

И. Г. Фихте

Произведения 1806-07 гг.



И. Г. Фихте

Произведения
1806-07 гг.

Иоганн Готлиб Фихте

Произведения 1806–07 гг.

Перевод В. В. Золотухина



Издательство РХГА

Санкт-Петербург

2015

УДК 1
ББК 87.3
Ф65

Фихте И. Г.

Ф65 Произведения 1806–07 гг. — СПб.: Издательство РХГА, 2015. — 256 с.
ISBN 978-5-88812-676-9

Книга содержит перевод ряда философско-теологических текстов И. Г. Фихте, первый из которых обычно относится к 1806 году, а остальные — к 1807. Все они были восстановлены из рукописного наследия мыслителя и на русский язык переводятся впервые. Книга предназначена для всех, кого интересует немецкий идеализм и философия религии. Возможно её использование на семинарских занятиях по курсу истории зарубежной философии.

УДК 1
ББК 87.3

ISBN 978-5-88812-676-9

© В. В. Золотухин, перевод,
предисловия, комментарии, 2015
© Издательство РХГА, 2015

Всеволод Золотухин

**ФИЛОСОФСКИЕ ТЕОЛОГИИ
ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГА
В СЕРЕДИНЕ 1800-Х ГОДОВ:
ИСТОРИЯ НЕСОСТОЯВШЕГОСЯ СПОРА**

По своему отношению к философско-теологической проблематике немецкий идеализм распадается на два последовательно развивавшихся течения. Первое — кантовский критицизм, который, осуществив критику рациональной теологии, призывает воздерживаться от всякого суждения о божественной реальности. Сюда же примыкает философия раннего Фихте. Ко второму течению можно отнести весь послекантовский идеализм, именуемый иногда также «спекулятивным»¹. Он представляет собой прежде всего спекулятивные системы Фихте, Шеллинга и Гегеля, стремящиеся эксплицировать понятие Абсолютного и выстроить философское учение о Боге. Их монистические системы, по-разному обосновывающие древнюю идею всеединства, в некотором роде могут быть названы мистической философией². К этому подталкивает сама идея всеединства, стирающая онтологические грани между миром и Абсолютом, между многим и Единым.

Трудность изучения послекантовского идеализма во многом обусловлена тем, что его создатели, находясь в непрерывном творческом поиске, постоянно корректировали, уточняли и изменяли свои взгляды. Особенно ярко это заметно у Фихте и Шеллинга: говоря об их взглядах, необходимо всегда уточнять, о каком годе/периоде их творчества идёт речь. Бурная интеллектуальная жизнь немецкоязычного мира в этот период сосредото-

¹ *Sandkühler H.-J.* Handbuch Deutscher Idealismus. Stuttgart: Metzler, 2005. S. 22.

² *Margreiter R.* Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung. Berlin, 1997. S. 311.

точилась на обсуждении «с давних пор напряженного соотношения между философией, теологией, религией и наукой в относительных рамках критической философии Канта...»¹. Творческое взаимодействие мыслителей приводило к развитию как оживленных дискуссий вообще, так и споров по философско-теологическим вопросам.

С проблемой описания Абсолютного в немецком идеализме напрямую связаны два известных спора. Первый — «спор о пантеизме», или «спор о Спинозе» 80-х годов XVIII века, был инициирован защитником теизма Ф. Г. Якоби, который развернул критику спинозизма как совершенного пантеизма, а значит, по логике Якоби, — атеизма. Якоби считает, что рационалистическое выстраивание философской теологии неминуемо приводит к спинозизму как совершенной форме пантеизма и отрицанию личного Бога. Второй спор, «спор о теизме», состоявшийся в 1811–12-х годах, по сути, является продолжением первого. Якоби в своём программном произведении «О божественных вещах и их откровении» с теистической точки зрения подвергает резкой критике спекулятивный монизм Шеллинга, усматривая в нём модификацию всё того же спинозизма.

