, тот пункт, в котором процесс понимания (Intelligiren) и процесс созерцания или реальность тесно сливаются друг с другом. Воля есть действительный образ Бога. Таким образом,

наукоучение завершается "мудрым советом снова предаться действительной жизни после достигнутого познания, чрез которое только и становится возможной ясная и без колебания покоящаяся в себе воля; но не бессодержательной жизни единого и неразумного влечения, а божественной жизни, которая должна проявиться в нас⁸⁷⁸".

Таково новое изложение наукоучения, как оно открыто выражено Фихте. Посмотрим, как философ развил его в своих позднейших сочинениях, а затем вернемся к обсуждению вопроса.

Глава двенадцатая

ФАКТЫ СОЗНАНИЯ И НОВОЕ УЧЕНИЕ О ГОСУДАРСТВЕ

I. ФАКТЫ СОЗНАНИЯ

1. НАУКОУЧЕНИЕ КАК УЧЕНИЕ О ЯВЛЕНИЯХ

Все остальные работы последнего периода, относящиеся к наукоучению, остались ненапечатанными при жизни Фихте и составляли главным образом лекции, в которых Фихте старался все яснее и нагляднее изложить понятие и задачу наукоучения, дух и метод его. Новым и интересным является здесь способ изложения. Для дидактического трактования системы особенно полезны: пропедевтическое обоснование и применение. Поэтому из его посмертных сочинений мы возьмем сначала те, которые пропедевтически обосновывают наукоучение, перешедшее в учение о мудрости и о жизни. Таковыми являются лекции о Фактах сознания (зимой 1810–1811 года и летом 1813 года).

Первые и важнейшие были напечатаны вскоре после смерти философа (1817). Пропедевтическое обоснование есть всегда опыт дидактического искусства, а Фихте был мастером в деле преподавания. С этим его искусством мы познакомились на введениях в наукоучение 1797 года. Лекции о Фактах сознания так же относятся ко второй форме наукоучения, как упомянутые введения к первоначальному наукоучению, только во втором случае Фихте вышел из рамок пропедевтики. Лекции 1813 года находятся лишь в набросках, они менее разработаны и дидактически упорядочены, чем лекции 1810–11 года, но в некоторых местах представляют удивительную ясность изложения, а именно в общей характеристике наукоучения⁸⁷⁹.

Наукоучение рисует историю развития сознания от самой нижней ступени до самой высокой, от внешнего восприятия до блаженной жизни. Главные этапы этого развития суть факты сознания, которые каждый находит в себе. Цель и задача пропедевтических лекций заключается в том, чтобы разобраться в этих фактах, привести их в связь, отметить точки, определяющие направление, по которому развивается наукоучение. Область наукоучения распространяется на всю сферу рефлексии с ее

необходимыми формами. Этим определяются границы: область эта начинается с факта сознания, который совершается бессознательно. и из которого выходит рефлексия; она заканчивается, доходя до абсолютного бытия, в котором нет рефлексии, и к которому все знание относится, как образ и явление. Всякое бытие вне Бога есть явление, или образ Бога, всякое явление заключается в знании и в продуктах его рефлексии. Знание есть явление, или "бытие Бога". Всякое знание вне Бога есть "бытие" в рассудке: "рассудок есть абсолютный элемент и носитель всякого бытия"; поэтому задача наукоучения заключается в "анализировании формы рассудка". Философия делает понятным наличное бытие (явление), она должна, как говорит Якоби, "раскрыть наличное бытие". Наукоучение не есть учение о бытии, оно есть "учение о явлении"⁸⁸⁰. Всякое явление состоит в "самопонимании" и в необходимом пути, который проходит самопонимание. "Эта жизнь и движение процесса понимания, путь, проходимый им, и есть область наукоучения. Таким образом, явление только тогда завершается, когда оно всецело себя поняло: это полное понимание дает наукоучение. Поэтому последнее находится не вне пределов явления, а всецело к нему относится, так

как оно всецело его охватывает: "Самопонимание есть форма бытия явления". "Следовательно, наукоучение само есть явление в его целостности. Оно говорит: я есмь самопонимание явления, поэтому я есмь явление. Явление не есть нечто объективно замкнутое⁸⁸¹".

2. НАТУРФИЛОСОФИЯ КАК ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ НАУКОУЧЕНИЮ

Кто смотрит на явление иначе, тот принимает его за истинно действительное бытие: в этом заключается основная ошибка всей ложной философии, корень всякого догматизма, предубеждение, препятствующее пониманию наукоучения. Отсюда выходит та натурфилософия, которая переносит абсолютное бытие в явление, которое, в свою очередь, распадается на природу и на Я. Основываясь на этой предпосылке, выводят следующее умозаключение: "Абсолютное есть либо природа, либо Я; Я не абсолютно, следовательно, природа есть абсолютное". Эта предпосылка ложна. Природа и Я суть формы явления. Абсолютное существует, но оно не есть ни природа, ни Я, оно вне Я и вне природы, оно дает необходимую точку опоры первому, и при посредстве его и второй. Таков ход рассуждения наукоучения⁸⁸².

Наше согласное миропредставление есть необходимое явление всеобщего знания, "единой непосредственно духовной жизни, которая

создает и вмещает в себе все явления, включая и Я – индивидуумов". Когда принципом берут материю, то представление, миропредставление, Я, взаимное признание индивидуальных Я нельзя объяснить; если же принципом взять индивидуальное Я, то невозможно объяснить всеобщность представления, совпадение созерцаний, пространство. Первый принцип усваивает материализм, второй – индивидуалистический идеализм". Поэтому наукоучение ни то, ни другое⁸⁸³. Оно не выводит явления ни из материи, ни из индивидуального Я, а из знания как такового; оно объясняет из знания только явления, в их числе и индивидуальное Я, но не вещи в себе. Совершенно ошибочно думать, что наукоучение исходит из себя, и что из знания оно выводит что бы то ни было другое, кроме явления, что оно делает Я творцом вещей в себе и даже индивидуального Я. "Оно не выходит за свои пределы назад, в качестве творца бытия вне себя, как многие понимали наукоучение, полагая, что оно хочет выводить вещи в себе из Я, что было бы абсурдом; но оно не может при помощи этого принципа выйти за свои пределы и вперед, и поскольку Бог присутствует в явлении, он есть и его самоосуществление. Ограничивая себя этим

единством объекта, наукоучение замкнуло и утвердило себя⁸⁸⁴".

3. СТУПЕНИ СОЗНАНИЯ

Знание проходит необходимое развитие, самостоятельную в себе жизнь, к формам развития которой относится и индивидуальное Я. Поэтому знание не есть свойство, носителем которого является какая-то вещь, оно столь же мало свойство человека, как пространство свойство тела. Кто смотрит на знание как на свойство человека, подобен тому, кто видит в пространстве свойство тела; первый так же не постигает природы знания, как второй природы пространства. Развитие знания состоит из необходимого ряда рефлексий; всякая рефлексия есть возвышение над тою деятельностью, на которую направлена рефлексия; каждое такое возвышение есть освобождение сознания, раскрепощение свободы, которая на низшей ступени наиболее скована: это "постепенный рост жизни к высшей свободе". Это развитие имеет свои определенные законы и факты; наукоучение дает познание законов. "Изображение фактов является как бы естественной историей развития этой жизни, которая начинается с низшей ступени⁸⁸⁵".

Самая низкая ступень есть внешнее

восприятие, в котором знание совпадает со своим объектом, растворяется в нем и потому принимает его за нечто данное. Рефлексия схватывает объект, превращает его в голый образ и знает что последний есть ее продукт; знание становится воображением и освобождается от своей зависимости во внешнем восприятии. Воображение есть реальное освобождение духовной жизни. Объект восприятия есть вещь, объект воображения – представление, или образ, вещи. На нижней ступени сознания царит утверждение: вещи суть. На второй ступени: представления, или образы, вещей суть. Рефлексия об этом объекте подымает сознание на высшую ступень, она постигает свою собственную представляющую или формирующую деятельность: так возникает знание о знании, свободное сознание, Я. Теперь восприятие и воображение не предоставлены более самим себе, они направляются и управляются свободным сознанием. Таким образом, сознание подчиняет себе восприятие и воображение, оно фиксирует восприятие и делает его внимательным, оно возобновляет и репродуцирует его при помощи воображения, создает ряд представлений, в котором каждый член обусловлен предыдущими, настоящий

прошлыми, а эти последние восстанавливаются при помощи памяти.

Сознание рефлектирует о своих представлениях и отдает себе в них отчет: этим оно освобождает свою теоретическую способность. Оно должно ощутить и свою свободу и понять себя как свободную деятельность, направленную на объект. Без противодействия нет предмета для свободной деятельности; без представления сопротивления нельзя сознать свою собственную свободу; отсюда необходимость в представлении не только пространственного, но и телесного, материального мира, необходимость деятельности, направленной на противодействие, т. е. на телесные или материальные тела, необходимость поэтому и в собственной телесной силе, следовательно, в телесном, воплощенном Я. Знание может ощутить свою свободу только как стесненную, ограниченную сферу деятельности, как индивидуальное Я, которому противостоят другие подобные ему индивиды. Факт непосредственного самосозерцания (Я) умножается. Что может умножаться, то не есть знание, а есть лишь его созерцание; знание остается единым. В созерцании индивиды разделены, и каждый образует мир для себя; в

мышлении, возвышающемся над созерцанием и освободившемся от связанности, они суть единое и образуют Я, общину индивидуумов, систему многих Я. Непосредственное созерцание и абсолютное мышление суть два главных фактора сознания. "Система многих Я, система организованных тел этих Я, чувственный мир, вот три главных элемента объективного миропредставления⁸⁸⁶".

Знание едино; его явления суть формы развития этой самостоятельной и единой жизни. Знание должно быть для себя тем, что оно есть, оно должно понять себя в своем жизненном единстве и должно ощутить себя, как единую нераздельную жизнь. Это происходит путем углубления в себя, а последнее обуславливается "абсолютным самоотчуждением знания", т. е. тем непосредственным самосозерцанием, в котором знание является как существующей мир. Отчуждение есть созерцание, возврат к себе есть самосознание. Таким образом, углубление в себя обусловлено и опосредствовано созерцанием; сознание, в котором знание постигает свое единство, проходит чрез созерцание: эта точка прохождения есть индивидуальность. Поэтому индивидуум не есть носитель знания, а есть форма явления последнего. Для того, чтобы из

своего отчуждения или созерцания возвратиться к себе и понять себя как единую основу и носителя всякой жизни, знание должно сконцентрироваться и сгуститься в индивидуальное сознание. Индивиды суть концентрации единой жизни, концентрированные жизненные проявления знания, в которых знание впервые становится жизненным, самодеятельным, практическим; они образуют изменчивые сферы свободы в пределах неизменного чувственного мира. В чувственном мире жизнь является как неподвижный объект, как сущестительное: *vita*; в индивиде она есть деятельность, глагол: *vivere*. Индивиды суть явления одной и той же жизни; поэтому между ними нет пропасти, а есть общность. Всякий определяет сам свою действительность и поступает свободно в своей области, самоопределение одного обуславливает самоопределение другого и наоборот, но не непосредственно, а при посредстве взаимного признания и сознания свободного самоопределения; поэтому общение (взаимодействие) индивидов основывается не на физической, а на моральной связи⁸⁸⁷.

Таким образом в чувственном мире и в общении свободных индивидов проявляется единая жизнь, самостоятельное в себе и единое

знание: знание как свободная жизнь или свобода. Итак, весь мир есть необходимая форма явления свободы. Без этого проявления свобода не может ощутить себя, а знание не может осознать себя как абсолютную свободу. Если сознание абсолютной свободы мы назовем нравственностью, то мир есть необходимое условие, при котором абсолютная свобода является сама себе или созерцает сама себя. "Поэтому жизнь свободы есть в сущности не что другое, как форма созерцания нравственности⁸⁸⁸". Исключительно формальная свобода пуста, она есть средство абсолютной, или конечной, цели. Конечная цель есть нравственный закон. Если свобода есть глубочайшая основа мира, который сам есть явление свободы, то конечная цель, ради которой свобода существует, есть "абсолютный принцип бытия природы", то сами индивидуумы суть произведения конечной цели, т. е. всякий индивидуум имеет определенную нравственную задачу, он есть звено в нравственном порядке, в котором жизненные задачи располагаются по поколениям и эпохам. Только как член нравственного миропорядка, только при выполнении своей нравственной задачи индивидуум вечен и имеет непреходящее

значение. Выполнять нравственный закон, значит хотеть его. Хотеть нравственный закон, значит не хотеть ничего, кроме этого закона. Если воля тождественна с нравственным законом, то она непоколебима. Только непоколебимая воля есть действительная воля, только эта воля есть твердое неизменное бытие. Индивидуум вечен только как воля, как такая воля. Под гнетом влечения индивидуум несвободен; при совпадении с нравственным законом он тоже несвободен, ибо он не может тогда допускать в своих желаниях произвола. Где же тогда формальная свобода? Она еще не присутствует во влечении, и ее уже нет в нравственной воле; она возможна, следовательно, при переходе или при возвышении от влечения к нравственному закону. Это возвышение возможно только чрез свободу, только она есть средство, необходимое средство. Возвышение есть вместе с тем уничтожение свободы, ее самоуничтожение. "Абсолютная свобода, фактически уничтожаясь сама чрез себя, подымается до воли". Нравственный закон есть абсолютная цель, но конечная цель не есть само абсолютное. Как мир (чувственный мир или мир индивидов) относится к конечной цели, так эта цель относится к высшему, поистине абсолютному принципу. Нравственный закон был

принципом жизни, жизнь есть форма явления или созерцаемость нравственного закона. Таким образом, нравственный закон будет относиться к принципу нравственного закона, как жизнь и мир к нравственному закону, нравственный же закон будет формой явления и выражением этого принципа. Что же такое принцип конечной цели? Что можно в нем созерцать или видеть⁸⁸⁹?

Жизнь сама по себе есть бесконечная смена, постоянное возникновение и уничтожение, непрестанное, абсолютное становление. Жизнь нужно мыслить, ибо она есть явление знания; абсолютное становление нельзя мыслить. То, что должно мыслить, по необходимости должно обладать длительностью и единством. Этими свойствами обладает только бытие. Для того, чтобы жизнь могла мыслиться, становление должно иметь длительное, неизменное, вечное содержание; в становлении должно заключаться неизменное бытие. Бытие в становлении есть цель, неизменная цель всякого становления. Бытие в процессе абсолютного становления может проявиться только как конечная цель: поэтому конечная цель есть бытие в соединении с жизнью (становлением). Только при этом соединении из бытия явится конечная цель; поэтому конечная цель есть явление бытия, как

жизнь есть явление конечной цели. Конечная цель имеет опору в бытии, как жизнь в конечной цели. Без бытия нет конечной цели, нет жизни. Следовательно, бытие должно мыслиться независимо и отдельно от становления. В связи с ним оно есть конечная цель; вне этой связи это не конечная цель, а "только бытие", абсолютное бытие, или Бог. В конечной цели бытие и становление (жизнь) связаны: она есть "бытие жизни", "бытие свободы", "проявление бытия в становлении". Конечная цель, проникающая жизнь, есть нравственность. Поэтому Фихте говорит: "Бытие свободы или жизни и нравственность совершенно тождественны⁸⁹⁰".

В простом становления нет остановки, нет длительности, нет возможности удержать и созерцать. Бытие делается предметным и видимым только в форме созерцания. "Поэтому основное бытие жизни в своей форме есть созерцание". Оно есть сущее в каждом отдельном проявлении, закрепляющее и задерживающее его, действительно длительное во всем бесконечном ряду. Непосредственное созерцание обуславливает и заканчивает ряд рефлексий, оно есть основная форма жизни и знания (два выражения, совершенно равнозначные). Ее

первая и низшая форма есть чувственный мир, последняя и высшая – нравственная уверенность: обе эти формы непосредственно ясны и длительны, между ними находятся рефлексивные формы знания, обусловленные и несомые созерцанием. Вся жизнь (знание) есть, следовательно, созерцание, образ, явление. Оно потому только созерцание, что в нем присутствует бытие, которое придает процессу длительность и единство. Жизнь покоится на созерцании, последнее на бытии, которое, как таковое, не зависит от созерцания, находится абсолютно в себе за пределами всяких становлений. Абсолютное бытие есть Бог, а жизнь в собственном ее бытии – "образ Бога". "Итак, мы сделали последнее и полное заключение о предмете нашего исследования: жизнь, или также знание. Знание не есть голое знание о себе самом, которое растворяется в себе самом и превращается в нечто, лишенное всякой длительности и устойчивости; это знание о бытии, именно о едином бытии, которое истинно есть, знание о Боге, не о бытии вне Бога; подобное знание вне бытия самого знания или созерцания Бога совершенно невозможно, и предположение такого знания явная бессмыслица. Однако этот единственно возможный предмет

знания нигде не встречается в действительном знании в чистом виде, он всегда связан с необходимыми формами знания, которые требуют в этой необходимости своего обнаружения. Обнаружение этих форм и есть философия или наукоучение⁸⁹¹".

II. НОВОЕ УЧЕНИЕ О ГОСУДАРСТВЕ

1. ПРЕДПОСЫЛКИ И ПРООБРАЗ

Факты сознания относятся к наукоучению, как история природы к учению о природе. Если мы сравним Факты сознания с (современным ему) Наукоучением в его общих чертах, то увидим полное их совпадение. Нам остается познакомиться с применением новой формы фихтевской системы, т. е. с тем исследованием, которое относится к наукоучению, как прикладная математика к чистой. Таким сочинением являются лекции: "Учение о государстве, или отношение первобытного государства к разумному государству" (лето 1813 г.). Они были напечатаны уже после смерти Фихте в 1820 году. Уже в более ранних его лекциях об основных чертах современной эпохи и о природе ученого, в Наставлении к блаженной жизни и в Речах к немецкой нации делался опыт применения наукоучения. И это Учение о государстве вполне совпадает с указанными сочинениями в главных чертах: в учении о первобытном народе и первобытном государстве,

о разумном государстве, которое нужно воздвигнуть, о значении ученого как нравственного миростроителя и правителя, о необходимости и цели национального воспитания, о согласии христианской веры в Бога с наукою разума, или наукоучением.

Предпосылки, на которые специально опирается Учение о государстве, развиты в Наукоучении в его общих чертах.

"Существует только Бог. Кроме него существует лишь его явление. В явлении одно истинно реальное – свобода в ее абсолютной форме, в сознании, следовательно, как мир свободных индивидов, свобода многих Я. Они и продукты их свободы суть истинно реальное. К этой свободе обращается закон, царство целей, нравственный закон. Этот закон и его содержание суть единственно реальные объекты. Сфера деятельности – чувственный мир, не что другое; в нем нет позитивной силы сопротивления или побуждения. Кто дает ход этим побуждениям или уступает этому сопротивлению, тот несвободен и ничтожен. Только с помощью свободы становится он членом истинного мира только тогда проникает он к бытию⁸⁹²".

Философия не может быть ни дуализмом, ни материализмом (натурфилософия): не дуализм, а

учение о единстве, не материализм, а учение о познании и свободе. Свобода – образ абсолютного бытия, мир – образ или явление свободы (знания): на этом воззрении основывается философия. Свобода либо первоначальна и творческая, либо она ничто; она есть принцип. Свобода означает "быть принципом". Если природа считается чем-то первым, или хотя бы только чем-то в себе существующим, то свобода невозможна, поэтому с точки зрения натурфилософии свободы нет. Кто утверждает свободу, тот должен принять ее как абсолютно творческий принцип и волю как единственно возможного творца природы: она творит не данный существующий мир, а мир, долженствующий быть, прообраз истинного. Этот прообраз есть путеводная нить жизни; поэтому философия в качестве учения о свободе обращается к жизни как руководительница и преобразовательница. В качестве руководителя жизни учение о свободе есть практическая, или прикладная, философия⁸⁹³.

2. ЦАРСТВО РАЗУМА

Свобода проявляется в мире сознательных индивидов, общая сфера действительности которых есть чувственный мир; каждый из этих индивидов безусловно свободен, а потому охрана индивидуальной свободы есть необходимый закон: правовой закон, направленный против стеснений свободы одних свободой других. Такие стеснения существуют, но не должны существовать. Благодаря им правовой закон принимает форму принудительного закона, этот закон уничтожает наказанием содеянное нарушение свободы, он предупреждает страхом наказания, следовательно, он действует на природный инстинкт, а потому он властвует как закон природы. Правовое учреждение есть вместе с тем и учреждение принудительное. Закон разума требует правового учреждения. Необходимость требует, чтобы оно было и учреждением принудительным; поэтому правовое устройство, в котором господствует принуждение, остается необходимым учреждением.

Существующие государственные устройства суть такие необходимые установления (Nothveitassungen), они властвуют не только при

помощи закона разума, но и с помощью закона природы; поэтому они не представляют собою царства разума. Правовое учреждение должно стать царством разума (Vernunftreich). Оно сделается им, когда оно освободится от принудительного характера; это задача, требующая решения. В правовом законе содержится требование, которое еще не выполнено, в нем заключено то, что еще не выявлено⁸⁹⁴.

Правовой закон есть закон свободы. Закон свободы принуждает; в этом очевидно заключается противоречие. Правовой закон требует безусловного утверждения индивидуальной свободы; принуждение, проявляемое им, есть прямая его противоположность. Поэтому принуждение должно быть прекращено. Пока оно необходимо, до тех пор остается в силе необходимое государственное устройство. Когда необходимость в нем прекратится, место необходимого государственного устройства займет царство разума. Задача, таким образом, состоит в том, чтобы сделать принуждение излишним; а это станет возможно, когда на место природного влечения в качестве единственного мотива, определяющего поступки человека,

встанет разумное воззрение. Поэтому решение задачи заключается в том, чтобы развить и образовать такое воззрение. Это достигается путем учения и воспитания. Поэтому правовое учреждение должно стать вместе с тем и воспитательным учреждением, ибо только таким путем принуждение может постепенно оказаться излишним, и может осуществиться царство разума. Воспитательное учреждение должно быть образовано одновременно с правовым учреждением, в противном случае к принуждению прибегают, не думая о том, чтобы сделать его излишним, а одно принуждение само по себе не содействует ведь свободе, а уничтожает ее. В царстве свободы, в пределах которого находится правовой строй, принуждение вообще должно иметь временное значение, его сохраняют до тех пор, пока разумное понимание не сделает его излишним. Поэтому только то принуждение правомерно, которое можно оправдать разумом, необходимость которого признается развитым рассудком, так как без него правовое состояние и развитие свободы было бы невозможно. Всякое принуждение допустимо только ради свободы. Применять насилие может лишь тот, кто понимает цели и требования свободы; подвергается принуждению только тот, кто не

понимает или еще не понимает этой цели. Отсюда понятно, что необходимо для правомерности принуждения; недостаточно, чтобы оно было оправданно, нужно еще сделать все возможное, чтобы пробудить в людях разум, делающий его излишним; оно должно быть применяемо именно с этой целью, а потому и воспитание должно указывать на эту цель. Принудительное учреждение только тогда будет правовым, когда оно вместе с тем будет и учреждением воспитательным.

Право на принуждение основано на способности и воле ответственности за него. Только тот может быть насильником или властителем, кто в состоянии взять на себя всю моральную и правовую ответственность за принуждение. Он должен ясно понимать требования и цели свободы и в этом понимании стоять впереди других. Только сильнейший человеческий ум имеет право властвовать. Задачи человеческой свободы различны согласно временам и народам; поэтому только сильнейшему уму данного времени, данного народа дозволено властвовать, ибо он один может и хочет оправдать насилие, которое он производит. Он видит цель, к которой направлены человеческие усилия; он зорко различает ближайшие и

дальнейшие цели и прозревает в каждый данный момент назначение человеческого рода; он стоит на той точке, куда другие еще должны прийти, поэтому он один может их вести. Человечество не достигло бы цели, если бы оно пришло к ней слепо; оно должно понять ее необходимость; поэтому, ведя к цели, нужно одновременно и поучать, и воспитывать, иначе это значило бы вести стадо, а не свободных индивидов. Только тот, кто может воспитывать человечество, смеет властвовать над ним, пока не достигается цель воспитания. Таким образом, история свободы (мировая история) есть постепенное воспитание человеческого рода, цель которого есть совершенное правовое состояние, или царство разума, в котором искоренены последние следы принуждения. Без воспитания история невозможна. Поколение воспитанников превращается в поколение воспитателей. Но как начинается воспитание? Где первый воспитатель? Должно существовать первоначальное воспитание (Urerziehung), иначе ни история, ни воспитание, ни решение задачи, о которой идет речь, не имеют начала, а потому их вообще не может быть⁸⁹⁵.

3. ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ НАРОД И ИСТОРИЯ. ДРЕВНИЙ МИР И НОВЫЙ

Воспитание требует начала. Нужно предположить существование первоначального поколения воспитателей (erziehendes Urgeschlecht), обладающего от природы теми плодами, которые у следующих поколений возникают и созревают при содействии воспитания. Этот род непосредственно нравствен по природе. В нем уже изначально присутствуют нравственные учреждения: государство, семья, брак: это первоначальный народ, нормальный народ, прообраз человеческого развития. Так должно быть, ибо иначе воспитание было бы бесконечным регрессом, растворяющимся в ничто, а это невозможно. Образ Божий не может быть обречен случаю и гибели. Первоначальный народ не нуждается в воспитании; он уже есть то, чем остальное человечество должно стать чрез воспитание. Воспитание исходит от первоначального народа; объектом его воспитания является другой народ, нуждающийся в воспитании, не обладающий первоначальными нравственными учреждениями. Столкновение этих двух первоначальных народов образует

исходный пункт нравственного развития, воспитания человеческого рода, истории. Представители первоначального нравственного народа основывают, путем колонизации или завоевания, среди второго первоначального народа нравственные учреждения, правовой строй и государство; они вводят нравственный закон, они провозглашают его как божественную волю, они господствуют, другие находятся в состоянии подчинения. Господство их безусловно. Что в них было природной верой, то для подвластного им народа есть "вера в авторитет". На этом авторитете первоначального, непосредственно божеского происхождения основывается государственное устройство и, в силу необходимости, гражданское неравенство. Государство признается абсолютным божественным установлением, единичное лицо безусловно подчиняется ему. Государственные власти суть божественные авторитеты, религиозная вера становится мифологической и политической. Таков нравственный тип древнего мира, наиболее богато расцветший в греческих государствах, наиболее ясно и чисто представленный в самом аристократическом и религиозном государстве древней Греции, в Спарте.

Человеческий ум должен стать свободным. В этом цель развития. Рассудок восстает против веры в авторитет, расшатывает ее во всех областях и подкапывает принцип древнего мира в самом корне: эту эпоху, знаменующую начало нового мира, открывает Сократ.

Переход от веры в авторитет к принципу рассудка есть также и переход от гражданского неравенства к равенству, от аристократического государства к демократическому, от государства авторитета, теократического в своей основе, к конституционному правовому строю. В борьбе патрициев и плебеев за гражданское равенство этот процесс продолжается в римской жизни. Полное освобождение индивидуальной мысли совпадает с падением античного государства. Забота о личном благосостоянии и личном образовании становится в центре интересов, и на государство смотрят лишь как на средство насколько возможно удовлетворить эти интересы, "как на ограду, которая охраняет нас". Вместе с эгоизмом и стремлением к индивидуальному благополучию усиливается роскошь, пренебрежительное отношение к богам, равнодушие к государству; само управление тяготит, и люди охотно подчиняются властителю, предпочтительно наследственному, чтобы

спокойно жить и наслаждаться жизнью. Теперь над обычным эгоизмом берет верх уже не простой патриотизм, не стремление к общей полезной цели, а личное честолюбие, любовь к славе, не религиозность, а "тотальность"; лавры Мильтиада не дают спать Фемистоклу⁸⁹⁶.

Древний мир начался с неравенства гражданских прав и погиб с развитием равноправия. По его воззрению равенство обуславливалось гражданством. Что человек, как таковой, свободен, и что на этой свободе основывается абсолютное равенство людей, этот взгляд для древнего мира не существовал. Его возвещает христианство и этим кладет основу нового мира: царство свободы как царство Бога, как задача и цель человечества; закон этого царства независим от какого бы то ни было индивидуального произвола, от всякого личного авторитета, он есть сама вечная истина. Чем рассудок глубже проникает в нее, тем более соглашается с нею. Поэтому здесь в принципе нет противоречия между верой в авторитет и рассудком. Вся истинная "сократика" и философия есть проникновение в эту веру и утверждение ее.

Правильно понятое христианское учение абсолютно истинно и абсолютно ново. Истинно

действительное есть чисто духовный, сверхчувственный мир, царство Божие, вечная воля Бога; человек вечен, когда он творит эту волю, он творит ее, когда всецело умирает для собственной воли, не внешнею смертью, а чрез внутреннее возрождение. Существует единый способ спасения: самоуничтожение и самоотречение. Все кроме Бога ничтожно. Вера в самостоятельное бытие вне Бога есть вера антихристианская, языческая; всякая вера во внешние чудеса и знаки, во внешнее освобождение от греха есть вера мертвая и языческая по существу. Подобная вера как условие и составная часть христианского учения о спасении есть своего рода христианское обрезание. К этой вере истинное прозрение относится так, как Павел к иудеям, как Лютер к папистам.

Человечество должно прийти к царству Божию, в котором вся человеческая свобода отдается ему. Для этого оно нуждается в прообразе, который бы играл ту же роль в новом мире, как первоначальный народ в древнем: ему нужен образ этого призвания, умерщвления и отдавания себя, образ, в котором прообразно осуществлено то, что человечество должно осуществить. Этот прообраз должен быть

действительной личностью, самосознание этого лица непосредственно и вполне совпадает с его божественным призванием; воля его поглощается высшею волею, это лицо своим бытием должно быть тем, чем оно хотело сделать всех. Этим лицом был Иисус, первый, один и единый. Единственное средство спасения есть "смерть самости", смерть с Иисусом, возрождение. Он является непосредственно и от природы тем, чем должны стать люди в силу собственной свободы по его образу: он "рожденный сын Бога", поэтому историческое явление его есть историческая истина. Но одна историческая вера в него не дает блаженства. Путь к блаженству надо пройти. История открытия и расчистки этого пути не помогает его прохождению.

На факте исторического явления Иисуса, как едиnorodного сына Бога, основывается историческая христианская вера. Историческое положение превращается в силу своего вечного значения в систему метафизических положений, в учение о богочеловечестве Иисуса, о триединстве Бога, о необходимости оправдания, примирения, освобождения человечества (отверженного Богом и вне него находящегося) от греха. Таким путем христианство получает историко-догматическое содержание, в котором вечная истина

христианской веры смешивается с языческими и противоречивыми представлениями. Теперь возникает задача очистить вечную истину от этой примеси, освободить ее от всего магического, ибо все магическое в религии языческого происхождения, проникнуть ясным умом в эту истину. В этом цель истинно христианской жизни и истинное выполнение заповедей Иисуса. Он возвестил, что после него придет святой дух и через него царство Божие на земле, завершение его дела. Святой дух коренится в божественных задатках человека к сверхчувственному миру, в естественном свете, освещающем нам наше божественное назначение, самого Бога и личность Иисуса, рожденного сына Бога, и таким образом дух свидетельствует о нем и ведет нас к истине. Этот святой дух есть прозрение, проникшее вглубь человеческой и всякой жизни, оно независимо от исторической веры, но подтверждает его вечное содержание.

Христианство есть не только учение, оно и принцип мирового устройства, основание царства, царства Божия, тождественного с царством разума, с ясно понятым и радостно выполняемым законом христианства. В этом царстве господствует только совесть и отсутствует принуждение, это уничтожение государства как

принудительного установления. Только последовательно и сознательно веденное воспитание может устранить необходимость принуждения, и только тогда может наступить царство разума. "Требуемое разумом царство права и возведенное христианством царство небесное на земле есть одно и то же". В конце концов "весь человеческий род на земле соединится в одно единое христианское государство".

Такова отдаленная цель, на которую указывает ход истории. Древний мир создал абсолютное государство, историческое христианство требует абсолютной церкви; переход произошел чрез подчинение государства, которое добровольно признало примат церкви; это было германское государство. При господстве церкви государство утрачивает божественный характер и становится чисто механическим установлением, делом мирского рассудка. Обезбожение государства есть вместе с тем освобождение рассудка. Вера в государственных богов уничтожена. Независимо от этой веры возобновляются изучения древности. Теперь открывается противоречие языческих представлений и христианских; против смещения их восстает Реформация, она освобождает

христианское учение от исторических догматов и традиций и апеллирует к письменным источникам. Но сами эти источники сложились под влиянием традиций и требуют толкования и объяснения, за которыми в конце концов приходится обращаться к научному и философскому мышлению. Таким образом, и освобождение философии является результатом эволюции церкви. Наука, в своем глубочайшем и самом свободном прозрении согласная с вечным содержанием христианства, является самым зрелым плодом философии; сюда надо отнести открытия Канта и наукоучения, последнее указало на цель, на задачу и на искусство воспитания, как на задачу времени; и христианские государства ведут к этой цели. Между ними идет соревнование, которое вызывает повсюду стремление к могуществу; препятствиями последнему являются необразованность и неразумие граждан, привилегия рождения и владения. Таким образом, интерес государства требует уравнивания в гражданских правах, улучшения школ, реформы народного воспитания. Этим путем постепенно зреет нравственный строй, в котором образование и развитой смысл упразднят принудительную систему образования, а мирные сношения

народов сделают ненужной войну и военное насилие, и принудительный способ управления в конце концов исчезнет. Все исторически действенные факторы расчищают пути к цели, на которую указывает наукоучение, и куда оно направляет воспитание человеческого рода. В той мере, в какой правовое учреждение становится учреждением воспитательным, оно перестает быть принудительным и приближается к царству разума. Такова основная мысль нового учения о государстве, совпадающая в этом с Речами к немецкой нации и с Основными чертами современной жизни⁸⁹⁷.

Глава тринадцатая

ХАРАКТЕРИСТИКА И КРИТИКА УЧЕНИЯ ФИХТЕ⁸⁹⁸

I. ЕДИНСТВО В ОСНОВНЫХ ЧЕРТАХ СИСТЕМЫ

1. НАЧАЛО НАУКОУЧЕНИЯ И ЕГО ХАРАКТЕР

В нашем изложении фихтевского учения мы проследили возникновение основных черт его и стремились уяснить и выдвинуть их в соответствующих местах. Теперь, в конце нашего труда, постараемся вкратце восстановить их, чтобы дать читателю картину целого.

Задача и тема Фихте вытекают из учения Канта. То, что Кант нашел индуктивным путем, разлагая факт познания на его условия, то должно быть выведено дедуктивным путем, и Критика разума должна стать системой, выходящей из одного принципа. Способности разума, соединенные в факте познания, как общем их продукте, должны исходить из одного общего

принципа разума. Это было задачей, уже намеченной в кантовском учении, к решению ее были направлены попытки Рейнгольда, Маймона и Бека. Фихте взял задачу в ее полном объеме и настолько последовательно разрешил ее, что в пределах намеченного пути, правда, не единственного исходящего из Критики разума, его учение составило эпоху⁸⁹⁹.

Темой его учения было возникновение и развитие сознания, знания, духа. Поэтому Фихте и назвал свою систему, вполне отождествляемую им с духом кантовской философии, наукоучением. Вся эволюция духа состоит в том, что дух видит и проникает в то, что он есть и что он делает; он превращает свое состояние в свой предмет и благодаря этому поднимается с более низкой ступени своей деятельности на более высокую. В таком прогрессивном возвышении и состоит духовный процесс развития: он присущ как отдельному лицу, так и целому, как духовным этапам индивида, так и культурным ступеням человечества, эпохам отдельной жизни и мировым эпохам.

Этот закон развития Фихте раскрыл и установил как никто другой до него; обоснование и применение его образует содержание всего его учения, которое в этом главном пункте остается

всегда себе верным. Сам закон развития крайне прост. Чтобы познать свое собственное бытие и свою деятельность, нужно рефлексировать о собственном деянии. Закон развития тождествен закону рефлексии: последний проявляется при деятельности, которая делает самое себя предметом, следовательно, которая возвращается к самой себе; при этом возникает субъект, для которого каждое его состояние становится предметом, т. е. субъект, объективирующий себя или хотящий быть для себя тем, что он есть и что делает. Такой субъект, уясняющий себе самому, есть самосознание, или Я: потому-то Я, или первоначальное деяние, чрез которое оно возникает, и есть принцип фихтевского наукоучения⁹⁰⁰.

Что Я есть или что оно делает, то должно быть и для него, оно должно быть равным самому себе, т. е. оно должно рефлексировать о своей деятельности и усиливать свою рефлексию, пока оно вполне не прозреет себя. Поэтому этот закон развития или рефлексии можно выразить формулой: "Я-Я". Эта формула содержит ряд необходимых действий или ступеней развития; их выкладка составляет задачу наукоучения, это его азбука. Основной вопрос гласит: какие действия относятся к Я или необходимы ему? Каковы те

действия, без которых Я, самосознание во всем его объеме, не может осуществиться? То самое, что Кант спрашивает и что он доказывает по отношению к факту опыта, Фихте спрашивает и доказывает по отношению к тем деяниям (Thathandlungen), которые образуют самосознание, или Я, и создают факт опыта (эмпирического сознания)⁹⁰¹.

Легко видеть, что деятельность, рефлектирующая о себе самой, состоит из необходимых противоположений и должна решать это заключающееся в ней противоречие. Соответственно этому наукоучение, рисуя действия Я, должно установить свой метод, схема которого будет выражаться формами полагания, противоположения и соединения (тезис, антитезис и синтезис). Этим выражается основная форма всякого саморазвития: закон развития есть содержание, метод развития есть форма философии Фихте⁹⁰².

По этим ясным основным чертам, определяющим тип нашей философии и мало оцененным, можно судить о значении Фихте и его учения. Обычное воззрение и изложение возятся с терминами "Я" и "не-Я", не понимая их значения. Я существует и обнимает всю историю развития сознания, наукоучение есть изображение или

изложение ее; оно должно относиться к объекту так, как историограф к истории. Если бы Я могло сразу прозревать то, что оно есть и что делает, то все сразу стало бы ясно и не было бы развития. Но занятые своею деятельностью, мы не можем одновременно и рефлектировать о ней: поэтому Я распадается на ряд ступеней развития. На высшей ступени достигает сознания то, что на низшей происходило или творилось без рефлексии. Именно в этом одно из самых важных и оригинальных открытий фихтевской философии: бессознательное творчество (Production) или вообще бессознательное составляет часть Я. Нет Я без развития, нет развития без бессознательного творчества: это последнее, взятое во всем его объеме, есть природа, в отличие от Я как самосознания оно есть не-Я. Природа входит в развитие духа как необходимая его ступень, она образует одну часть, или один период этого развития. Она есть становящееся Я, бессознательный дух, творчество интеллигенции. Теперь для всякого ясно, какое значение в наукоучении имеют: полагание не-Я, "не-Я в Я", делимое Я и не-Я. Эта делимость есть не что иное, как потребность и способность развития духа, который исходит из природы как из своей собственной бессознательной деятельности. Я

делимо, т. е. оно распадается на ступени. Ряд этих ступеней заключается в царстве природы, в не-Я, т. е. в объективном мире, который противопоставляет себе самосознательное Я или отличает себя от него. Что находится вне сознания (Я), то бессознательное, которое, как таковое, необходимо принадлежит к сознанию. Поэтому нет ничего независимого от Я. В этом смысле нужно понимать положение: "Я есть все⁹⁰³".

Основная тема Фихте распадается на четыре главных вопроса, порядок которых намечает ход эволюции философа. Он начинает не с готовой системы, его учение развивается вместе с ним, при чем оно требует все углубляющегося обоснования. Всякое изменение которому подвергается система, есть углубление. Четыре главных вопроса суть следующие: 1. В чем заключаются первоначальные действия, составляющие сущность Я? 2. В чем заключается развитие представляющего, или теоретического, Я? 3. В чем заключается побудительный мотив всего развития? 4. Как заканчивается развитие?

Первый вопрос решают Основы всего наукоучения; второй разрешается в "теоретическом наукоучении"; третий в "практическом", на котором основываются

учения о праве и о нравственности; четвертый вопрос разрешает учение о религии. Основной характер всей системы наиболее ярко проявляется при решении третьего вопроса. Что движет развитие Я, то и обосновывает его. Влечение к развитию, которое движет рефлексию, возвышает представление и отрывает его от каждой достигнутой и данной ступени, пока полное самосознание и с ним свобода духа не достигнут полной победы; это основное влечение есть бесконечное стремление, практическое Я, или воля. Поэтому практическое Я является основой теоретического, нравственный мир составляет собственную стихию фихтевской философии, а учение о нравственности – главное здание всей системы. Если поставить вопрос о конечной цели стремления, то таковою может быть лишь свобода от мира, абсолютное просветление мыслей и воли, что составляет сущность не только нравственной, но и "блаженной, или религиозной, жизни". Поэтому учение о религии есть завершение всей системы. Система наша видит задачу мира в развитии и просветлении духа, одним словом, в самом основательном и самом глубоком освобождении. Необходимым предусловием просветления является связанность и несвобода духа, последней целью будет

просветленность воли, та блаженная жизнь, которая в самом высоком значении слова заслуживает названия "жизни". Общая тема нашего философа есть свобода, и притом в такой форме, что ее условие, как бы почва или основа ее, наблюдается в природе или в чувственном мире, а ее завершение – в религии.