Помимо этих двух известных споров в истории немецкого идеализма усматривается ещё целый ряд случаев полемики по вопросу о «божественных вещах», т. е. о содержательном наполнении философской теологии, определяющем представление об абсолютной реальности. Эти столкновения неотрывны от их конкретного историко-философского контекста. Часто они связаны опять-таки с противостоянием теистической и спекулятивно-монистической точек зрения. В качестве примера можно привести критику наукоучения со стороны Якоби в 1799 году с кратким ответом Фихте; кроме того, критику молодого Гегеля в адрес Якоби и т. д.

Но особого внимания, на наш взгляд, заслуживают полемические противостояния между самими спекулятивно-монистическими системами послекантовского идеализма. Они показывают существенные расхождения между типологически сходными

¹ *Danz Chr., Essen G.* (Hg.) *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit-Atheismusstreit-Theismusstreit.* Darmstadt, WBG, 2012. S. 1–2

мировоззренческими проектами. Таким образом отчётливее проявляется специфика каждой системы и логика её конструирования.

История немецкого идеализма в общих чертах представляет собой движение от преимущественно гносеологической тематики к философско-теологической. Перелом происходит в первой половине 1800-х годов, когда Фихте обращается к выстраиванию онтологии, а Шеллинг формулирует свою философию абсолютного тождества.

Сложилось так, что Фихте в России широко известен прежде всего своими ранними произведениями. Религиозно-философские работы, написанные им в поздний, берлинский период, остались несколько «в тени», и стали переводиться на русский язык лишь начиная с 90-х годов прошлого века. Во многих философских текстах, посвящённых немецкому идеализму, Фихте характеризуется через призму своего творчества последних годов XVIII века: как автор «Основ общего наукоучения», кантианец в метафизических вопросах и вольнодумец в религиозных. Однако на рубеже XVIII и XIX веков в убеждениях Фихте происходит перелом, и дальнейшее его творчество серьёзно отличается от предыдущего.

В середине 1800-х годов между Фихте и Шеллингом происходит столкновение уже не на гносеологической, а на онтологической (философско-теологической) почве. Позиция Фихте в общих чертах выражена в «Наукоучении», второй версии 1804 года, но развёрнуто высказывается преимущественно в «Наставлении к блаженной жизни...» (1806) (фрагментарно также в других текстах этих лет). Шеллинговские взгляды этого периода ярко выражены в ряде работ первой половины 1800-х годов. Кроме программных текстов, были созданы и специфически полемические. У Шеллинга к ним можно отнести «Изложение истинного отношения натурфилософии к улучшенному учению Фихте» (1806). А Фихте в том же году создаёт тексты, позже соединённые и изданные под общим названием «Сообщение о понятии наукоучения и его прежних судьбах». Нами и был осуществлён их перевод. Впрочем, критические выпады против Шеллинга представлены и в других работах Фихте.

Основания философской теологии позднего Фихте

Фихте, начиная с «Наукоучения» 1804/2, обращается к онтологической проблематике и выстраивает монистическую философскую теологию. Первая часть «Наукоучения» 1804/2, так называемое «учение об истине и разуме», раскрывает нам её основания. Говоря об абсолютном начале, Фихте стремится выйти за пределы традиционных философско-теологических категорий. По его мысли, «абсолютное единство не может... полагаться ни в бытии, ни в противостоящем ему сознании; ни в вещи, ни в представлении о ней, но в открытом нами принципе абсолютного их единства и неотделимости друг от друга...»¹. Этот принцип Фихте именуется «знанием», «знанием-в-себе», которое никак не является знанием о чём-либо². Оно не нуждается ни в каких объектах и объективности (в противовес сознанию, всегда предполагающему некоторое бытие)³. Важно понять, что для Фихте Абсолютное есть единство вещи (т. е. объективности) и субъективного знания (т. е. субъективности). Тем не менее это единство раскалывается: во-первых, на бытие и мышление, и, параллельно, во-вторых, — на область чувственного опыта, моральный (сверхчувственный) мир и на опосредующий их «общий, но полностью непостижимый корень»⁴.