На учении о развитии духа основывается учение о воспитании и искусство воспитания. Задача последнего выполняется лишь в том случае, если развитие духа ведется правильно и планомерно, соответственно природе и согласно разуму. А так как мы понимаем объект лишь в той мере, в какой мы способны его создать и превратить в собственную деятельность, которая уже понятна нам непосредственно, т. е. является нашим созерцанием, то всякое правильное обучение должно быть наглядным (созерцательным), всякое истинное воспитание – планомерным развитием созерцания. Этим объясняется интерес Фихте к Песталоцци и связь наукоучения с реформой воспитания, которой наш философ придает такое большое значение. План нового национального воспитания, которое должно обновить и возродить немецкий народный дух, составляет тему его Речей к немецкой нации. В характеристике нашего

философа мы указывали на его стремление к воспитыванию, а при избыточности его природы оно часто проявлялось бурно, не столько воспитательно, сколько принудительно. Фихте с самого начала стремился с помощью своего учения нравственно возвысить мир, поднять характер эпохи, в особенности учащейся молодежи и ученых. Он считал это дело самым важным из всех своих дел и обязанностей и пришел в конце концов к идее возрождения немецкого народа. Эта задача придавала его учению необыкновенный подъем, она превратила наиболее трудного и наименее понятого мыслителя в великого оратора, в незабвенного патриота, в одного из самых популярных людей, который будет всегда почитаем потомством⁹⁰⁴.

2. НОВАЯ ФОРМА ИЗЛОЖЕНИЯ

Наукоучение в его общих чертах 1810 года было единственным свидетельством новой формы изложения, напечатанным при жизни философа⁹⁰⁵. Согласно этому последнему всякое объективное бытие основано на знании, а это последнее на абсолютном бытии (Боге); все миропредставление или все явления сознания суть объективирования знания, а это последнее есть непосредственное выражение (образ) Бога; сознание есть точка пересечения или переход от абсолютного бытия к объективному, или, что то же самое, от реального бытия к представляемому. Сознание есть о себе самой рефлектирующая деятельность. Предметом своей рефлексии оно должно делать и то, что оно есть, и то, что оно делает, а последнюю рефлексию оно в свою очередь делает предметом новой рефлексии. Форма рефлексии есть его основная форма, всякий продукт рефлексии есть образ и образ образа. Поэтому в пределах наших форм рефлексии, в пределах, следовательно, нашего сознания, наших представлений и нашего мира явлений нет ничего реального в себе, одни лишь образы (Bildwesen): либо вообще нет реального

бытия, либо оно независимо от всякой формы рефлексии и от всякого сознания; либо реального нет, либо оно абсолютно и осуществляется исключительно из самого себя и чрез себя. Всякое сознание и всякая рефлексия относительны; рефлексия всегда направлена на предшествующую ей деятельность, при рефлексии о последней возникает сознание; эта основная деятельность в качестве рефлексии снова направлена на предшествующую, и таким образом сознание для своего возникновения требует в последнем или первом счете такой основной деятельности, которая основывалась бы уже не на рефлексии, не на сознании, а на самом бытии, на бытии, которое существует само из себя, на абсолютном бытии, или Боге. Деятельность эта имеет свое основание непосредственно в Боге, есть его непосредственное следствие. Но мы не должны предполагать, что Бог создает эту о нем рефлектирующую деятельность, ибо он сам был бы тогда такой деятельностью и входил бы в форму рефлексии; тогда ряд рефлексий в качестве божественного сознания начался бы сначала, сознание и образы начали бы свой круговорот, и реального бытия как такового опять бы не было. Поэтому хотя сознание и есть непосредственное

следствие Бога, но оно не есть его сущность и деяние, а лишь образ и схема его. Не Бог создает свой образ, а сознание есть образ и создает его; это его деятельность и его задача – быть образом Бога. Не Бог создает сознание, сознание само себя производит. С помощью голой рефлексии оно может всегда лишь отображать свою деятельность и превращать ее в образы, поэтому при помощи рефлексии оно не может быть образом Бога, оно может только знать, что оно такое, т. е. быть образом образа и снова образом образа от образа. Рефлексия не превращает образ в действительность, она удаляется от нее, поэтому она не может решить задачу сознания и не может выполнить его реальное назначение. Чтобы стать образом Бога, сознание должно отказаться от формы рефлексии. Но если мы отнимем от знания форму рефлексии, то останется основная деятельность, которая стремится непосредственно осуществить образ Бога. Это из себя самого деятельное бытие Фихте называет "жизнью"; образом Бога можно стать, только переживая этот образ. Эту живую способность, самое себя влекущую, которой непосредственно уясняется образ Бога, как ее конечная цель, это Я, которое знает, что оно должно, Фихте называет волею. Эта уверенная в своем назначении и в нем

покоящаяся воля есть непосредственный образ Бога, она есть образ божественного бытия, блаженная жизнь. Воля требует познания вечного назначения, она должна быть проникнута долженствованием, она должна непосредственно знать, что она должна: поэтому она требует знания или сознания. Но чтобы быть волей в этом смысле, мы должны понять ничтожество форм рефлексии. Чтобы понять их ничтожество, нужно, чтобы формы рефлексии существовали, т. е. чтобы они были полагаемы и развиты; это дается необходимой эволюцией сознания. Познание этой эволюции дает наукоучение, и только таким путем обнаруживается ничтожество всех форм рефлексии. Таким прозрением полагается основание "учению о жизни".

3. СХОДСТВО СТАРОЙ И НОВОЙ ФОРМ

Сравним теперь Наукоучение в его новой форме 1810 года с учением о религии, как оно изложено в Наставлении к блаженной жизни. Совпадение обоих сочинений вполне очевидно.

Если мы сравним Наставление с первой формой наукоучения, то и здесь увидим общность. Сходство и в истории развития сознания, и в изложении необходимого ряда форм рефлексии. В этом наукоучение не изменилось ни на йоту. Нет даже видимого различия, если оставить в стороне слова, обороты и способ изложения. Где проявляется видимое противоречие, оно исчезает при более точном и глубоком знакомстве с вопросом, ибо эволюция от наукоучения к учению о жизни совпадает по времени с историей развития самого наукоучения. Разве Фихте когда-нибудь подвергал сомнению существование абсолютного бытия, истинно сущего? Разве он считал когда-нибудь формы рефлексии вещами в себе? Разве он не искал это бытие в основаниях, в корнях и первоначальных условиях всякого сознания, ибо он наперед знал, что его нельзя найти среди объектов сознания? Уже в Основах наукоучения он показал, что все

объекты, которые являются нам, как данные, суть необходимые продукты воображения.

Когда Фихте ставил Я принципом наукоучения, то для него было вполне ясно, что это Я, как субъективное сознание, заключается в форме рефлексии (разделение субъекта и объекта), что оно преломляется этой формой рефлексии и развертывается в бесконечный ряд рефлексий. Не следует забывать, с какой ясностью Фихте развил это положение в известном опыте нового изложения наукоучения, написанном им в том же году, что и два введения к первоначальному Наукоучению. Уже тогда была установлена альтернатива: либо Я нет, либо оно есть абсолютное единство субъекта и объекта, непосредственное их тождество. Это тождество непосредственно, ибо оно исключает рефлексии, не преломляется или не разделяется ею, наоборот, независимо от всякой ее формы. Только истинно действительное, абсолютное бытие независимо от всякой рефлексии. Это бытие идентично тождеству, и если Фихте различает их, то только потому, что понятие последнего может включать в себя понятие отношения, которое вполне исключается понятием абсолютного бытия, так как согласно кантовскому словоупотреблению тождество есть все же понятие рефлексии.

Я не может быть полагаемо без абсолютного бытия, которое заложено непосредственно в основе его. Эта мысль ничего не меняет в самом наукоучении, она не чужда первоначальной форме его. Поэтому Я должно быть полагаемо как форма явления абсолютного бытия, как образ или схема Бога. Понятие абсолютного бытия, или просто абсолютного, есть в наукоучении определение не догматическое, а критическое, ибо оно полагается по отношению к Я, как его необходимое первоначальное условие, без которого Я не могло бы быть; оно есть не что другое, как бытие самого Я, независимое от всякой рефлексии, оно есть Я не как рефлексия, а как первоначальная и абсолютная жизнь. Совокупность фихтева учения во всем его историческом развитии находится в полном соответствии с собственным его взглядом и теми объяснениями, которые он неоднократно давал. Нельзя судить о целом по отдельному выражению, выхваченному из какого-нибудь места; менее всего можно полагаться на выражения в его посмертных лекциях, в которых Фихте особенно стремится быть ясным для своих слушателей; он то уверяет, что в таком-то выражении достиг высшей степени ясности, то обещает, что дело вполне уяснится в другом

месте, он постоянно делает эксперименты над пониманием и часто в угоду дидактическому приему до такой степени сосредоточивается на одном пункте, что все остальные затемняются. Вообще эти лекции страдают большими недостатками, он легко утомляют читателя: Фихте все вновь повторяет в них опыт ясности изложения часто во вред пониманию читателя. Его мастерство изложения на этот раз изменило ему. Он никогда не издал бы эти позднейшие лекции в том виде, в каком мы теперь читаем их. Особенно это нужно сказать о лекциях 1804 года. Все его учение до такой степени слилось с мировоззрением и жизнью, что стало как бы противиться абстрактной форме изложения, и словесное выражение, заменяющее цельное и живое воззрение знаками оторванных и мертвых понятий, начало казаться философу умерщвлением этого воззрения. Он чувствовал, что для понимания его слов нужно обладать его взглядами и переживать их. В одном месте Патриотических разговоров он говорит: "Язык относится к области теней. То, что я высказываю, есть не само мое воззрение, и под моими выражениями надо понимать не то, что я говорю, а то, что думаю⁹⁰⁶". Его вступительная лекция осенью 1813 года начинается с объяснения, что

наукоучение предполагает "новое и особое понимание", которое оно хочет возвысить до созерцания свободы и жизни за пределами природы, что оно требует и развивает понимание духа, зрение духа, созерцание творчества и т. д.⁹⁰⁷. О том же наукоучении Фихте говорит в Ясном, как солнце, трактате, что оно относится к своему объекту (действительному сознанию), как объяснение часового механизма к действительным часам. Но чем более наукоучение хочет быть учением о жизни и чем более оно совпадает с религиозной жизнью, тем труднее поддается оно объяснению.

Весь итог его можно выразить одним положением: все объективное бытие есть явление или образ знания (видения), само знание есть явление или образ абсолютной жизни. Вступительная лекция к наукоучению заканчивается следующей фразой: "Абсолютно новое нашего учения заключается в следующем: абсолютное начало и абсолютный носитель всего есть чистая жизнь, всякое наличное бытие (Dasein) и всякое явление есть образ или зрение этой абсолютной жизни, и только продукт этого зрения есть бытие в себе, объективный мир и его форма. Каково различие между этим учением и учением Спинозы, может показать сравнение их;

и для Спинозы самое высшее есть бытие, абсолютная субстанция. Если бы Кант был последователен, он тоже должен бы хотеть этого, но он был далек от того, чтобы столь глубоко понять себя⁹⁰⁸".

Объективный мир есть только явление, он всецело феноменален, основа и носитель его есть знание; знание есть только явление, оно всецело феноменально, его основа и носитель есть абсолютное бытие, или Бог. Если с этим результатом мы сопоставим обе формы наукоучения, то увидим, что первая форма разъясняет главным образом феноменальный характер мира, а вторая – главным образом феноменальный характер знания. Мы уже показали, как от первого члена необходим переход ко второму и как второй уже заключается в первом. Так вкратце различаются и объединяются эти две стадии наукоучения; теперь понятно и их своеобразие и их единство.

II. НЕРЕШЕННЫЕ ЗАДАЧИ

1. НАТУРФИЛОСОФСКАЯ ЗАДАЧА

То, что наше сознание производит самодеятельно, можно из него вывести и обосновать; это царство сознательных целей, свободных поступков, т. е. нравственный мир. Эта область находится в кругозоре наукоучения, которое в полной мере разворачивается в учении о нравственности или о свободе. Иначе обстоит дело с теми явлениями, на которые сознание вынуждено смотреть, как на найденные или данные, не как на произведения, а как на предметы, а именно с природой и с чувственным миром. Наукоучение хочет вывести систему наших необходимых и произвольных представлений, совокупность наших объектов опыта, и должно бы было, если бы оно действительно решало эту задачу, заключать и систему натурфилософии, но эта проблема осталась неразрешенной.

Однако было бы неправильно отказать ей во всякой заслуге освещения натурфилософских вопросов. Рассмотрим поближе те пункты, в

которых ход идей наукоучения, не случайно, а необходимо следуя по своему пути, затрагивает область натурфилософии. Под природой мы разумеем телесный мир в пространстве и во времени. Наукоучение хочет вывести пространство и время, как основные формы созерцания из теоретического Я: пространство, как необходимое самосозерцание знания, материю, как необходимое, требуемое практическим Я, препятствие и сопротивление⁹⁰⁹. Под природой мы понимаем наш чувственный мир, последний обуславливается ощущением и восприятием, т. е. чувственным Я. Из теоретического Я наукоучение дедуцировало необходимость ощущения и восприятия, из свободы и ее ограничения – необходимость телесного, чувственного Я; из нашей нравственной сущности оно вывело необходимость влечения, которое, будучи независимо от всякой рефлексии, не может быть продуктом свободы, а лишь произведением природы и потому требующее природы, как органической системы или организующего целого. Под природой в целом мы понимаем область бессознательной деятельности; наукоучение вполне ясно показало, как сознание предполагает в себе самом основную

деятельность, в рефлексии о которой оно (сознание) впервые возникает, деятельность, которая необходимо должна быть бессознательной, ее продукты в качестве объектов природы являются нам извне и противостоят сознательному Я, как действенное (реальное) не-Я, т. е. как природа. Нет представляющего Я без времени и пространства, нет стремящегося Я без противодействующего не-Я, без посторонних тел, нет природного влечения без органической системы природы, без организующей природы, нет вообще сознания без бессознательного творческого воображения, т. е. без творчества природы⁹¹⁰.

Наукоучение заключило природу в Я и из последнего вывело необходимость первой. Если бы природа была независимой от Я и от всякого сознания вещь в себе, то представление и интеллигенция, сознание и Я были бы невозможны. Сознание существует, и по отношению к природе или объективному миру оно является необходимой предпосылкой. Невозможна и непонятна природа как вещь в себе; она познаваема и понятна только как объект и произведение сознания. В отличие от Я природа действует бессознательно, она действует не как Я, а как не-Я. Поэтому в Я должно иметь место

бессознательное творчество, не-Я, которое находится не за пределами Я, но охватывается его сферой, следовательно, образует часть или известное количество последнего, не экстенсивное количество, а интенсивное (количество деятельности), потенция Я, одним словом, не-Я, которое еще не стало Я, т. е. становящееся Я. Эту бессознательную деятельность, как творческое воображение, наукоучение дедуцировало из условий Я, это не-Я оно вывело из количественной способности или делимости Я. Свет и тьма не противоположны вообще, их различают лишь по степени. Темнота есть лишь малое количество света. Именно таково и отношение между Я и не-Я⁹¹¹.

Это понятие природы, как становящегося Я, ярко выражено в наукоучении. Объяснение явлений природы с этой точки зрения составляет задачу натурфилософии, решение которой не дается самим наукоучением, но является темой ближайшего вопроса. Природа должна быть объяснена так, чтобы из нее сама собой вытекала возможность ее объективности и познаваемости, следовательно, возможность естествознания. Этого требовала критическая философия; требование это наукоучение выполнило, поскольку могло. Заключающиеся здесь задачи

пытался систематически разрешить Шеллинг. Как случилось, что Фихте совершенно не понял последнего, это вопрос, которого мы здесь не будем касаться, так как ответ на него предполагает знакомство с системой Шеллинга.

Когда толкование, даваемое природе, обнаруживает вообще невозможность ее постижения и представления, когда сущность ее понимается так, что всякая наука о природе представляется невозможным фактом, – то ясно, что в основе такого объяснения лежит ошибка. Тут крушение дуализма и материализма. Непосредственно достоверна для нас только собственная деятельность и ее произведения. Но внешний мир явлений, т. е. чувственный мир, или природа, именно непосредственно достоверен для нас, что не могло бы быть, если бы он не был выражением и результатом деятельности, которая и есть мы сами, если бы природа не была Я и Я не было бы природой. Реализм основывается на положении непосредственной достоверности бытия внешнего мира; он испытывает, какая система в состоянии оправдать это его положение. Сам он с его догматическими понятиями не способен на это, как неспособен и дуализм и материализм. Только критическая философия и наукоучение в состоянии утвердить

реализм на его фундаменте, только в этом смысле они истинно реалистические системы. Если бы природа, как того хочет так называемый реализм, была вполне независимо от сознания вещью в себе, как могло бы тогда непосредственно уясняться сознанию ее бытие? В изложении наукоучения 1801 года Фихте говорит: "Таков истинный дух, трансцендентального идеализма. Всякое бытие есть знание. Основу вселенной составляет не бездушие, не антидуховность, соединение чего с духом было бы непостижимо, а сам дух. Нет смерти, нет безжизненной материи, повсюду жизнь, дух, интеллигенция: духовное царство, не что другое⁹¹²". А во вступительной лекции 1813 года говорится о "данном бытии", которое является внешнему чувству как бытие в себе: "его можно усмотреть не в его бытии, а в его становлении и возникновении из другого, которое в нем только связано и сковано, в какой связанности, здесь раскрывающейся, и состоит бытие. Следовательно, в этом возникновении бытия видно не бытие, а связанное в бытии, без сомнения, свобода, жизнь, дух. Новое чувство это и будет именно чувство, воспринимающее дух; чувство, для которого существует только дух, не что другое, в котором и другое, данное бытие, принимает форму духа и в него превращается, для

которого поэтому бытие в его собственной форме в действительности исчезло⁹¹³". Что природа есть бессознательный или связанный дух, это основное воззрение, которым живет позднейшая натурфилософия, не есть только вывод из наукоучения, оно уже ясно выражено в нем, и в этом утверждении совпадают все формы наукоучения. Развития этого понятия природы в натурфилософскую систему наукоучение не дает. Из его идеи природы понятно, что Я должно иметь двойное значение, неразличение которых было причиной грубого непонимания наукоучения. Я есть, во-первых, необходимая предпосылка, или само творчество природы (Naturproduction); во-вторых, оно есть необходимый результат, или продукт природы. Этим не уничтожается, а скорее подтверждается положение, что Я полагает само себя или вытекает из себя самого. Оно именно следует из природы, как из своего собственного имманентного предусловия. Сам Фихте объясняет это в своем учении о нравственности: Я, как влечение (лишенное рефлексии), есть продукт природы, органический продукт природы, это есть образование организующей природы, телесный, одаренный чувствами индивид, который, как объект самосознания, составляет

индивидуальное Я. Поскольку Я есть индивидуум, оно есть произведение природы, а не производит ее, и наукоучение никогда не, утверждало противного, что было бы абсурдом.

Если учение о праве выводит индивидуальность из свободы, то индивидуальность есть для него орган и необходимое условие индивидуальной (личной) свободы, а никак не продукт личной свободы. Без природы был бы невозможен индивидуум, без свободы невозможно Я; поэтому индивидуальное Я нужно выводить из обоих: из свободы оно вытекает посредственно (через природу) как индивидуум, непосредственно как Я. Я как принцип природы нужно строго отличать от Я, или точнее, от индивидуума, как продукта природы. Как принцип природы оно (не индивидуальное, а) всеобщее или абсолютное Я, абсолютная свобода, которую Фихте называет также знанием, зрением (светом), которая отображается как природа, как индивидуальное Я, как общение многих Я, как правовой мир, царство разума и завершается как религиозная жизнь, когда Я откидывает форму рефлексии и этим преодолевает раздельность и самость. С точки зрения индивидуума чувственный мир является данным и реальным, природа

действительною; с точки зрения абсолютного Я она является образом, продуктом свободы, средством осуществления свободы, ареной нравственной деятельности, направленной к конечной цели. С точки зрения природы индивид есть "органический продукт природы"; с точки зрения конечной цели индивидуальное Я есть "продукт конечной цели", член нравственного миропорядка, явление определенной нравственной задачи.

2. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ЗАДАЧА

Одна из главных идей наукоучения, особенно ярко выступающая в учении о нравственности и религии и составляющая проблему, которую наукоучение пытается разрешить, заключается в том, что нравственный мир имеет задачу, которая господствует над всем ходом развития человечества и распадается на ряд соответственных задач. Это проблема историко-философская, которая, подобно натурфилософской, поставлена учением Фихте; она гораздо ближе его учению, чем последняя, так как в ней дело идет о развитии сознательного духа. Мы уже знаем, что в основе системы Я не обладает своими способностями, но полагает, т. е. создает и развивает их, что это развитие следует основному закону Я, и что оно двигается со ступени на ступень, что этот закон распространяется на всех сознательных индивидов, что он ведет развитие всего человечества, т. е. мировую историю, что влечение к свободе составляет его неизменный фактор, движущий мировой историей, а что цель свободы есть неизменное содержание ее. Еще до наукоучения наш философ основывал

необходимость религии откровения на известном нравственном состоянии человечества, а в своих политических сочинениях заявлял о необходимости прогрессивного государственного устройства⁹¹⁴. В учении о нравственности Фихте трактует о развитии нравственного сознания; он принимает историю развития наук и историческую связь в развитии научных идей и ставит обязанностью ученого знакомство с обеими⁹¹⁵. В Основных чертах современной эпохи и в Учении о государстве 1813 года он стремится установить главные черты эпох человечества, ход мировой истории и формы государственной жизни⁹¹⁶. В истории он видит постоянный прогресс сознания и осуществления свободы, которое проходит ряд ступеней и захватывает целые эпохи, народы, поколения и индивидов; каждый занимает в историческом миропорядке определенное место и участвует в общей работе как член целого⁹¹⁷.

Однако как ни широко охватил Фихте историко-философскую задачу – для решения ее он провел лишь общие черты, которые слишком шатки и неопределенны, чтобы претендовать на историко-философское познание и на правильность. Кроме того, он выводил начало истории культуры из противоречащей закону

развития гипотезы первоначального, или нормального, народа, который сразу находится в обладании всего того, что есть плод постепенного развития: т. е. на место развития он ставит откровение и этим превращает историю в загадку⁹¹⁸.

По всем этим основаниям и историко-философский вопрос мы должны отнести к еще нерешенным задачам и признать, что, хотя эти две проблемы развития природы и духа вполне ясно поставлены и разработаны, но не разрешены. Натурфилософская задача составляет первоначальную тему Шеллинга, историко-философская всецело занимает Гегеля; в методе решения этих задач оба исходят из наукоучения и находятся в зависимости от него. В этом историческое значение и влияние наукоучения.

3. ТЕОСОФСКАЯ ЗАДАЧА

Мировоззрение Фихте в целом можно выразить следующим образом. Вся совокупность явлений заключается в саморазвитии или объективировании знания, которое вызывается, возвышается и преодолевается волей после обнаружения бессодержательности форм рефлексии. После этого наступает свобода от мира, жизнь без раздвоения, религиозная или блаженная жизнь⁹¹⁹. Бытие в Боге есть единство и завершение всякой жизни, абсолютное бытие, или Бог, есть первооснова всякого существования. Природа есть бессознательное развитие интеллигенции, предварительная история (Vorgeschichte) духа, которую Фихте выводит из сущности Я и которую он объясняет пантеистически как проявление божественной жизни. Нравственный мир есть сознательное развитие интеллигенции, история духа, постепенное воспитание человечества, исходящее от "нормального народа", который находится в состоянии просветленности, или божественного откровения. Поэтому первоначальный характер всякой интеллигенции и всякого знания в природе и в истории есть откровение, а

первооснова Бог. Вопрос об обосновании знания из Бога есть теософская проблема, включающая в себя обе предшествующие. Мы уже затронули этот вопрос, когда говорили об изменении в учении Фихте⁹²⁰.

Наукоучение оставляет переход от бытия к знанию (от Бога к миру) в характерном для него полусвете. В то время как освещается одна сторона, затемняется другая. Что дается одной рукой, в тот же миг отнимается другою. Утверждается, что знание есть "непосредственное следствие" абсолютного и вместе заявляется, что абсолютное не есть производящее основание знания; абсолютное бытие признается основанием знания, а вместе с этим последнее считается возникновением из себя, его происхождение объясняется актом свободы и потому оно-де случайно. Такие противоречия повторяются, они не случайны, а составляют характерную черту системы; в них виновата система и их нельзя объяснить ошибкой в мышлении или выражении, ошибкой, которой можно было бы избежать. Будем рассуждать, всецело становясь на точку зрения наукоучения. Нет объекта без сознания, нет сознания без самосознания (Я), нет самосознания без абсолютного единства субъекта и объекта, без

абсолютного (никакой рефлексией не разложимого) единства обоих: наукоучение требует этого тождества как основы и принципа всякого знания. Но если тождество есть первооснова и условие всякой рефлексии, то оно независимо от последней, следовательно, оно не есть рефлексия, не есть знание, не есть образ, тогда оно реальность, абсолютно реальное, абсолютное бытие. Без этого понятия наукоучение не может продумать и завершить своего принципа (Я). Необходимо поэтому, чтобы оно утверждало абсолютное бытие (Бога) как первооснову всякого знания, чтобы оно видело в последнем непосредственное следствие первого, чтобы в происхождении знания оно видело точку тождества обоих. Но в качестве наукоучения оно не должно выходить за пределы знания, оно не постигает абсолютное бытие как таковое, а лишь его понятие, которое за пределами всякого созерцания уясняется только "чистому мышлению"; само абсолютное бытие, реальное как таковое, остается независимым от этого понятия, за пределами всякого знания. Этим снова разрывается непосредственное единство бытия и знания, точка их тождества исчезает, переход от одного к другому оказывается невозможным, и само наукоучение признает в

этом месте свой дуалистический характер: оно "унитизм в идеальном смысле, дуализм – в реальном".

Таким образом, в самой основе наукоучения мы встречаемся с противоречивыми представлениями. В последнем обосновании знания наукоучение объявляет себя пантеистическим ("унистическим"), дуалистическим, индетерминистическим и не может откинуть ни одного из этих свойств, не вступая в противоречие с одним из своих основных условий. Если оно откажется от понятия абсолютного бытия как Всеединого, лежащего в основе всякого знания, то знание невозможно. Если отбросить противоречие бытия и знания (реальности и образа), бытие за пределами знания, то знание, как таковое, невозможно. Если оно откажется от случайности начала действительного знания, то свобода окажется невозможной. Утверждение абсолютного бытия как Всеединого делает наукоучение пантеистическим, или, как выражается Фихте, унистическим; утверждение реального бытия за пределами знания (или в противоположность последнему, как идеальному) делает наукоучение дуалистическим; утверждение свободы, которая выводит из себя и осуществляет

знание, придает наукоучению индетерминистический характер. Из этого конфликта необходимых и противоречащих представлений наукоучение не видит выхода. Вопрос о выведении знания из абсолютного остается неразрешенным; с точки зрения фихтева наукоучения он и неразрешим, в этом его предельная проблема, как и кантовская философия имела свои предельные проблемы. Фихте видит переход от знания к бытию, но обратного перехода от бытия к знанию он не находит. Здесь вместо перехода пропасть. В пределах знания все представляется наукоучению понятным; но существование или возникновение самого знания случайно, по его собственному признанию, и этим возможность рационального решения достигает предела.

Чтобы решить проблему и действительно вывести знание из абсолютного, на последнее надо смотреть как на производящую основу знания. Граница, которую наукоучение не могло переступить, переступается; предельная проблема становится основной проблемой, для решения которой философия должна проникнуть в сущность и в глубину абсолютного. Таким образом, после Фихте теософская проблема выступает в философии на первый план и

становится во главе систем, которые в различных направлениях строятся Баадером, Шеллингом, Гегелем и Краузе. Вопрос уже не идет о том, каковыми будут эти системы, разрабатывающие идею развития Бога или в Боге; должны ли они быть теистическими или пантеистическими, мистическими или логическими, иррациональными или рациональными. С Фихте и с теософски настроенной философией борются Фриз, Гербарт и Шопенгауэр, которые враждуют и между собой; против всякой метафизически настроенной философии восстает позитивизм, основанный О. Контом.

Мы закончим взглядом на положение Фихте в немецкой философии. В обосновании наукоучения он является учеником Канта, в своем учении о развитии природы и духа он предшественник Шеллинга и Гегеля, в своем учении о религии он сходен с Якоби и Шлейермахером, в учении о творческом воображении, которое творит бессознательно и составляет сущность гения и искусства, обнаруживается его духовное родство с Фр. Шлегелем и романтиками; в учении о воле, как инстинкте к развитию, создающей представляющую жизнь и ведущей ее, он наметил

тот путь, где Шопенгауэр нашел основную идею своего учения.

Примечания

* Текст приводится по изданию:

Фишер К. Фихте. Его жизнь, сочинения и учение. – Спб.: Издание Д. Е. Жуковского. 1909.

Перевод с 3-го нем. изд. П. Б. Струве, Н. Н. Полилова и Д. Е. Жуковского.

¹ Ernst Reinhold: Karl Leonard Reinhold's Leben und literarisches Wirken nebst einer Auswahl von Briefen u. s. f. (Jena 1825).

² Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.

³ Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen gesunden Verstandes zum Behuf der Beurtheilung der sittlichen, rechtlichen, politischen und religiösen Angelegenheiten. Издано Рейнгольдом (Любек и Лейпциг, 1798).

⁴ Auswahl vermischter Schriften. Zwei Theile (1796 und 97).

⁵ Reinholds Leben: Brief v. 22 Febr. 1797, S. 240

flgd.

⁶ Ueber die Paradoxie der neuesten Philosophie, и Sendschreiben an Fichte und Lavater über den Glauben an Gott.

⁷ Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des neunzehnten Jahrhunderts.

⁸ Die erste Aufgabe der Philosophie in ihren merkwürdigsten Auflosungen seit Wiederherstellung der Wissenschaften.

⁹ Neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus.

¹⁰ Populäre Darstellung des rationalen Realismus.

¹¹ Neue Auflösung der alten Aufgabe der Philosophie.

¹² Там же: Brief v. 19 Dec. 1804, S. 331 flgd.

¹³ Там же: письмо от 16 September 1804, S. 330.

¹⁴ Там же, Br. v 11 Juni 1803, S. 319.

¹⁵ См. выше стр. 8 и след. Сравн. Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen (2 Aufl. 1790), Vorrede, S. 51 flgd.

¹⁶ Briefe über die kantische Philosophie. 2 Bde. (Leipzig, Goschen 1790–1792). Срав. Vorr. zum Versuch einer neuen Theorie u. s f. 57.

¹⁷ Briefe über die kantische Philosophie Bd. I. Br I u. III. S. 103 flgd.

¹⁸ Там же: Brief III. S. 105–108.

¹⁹ Там же: Brief IV. S. 130–133.

²⁰ Там же: Brief IV. S. 134–137.

²¹ Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen. Voir. S. 58–62.

²² Там же: Vorr. a 62–68.

²³ Versuch einer Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.

²⁴ Beiträge zur Berichtigung bisheriger

Missverständnisse der Philosophie.

²⁵ Das Fundament des philosophischen Wissens.

²⁶ Относительно связи этих трех сочинений срав. в особенности Beiträge zur leichteren Uebersicht u. s. f. Heft II. Nr. I. S. 35.

²⁷ K. L. Reinholds Leben. S. 167.

²⁸ Das Fundament des philos. Wissens, S. 62, S. 115–116.

²⁹ Beiträge zur Berichtig. u. s. f. Bd I. S. 138.

³⁰ Там же: Bd I. Abhdlg. II: Ueber das Bedürfniss, die Möglichkeit und die Eigenschaften Там же: Bd I. Abhdlg. II: Ueber das Bedürfniss, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemein geltenden ersten Grundsatzes der Philosophic. S. 94, 114, 123, 142–144. Там же: Abhdlg. V: Ueber die Möglichkeit der Philosophie als strenger Wissenschaft. S. 353 flgd.

³¹ Beiträge zur Berichtigung u. s. f. Bd. I. Abhdlg. II. S. 144.

³² Beiträge zur leichteren Uebersicht u. s. f. Heft II. S. 36 flgd.

³³ Versuch einer neuen Theorie u. s. f. Buch II. § VI–XIII. S. 195–220. Срав. Beiträge zur Berichtigung u. s. f. Bd. I. Abhdlg. III: Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie. Th. I. § I–V.

³⁴ Versuch einer neuen Theorie u. s. f. Buch II. § XV–XVI. S. 230–244. Beiträge zur Berichtig. u. s. f. Bd. I. Abhdlg. III. § IX–XI. S. 180–184.

³⁵ Versuch einer neuen Theorie u. s. f. Buch II. § XVI. S. 243.

³⁶ Там же: Buch II. § XVII. S. 238 flgd. Beiträge zur Berichtigung u. s. f. Bd. I. S. 184–186.

³⁷ Versuch einer n. Th. u. s. f. Buch II. § XVIII. S. 250–264. Beitr. zur Berichtigung u. s. f. Bd. I. S. 189 flgd.

³⁸ Versuch einer n. Theorie u. s. f. Buch. II. § XIX–XX. S. 264–272. Beiträge zur Berichtigung u. s. f. Bd. I. S. 290.

³⁹ Там же: Bd. I. S. 195, 209.

⁴⁰ Я привел здесь доказательство разнообразия материала и единства формы в том виде, как оно исправлено Рейнгольдом в его "Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie". В теории способности представления он ставит доказательство таким образом, что можно сделать также и обратный вывод: единство материала и разнообразие формы. Один из его иенских слушателей, Карл Форберг, имя которого получает известность позже в фихтевском споре об атеизме, указал ему на этот недостаток, который Рейнгольд признает и исправляет в первом томе своих Beitrage. Beitrage zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse u. s. f. Bd. I. (Erörterungen über den Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens S. 388, 389).

⁴¹ Versuch e. neuen Th. u. s. i. Buch II. S. XXIX–XXXI. S. 299–307. Beitrage zur Berichtigung u. s. f. Bd. I. S. 210–213. И в этом случае изложение точнее в Beitrage, чем более раннее в Versuch e. neuen Theorie des Vorstellungsvermögens.

⁴² Beitrage zur Berichtigung u. s. f. Bd. I. S. 214.

⁴³ Versuch e. neuen Th. u. s. f. Buch II. § XXXII. S. 307 flgd. Beitrage zur Berichtigung u. s. f. Bd. I. S. 215 flgd.

⁴⁴ Versuch einer neuen Theorie u. s. f. Buch. III. Theorie des Erkenntnisvermögen überhaupt. § XXXVIII–XL. S. 321–337. Beitrage z. Berichtigung u. s. f. Bd. I. Abhdlg. III. Neue Darstellung u. s. f. § XXIX–XXXII. S. 218–223.

⁴⁵ Versuch einer neuen Theorie u. s. f. Buch III. § XLII. S. 340–345. Beitrage zur Berichtigung u. s. i. Bd. I. S. 223 flgd.

⁴⁶ Versuch einer neuen Theorie u. s. f. Buch III. § XLIII. S. 345 flgd.

⁴⁷ Versuch einer neuen Theorie u. s. f. Buch III. § XLIV. S. 348 flgd.

⁴⁸ Там же; § LXV. Beitrage zur Berichtigung u. s. f. Bd. I S. 223–240.

⁴⁹ Versuch e. neuen Theorie u. s. f. Buch III: Theorie der Sinnlichkeit. § XLVI bis XLVII. S. 351–359.

⁵⁰ Там же: Buch III. S. 359 flgd. S. 365–368.

Beitrage zur Berichtigung u. s. f. Bd. I. Abb. III. § XXXVIII. § XL.

⁵¹ Versuch e. neuen Theorie u. s. f. Buch III. § XLI–XLII. S. 368–378. Beitr. z. Berichtig. u. s. f. Bd. I. § XLI–XLII.

⁵² Versuch einer neuen Theorie u. s. f. Buch III. S. 378–389.

⁵³ Там же: Buch III. S. 389–421.

⁵⁴ Там же, Buch III: Theorie des Verstandes LXVII – LXX. S. 422–435.

⁵⁵ Там же, Buch III. § 435–440.

⁵⁶ Там же, Buch III S. 440–497.

⁵⁷ Там же, Buch. III. Theorie der Vernunft. S. 498–603.

⁵⁸ Versuch e. neuen. и. в. f. Buch III. S. 504–522.

⁵⁹ Там же, S. 522–559.

⁶⁰ Там же, S. 560–573.

⁶¹ Beitrage zur Verbesser. u. s. f. Bd. I. Abt. VI. Erorter. uber d. Vers, e. n. Theor. der. Vorstellungvermogen S. 404.

⁶² Там же, Bd. I. Urteil d. H. Prof. Heydenreich in Leipzig uber die Theorie des Vorstellungvermogen (Leipz. gel. Zeit No 46) S. 424–429.

⁶³ Reinhold: Fundament des philos. Wissens S. 183–221. (Eberhards Mag. Bd. III S. 2).

⁶⁴ Beitr. z. Bericht. u. s. f. Bd. I. (Tub. Anz. S. 39). S. 405–412.

⁶⁵ Готтлоб Эрнст Шульце (1761–1833), сперва доцент в Виттенберге, потом профессор философии в Гельмштадте, с 1810 г. в Геттингене, где одним из его учеников был Шопенгауэр, на ход занятий которого он оказал влияние. Полное заглавие его главного сочинения гласит: "Энезидем, или об основах данной профессором Рейнгольдом в Иене элементарной философии, вместе с защитой скептицизма против притязаний критики разума" (1792). Несколькими годами раньше появился "Очерк философских наук" (1788–1790). Позднейшими

сочинениями являются "Некоторые замечания о кантовом учении о религии" (1795), "Критика теоретической философии", 2 тома (1801), "Основание общей логики" (1810), "Руководство к развитию философских принципов гражданского и уголовного права" (1813), "Энциклопедия философских наук" (1814), "Физическая антропология" (1816), "О человеческом познании" (1832). Главное сочинение состоит из писем между Гермием, который учением Рейнгольда был обращен из скептицизма в критическую философию, и Энезидемом, который оспаривает это учение.

⁶⁶ Aenesidemus S. 130–180.

⁶⁷ Там же, S. 139, 149–151.

⁶⁸ Там же, S. 140 flgd.

⁶⁹ Aenesidemus S. 141.

⁷⁰ Там же, S. 143 a.

⁷¹ Там же, S. 142 flgd. 145 b. 145 c.

⁷² Aenesidemus S. 152 flgd. Там же, S. 154 flgd.

⁷³ Там же, S. 172 flgd.

⁷⁴ Там же, S. 173. 179.

⁷⁵ Aenesidemus S. 263, 294, 307. Сравни Reinholds Versuch e. n. Theor. u. s. f. Buch. II S. 248, 249. Beitr. zur Berichtigung u. s. f. Bd, I S. 186.

⁷⁶ Aenesidemus. S. 48. S. 191–198.

⁷⁷ Aenesidemus S. 267–272.

⁷⁸ Salomon Maimons Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. 1792.

⁷⁹ Минской губ. Новогрудского уезда.

⁸⁰ Maimons Leben Cap. XVI. S. 252 flgd.

⁸¹ Письмо к Рейнгольду от 28 марта 1794 года.

⁸² Ueber die Progressen u. s. f. S. 48.

⁸³ Die Kategorien des Aristoteles u. s. f. S. 173.

- 84 Kritische Untersuchungen u. s. f. S. 158.
- 85 Kritische Untersuchungen u. s. f. Allgem. u. transc Logik. S. 188–191.
- 86 Die Kategorien der Aristoteles. S. 99 flgd. S. 143 flgd.
- 87 Versuch über die Transcendentalphilosophie. S. 419. Сравни Kategor. d. Arist. S. 203 flgd.
- 88 Versuch über die Transcendentalphilosophie. S. 419 и след.
- 89 Die Kategor. d. Aristotel. S. 170 flgd.
- 90 Die Kategorien d. Aristot. S. 101 flgd.
- 91 Versuch u. d. Transc. S. 36 и 37. Ср. Die Kateg. d. Arist. S. 153–158, S. 208–211. Ср. Kritische Untersuch. S. 139 flgd.
- 92 Там же, S. 191 flgd.
- 93 Versuch über Transcend. S. 16. Ср. D. Kategor. d. Aristotel. S. 227–249.