Фихте, совершенно в духе мистической традиции, называет Абсолют «светом», «чистым светом»⁵. Эта абсолютная реаль-

¹ J. G. Fichte. Wissenschaftslehre 1804/2 // Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke. Bonn, 1834. Bd. 2. S. 95–96.

² В эрлангенском «Наукоучении» 1805 года Фихте прямо отождествит знание с экзистенцией Абсолютного. Историк философии Н. Сузуки считает, что Фихте таким образом порывает с трансцендентализмом. См. Suzuki N. Die Funktion der Form in der Entwicklung der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1806. — Zum Einfl uss Schellings auf Fichte \ \ Brüsseler Kongress der internationalen Fichte-Gesellschaft, 2009. <http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/8a-Suzuki-beitrag.pdf> — 15.12.2012 . По нашему же мнению, разрыв с ним очевиден уже в «Наукоучении» 1804/2.

³ Фихте не устает подчёркивать это: см. там же. S. 98, 101, 108.

⁴ Там же. S. 102–104.

⁵ Там же. S. 118 и далее.

ность сама по себе непостижима¹. Любая манифестация Абсолюта связана с полаганием понятия, которое тотчас же «уничтожает свет», т. е. скрывает Абсолют. На его месте оказывается так же непознаваемый «мертвый осадок» (der todte Absatz): бытие-в-себе. Поэтому в любом возможном сознании Абсолют не видится таким, каким он есть, а усматривается лишь «в замещении и отражении себя самого», он всегда опосредован². В Абсолюте отсутствуют противоположности, и поэтому он недоступен никакому понятию. Эти положения Фихте повторяет в тексте «Наукоучения» по несколько раз, высказывая их в качестве основной мысли.

Свет может быть только живым. Жизнь есть «...необходимое определение бытия света, без которого он даже не приходит к бытию»³. Однако здесь имеется антиномия. Приписывая свету предикат жизни, мы тем самым всё равно низводим его, уничтожаем его истинную жизнь посредством понятия. Мистическая традиция сознаёт принципиальную неполноту того языка, которым она стремится описать божественное бытие. Фихте утверждает: о свете трудно сказать даже то, что он есть — это свяжёт его с мёртвым бытием. «Есть» — предикат смерти⁴.

Противопоставление жизни и бытия — важная и специфическая черта философии Фихте, и это следует уяснить. Высшая реальность, по мнению Фихте (да и не только Фихте), есть высшее единство. Вполне в духе немецкого спекулятивного идеализма философ понимает таковое как единство единства и дизъюнкции (разделения)⁵. Наукоучение предполагает объединение бытия и мышления, чувственного и сверхчувственного. Соответственно, бытие не может не быть парной категорией: оно всегда противопоставляется сознанию или мышлению. Это автоматически исключает его из высшего единства, т. к. абсолют-

¹ Там же. S. 130, 151. Во второй части работы Фихте предпочтёт описывать абсолютную реальность с помощью термина «в-себе» (Ansich). «В-себе» понимается как изначальный источник света, сущность Бога. См. там же. S. 188.

² Там же. S. 121.

³ Там же. S. 139. В «Наставлении к блаженной жизни» Фихте будет возводить свою философию к Евангелию от Иоанна. Ср. Ин. 1:4.

⁴ Там же. S. 147.

⁵ Там же. S. 132.

ная реальность *ex definitio* исключает возможность любых противоположностей в себе. «Свет, — говорит Фихте, — един с реальностью, реальность открывается в нём, и вся эта реальность как таковая есть <...> могила понятия»¹. Потому любое различие и противоположение оказываются нереальными. Переход от абсолютного единства к множественности Фихте, по существу, объяснять отказывается.