- 94 Там же, S. 141 flgd.
- 95 Versuch u. d. Transc. S. 33–36.
- 96 D. Kategor. d. Aristotel. S. 145–153. S. 158–168.
- 97 Kntisch Untersuch. S. 204
- 98 D. Kateg. d. Arist. S. 213–237. Krit. Unters. S. 204–208.
- 99 D. Kateg. d. Arist. S. 131 flgd.
- 100 Versuch u. d. Transcend. S. 432–434.
- 101 D. Kategor. d. Aristot. S. 132 flgd.
- 102 D. Kateg. d. Ar. S. 436 flgd.
- 103 Яков Сигизмунд Бек родился в Лиссау близ Данцига, был в Кенигсберге учеником Канта, с 1791 по 1799 г. – доцентом в Галле, с 1799 по 1842 г. – профессором в Росток. Главные его сочинения, все относящиеся к галльскому периоду, представляют комментарии кантовых критик: 1. "Объяснительное извлечение из критических сочинений господина проф. Канта,

сделанное по совету последнего" (Erlauternder Auszug aus den Kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen desselben 1793–1796), три тома, из которых последний носит специальное заглавие: "Единственно возможная точка зрения, с которой должна быть обсуждаема критическая философия" (Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die Kritische Philosophie beurtheilt werden muss". 1796). 2. "Очерк критической философии" (Grundriss der Kritischen Philosophie, 1796). 3. Комментарий к Метафизике нравов Канта (Commentar über Kants Metaphysik der Sitten, 1798). Позднейшие сочинения ростокского периода относятся к пропедевтике, логике и практической философии. Важнейшие сочинения Бека суть обе книги, вышедшие в 1796 г.: "Единственно возможная точка зрения" и "Очерк". Ср. наст. сочин. т. V, кн. IV, гл. IV. стр. 609.

¹⁰⁴ Einzig möglicher Standpunkt s. f. Abschn. I, § 2. S. 8 flgd.

¹⁰⁵ Там же, S. 10 flgd.

¹⁰⁶ Там же, Abschn. I, § 5, S. 31–35.

¹⁰⁷ Там же, § 3, S. 15–22.

¹⁰⁸ Там же, § 3, S. 18 flgd. § 6, S. 36–45.

¹⁰⁹ Там же, § 7. S. 45–48.

¹¹⁰ Там же, § 8, S. 48–51.

¹¹¹ Там же, § 14, S. 23–31. Ср. настоящее сочинение т. V, стр. 610.

¹¹² Einzig möglich. Standp. S. 120.

¹¹³ Там же, S. 58–62. Сравни выше стр. 93–94.

¹¹⁴ Там же, S. 61–119.

¹¹⁵ Там же, S. 66–67.

¹¹⁶ Там же, S. 95.

¹¹⁷ Там же, S. 120–131.

¹¹⁸ Там же, S. 124. Сравн. Grundr. d. krit. Philos отд. I. § 1.

¹¹⁹ Einzig möglich. Standp. S. 139.

¹²⁰ Там же, S. 137, 139.

¹²¹ Einzig mögl. Standp. S. 137–139. Сравн. S. 139–167. и Grundr. d. Krit Philos. I, § 9.

¹²² Einzig mögl. Standp. S. 155.

¹²³ Там же, S. 141. Сравн. Grundr. d. krit. Phil. Absch. I, § 10.

¹²⁴ Einzig möglich. Standp. S. 144.

¹²⁵ Там же, S. 145 flgd. Сравн. Grundriss d. krit. Phil. Abschn. I, § 10.

¹²⁶ Einz. mögl. Standp. S. 150–167. Ср. Grundr. d. krit. Phil. § 12 и 13.

¹²⁷ Ср. настоящ. сочинение т. III. Лейбниц, книга 3. Глава VIII. стр. 765–722.

¹²⁸ Fr. H. Jacobis Werke. Bd. II. 1815.

¹²⁹ Там же. Т. III. 1816.

¹³⁰ Сперва появилось в "Материалах" Рейнгольда

(Beitrage z. leicht. Uebersicht. u. s. f. (3 вып. 1801). Набросок этого сочинения относится к более раннему времени. Последняя же часть статьи обработана Кеппенем. Jacobis Werke. Bd. III.

¹³¹ Там же, Bd. II. S. 211 flgd. Ср. наст. сочин. т. IV, кн. 2, гл. XVI, стр. 616. Кант свое опровержение идеализма в предисловии ко второму изданию направил против только что вышедшего сочинения Якоби "Давид Юм о вере, или идеализм и реализм". Якоби в приложении "О трансцендентальном идеализме" затрагивает предисловие Канта. Ср. нашу "Историю", т. V, гл. IV.

¹³² Там же, Bd. II. Einleitung in sammtlich. plulosoph. Schriften. S. 41.

¹³³ Там же, S. 19, 36, 44, 105, 108; Bd. III, S. 44.

¹³⁴ Там же, Bd. II. Ueber d. transc. Idealismus. S. 304. Ср. S. 307–310. Emleitung in sammtl. philos. Schriften. S. 35–41.

¹³⁵ Там же, Bd. II. S. 29–37, в особенности S. 36.

¹³⁶ Там же, Bd. II. David Hume uber den glauban. S.

160–163.

¹³⁷ Там же, S. 230–232, S. 216 flgd.

¹³⁸ Там же, S. 236.

¹³⁹ Там же, S. 36.

¹⁴⁰ Там же, Bd. II. S. 33.

¹⁴¹ Там же, S. 44.

¹⁴² Там же, Bd. III. S. 71.

¹⁴³ Там же, S. 75 flgd.

¹⁴⁴ Там же, S. 75.

¹⁴⁵ Там же, Bd. III. S. 76 flgd.

¹⁴⁶ Там же, S. 111.

¹⁴⁷ Там же, S. 115–116.

¹⁴⁸ Там же, S. 116–117.

¹⁴⁹ Forberg, Fragmente aus meinen Papieren (Jena

1796). Справ. akademischen Reden (Cotta, Stuttgart 1862). Joh. Gottl. Fichte, S. 1–15.

¹⁵⁰ S. W. Abth. II. Bd. III S. 289, 293.

¹⁵¹ Leben und Werken A. von Feuerbachs, herausgeg. von Ludwig Feuerbach (1852). Bd. I. S. 51 flgd. Письмо датировано 30 января. 1799.

¹⁵² Справ. J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. Von seinem Sohne J. H. Fichte. Zweite verm. Aufl. 2. Bde. (Leipzig 1862). – Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten. Herausg. von M. Weinhold (Leipzig 1862). Эти письма, интересные в биографическом отношении, а именно важные по сведениям о семейных отношениях и о духовном укладе философа, составляют собственность одной внучки его брата и свидетельствуют об указанных нами чертах.

¹⁵³ M. Weinhold: Briefe (срав. особ. No 12 письмо сына к издателю) S. 48 flgd.

¹⁵⁴ Там же, S. 5–6.

¹⁵⁵ С 1779 года граф фон Гофмансэг. Там же, S.

6.

¹⁵⁶ Fichtes Leben. Bd. I. S. 10. Anmerkg. Так рассказывают об этом потомки барона фон Мильтица.

¹⁵⁷ Описание Фихте замка Мильтица подходит не к Оберау, а к Зибенэйхэну. Weinhold: Briefe, S. 10, 11.

¹⁵⁸ Weinhold. Br. S. 2–3.

¹⁵⁹ Weinhold. Briefe. Nr. 2 – стр. 3–6. Fichtes Leben. Bd. I. S. 118–119.

¹⁶⁰ Weinhold. Briefe. Nr. 5. S. 19

¹⁶¹ Там же, Nr. 12 стр. 43 и след. Письмо жены Фихте его брату (декабрь 1794).

¹⁶² Там же, Nr. 5. стр. 21 и 22. В том же письме (март 1791) Фихте упоминает о некоей Шарлотте Шлибен, нравившейся ему

¹⁶³ Fichtes Leben Bd. I. S. 99–102

¹⁶⁴ Fichtes Leben. Bd. I S. 71 flgd. Письмо к

Иоанне Ран (8 июня 1790) Срав. особ. S. 72.

¹⁶⁵ Там же, S. 72.

¹⁶⁶ Там же, S. 73.

¹⁶⁷ Там же, Bd. I. S. 79. flgd. Письмо к невесте, где Фихте впервые упоминает о кантовской философии, помечено 12 августа 1790.

¹⁶⁸ Там же, Bd. I. S., 81 (письма от 5 сент. 1790 и от 1 марта 1791 г.).

¹⁶⁹ Weinhold. письмо 5 (от 5 марта 1791). S. 19 flgd.

¹⁷⁰ Fichtes Leben. Bd. I. S. 107–111.

¹⁷¹ Там же, стр. 111–113.

¹⁷² Там же, Bd. I. S. 126.

¹⁷³ Там же, S. 128 flgd. Срав. Nachgel. W. Bd. III. S. 209–220.

¹⁷⁴ Срав. это сочин.: т. IV, стр. 68.

¹⁷⁵ См. выше кн. I., гл. I, стр. 117.

¹⁷⁶ Fichtes Leben. Bd. I. S. 131–135.

¹⁷⁷ Ненапечатанные письма Канта и Фихте, сообщенные проф. докт. Тейхмюллером в Дерпте, стр. 8–13 (письмо Фихте от 7 июля 1791, его адрес: "близ старгородней церкви в доме Гартенмана").

¹⁷⁸ Aus den Papieren des Ministers und Burggafen von Marienburg Theodor von Schon (Th. I. Halle a. S. 1875), S. 9–11. Срав. стр. 40. Я опустил некоторые неправильности в тексте приведенных выдержек, так как их можно приписать ошибкам памяти Шена, как напр.: "Фихте приехал в Кенигсберг из Швейцарии". "Он умышленно избегал знакомства с Кантом. Кант должен был узнать о его существовании только по его сочинению" (стр. 9).

¹⁷⁹ Там же, Anl. V. S. 11. Это приложение содержит десять писем Фихте (стр. 9–42); первое из них написано еще в Кенигсберге тотчас же после прощания, следующие семь из Крокова (с 12 янв. до 30 сент. 1792), девятое из Цюриха (20 нояб. 1793), последнее, полученное Шеном 11

дек. 1795 (?), из Иены.

¹⁸⁰ Там же, Anl. V. S. 10 (письмо от 12 января 1792). – Fichtes

¹⁸¹ По свидетельству Шена, анонимность была отнюдь не делом случая, а спекуляцией издателя. "Гартунг именно, совершенно вопреки намерениям Фихте, велел заготовить два рода заглавных листов. На обложке экземпляров, продававшихся в Кенигсберге, имя Фихте, как автора, было помещено; на тех же, который продавались в Лейпциге, имя автора было пропущено. Эта спекуляция издателя доставила Фихте больше известности во всем ученом мире, чем он мог бы получить, не будь этого". Aus Papieren u. s. f. S. 16.

¹⁸² Fichtes Leben. Bd. I. (письмо от 5 марта 1793). S. 149 flgd.

¹⁸³ Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums uber die französische Revolution.

¹⁸⁴ Zuruckforderung der Denkfreyheit von den Fursten Europas, die sie bisher unterdrückten (Eine Rede, Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniss).

¹⁸⁵ Из университетских документов: Фихте пишет 2 апреля 1794 года тогдашнему проректору Шнауберту, что он получил приглашение и надеется быть к началу лекций в Иене. В субботу 24 мая 1794 года, он был "in consistorio publico обычным порядком введен в должность".

¹⁸⁶ Fichtes Leben. Bd. I. S. 196 flgd.

¹⁸⁷ Fichtes Leben Bd. I. S. 219, 233.

¹⁸⁸ Fichtes Leben Bd. I. S. 145 flgd.

¹⁸⁹ Philos. Journal. Bd. III. Heft 4. Fichtes Leben. Bd. I. S. 199.

¹⁹⁰ Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (Иена Gabler 1794.) Fichtes Leben. Bd. I. S. 216 flgd.

¹⁹¹ Эта бумага, находящаяся в числе документов университета, имеет дату 23 ноября 1794.

¹⁹² Fichtes Leben. Bd. II, Nr. IV. Actenstücke über Fichtes Sonntagsvorlesungen. В. Fichtes Verantwortungsschrift.

¹⁹³ Fichtes Leben. Bd. II. Beil. V: I. G. Fichtes Rechenschaft an das Publicum über seine Entfernung von Jena in dem Sommerhalbjahre 1795 (geschr. zu Osmanstadt im Juli 1795).

¹⁹⁴ Письмо находится в иенской университетской библиотеке и напечатано Кербахом (Im neuen Reich. II. S. 564).

¹⁹⁵ Aus den Papieren des Ministers Th. v. Schön. Anlage B. S. 40–41. Так как, значит, это письмо было написано до Михайлова дня 1795 г., то вряд ли можно допустить, чтобы Шен получил его только "11 декабря". См. предыд. гл. стр. 266, примечание.

¹⁹⁶ Erinnerungen an I. F. Herbart (für Herrn Prof. G. Hartenstein niedergeschrieben 1842). Joh. Fr. Herbart S. W., in chronologischen Reihenfolge herausgegeben von K. Herbach, Bd. I S. III–X.

¹⁹⁷ Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. Philos. Journal 1798. Heft. I. Статья Фихте помещена первой; непосредственно за ней следует статья Форберга.

[198](#) Sendschreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den fichteschen und forbergischen Atheismus.

[199](#) Intell.-Blatt der allg. Liter.-Zeitg. 1799 Nr. 13 S. 101. Опровержение Габлера написано 15 января 1799 г. Fichtes Leben. Bd. II Bell. VI: Actenstücke über die Beschuldigung des Atheismus Nr. IV.

[200](#) Churfürstl. Sachs. Confiscationsrescript gegen das philos. Journal vom 19 Nov. 1798). – Churfürstl. Sachs. Requisitionsschreiben: u. s. f. (v 18 Dec. 1798). Fichtes Leben Bd. II. Beil. VI. Nr. III und V.

[201](#) Fichtes Appellation an das Publicum über die durch ein Churf. Sachs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Auesserungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt".

[202](#) Gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus.

[203](#) Gerichtl. Verantwortungsschrift, S. 100–102. Срав. выше, кн. II, гл. I, стр. 135.

[204](#) Gerichtl. Verantw., S. 88.

[205](#) Fichtes Leben. Bd. II. Briefe, Abtheilung I Schiller an Fichte. 1.

[206](#) Там же, Bb. I S. 299 flgd.

[207](#) Fichtes Sendschreiben an Professor Reinhold, den actenmassigen Bericht über die Anklage enthaltend. (Iena, den 22 März 1799). Fichtes Leben. Bd. II. Beil. VI F.

[208](#) Там же, Bd. II. S. 408 Flgd. Письмо это 2 марта 1799 года.

[209](#) Paulus "Skizzen aus meiner Bildungs – und Lebensgeschichte" (Heidelberg 1839). S. 168–176. Fichtes Leben. Bb. I. S. 297 flgd.

[210](#) Там же, Bd. I. S. 298 Anmerkung.

[211](#) Судя по письму Августа к сыну Фихте. Там же, Bd. I. S. 300 flgd. Anmerkung.

[212](#) Прошения шли через академический совет; при подаче второго

[213](#) Н. Steffens: Was ich erlebte. Bd. IV. S. 154 flgd.

Fichtes Leben. Bd. I. S. 308.

²¹⁴ Sendschreiben an Professor Reinhold u. s. f. Fichtes Leben Bd. II. Beilage VI. F.

²¹⁵ Письмо к жене (20 августа 1799). Fichtes Leben, Bd. I. S. 319.

²¹⁶ Fichtes S. W. Bd. VIII. S. 404 flgd. Fichtes Leben. Bd I. S. 305.

²¹⁷ Там же, Bd. I. S. 291.

²¹⁸ Goethes Werke. (Angeb 1851) Bd. XXI, 1794. S. 19 und 20. – 1803. S. 91, 95.

²¹⁹ См. выше, кн. II., гл. III, стр. 175 след.

²²⁰ Fichtes Leben. Bd. I. S. 324 (письмо от 10 октября 1799. Срав. письмо от 6 июля 1799. Там же, S. 311).

²²¹ Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Bd, I. S. 240. flgd.

²²² О Доротее Фейт срав. письмо от 20 авг. 1799; о плане совместной жизни письма от 2-го и 17-го

августа Fichtes Leben. Bd 1. S. 315–316 S. 320

²²³ Срав. письмо от 20 июля, от 20 сент. и от 10 окт. 1799. Fichtes Leben. Bd. I, S. 313, S. 323 и 324.

²²⁴ Fichtes Leben. Bd. I. S. 330 flgd. См. выше, стр. 134–135.

²²⁵ Fichtes Leben. Bd. I. S. 323 (его письмо к жене от 10 октября 1799 г.).

²²⁶ Jacobis Briefwechsel. Bd. II S. 287. Fichtes Leben. Bd. I. S. 356 flgd.

²²⁷ Там же, I. S. 357, 358.

²²⁸ Там же, I. S. 369.

²²⁹ Там же, I. S. 389–390.

²³⁰ Там же, S. 392.

²³¹ Там же, I. S. 396–397 (письмо от 29 июля 1799).

²³² Ответ, данный Бейме (тогдашним тайным

советником кабинета) от имени короля, написан из Шарлоттенбурга 20 сентября 1806 года.

[233](#) Fichtes S. W. Abth. III. Rd. II. S. 609–512: Reden an die deutschen Krieger zu Anfange des Feldzuges 1806 (Fragment).

[234](#) Fichtes Leben Bd. I. S. 420.

[235](#) Fichtes S. W. Abth. III. Bd. II. S. 457 flgd

[236](#) Fichtes Leben. Bd. I. S. 414.

[237](#) Там же, I, S. 436, 437. Срав. Корке: die Grundung der koniglichea Friedrich-Wilhelms-Universitat zu Berlin. S. 109.

[238](#) Fichtes Leben. Bd. I. S. 442–445.

[239](#) Там же, I. S. 445–447.

[240](#) Там же, I. S. 450–451.

[241](#) Fichtes S. W. Abth. II. Bd. II. S. 412.

[242](#) Там же, S. 425–428. Срав. мои Akadem. Reden. I. S. 39–40.

[243](#) I. G. Fichtes nachgelassene Werke, Herausgegeben von I. H. Fichte (Bonn, Moreus 1834): первый том содержит подготовительные философские лекции 1812 и 1813 гг., второй – лекции о наукоучении 1813 и 1804 г., третий – лекции об учении о нравственности, читанные летом 1812 года, о назначении ученого, читанные в 1811 году, и статьи смешанного содержания. Эти три тома фигурируют вместе с тем в качестве IX–XI томов полного издания. Ранее из оставшихся после философа рукописей изданы: План университета 1807 г., Факты сознания (1810) и Лекции об учении о государстве (1813).

[244](#) I. G. Fichtes sammtl. Werke, herausgegeben von I. H. Fichte (Berlin Veit und Comp. 1845).

[245](#) Versuch einer Kritik aller Offenbarung (Konigsberg, Hartung, 1792) Die 2. vermehrte und verbesserte Auflage 1793. S. W. Abth II. Bd. III. S. 9–174.

[246](#) Zuruckforderung der Denkfreiheit von den Fursten Europas, die sie bisher unterdruckten. Bine Rede, Heliopolis im letzten Jahre alter Finsternis, 1792 (S. W. III, Bd. I. S. 1–35).

²⁴⁷ Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution. Erster Teil: Zur Beurtheilung ihrer Rechtmässigkeit. Heft 1 u. 2. 1793. Die 2. um nichts veränderte Aufl. 1795 (S. W. III. 3. S. 37–288).

²⁴⁸ Aphorismen über Religion und Deismus (Fragment). 1790. Aus dem Nachlass herausgegeben (S. W. Abth. II. Bd. III. S. 1–9).

²⁴⁹ Beveis der Unrechtmässigkeit des Buchernachdrucks, ein Raisonement und eine Parabel (Berl. Monatsschrift, Bd. XXI. 1791. S. W. III. 3. Vermischte Aufsätze. A. S. 223–244).

²⁵⁰ Fr. H. Gebhard: Ueber die sittliche Gute aus uninteressirtem Wohlwollen (Jenaer Allgem. Literaturzeitg. 1793. S. W. III. 3. S. 418–426).

²⁵¹ Leonhard Creuzer, Sceptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. 1792. Vorrede von Herrn Prof. Schmid (Jen. Liter. Zeitg. 1793. S. W. III. 3. S. 411–417).

²⁵² Vergleichung des von Herrn Prof. Schmid

aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre (Philos. Journal. 1795. S. W. I. Bd. II. S. 421–458).

²⁵³ См. выше кн. 11, гл. III, стр. 170 и далее.

²⁵⁴ Die Recension über "Aenesidemus" (Jen. Allg. Litztg. 1794. S. W. Abth. I. Bd. I. S. 1–25).

²⁵⁵ Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (Weimar, Industriecomtoir 1794. 2. verbesserte und vermehrte Ausgabe, Jena und Leipzig, Gabler, 1798. S. W. Bd. I. S. 27–81).

²⁵⁶ Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer. (Jena und Leipzig, Gabler, 1794. 2. unveränderte Ausgabe: Tübingen, Cotta, 1802. 2, verbesserte Ausgabe: Jena und Leipzig, Gabler, 1802. S. W. I. 1. S. 83–328).

²⁵⁷ Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, als Handschrift für seine Zuhörer Jena, Gabler 1795. 2. unveränderte Ausgabe: Tübingen, Cotta, 1802. 2, verbesserte Ausgabe (Jena und Leipzig, Gabler, 1802. S. W. I. 1. S. 329–411).

²⁵⁸ Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (Philos.

Journal. Bd. V, 1797. S. W. I. 1. S. 417–419).

[259](#) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben (Philos. Journal. Bd. V und VI. 1797. S. W. I. 1. S. 451–518).

[260](#) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (Philos. Journal Bd. VII. 1797. S. W. I. 1. S. 519–54).

[261](#) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (Jena und Leipzig, Gabler, 1796. S. W. Abth. II. Bd. I. S. 1–385).

[262](#) Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (Jena und Leipzig, Gabler, 1798. S. W. Abth. II. Bd. II. S. 1–365).

[263](#) Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik (Tübingen, Cotta, im Spätjahre 1800. S. W. Abth. II. Bd. I. S. 387–513).

[264](#) Recension betr. J. Kant: Zum ewigen Frieden (Philos. Journal. Bd. IV. 1796. S. W. III. 3 S.

427–436).

[265](#) Ueber die Würde des Menschen, beim Schluss seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen. 1794 (S. W. Abth. I. Bd. I. S. 412–416).

[266](#) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794 (S. W. III. 1. S. 289–346).

[267](#) Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen. 1794 (Philos. Journal. Bd. IX. 1798. 8. W. III. 3. Vermische Aufsätze. C. S. 270–300).

[268](#) Ueber Belebng und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit. (Schillers Horen. Bd. I. Nr. 1795. S. W. III. 3. S. 342–52).

[269](#) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Philos. Journal Bd. VIII. 1798. S. W. Abth. Bd. III. S. 175–189).

[270](#) I. G. Fichtes Appellation an das Publicum über die durch ein churfürstl. Sachs. Confiscationsrescript ihm beigegebenen atheistischen Aeusserungen Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt (Jena und Leipzig, Gabler, 1799. S. W. II.

3. S. 191–238).

²⁷¹ Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus. Herausgegeben von I. G. Fichte (Jena, Gabler, 1799. S. W. II. 3. S. 239–333).

²⁷² Ruckerrinerungen, Antworten, Fragen. Eine Schrift, die den Streitpunkt genau anzugeben bestimmt ist, und auf welche jeder, der in dem neulich entstandenen Streite über die Lehre von Gott mitsprechen will, sich einzulassen hat oder ausserdem abzuweisen ist. Aus dem Anfang des Jahres 1799, unvollendet (Aus dem lit. Nachlass herausgeg S. W. III. 3. S. 335–373).

²⁷³ Aus einem Privatschreiben, Jena 1800 (Phil. Journal. Bd. IX. 1800. S. W. III. 3. S. 375–376).

²⁷⁴ Die Bestimmung des Menschen (Berlin, Voss. 1800. 2. unveränderte Ausgabe 1838. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 165–319). Русское изд. Наз. чел. пер. под ред. Н. Лосского.

²⁷⁵ Sonnenklarer Bericht an das grossere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Bin Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen

(Berlin, Realschulbuchhandlung, 1801. S. W. I. 2. Populärer und kritischer Anhang A. S. 323–420).

²⁷⁶ Ueber Bardilis Grundriss der ersten Logik (Erlanger Liztg. 1800. S. W. 1. 2. S. 490–503).

²⁷⁷ I. G. Fichtes Antwortschreiben an Herrn Prof. Reinhold auf dessen im ersten Hefte der Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie u. s. w. befindliches Sendschreiben an den ersteren (Tubingen, Gotta, 1801. S. W. I. 2. S. 504–534).

²⁷⁸ Fr. Nicolais Leben und senderbare Meinungen. Bin Beitrag zur Literaturgeschichte des vergangenen und zur Padagogik des angehenden Jahrhunderts, herausg. von A. W. Schlegel. (Tubingen, Cotta, 1801. S. W. III. 3. S. 1–93).

²⁷⁹ Die Grundzuge des gegenwartigen Zeitalters, dargestellt in Vorlesungen, gehalten zu Berlin im Jahre 1804–1805 (Berlin, Realschulbuchdlg., 1806. S. W. Abth. III. Bd. II. S. 1–256). По-русски: Основ. черты соврем. эпохи, перев. под ред. Н. Лосского, изд. Д. Жуковского.

²⁸⁰ Die Anweisungen zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. In Vorlesungen, gehalten zu

Berlin im Jahre 1806 (Berlin, Reimer, 1806. unveränderte Ausgabe 1828. S. W. Abth. II. Bd. III. S. 397–580).

[281](#) Reden an die deutsche Nation (Berlin, Realschulbuchhandlung, 1808. 2. Ausgabe. Leipzig, Herbig, 1824. S. W. Abth. III. Bd. II. S. 257–502).

[282](#) Anwendung der Beredsamkeit für den gegenwärtigen Krieg (1806). Reden an die deutschen Krieger zu Anfange des Feldzuges – 1806. Einleitungsrede (Aus dem Nachlass herausgegeben S. W. Abth. III. Bd. II. S. 509–512).

[283](#) Der Patriotismus und sein Gegentheil. Patriotische Dialoge vom Jahre 1807 (Nachgel. W. Bd. III, S. 220–274).

[284](#) Bruchstücke aus einem unvollendeten politischen Werke vom Jahr. 1806–1807. 1) Episode über unser Zeitalter. 2) Die Republik der Deutschen (Aus dem Nachlass herausgegeben. S. W. Abth. III. Bd. II. Pol. Fragm. A. S. 519–545).

[285](#) Aphorismen über Erziehung aus dem Jahre 1804 (Aus dem Nachlass S. W. Abth. III. Bd. II. Verm. Aufs. P. S. 353–360).

[286](#) Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke an einer deutschen Universität. Geschr. im Jahre 1805 mit Bezug auf die Universität Erlangen (Aus dem lit. Nachlass herausg. S. W. Abth. III. Bd. III. S. 207–216).

[287](#) Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen. Im Winter 1805–1806 geschr. (Nachgelassene Werke. Bd. III S. 275–294).

[288](#) Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt. Geschrieben im Jahre 1807 (Stuttg. und Tübingen, Cotta, 1817. S. W. Abth. III. Bd. III. S. 97–204).

[289](#) Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freieheit. In öffentlichen Vorlesungen, gehalten zu Erlangen im Sommerhalbjahr 1805 (S. W. Abth. III. Bd. I. S. 346–448).

[290](#) Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, gehalten zu Berlin im Jahre 1811 (Nachgel. W. Bd. III. S. 145–208).

[291](#) Rede von Fichte als Dekan der philosophischen

Fakultat bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion an der Universität Berlin, am 16 April 1811 (Aus dem Nachlass herausgegeben. S. W. Abth. III. Bd. III. S. 216–219).

²⁹² Ueber die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit. Eine Rede beim Antritt seines Rectorat an der Universität Berlin, den 19 October 1811 gehalten (S. W. Abth. III. Bd. I. S. 449–476).

²⁹³ I. G. Fichtes Rede an seine Zuhörer bei Abbrechung der Vorlesungen fiber die Wissenschaftslehre am 19. Februar 1813 (S. W. Abth. II. Bd. If. S. 603–610).

²⁹⁴ Ueber den Begriff des wahren Krieges. Vorlesung gehalten zu Berlin im Sommer 1813). Die Staatslehre oder fiber das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen gehalten im Sommer 1813 an der Universität zu Berlin (Aus dem Nachl. herausg. Berlin, Reimer, 1820. S. W. Abth. II. Bd. II. S. 369–600).

²⁹⁵ Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühling 1813. Excurse zur Staatslehre. 1813 (Aus dem Nachl. herausg. S. W. Abth. III. Bd. II. Pol.

Fragm. B. C S. 546–613).

²⁹⁶ Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 (Aus dem Nachlass herausgegeben. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 1–163).

²⁹⁷ Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804 (Nachgelassene Werke. Bd. II. 8. 87–314).

²⁹⁸ Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben. Geschr. im Jahre 1806 (Aus dem Nachl. herausg. S. W. Abth. III. Bd. III. Vermischte Aufs. G. S. 361–407).

²⁹⁹ Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss (Berlin, Hitzig, 1810. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 695–709).

³⁰⁰ Die Thatsachen des Bewusstseins, Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin im Winterhalbjahr 1810–1811 (Stuttg. und Tübingen Cotta, 1817. S. W. Abth. I. Bd. II. S. 537–691).

³⁰¹ Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Jahre 1812 (Nachl. W. Bd. II. S. 315–492).

³⁰² Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Frühjahr

1813, aber durch den Ausbruch des Krieges unvollendet geblieben (Nachgelassene W. Bd. II, S. 1–86).

³⁰³ Die Thatsachen des Bewusstseins. Vorgetragen zu Anfang des Jahres 1813 (Nachgel. W. Bd. I. S. 401–574).

³⁰⁴ Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Herbst 1813 an der Universität zu Berlin (Nachgel. W. Bd. I. S. 1–400).

³⁰⁵ Das System der Rechtslehre. Vorgetragen im Sommer 1812 (Nachgel. W. Bd. II. S. 493–652).

³⁰⁶ Das System der Sittenlehre. Vorgetragen im Sommer 1812 (Nachgel. W. Bd. III. S. 1–118).

³⁰⁷ Срав. афоризмы 13 и 15. S. W. II. Bd. II. S. 5, S. 6. (Anmerkung).

³⁰⁸ См. выше, кн. II, гл. II, стр. 153 и след.

³⁰⁹ Афоризмы 15 а – е. S. W. II. Bd. III. S. 6–7.

³¹⁰ Срав. наст. соч.: т. II кн. III гл. 8-я.

³¹¹ Aph. 16–17 (S. 7–8).

³¹² Там же, Aph, 18 (S. 7–8).

³¹³ S. W. II. Bd. III. Ко 2-му изданию, текст которого вошел в полное издание, были прибавлены два новых параграфа: § 2 "Theorie des Willens als Vorbereitung einer Deduction der Religion überhaupt" (Теория воли, как подготовка к дедукции религии вообще) и § 5 "Formale Erörterung des Offenbarungsbegriffs als Vorbereitung einer materialen Erörterung desselben" (Формальное изъяснение понятия откровения, как подготовка к его материальному изъяснению). Если

³¹⁴ Там же, § 1, Einleitung

³¹⁵ Там же, § 2. Theorie des Willens и s. f. I. S. 16. II. S. 33.

³¹⁶ Там же, § 2. I. S. 17–23.

³¹⁷ Там же, § 2. III.

³¹⁸ Там же, § 3., Deduction der Religion überhaupt, S. 39–43.

³¹⁹ Там же, § 3. S. 41–43.

³²⁰ Там же, § 3. S. 43–58. Срав. особенно S. 55.

³²¹ Там же, § 4. Eintheilung der Religion u. s. f. S. 59–65.

³²² Там же, § 5. Formale Erörterung des Offenbarungsbegriffs, S. 65 flgd. См. выше стр. 337 и след. примечание.

³²³ Там же, § 6. Materiale Erörterung des Offenbarungsbegriffs, S. 75–79.

³²⁴ Там же, § 6. Deduction des Begriffs der Offenbarung. n s. f, S. 79–84.

³²⁵ Там же, § 8. Von der Möglichkeit des im Begriff der Offenbarung vorangesetzten empirischen Datums, S. 84–106.

³²⁶ Там же, § 9. Von der physischen Möglichkeit einer Offenbarung, S. 106–112.

³²⁷ Там же, § 9, S. 111.

³²⁸ Там же, § 10–15.

³²⁹ S. W. Abth: Bd. I. S. 12–13.

³³⁰ Там же, S. 14–17.

³³¹ Там же, S. 17–21.

³³² Там же, Abt. III. Bd. I. S. 27–28.

³³³ S. W. Abth III. Bd. I Erstes Heft S. 38–154 Zweites Heft S. 155–288. Исследование первого вопроса составляет введение; исследование двух следующих – содержание первой тетради, исследование четвертого – содержание второй.

³³⁴ Кант был недоволен сочинением Фихте. Последний узнал об этом от Шена и отвечал ему из Османштэда: "Что становящемуся старым и нерешительным Канту не нравится мое сочинение, я охотно верю, но выставляемая им причина, что я взялся не за свое дело, не истинная. Во всяком случае, я уже недоволен большей частью сказанного мной там: но не потому, что пошел слишком далеко, а потому, что не пошел достаточно далеко. Естественное и государственное право, равно как и вся философия, должны принять совсем иное

направление". Aus den Papieren u. s. f. Anl. B. S. 39.

335 Beitrag zur Berichtigung u. s. f. Einl. I. S. W. Abth. III. Bd. I. S. 50–2.

336 Там же, S. 52–61.

337 Там же, S. Einleitung II–III. S. 61–76.

338 Beitrag u. s. f. Buch. I. Cap. I. S. 80–85.

339 Там же, Cap. I. S. 81.

340 Там же, S. 86–90.

341 Там же, S. 91–96.

342 Там же, S. 96–101.

343 Там же, S. 101–103.

344 Там же, S. 103.

345 Там же, S. 103–105.

346 Там же, S. 105–108.

347 Там же, Cap. III. S. 108–111.

348 Там же, S. 111–115.

349 Там же, S. 115–116.

350 Там же, S. 117.

351 Там же, S. 118–119.

352 Там же, S. 120–121. S. 128.

353 Там же, S. 128–129.

354 Там же, S. 129–133. Срав. особенно. S. 133.

355 Там же, S. 133–136.

356 Там же, S. 136–137.

357 Там же, S. 136–148.

358 Там же, S. 147.

359 Там же, S. 148–151. (S. 150. Anmerkung).

360 Там же, Cap. IV. S. 159–160. S. 163–169.

361 Там же, S. 170–172.

362 Там же, S. 172–175.

363 Там же, S. 175–177,

364 Там же, S. 177–179.

365 Там же, S. 179–182. Срав. выше кн. II, гл. II.

366 Там же, S. Anmerk. Когда Фихте писал эти слова, он не предчувствовал, что судьба подшутит над ним: он назывался Фихте; единственный же его сын получением ордена был возведен в дворянство и стал именовать себя "фон Фихте!"
"

367 Там же, S. 189–209.

368 Там же, S. 209–211.

369 Там же, S. 211–214.

370 Там же, S. 214–221.

371 Там же, S. 22–227.

372 Там же, S. 227–230.

373 Там же, S. 230–233. Срав. выше стр. 273–279.

374 Там же, S. 234–239.

375 Там же, S. 239–241.

376 Beitrage u. s. f. Zweites Heft. Cap VI. S. 244–247.

377 Там же, S. 248

378 Там же, S. 248–251.

379 Там же, S. 256–260.

380 Там же, S. 260.

381 Там же, S. 261–263.

382 Там же, S. 263–264. Сравн. S. 267.

383 Там же, S. 267–269. Сравн. S. 271–272.

384 Там же, S. 269–270.

385 Там же, S. 274–275.

386 Там же, S. 276–279.

387 Recension des Aenesidemus S. W. Abth. I Bd. I S. 4 flgd.

388 Там же, S. 10.

389 Там же, S. 11–13.

390 Там же, S. 19 flgd.

391 Там же, S. 25.

392 S. W. Abth. I S. 27–51.

393 Vorrede zur ersten Ausgabe S. 29–32.

394 Там же, Abschn. I § 1 S. 38–43.

395 Там же, S. 43–45.

396 Там же, § 2 S. 45–48.

397 Там же, § 2 S. 49 flgd.

398 Там же, § 2 S. 51–52.

399 Там же, S. 52–54.

400 Там же, § 3. S. 55–57.

401 Там же, Abschnitt II § 4, S. 57, 59 § 5, S. 59–62.

402 Там же, S. 62–66.

403 Там же, § 6, S. 66–70.

404 Там же, § 7, S. 70 flgd. S. 77.

405 Там же, § S. 70 flgd. S. 77.

406 Там же, S. 73.

407 Там же, S. 80

408 Erste Einleitung Vorerrinerung S. W. Abth. I Bd. I S. 419 flgd.

409 Там же, No 1 S. 422–424.

410 Там же, No 2–36 S. 424–425

⁴¹¹ Там же, S. 426.

⁴¹² Там же, No 5. S. 429–432.

⁴¹³ Там же, S. 430–431.

⁴¹⁴ Там же, S. 432–435.

⁴¹⁵ Там же, S. 435–449.

⁴¹⁶ Там же, S. 440.

⁴¹⁷ Там же, S. 442–444. Сравни S. 444. Anmerk.

⁴¹⁸ Там же, S. 446.

⁴¹⁹ Там же, S. 445–449. О методе полного критического идеализма сравни в особенн. S. 446: "Здесь он поступает следующим образом. Он показывает, что выставленное в начале основоположение и непосредственно обнаруженное в сознании невозможно без того, чтобы одновременно не происходило что-то другое; пока условия первоначально обнаруженного не вполне исчерпаны, и возможность его не делается вполне понятной.

Его путь есть непрерывное движение от обусловленного к условию. Условие снова делается обусловленным, и надо найти его условие".

⁴²⁰ Там же, S. 455–457. S. 457–458.

⁴²¹ Там же, No 4, стр. 453–463.

⁴²² Там же, стр. 462–463.

⁴²³ Там же, S. 463–468. См. особ. S. 466 flgd.

⁴²⁴ Там же, No 6 S. 468–491. Сравн. особен. S. 469.

⁴²⁵ Там же, стр. 471–472.

⁴²⁶ Там же, стр. 472–475.

⁴²⁷ Там же, S. 473–479. Ср. особ. S. 478. примеч.

⁴²⁸ Там же, S. 479–481.

⁴²⁹ Там же, No 6 S. 481–482.

⁴³⁰ Там же, стр. 482–486. Сравни выше Введение

и т. д. Гл. IV стр.

⁴³¹ Zweite Einleitung in d. W. No 6. S. 488–491.

⁴³² Grundl. d. des. Wissenschaftslehre. Th. I, I 1. Erster schlechthin unbedingter Grundsatz. S. 91–94

⁴³³ Там же, S. 95.

⁴³⁴ Там же, § 1 (Schluss) S. 101.

⁴³⁵ Erste Einleit. in d. Wissenschaftsl. S. W. Abth. I, Bd. I S. 445–449. Kuno Fischer, Logik und Metaphysik (2-ое изд.) § 56, S. 116.

⁴³⁶ Fr. H. Jacobis sammth. Werk. Bd. III. 12.

⁴³⁷ Сравни выше книгу III Гл. I стр. 305.

⁴³⁸ Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre Theil I § 2. Zweiter seinem Inhalte nach bedingter Grundsatz S. 101–105.

⁴³⁹ Сравни Kuno Fischer. Akademische Reden I, S. 22–23.

⁴⁴⁰ Grundlage der ges. Wissenschaftslehre I § 3.

Dritter seiner Form nach bedingter Grundsatz S. 105 flgd.

⁴⁴¹ Там же, стр. 105–110.

⁴⁴² Там же, стр. 119–122.

⁴⁴³ Grund. d. ges W. § 1 S. 99 § 2. S. 105§3. S. 122–123.

⁴⁴⁴ Там же, Th. II § 4 B. S. 127–128.

⁴⁴⁵ Там же, S. 129–131.

⁴⁴⁶ Там же, § 4, S. 131–135.

⁴⁴⁷ Там же, § 4 S. 135–136.

⁴⁴⁸ Там же, § 4. D. S. 136–139.

⁴⁴⁹ Там же, D. S. 142.

⁴⁵⁰ Там же, S. 145.

⁴⁵¹ Там же, § 4 B. Synthetische Vereinigung des zwisch. den beiden aufgestellt. Arten der Wechselbest. stattfindenden Gegensatzes. S.