Возникает закономерный вопрос: каким статусом в этой системе обладает бытие мира и индивидуального? Фихте подмечает, что перед философией, которая желает быть монистической, всегда стояла следующая трудность: если начало только одно, то либо мы должны погибнуть, либо Бог. Но мы не хотим, а Бог не может². По мнению Фихте, первым «смелым мыслителем», постигшим это, был Спиноза. Но его субстанция мертва, это «бытие без жизни»³. Однако, говоря об Абсолюте как о жизни, Фихте напрочь отвергает теистического бога. Ещё 5 годами ранее, разделяя совершенно иные взгляды и возражая Якоби, Фихте говорил, что Бог никак не может быть ни природой, ни системой из Я, т. к. всё это есть лишь явление⁴. Он придерживается сходных воззрений и в 1804 году: теистический бог является определённо «в корне мёртвым» и, будучи наделённым земными качествами бытия во времени, волей, представляет собой ещё одно ограниченное существо⁵.

Ограниченные существа, согласно «Наукоучению» 1804/2, поистине не существуют. Нет ни материального мира со всем его многообразием, ни мира идей, ни душ, ни смерти: существует только вечная божественная жизнь⁶, и более ничего. Индивиду-

¹ *J. G. Fichte. Wissenschaftslehre 1804/2... S. 151.*

² Там же. S. 147.

³ Однако философия Фихте имеет и много общего со спинозовской. Французский историк философии Ж.-К. Годдар, указав на сущностное сходство двух систем, подмечает, что у Фихте «...полное присоединение к фундаментальным положениям спинозизма сопровождается... суровой критикой Спинозы». *Goddard J.-Chr. Dans quelle mesure Fichte est-il spinoziste? // Bouton Chr. (éd.) Dieu de la nature... P. 77.*

⁴ *Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke. Bonn, 1835. Bd. 3. S. 393.*

⁵ *J. G. Fichte. Wissenschaftslehre 1804/2... S. 147.*

⁶ В «Наставлениях к блаженной жизни» Фихте уточняет: мир существует только как осознанное и помысленное, и никак более. См. *Johann Gottlieb Fichte's Werke. Auswahl in sechs Bänden. Leipzig, 1910. Bd. 5. S. 160.*

альное Я приравнивается к понятийному принципу: уничтожение его в абсолютной жизни равнозначно уничтожению Я.

Стоит сказать, что Фихте отождествляет наукоучение с онтологическим изначальным принципом «знания»¹. Оно коренным образом отличается от всех иных философских систем, оно истинно и неопровержимо. При этом усвоение наукоучения требует вовлечённости, оно должно быть «промыслено» человеком. В первом докладе «Наукоучения» 1804/2» Фихте говорит, что задача всякой философии заключается в сведении всего многообразия мира к абсолютному единству². Постигание наукоучения означает представление живого образа абсолютного единства, что призвано исключить наукоучение из разряда чисто спекулятивных систем и сблизить его с духовной практикой. Двумя годами позже Фихте уточнит: для того, чтобы сподобиться блаженства, необходимо быть искренне убежденным в собственной онтологической несамостоятельности: мы есть только в Боге и Его посредством. Это необходимо прочувствовать и предчувствовать³.

Популярное произведение «Наставление к блаженной жизни»⁴, хотя и имеет этическую направленность, но существенно уточняет онтологические взгляды Фихте. Так, добавляется категория «любовь», понимаемая как источник жизни и её форма. Любовь, по сути, делает возможным самосознание Я⁵. В 1806 году Фихте снова выступает последовательным монистом: единое бытие, тождественное с жизнью, «совершенно просто, не многообразно... неизменно... в нём нет возникновения, гибели... игры форм, но всегда равное спокойное бытие и существование... оно неизменяемо, остаётся всегда себе равным»⁶. Итак, перед нами бытие Парменида. Ему противопоставляется «иллюзия» (Schein), понятая как многообразие, непрерывное из-

¹ J. G. Fichte. Wissenschaftslehre 1804/2... S. 110.

² Там же. S. 93.

³ См. Johann Gottlieb Fichte's Werke. Auswahl in sechs Bänden. Leipzig, 1910. Bd. 5. S. 161, 163.

⁴ Русский перевод: Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997.

⁵ Там же. S. 113–114.

⁶ Там же. S. 116–117.