145–148.

⁴⁵² Там же, S. 148 flgd. No II.

⁴⁵³ Там же, S. 149–151 No III и VI.

⁴⁵⁴ Там же, Th. II § 4, S. 151–152.

⁴⁵⁵ Там же, S. 152–157.

⁴⁵⁶ Там же, S. 157–160.

⁴⁵⁷ Там же, S. 155–156.

⁴⁵⁸ Там же, S. 160–166

⁴⁵⁹ Там же, S. 166–167.

⁴⁶⁰ Там же, S. 171–175

⁴⁶¹ Там же, S. 184–187.

⁴⁶² Там же, S. 181–183.

⁴⁶³ Там же, S. 183, 189.

⁴⁶⁴ Там же, S. 208.

⁴⁶⁵ Там же, S. 227 Nr. 13.

⁴⁶⁶ Grundriss des Eigenthumlichen der Wissenschaftslehre § 1. S. W Abth I. Bd. I. S. 333.

⁴⁶⁷ Там же, § 2. Erst. Lehrsatz III, S. 339.

⁴⁶⁸ Там же, S. 335–336 Cp. § 3. Zweiter Lehrsatz I S. 340–341

⁴⁶⁹ Там же, § 3 III S. 345–346.

⁴⁷⁰ Там же, § 3 IV B. S. 359–360.

⁴⁷¹ Там же, § 3 VI. Срав. Grundl. der gs. Wissenschaftslehre. Deduction der Vorstell. I S. 227–229. Здесь Фихте называет созерцанием (Anschauung) то, что в Очерке он правильнее называет ощущением (Empfindung).

⁴⁷² Grundriss des Eigenthuml. u. s. f. III A. S. 367.

⁴⁷³ Там же, § 3 VII S. 384.

⁴⁷⁴ Там же, § 3 VI B. S. 360–362.

475 Там же, § 3 IV S. 349. VI S. 364. VII S. 370.
Сравни Grndl. der. ges. Wissenschaftslehre.
Deduction der Vorstell. II S. 229–231

476 Grundr. des Eigenth. u s. f. § 3 VII S. 367–368.

477 Там же, § 3 C. 2. S. 373–375.

478 Там же, § 3. C. 2. S. 375.

479 Там же, § 3, C. 2, S. 377.

480 Там же, § 3 VII B S. 371.

481 Там же, § 3 VII. S. 370.

482 Там же, S. 3 VII. S. 382–383.

483 Там же, S. 385–386.

484 Там же, S. 386 Nr. 2.

485 Там же, S. 387. Nr. 3.

486 Там же, S. 388–389 Nr. 5.

487 Там же, S. 389–390.

488 Там же, S. 390–391.

489 Там же, § 4. I–II. S. 392–394.

490 Там же, § 4 III S. 395–397.

491 Там же, S. 397–400.

492 Там же, S. 394–395. S. 400.

493 Там же, S. 400. S. 402–408.

494 Там же, S. 407–408.

495 Там же, S. 408.

496 Там же, S. 409–410.

497 Grndl. der ges. Wissenschaftslehre. Deduction
der Vorstell. III. S. 231–234, VII. S. 241.

498 Там же, VIII. S. 241–243.

499 Там же, IX. S. 243–245.

500 Grndl der gesamt. Wissenschafts lehre. Theil III.

Grundl. der Wissenschaft. des Praktischen § 5. Lehre II S. 246–247.

⁵⁰¹ Там же, S. 248

⁵⁰² Там же, S. 251.

⁵⁰³ Там же, S. 253.

⁵⁰⁴ Там же, S. 254–257.

⁵⁰⁵ Там же, S. 258–261 ср. S. 266.

⁵⁰⁶ Там же, S. 261–262.

⁵⁰⁷ Там же, S. 271–272.

⁵⁰⁸ Там же, S. 273–274.

⁵⁰⁹ Там же, S. 274–276.

⁵¹⁰ Там же, S. 277.

⁵¹¹ Там же, S. 277.

⁵¹² Там же, S. 284.

⁵¹³ Там же, III, § 6. Dritter Lehrsatz S. 285 flgd.

⁵¹⁴ Там же, § 7. Vierter Lehrsatz, S. 287–289.

⁵¹⁵ Там же, § 8 Tunfter Lehrsatz, S. 292 § 9 Sechster Lers S. 298.

⁵¹⁶ Там же, III § 8 S. 291–294.

⁵¹⁷ Там же, S. 294–295.

⁵¹⁸ Там же, § 10. Siebenter Lehrsatz S. 301–303.

⁵¹⁹ Там же, S. 307.

⁵²⁰ Там же, S. 308 S. 313.

⁵²¹ Там же, S. 321.

⁵²² Там же, S. 11 Achter Lehrs. S. 322–324.

⁵²³ Там же, § II S. 326–327.

⁵²⁴ Grundl. des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. S. W. Abth. II Bd. I Einleitung. S. 1–16.

525 Там же, Hauptst. I § 1. S. 17–23.

526 Там же, § 2 S. 23–29.

527 Там же, § 3 Zweiter Lehrsatz S. 30–40.

528 Там же, § 4 Dritter Lehrsatz S. 41–45.

529 Там же, § 4, S. 52.

530 Там же, § 4 Coroll. S. 54.

531 Там же, Coroll. 3 и 4 S. 65.

532 Там же, Hauptst. Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs. § 5. Vierter Lehrsatz S. 56.

533 Там же, § 5 S. 57.

534 Там же, S. 57–59.

535 Там же, S. 59–61.

536 Там же, § 6, Funfter Lehrsatz, S. 61–65.

537 Там же, § 6 S. 65–69.

538 Там же, S. 69–72.

539 Там же, S. 72–76.

540 Там же, § 6 Coroll. 2. S. 82.

541 Там же, § 6 VII Coroll. S. 73 bis 85.

542 Там же, § 7, S. 86.

543 Там же, S. 86–88.

544 Там же, S. 88 и 89.

545 Там же, S. 90.

546 Там же, S. 90 и 91.

547 Там же, Hauptstuck III, § 8, S. 92.

548 Там же, § 8, S. 92–94.

549 Там же, S. 94 и 95.

550 Там же, II a, S. 95.

551 Там же, § 8 S. 96 и 97.

552 Там же, S. 97–99.

553 Там же, § 8, S. 99–101.

554 Там же, § 8, S. 101 и 102.

555 Rechtslehre, Cap. I. Deduction des Urrechts § 9 S. 100 и 111.

556 Там же, I §§ 10 и 11. S. 112–119.

557 Там же, I § 12. S. 120–136.

558 Там же, Cap. II § 13. S. 137–139.

559 Там же, II, § 14, S. 139–140. Сравни S. 142.

560 Там же, II, § 14, S. 139–145.

561 Там же, II, § 16, S. 145–149.

562 Там же, Cap. III, § 16, II, S. 151.

563 Там же, III, § 16, S. 152–153.

564 Там же, III, S. 153–155. Сравн. S. 166.

565 Там же, S. 155–157.

566 Там же, S. 157–160.

567 Там же, S. 158–160

568 Там же, S. 161–163

569 Там же, S. 161 flgd.

570 Там же, S. 166–168.

571 Там же, S. 168–169.

572 Там же, S. 186–171.

573 Там же, S. 172.

574 Там же, S. 172–177.

575 Там же, S. 177–184.

576 Там же, S. 185–187.

577 Grundlage des Naturrechts Zweiter Teil oder angewandtes Naturrecht. Erster Abschnitt der

Staatsrechtlehre: Vom Staatsburgervetrage § 17, A. S. 191–194.

⁵⁷⁸ Там же, § 17 P. S. 195 и 196.

⁵⁷⁹ Там же, S. 197 и 198.

⁵⁸⁰ Там же, S. 198–204.

⁵⁸¹ Там же, Abschn II § 18. S. 210–212.

⁵⁸² Там же, S. 212 и 213.

⁵⁸³ Там же, § 19 A – E. S. 217–237 (мы стараемся передать возможно точнее терминологию Фихте, Принимая современную терминологию, надо сказать: добывающая промышленность, обрабатывающая промышленность и торговля. Прим. перевод.)

⁵⁸⁴ Там же, S. 217–231. Сравн. особенн. S. 218 и 219.

⁵⁸⁵ Там же, § 19, D. S. 231–234.

⁵⁸⁶ Там же, § 19 E. S. 24–237.

⁵⁸⁷ Там же, § 19 F. S. 237–239.

⁵⁸⁸ Там же, § 19 F – H. S. 240–246.

⁵⁸⁹ Там же, § 19 K. S. 255–257.

⁵⁹⁰ Der geschlossene Handelstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftigen zu liefernden Politik S. W. Abth. II Bd. I Buch I S. 399–447. Сравни Bach II S. 467–476.

⁵⁹¹ Там же, Buch III S. 480–504.

⁵⁹² Там же, Cap. V 51.

⁵⁹³ Qtundl. des Natiorr. Theil II § 20 (S. W. Abthal II Bd. I) S. 210.

⁵⁹⁴ Там же, S. 261–263.

⁵⁹⁵ Там же, S. 271 и 272.

⁵⁹⁶ Там же, S. 272–277.

⁵⁹⁷ Там же, II § 20, Va – f. S. 277–282.

598 Там же, S. 282–284.

599 Там же, § 21 Nr. 1. S. 286–291.

600 Там же, Nr. 2 S. 291–295.

601 Grundlage des Naturrechts. Erster Anfang: Grundriss des Familienrechts. Abschn. I S. 304–318.

602 Там же, § 1. S. 305 и 306.

603 Там же, §§ 2 и 3 S. 306–309.

604 Там же, § 3. No 2. S. 309.

605 Там же, §§ 4–6 S. 310

606 Там же, §§ 7 и 8. S. 315 и 316.

607 Там же, § 7. Cor. 2. S. 315 § 8. S. 315–317.

608 Там же, Abschn. II § 9. S. 317 и 318.

609 Там же, §§ 10–14. S. 318–325.

610 Там же, §§ 22 и 23. S. 331–336.

611 Там же, §§ 19 и 20. S. 327–330.

612 Там же, §§ 24–30. S. 335–341.

613 Там же, §§ 15–18 S. 325–327. Сравни § 31. S. 341–343.

614 Там же, Abschn. §§ III §§ 32–38, § 343–353.

615 Там же, Abschn. IV. § 48. S. 361–362.

616 Там же, §§ 39–61 S. 353–868

617 Там же, Zweit. Anhang des Naturrechts: Grundriss des Volker = und Weltbürgerrechts I §§ 1–4. S. 369–371.

618 Там же, §§ 5–11 S. 372–376.

619 Там же, §§ 12–14. S. 377 и 378.

620 Там же, §§ 16–20 S. 379–382.

621 Там же, II. §§ 21–24. S. 382–388.

622 Сравни выше гл. VII этой книги.

⁶²³ Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. S. W. Abth. II Bd. II Hauptst. I Deduction d. Princ. der Sittlichk. S. 13–18.

⁶²⁴ Там же, Einleitung. S. 1–12.

⁶²⁵ Там же, Nr. 5. S. 5 сравн. Zr. 1.

⁶²⁶ Там же, S. 2–6.

⁶²⁷ Там же, Nr. 6. S. 6–8.

⁶²⁸ Там же, Nr. 7 и. 8. S. 8–11.

⁶²⁹ Там же, S. 10–12.

⁶³⁰ Там же, Hauptst. I. Deduction des Principis der Sittlichkeit S. 18–62. Ср. с вышеупомянутыми определениями три задачи дедукции (§§ 1–3) в обратном порядке.

⁶³¹ Там же, § 1. S. 18 flgd. Сравн. § 3. 60.

⁶³² Там же, § 2. S. 29–39.

⁶³³ Там же, S. 39–62.

⁶³⁴ Там же, Deduct. d. Realitat u. Anwendbarkeit d. Principis der Sittlichkeit S. 63–156.

⁶³⁵ Там же, § 8. Funft. Lehrsatz. Nr. IV. S. 107–109. Сравн. Nr. I–III S. 102–107.

⁶³⁶ Там же, Nr. V. S. 109–111.

⁶³⁷ Там же, VI S. 112–115.

⁶³⁸ Там же, VII, S. 115–121.

⁶³⁹ Там же, S. 121–124.

⁶⁴⁰ Там же, S. 124–126.

⁶⁴¹ Там же, S. 126–128.

⁶⁴² Там же, S. 130.

⁶⁴³ Там же, S. 128–131.

⁶⁴⁴ Там же, S. 147–153.

⁶⁴⁵ Там же, § 12 S. 149–160.

⁶⁴⁶ Там же, § II S. 142–147.

⁶⁴⁷ Там же, Hauptst. III. Systemat. Anwend. des Principis der Sittlichk. Abschn. I Von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen § 15 s. 165 flgd.

⁶⁴⁸ Там же, S. 172.

⁶⁴⁹ Там же, Coroll. 3. S. 176–177.

⁶⁵⁰ Там же, § 16 S. 178 flgd.

⁶⁵¹ Там же, S. 179 flgd.

⁶⁵² Там же, § 16. III. S. 187–191

⁶⁵³ Там же, S. 188–189.

⁶⁵⁴ Там же, § 16 IV. S. 191–192.

⁶⁵⁵ Там же, Anhang. S. 201

⁶⁵⁶ Там же, § 16 Anhang S. 198–205. Сравни выше кн. II гл. VII.

⁶⁵⁷ System der Sittenlehre. Zweiter Abschnitt der Sittenlehre im eigenlichen Verstande. Ueber das

Materiale des Sittengesetzes oder systematische Uebersicht unserer Pflichten § 17. S. 206–212.

⁶⁵⁸ Там же, 8. 217 п. 218.

⁶⁵⁹ Там же, S. 218–229.

⁶⁶⁰ Там же, S. 229–231.

⁶⁶¹ Там же, § 18 S. 231–235.

⁶⁶² Там же, § 236. S. 241–245.

⁶⁶³ Там же, § 236–241.

⁶⁶⁴ Там же, S. 245–252.

⁶⁶⁵ Там же, Abschn III. Die eigentlich. Pflichtenlehre, § 19, I–III S. 254 bis 259.

⁶⁶⁶ Там же, § 20 S. 259–262.

⁶⁶⁷ Там же, S. 263–268.

⁶⁶⁸ Там же, § 21, S. 271–278.

⁶⁶⁹ Там же, § 23 I. S. 276–282.

⁶⁷⁰ Там же, § 23 II. S. 289–291.

⁶⁷¹ Там же, S. 291–300.

⁶⁷² Там же, § 24. A – C S. 300–310.

⁶⁷³ Там же, § 24 Д. S. 312 flgd.

⁶⁷⁴ Там же, § 25 I–V S. 313–375.

⁶⁷⁵ Смотри выше гл. XI этой книги.

⁶⁷⁶ Fichte. Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten (1806) S. W. Abth. III. Bd. I. S. 387.

⁶⁷⁷ Сравн. выше гл. XII. этой книги.

⁶⁷⁸ Сравн. выше там же, гл. X.

⁶⁷⁹ System der Sittenlehre § 28. S. 343–345.

⁶⁸⁰ Там же, § 33. S. 361–365.

⁶⁸¹ Там же, § 32. S. 356–316.

⁶⁸² Там же, § 30. I–V. S. 348–353.

⁶⁸³ System der Sittenlehre Abschu. III § 29, S. 346–347.

⁶⁸⁴ 1. Несколько лекций о назначении ученого (1794). От этих пяти лекций остался отрывок. 2. Лекции о существе ученого и его проявлении в области свободы (1805). 3. Пять лекций о назначении ученого (1811). 4. Речь декана философского факультета по случаю присуждения ученого звания в берлинском университете: 16 апреля 1811. 5. Речь при вступлении в должность ректора берлинского университета о единственно возможном нарушении академической свободы (1812).

⁶⁸⁵ Ueber das Wesen des Gelehrten. Vorlesung X. S. W. Abth. III. Bd. 1. S. 444–446.

⁶⁸⁶ Ueber die Bestimmung des Gelehrten Vorl. IV u. V Nochl. Bd. III.

⁶⁸⁷ System der Sittenlehre Absch. III § 31 S. 353–356.

⁶⁸⁸ Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen (1794) Phil. Journ 1798 S.

W. abth. III Bd. III S. 270–300. Существуют три письма, они должны были быть продолжены, но остались отрывком.

⁶⁸⁹ Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit (Aus Schillers Horen Bd. I 1795) S. W. Abth. III. Bd. III. S. 342–352.

⁶⁹⁰ Сравни выше. Книга II. гл. IV, стр.

⁶⁹¹ Ruckerinnerungen u. s. f. S. W. Aztheil II. Bd. III. S. 311–343.

⁶⁹² Там же, S. 345, 347, 351. Aus einem Privatohreiben S. 386 и 387.

⁶⁹³ Ruckerinnerungen S. 346.

⁶⁹⁴ Ueber den Grund unserer Glauben u. s. f. S. 179.

⁶⁹⁵ Там же, S. 179–181.

⁶⁹⁶ Aus einem Privatschreiben S. 387.

⁶⁹⁷ Ueber den Grund unseres Glaubens u. s. f. S. 182–185.

⁶⁹⁸ Там же, S. 185–188.

⁶⁹⁹ Kant: Grundleg. zur Metaphysik der Sitten. Abschu. II Krit. d. pract. Vern. Th. Buch I Hiptsf. III. Krit d. Urteilkraft Th. II. Abth. II §§ 86 u. 87. (S. W. Hartenstens Ausgabe vom Jahre 1838 Bd. IV S. 58. S. 196. Bd. VII S. 328, 333). Сравни настоящ. сочинение т. V. Я указываю на соответствующие места предшествующего тома, чтобы снова объяснить, что по учению Канта автономия воли не делает личность главой в моральном миропорядке, так как она не уничтожает характера подчиненности, но включает его в себе.

⁷⁰⁰ Gerichtl. Verantwortung Nr. I. Erstes und zweites logisches Axiom S. 258–269.

⁷⁰¹ Appelation u. s. f. S. 214.

⁷⁰² Там же, S. 217.

⁷⁰³ Там же, 8. 218–220.

⁷⁰⁴ Ruckerinnerungen u. s. f. Nr. 32 и 33. S. 363–366.

⁷⁰⁵ Aus einem Privatschreiben S. 388–392.

706 Versuch u. s. f. Cap. I. Nr. I. S. W. Abt. I. Bd. I. S. 521–527.

707 Там же, Nr. II. 3. S. 527–530.

708 Scennenklar. Bericht u. s. f. Einleitung S. W. S. 329–345.

709 Там же, S. 344–346.

710 Там же, Lehrst. II, S. 346–356. Сравни Lehrst. V, S. 394.

711 Там же, Lehrst. III, S. 356–380. bes. S. 362.

712 Там же, Lehrst. VI, S. 380–394.

713 Там же, Lehrst. V–VI, S. 394–410.

714 Там же, S. 410–420.

715 Я хочет все вместить в себя, следовательно, заключает Николаи, между прочим и свиную ногу. Если философ ест свиную ногу, то он ест самого себя! Это значит, по его мнению, привести Фихте к абсурду. И так же, как Николаи,

рассуждают еще сейчас иные наши профессиональные философы, которых я мог бы назвать, если бы это было нужно.

716 S. W. Abth III. Bd. III S. 1–93.

717 Там же, S. 10 flgd. S. 34.

718 Там же, S. 89–91.

719 Там же, S. 11–17, S. 75–78.

720 Там же, Cap. XII S. 59, S. 88.

721 Сравни выше стр. 538.

722 Die Bestimmung des Menschen S. W. Abth. Bd. II S. 169–189. Назначение человека перев. под редакц. Н. О. Лосского изд. Д. Жуковского стр. 6–22.

723 Там же, S. 189–195. Русск. перев. стр. 22–27.

724 Там же, Zw. Buch: Wissen. S. 199–202. Русск. пер. стр. 30–33.

725 Там же, S. 202–208. Р. п. стр. 33–39.

- 726 Там же, S. 208–212. Русск. перев. стр. 39–41.
- 727 Там же, а. 212–216. – Русск. перев. стр. 41–46.
- 728 Там же, S. 216–218. Русск. перев. стр. 46–47.
- 729 Там же, S. 218–220. стр. 47–48.
- 730 Там же, S. 221–222, стр. 48–50.
- 731 Там же, S. 223–224 стр. 51.
- 732 Там же, S. 226, стр. 50–54.
- 733 Там же, S. 227–228. Русск. пер. стр. 54–55.
- 734 Там же, S. 228–229. В русск. изд. стр. 55–56.
- 735 Там же, S. 230–240. Русск. изд. стр. 67–65.
- 736 Там же, S. 240–247. Русск. изд. стр. 65–71.
- 737 Die Bestim d. Menschen S. 248–254. Русск. изд., стр. 71–74.
- 738 Там же, S. 264–255. Русск. изд., стр. 77.

- 739 Sonnenklarer Bericht, S. W. Abth. I Bd. II S. 334. – Fr. Nicolais Leben u. s. f. Cap. VI Anmerk. S. W. Abth. III Bd. S. 31 flgd. – Сравни выше кн. III, гл. VII, стр. 393–394.
- 740 Смотри выше, стр. 546.
- 741 Die Bestim m. des Mensch. Dritt. Buch. S. 259, Русск. изд. стр. 80.
- 742 Там же, S. 260–263. Русск. изд. стр. 81–84.
- 743 Die Bestimm. d. Mensch. Dritt. Bock. Nr. II. S. 264–278. Русск. изд. стр. 85–97.
- 744 Там же, Nr. III, S. 278–282. Русск. изд., стр. 98–101.
- 745 Там же, S. 281–283. Русск. изд. стр. 101–102.
- 746 Там же, S. 285.
- 747 Там же, S. 285–292. Русск. изд., 106–111.
- 748 Там же, Nr. IV. S. 294–299. Р. изд. стр. 111–115.

749 Там же, S. 299–305. Русск. изд., стр. 115–117.

750 Там же, S. 315–316. Русск. изд., стр. 129–130.

751 Там же, S. 307 und 313. Русск. изд., стр. 122 и 128.

752 Попутно следует заметить, что фихтевская характеристика современной эпохи невольно совпадает, у него в ряде черт с его сочинением о Николаи. Что там характеризуется как индивидуальное, то выводится здесь из характера эпохи, типичным представителем которой является Николаи.

753 Die Grundzuge des gegenwartigen Zeitalters. S. W. Abth. 111. Bd. II Vorles. I. S. 3–7. Основные черты современной эпохи. Перев. с нем. под ред. Н. Лосского СПб. 1906. Изд. Д. Е. Жуковского, стр. 3–6.

754 Там же, S. 7–9. Русск. изд., стр. 6–7.

755 Там же, Vorl. I. S. 9–15. Русск. изд. стр. 8–13.

756 Там же, S. 19–31. Русск. изд. стр. 16–18.

757 Там же, Vorl. II. S. 21–33. Р. изд. стр. 18–29.

758 Там же, Vorl. III S. 34–40. Русск. изд. стр. 30–31.

759 Там же, S. 40–48 S. 51. Р. изд. стр. 35–42 стр. 46.

760 Там же, S. 65–63. Русск. изд. стр. 49–63.

761 Там же, S. 70–72. Р. изд. стр. 62–64.

762 Там же, S. 72–74. Р. изд. стр. 64–66.

763 Там же, S. 75–77. Р. изд., стр. 66–68.

764 Там же, S. 78–98. Р. изд., стр. 69–78. Где только Фихте мог, он разоблачал обычный способ рецензирования и смотрел на него с пренебрежением. Сравнить сочинение о Николаи. Смotr. выше стр. 662. Лекции о природе ученого. Стр. 521 след.

765 Там же, S. 87–90. Р. изд. стр. 79–81.

766 Там же, S. 96–111. Р. изд. стр. 86–99.

⁷⁶⁷ Там же, Vorl. VIII S. III 1. 128. Р. изд. Лекц. VIII стр. 100–114. Вся лекция направлена против Шеллинга и его натурфилософии, хотя имя Шеллинга и не упоминается. В таком же роде в лекциях о природе ученого говорится: "Не давайте себя прельстить и ввести в заблуждение философией, которая называет себя натурфилософией и думает превзойти всю современную философию тем, что она стремится возвести природу в абсолютное и обожествить ее. Эта философия только представляет преграду на пути к истине, она есть возврат к старому распространенному заблуждению". S. W. AM. III. Bd. I S. 363 flgd. Смотри выше стр. 519.

⁷⁶⁸ D. Grundzuge d. gegenw. Zeitalt. Vorl II S. 128–133. Основн. черты совр. эпохи, стр. 115–119.

⁷⁶⁹ Там же, Vorl. IX S. 133–136. Р. изд. стр. 120–121.

⁷⁷⁰ Там же, S. 143–148 Р. изд. стр. 129–132.

⁷⁷¹ Там же, S. 148–152 Р. изд. стр. 133–136.

⁷⁷² Там же, Vorl. S. 152–356. Р. изд. 137–141.

⁷⁷³ Там же, S. 156–165. Русск. изд. стр. 142–154.

⁷⁷⁴ Там же, S. 171–176, стр. 155–159.

⁷⁷⁵ Там же, S. 176–178, стр. 159–161.

⁷⁷⁶ Там же, S. 178–185. Р. изд. стр. 162–167.

⁷⁷⁷ Там же, S. 185–191 Р. изд. стр. 168–172. Сравни стр. 87 89.

⁷⁷⁸ Там же, S. 191–198. Стр. 171–179.

⁷⁷⁹ Там же, S. 198–200. Стр. 180–182.

⁷⁸⁰ Там же, S. 200–212, стр. 183–192.

⁷⁸¹ Там же, S. 213–226 стр. 193–205.

⁷⁸² Там же, S. 220–221 стр. 199–200.

⁷⁸³ Там же, S. 226–230. Стр. 206–210.

⁷⁸⁴ Там же, S. 231–236. Р. изд., стр. 210–215.

785 Там же, S. 236–238. Русск. изд., 216–217.

786 Там же, S. 238–254. Русск. изд., стр. 218–232.

787 Die Anweisung z. selig. Leben oder die Religionslehre S. W. Abth. II Bb. III S. 399.

788 Там же, Vorl II S. 416–431 особенно S. 424–428.

789 Там же, S. 401–409.

790 Там же, S. 407–415 сравни S. 449. Сравни это сочинение т. II стр. ?

791 Там же, S. 410.

792 Там же, S. 404. S. 410–411.

793 Там же, S. 436.

794 Там же, S. 443. Сравни выше кн. III гл. XII стр. 465 кн. IV гл. I, стр. 641–544.

795 Там же, Vorl. 447–460. Сравн. особ. S. 468 flgd.

796 Там же, Vorl. V. S. 461–470.

797 Там же, S. 471 и 472.

798 Там же, S. 472–475.

799 Там же, S. 466–470.

800 Там же, Vorl. VI, S. 476.

801 Там же, S. 479.

802 Там же, S. 477–491. S. 485. В лице Иисуса сознание абсолютного единства Божеского и человеческого не было результатом спекуляции, оно не получалось извне посредством предания, оно было первоначально и непосредственно, оно было не наукой, а религией. Его собственная самость была для него неотделима от божеского, поэтому единство это было первоначальным фактом, который не требовал и не допускал генетического объяснения или метафизического обоснования. Там же, Beilage zu Vorl. VI. S. 567–574.

803 Там же, Vorl. VII. S. 492–498. Сравни VIII. S. 507.

804 Там же, S. 521.

805 Там же, S. 522.

806 Там же, S. 522. Сравни Vorl. VII, S. 498–600.

807 Там же, Vorl. VII, S. 602–606. VIII, S. 516. IX, S. 523 и 524.

808 Там же, Vorl. VIII S. 518.

809 Там же, Vorl. IX, S. 526–533.

810 Там же, S. 533–557.

811 Там же, Vorl. X. S. 538–542.

812 Там же, Vorl. XI, S. 551–567. Можно указать на два последних сонета Фихте, являющиеся попыткой поэтически выразить его религиозное миросозерцание (S. W. Abt. III Bd. III S. 461).

813 Об исторических обстоятельствах, во время которых Фихте читал свои речи к немецкой нации. Сравни выше, книга II гл. V, стр. 210–212. – Reden an d. deutsche Nation. S. W. Abt. III. Bd. II.

S. 259, 264.

814 Там же, S. 265–271.

815 Отрывок политического сочинения, написанный зимой 1806–1807 г. в Кенигсберге. "Episode uber unser Zeitalter aus einem republikanischer Schriftsteller" S. W. Abt. III Bd. II (Pol. Fragmente). Здесь говорится, между прочим: "Низшие классы не могли пасть так низко, тогда как падение среди высших классов было тем значительнее, чем выше было положение лица. Но при всем этом только о немногих лицах можно было сказать, что они были злыми насильниками, для этого у большей части не было достаточно силы, обычно они были глупы и невежественны, трусливы, ленивы и низки" (S. 523). О возрастающей испорченности этой эпохи Фихте говорит: "Когда они достигали возраста тридцати лет, то ради них самих и ради блага мира можно было желать им смерти, но они продолжали жить на свою гибель и на гибель окружающих" (520) (эта последняя фраза послужила поводом к басне, будто Фихте сказал, что надо убивать людей, достигших тридцатилетнего возраста).

- 816 Reden an die deutsche Nation S. 271–274.
- 817 Там же, S. 311–314.
- 818 Там же, S. 314–319.
- 819 Там же, S. 320–321.
- 820 Там же, IV, S. 325. V, S. 328. V II, S. 359. VIII S. 377.
- 821 Там же, Rede IV. S. 328–339.
- 822 Там же, Rede VI. S. 344–346.
- 823 Там же, VI S. 346–348. IX. S. 348–357.
- 824 Там же, VI. S. 851–357.
- 825 Там же, V. S. 339–341. VI. S. 354. VII. S. 359.
- 826 Там же, S. 360–366.
- 827 Там же, VIII. S. 377–382.
- 828 Там же, VIII. S. 376 и 387.

- 829 Там же, VIII. S. 376 и 387.
- 830 Die Grundz. gegenwart. Zeitalters. XIV (Schlus). См. выше, гл. V этой книги, стр. 605.
- 831 Dar Partiotismus und sein Gegenteil, Patr. Dialogs von Jahr 1807 Nachgellass. W. Bd. III. Erstes Gespräch S. 227–229.
- 832 Там же, Gespräch I S. 232–235 II. S. 243–245 II. S. 266–266. Во втором разговоре находится удивительное изречение, которое, может быть, дало повод приписываемым Фихте словам, часто повторяемым. Он будто сказал: "из всех моих учеников меня понял только один, и этот один меня не понял". Это все равно что сказать: "меня никто не понял". Последнюю мысль Фихте действительно высказал в этом Разговоре: "Канта понял только основатель наукоучения; наукоучение же в его принципе не понял никто" (S. 252). Позже эти слова в первой приведенной редакции перенесли с Фихте на Гегеля, и с тех пор они гуляют как милезийский треножник или как чаша Бафикла среди семи мудрецов.
- 833 Reden an die deutsche Nation. III. S. 298. IX. S. 397.

834 Там же, II. S. 283. III. S. 301–304.

835 Patriot. Dialoge. N. W. Bd. III Dial. II S. 270. – Reden an d. deutsche Nation IX S. 409. Aphorismen über Erziehung (1804). S. W. Abt. III Bd. III S. 354.

836 Patr. Dial. N. W. Bd. III S. 267 и 263.

837 Reden an die deutsche Nation IX S. 402 и 403.

838 Там же, IX S. 404. flgd. Сравни Patriot. Dialog. II, S. 268. flgd.

839 Reden an die deutsche Nation. IX. S. 406–411. Patriot. Dial. II. S. 270.

840 Там же, X. S. 411 flgd.

841 Сравни Aphorismen über Erziehung (1804) S. W. Abth. III. Bd. III S. 353.

842 Reden an die deutsche Nat. X. S. 411–419.

843 Там же, X. S. 421–422.

844 Там же, X. S. 422–427.

845 Там же, XI. S. 428–444.

846 Там же, S. XII. 444–459.

847 Reden an d. deutsche Nat XIII. S. 464 flgd.

848 Red. an. d. deut. Nat. XIII. S. 465–469. О равновесии и универсальной монархии смотри кн. II этого тома гл. IX. стр. 201; о мировой торговле: кн. III гл. X. стр. 438–440.

849 Red. an. d. deut. Nat. XIII. S. 470–476.

850 Там же, XIV. S. 481–499. Сравни выше кн. II, глав. V, стр. 201 след.

851 Deducirter Plan ein. z Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt (1807) S. W. AM. III. Bd. III. S. 95–204. Сравни выше стр. 212–215.

852 Deducirter Plan u. s. f. Abschn I. § 13. Anmerk.

853 Там же, Abschn. I §§ 1–5 § 13.

854 Там же, §§ 5–12.

855 Там же, Abschn. II. §§ 14–18.

856 Там же, § 19–21, § 22–27.

857 Там же, §§ 23–39.

858 Там же, §§ 40–45.

859 Там же, Abschn. III. §§ 58–60. Сравни Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke an einer deutschen Universität (1805). S. W. Abt. I. Bd. III S. 207–216.

860 Deducirter Plan u. s. f. Abschn III. §§ 61–66. Там же, §§ 66–67. Основные мысли об университетской реформе, развиваемые Фихте в Плате университета, уже содержатся в более раннем его сочинении, тоже предназначенном прусскому правительству, а именно в его "Идеях о внутренней организации Эрлангенского университета" (зимою 1805–1806) N. W. Bd. III S. 275–294. Истинную академию нужно еще создать, современные университеты с их лекциями, повторяющими большую часть содержание существующих книг, бесплодны, место их должна занять школа научного искусства, которая должна претворять

содержание книг в живую собственность учеников. Поэтому на место гладкой речи нужно поставить разговор, нужно производить проверку их знаний, помогать им в их собственной научной работе. Для печатания нужно основать журнал под названием "Ежегодники прогресса научного искусства". Чем более университеты подходят к задачам школы научного искусства, тем более приобретают они характер действительной академической универсальности; ограниченный тип "провинциального университета" должен уступить место новому учреждению. Фихте считал, что он в Иене в сфере своей преподавательской деятельности впервые произвел опыт философско-художественной школы и доказал ее плодотворность. Если бы такое устройство ввести повсюду в преподавании академических наук и поставить организующим принципом всех академических учреждений, то это и было бы той реформой, которую Фихте находил столь спасительной. Его первая академическая деятельность служит зерном его позднейших реформатских планов относительно университетов, которые приводят его к плану общего национального воспитания, который Фихте усваивает под влиянием Песталоцци и развивает далее. Они сходятся в одной основной

мысли; исходная точка и область Песталоцци – низшая ступень воспитания: народная школа, исходная точка и область Фихте – высшая ступень воспитания: университет. Однако последний хочет распространить свою мысль на все области воспитания, чтобы она обнимала весь органические ступени развития.

⁸⁶¹ Смотри выше кн. III глав III, стр. 580–581.

⁸⁶² Сравни выше глав. IV этой книги стр. 613.

⁸⁶³ Сравни выше кн. III, глав. II, стр. 319 след. глав. XII, стр. 465–469; книг. IV, глав I. стр. 543–545; глав. II, стр. 554 след.

⁸⁶⁴ Изложение наукоучения 1801 года. S. W. Abt. I, Bd. II. S. 3–163.

⁸⁶⁵ Там же, S. 63.

⁸⁶⁶ Там же, I. S. 64. S. 73.

⁸⁶⁷ Там же, Th. I § 29 S. 74 и 75.

⁸⁶⁸ Там же, Th. I § 27. S. 65 flgd.

⁸⁶⁹ Там же, Th. II § 48. S. 157–163.

⁸⁷⁰ Bericht ub. d. Begriff d. Wissenschfatslehre u. deren bisherige Schicksale (1806) S. W. Abt. III Bd. III. S. 384–407 Сравни: 1. "Bemerkungen bei d. Lecture von Schelings tracsendentalem Idealismus" (1801), 2. Zur Darstellung von Schellings Identitatssystem in der Zeitschrift fur speculativ. Physik. N. W. Bd. III. S. 368–389.

⁸⁷¹ Bericht uber d. Begriff d. Wissenschaftslehre Cap. I, S. 361–369.

⁸⁷² Там же, S. 369–371.

⁸⁷³ S. W. Abt. I Bd. II S. 693–709.

⁸⁷⁴ Die Vissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrise. § 1.

⁸⁷⁵ Там же, §§ 2–9. S. 697–702, § 11. S. 703. flgd. Сравни Назначение человека. Смотри выше гл. 11 этой книги стр. 560–566.

⁸⁷⁶ Die Wisseschaftslehre in ihrem allgem. Umrise. S. 702–705.

877 Там же, S. 705–707.

878 Там же, S. 707–709.

879 Die Thatsachen des Bewusstst. Vorl. 1810–11 (Cotta 1717) S. W. AM. I. Bd. II. S. 541–691. Die Thatsachen d. Bewusstst. (Vorl 1813) N. W. Bd. I. S. 401–574. Фихте называет "Факты сознания" своим первым и единственным введением в наукоучение, а лекции 1813 г. вторым введением, так как они предполагают не обычное сознание, а таких слушателей, которые знакомы с отношением логики к философии (N. W. I. S. 406). Так же различал Фихте и оба введения в Наукоучение 1797 года.

880 "Феноменология", по выражению Гегеля.

881 Thatsach. d. Bewusstst. 1813) N W. Bd. I. S. 408–410. S. 421. S. 561 fgd. S. 563–571.

882 Thatsach. d. Bewusstst (1810). Abschn. II. Cap. V. S. W. AM. I. Bd. II. S. 618–619.

883 Там же, S. 623–626.

884 Thatsach. d. Bewusstst. (1813), S. 665.

885 Thats. d. Bew. (1810) Abschn. III S. 687–691.

886 Там же, Absch. Cap. I–VI.

887 Там же, Abschn. III Cap. I–III S. 634–656.

888 Там же, Absch III. Cap. III. S. 666 flgd.

889 Там же, Cap. IV S. 657–679. S. 680–681.

890 Там же, S. 681–683.

891 Там же, S. 683–685.

892 Die Staatslehre oder das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche Abschn. III. Voraussetzungen. S. W. Abt. II. Bd. II. S. 431.

893 Там же, Abschn. I. Allg. Einl. 1. S. 369–389.

894 Там же, Abschn. I. S. 389–400. Abschn. III. S. 432–433.

895 Там же, Abschn. III S. 436–490.

896 Там же, S. 497–520. Сравни "Основные чер.

сов. эпохи" глав. IX–XII. Смотри выше главу V этой книги стр. 593 след.

⁸⁹⁷ Staatslehre u. s. f. (1813). Abschn. III. S. 520–600. Сравни "Основн. черты совр. эпохи", лекц. XIII–XIV. Reden an die deutsche Nation. VI–VII. Сравни гл. V этой кн. стр. 602–605; VII, стр. 637–639; VIII, стр. 657–659.

⁸⁹⁸ Сравни статью Куно Фишера "Fichte" в Ailgem. Deutsche Biographie Bd. VI. S. 761–771.

⁸⁹⁹ Сравни это сочинение, т. V.

⁹⁰⁰ Ср. выше кн. III, главу III, стр. 327–332.

⁹⁰¹ См. выше стр. 332 и след.

⁹⁰² Там же, стр. 334 след., 341 след.

⁹⁰³ Там же, стр. 335–340, стр. 348, след.: стр. 358–360, стр. 364–371, 382.

⁹⁰⁴ Смотри выше кн. II глав. I стр. 131–140.

⁹⁰⁵ Сравни выше стр. 693–697

⁹⁰⁶ N. W. Bd. III. S. 258.

⁹⁰⁷ Einleitungsvorlesungen d. Wissensch. (1813). N. W. Bd. I. S. 1–23.

⁹⁰⁸ Там же, S. 101. Ср. выше, стр. 688–689.

⁹⁰⁹ Смотри выше кн. III, глав. VI, стр. 373–379, кн. IV, глав. II, стр. 562–565.

⁹¹⁰ Смотри выше, кн. III, глав. V, стр. 358–361; глав. VIII, стр. 403–409; глав. XII, стр. 474–478.

⁹¹¹ Сравни выше, стр. 717–718.

⁹¹² Darstell. der Wissenschaftslehre (1813) S. W. Abth. I, Bd. II, S. 35.

⁹¹³ Einleitungsvorlesungen in d. Wissensch. (1813). N. W. Bd. I. S. 19.

⁹¹⁴ Ср. выше стр. 244–248, стр. 262–264.

⁹¹⁵ Ср. выше стр. 487–490 стр. 516–619.

⁹¹⁶ Ср. выше стр. 582–585, 538–606.

⁹¹⁷ Ср. выше стр. 701–705.

⁹¹⁸ Ср. выше стр. 596–598, 711 след.

⁹¹⁹ Смотри выше, стр. 689–690; 720–721.

⁹²⁰ Выше, стр. 684–690.