менение, постоянная подверженность возникновению и уничтожению. Она также есть смешение жизни и смерти, бытия и небытия, притом что чистое небытие (снова вспомним Парменида!) не существует. Есть только относительное небытие: это то, что противопоставлено в иллюзии истинному бытию.

Жизнь имеет два аспекта: жизнь истинная и жизнь иллюзорная. Определяющую роль играет здесь любовь: истинная жизнь любит Бога, всеми силами стремится к нему и обитает в Нём, в вечном покое и блаженстве. а иллюзорная обитает в мире и стремится любить его, потому находится в постоянном изменении и умирании. Иллюзорная жизнь необходимо несчастна. Она стремится к Богу как к своему истинному источнику, но не может усмотреть Его: она ищет его в чем-то земном, но не находит, и потому пребывает в постоянной тоске. Фихте очень тонко подмечает здесь, что конечному существованию присуща тоска по вечному, которая есть «глубочайший (innigste) корень всякого конечного существования, совершенно неуничтожимый ни в какой из его ветвей»¹.

Важное заключение Фихте состоит в том, что субстанциальной формой истинной жизни является мысль. Сама она состоит в собственном слиянии с истинным бытием, т. е. Богом, которое может и должно быть достигнуто только с помощью мышления. «Истинная жизнь и её блаженство заключаются в мысли, т. е. в определенном взгляде на нас самих и на мир как на то, что произошло из внутренней и скрытой в себе божественной сущности...»² Человек не может быть в полной мере вписан в абсолютную реальность. Но мы связаны с ней своими «глубочайшими корнями». Кроме Бога поистине существует лишь знание (Wissen), оно же божественное существование (Dasein)³, и сами мы в своей основе суть оно⁴.

Фихте подробнее, чем в «Наукоучении» 1804/2, рассматривает в «Наставлении к блаженной жизни» проблему происхождения многого из единого. Раскол единого на многое, по его мне-

¹ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 118–119.

² Там же. С. 122.

³ Там же. С. 160–161.

⁴ Там же. С. 161, 169.

нию, необходимо следует из самого божественного существования¹, но само оно им не затрагивается. Уже представление о том, что в Боге может нечто различаться, является основанием множественности. Это представление необходимо даётся в образе, к тому же так, что возникают взаимосвязанные категориальные пары. Различение можно описывать и характеризовывать. Различение как акт (*Unterscheiden*) является основным принципом как знания, так и сознания. Здесь происходит переход в область сознания, которое, по Фихте, есть различение. Поскольку существует лишь Бог, то эту способность различать в себе самом стоит приписать лишь ему: но Он оказывается способным делать это только посредством образа и понятия. Любое познание ограничено ими, и мы не можем выйти за их пределы, за пределы манифестирующейся божественной реальности к реальности абсолютной, к Богу и к собственной сути².

Если Абсолют постигает себя только в каком-то своём качестве (*als*), выделяя в себе противоположности и отвлекаясь от собственного абсолютного тождества, то он как бы «замораживает» свою жизнь, фиксирует ее в определённом образе. Божественное существование, постигая себя в рефлексии, разделяется в себе, создавая всё многообразие мира. Рефлексия в Боге порождает абсолютное сознание, которое оперирует противоположностями, и в результате на месте божественной жизни оказывается ее «слепок», постоянное и мёртвое наличное бытие, понятийная реальность. Она и есть основа того, что мы называем миром³. Рефлексия разбивает единую реальность на «бесчисленные лучи и образы», иллюзорность бытия которых можно постичь лишь с помощью мышления. Образы невозможно придумать, они суть чистый опыт, — снова возвращение к Пармениду. Божественной рефлексией объясняется пространство, время и реальность вообще⁴. Бог, постигая сам себя, будто бы раскалывает своё единство на бесконечную иллюзорную множественность.

¹ «Божественное существование» у Фихте, в противовес «жизни», означает Бога как манифестацию, т. е. основу мира.

² Там же. S. 164–165.

³ Там же. S. 166, 169.

⁴ Там же. S. 171–172.

Основания философской теологии Шеллинга к середине 1800-х годов

Взгляды Фихте и Шеллинга начинают расходиться еще в последние годы XVIII века. С переориентацией Фихте на выстраивание онтологии философские позиции Фихте и Шеллинга внешне сближаются, но, как ни странно, это сближение оборачивается обострением взаимной критики и неприятия.

Шеллинг в первой половине 1800-х годов создает свою философию абсолютного тождества, сущностью которой является попытка вынести абсолютную реальность за пределы субъект-объектного противопоставления. Эта мыслительная конструкция последовательно излагается в тексте «Система общей философии и натурфилософии в особенности». Этот текст 1804 года не был опубликован при жизни Шеллинга, он увидел свет только в изданном после его смерти собрании сочинений. Интересно, что в этом изложении мы находим много параллелей с изложенными выше взглядами Фихте. «Вообще не существует ни субъекта как субъекта, ни объекта как объекта, но есть только одно и то же, знающее и познаваемое одновременно, которое само по себе ни субъективно, ни объективно» — говорит философ¹. Это различие — лишь продукт нашей субъективности, а значит, конечности. Не существует по истине ни Я, ни не-Я; с помощью Я ничего знать невозможно. «Не я знаю, но Вселенная (das All) знает во мне, когда знание, которое я называю моим, является действительным и истинным². Это очень напоминает положение Фихте из «Наукоучения» 1804/2»: когда мы что-то совершаем, мы ведомы непосредственно действующим в нас законом (божественного — В. З.) разума³. Шеллинг здесь именует Абсолют разумом, как и в своём «Изложении моей системы философии» (1801): разум «есть самопознание вечного равенства [субъекта и объекта]⁴. Идея самопознания Бога затем перейдёт к Гегелю и со-

¹ *F. W. J. Schelling*. System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere // Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1860. Bd. 6. Abth. 1. S. 138.

² Там же. S. 140.

³ *J. G. Fichte*. Wissenschaftslehre 1804/2... S. 128.

⁴ *F. W. J. Schelling*. System der gesammten Philosophie ... S. 142.

ставит характерную основу его философии. Шеллинг многократно повторяет: Бог есть утверждение (Affirmation) самого себя.

Сущностной чертой шеллинговской философии представляется монизм: заблуждающиеся «догматики», по мнению мыслителя, допускают существование мира, отдельное от Бога, и лишь заключая от него, приходят к Богу (т. е. применяют космологическое доказательство), а «согласно истинной философии, Бог не есть высшее, но абсолютно Единое, не вершина или последний член некоего ряда, но центр... из него ничего не может возникнуть, т. к. Бог есть всё». Бог со-вечен миру, а философия и является представлением Бога в качестве всего¹. Вспомним, что Фихте в эти же годы видит задачу философии в сведении многого к Единому.

Вещи суть постольку, поскольку они познаются Богом. Не следует мыслить Бога как причину (это было бы догматизмом!), ибо ничто вовне Его не существует. «Бог не есть причина Вселенной, а сама Вселенная»: мир так же вечен, как Бог, поскольку существование Бога предполагает его непрерывное утверждение Себя как вселенной². При этом сам Шеллинг отрицает пантеистический характер своей системы, толкуя пантеизм лишь как отождествление Бога с совокупностью чувственно воспринимаемых вещей, в то время как шеллинговский взгляд намного тоньше.

При этом «особенное» (das Besondere) онтологически не-самостоятельно, оно существует постольку, поскольку растворено в Боге: «конечное есть только в бесконечном, но именно посредством этого оно перестаёт быть конечным»³. Вещи, мир явления в вечности необходимо происходят от Бога, но истинно реальными в них являются лишь их идеи, прообразы (Urgestalt). Идею Шеллинг толкует как некое «сердце вещи», которое не является просто субъективным, как понятие, не просто объективным, как вещь: идея есть совершенное тождество всеобщего и особенного. Конкретная же вещь, например растение, — это лишь неполное, несовершенное представление идеи, она явля-

¹ Там же. S. 152, 176.

² Там же. S. 177.

³ Там же. S. 182.

ется отрицанием (Negation) своего понятия, она не воплощает в себе всю его полноту. Идеи относятся к Богу, к Вселенной так же, как вещи к идеям. Идеи становятся идеями чего-то конкретного лишь в силу того, что в них отрицается всеобщая божественная сущность¹.

Единичные вещи для Шеллинга суть явления идей, относительно идей и Бога поистине не существующие. Множественное, различное не относится к подлинному единому бытию, единичное само по себе — ничто. Вещи не содержат в себе основу своего бытия. Они обусловлены другими вещами, существуют благодаря им, что, по мысли Шеллинга, указывает на неподлинность их бытия. Вообще всё, подчиняющееся закону причинности, относится к подлинной реальности, к Богу лишь опосредованно, как к основе, но не причине своего бытия. Это и есть наша действительность — бесконечный мир многого, отчасти существующий, отчасти нет, слепок бытия и небытия, реальности и отрицания². Любая конкретная вещь вместе с тем понимается как отражение Бога.

«Сообщение о понятии наукоучения и его прежних судьбах»: фихтевская критика Шеллинга

К 1806 году две схожих монистических системы, Фихте и Шеллинга, вступают в противостояние друг с другом, оказавшееся в основном заочным: спора не завязалось. Шеллинговский текст, направленный против Фихте, вышел осенью 1806 года, а тексты Фихте, содержащие полемику с Шеллингом, остались в его рукописном фонде и были изданы лишь спустя десятилетия.

«Сообщение о понятии наукоучения и прежних его судьбах» как раз и представляет собой один из важных полемических текстов позднего Фихте. Оно почти полностью посвящено критике «призрака субъективизма наукоучения», т. е. взглядов Шеллинга первых годов XIX века. Фихте полагал, что Шеллинг является

¹ *F. W. J. Schelling. System der gesammten Philosophie ...* S. 183–184, 191.

² Там же. S. 190–195.

одной из причин малого успеха его деятельности в Эрлангене. Потому к лету 1806 года он приостановил чтение лекций и вознамерился написать антишеллинговское сочинение. Что же не приемлет Фихте в творчестве Шеллинга, каковы его расхождения с бывшим учеником и соратником?

Во-первых, Фихте стоит на диаметрально противоположной позиции, чем Шеллинг, по вопросу о соотношении субъективности с высшей реальностью. Если последний говорит об аде субъективности и самости¹, то Фихте считает, что вне субъективности пути к Абсолюту нет. «И в науке, — говорит Фихте (оба философа претендуют на статус научности), — невозможно созерцать Абсолютное вне себя, что порождает чистую игру воображения, а необходимо в собственной личности быть и жить Абсолютным»², а «внутренняя основная форма понятия Абсолютного о себе самом есть форма я (Ichform)»³. Благодаря этому каждое Я может быть причастным к Абсолюту и погружаться в него. Процитированное утверждение отнюдь не означает, что Абсолют является субъектом, но оно обозначает, что путь к Абсолютному лежит только в Я, и никак не за его пределами, не во внешнем мире. Фихте сокрушается: Шеллинг, по его мнению, исходит из слепого и легковверного эмпиризма, принимая Абсолютное «только ради мира».

Во-вторых, Фихте критикует основополагающие понятия шеллинговской философии этого времени, в частности, понятие формы из произведения «Философия и религия»⁴. Он не желает принять то, что Абсолютное может быть как «в-себе», так и в форме, т. е. в процессе самопознания, в природе, которая

¹ Там же. S. 144.

² *J. G. Fichte. Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben // Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Berlin, 1846. Bd. 8. S. 372.*

³ Там же. S. 395.

⁴ «Форму» Шеллинг в данном произведении понимает как самопознание Бога, опосредующее идеальный и реальный Его полюса. Форма есть инкорпорированное в Бога исхождение Его из себя, его разделение на многое. На наш взгляд, понятие «форма» в данной работе в целом по своему значению эквивалентно понятию «природа» в «Системе общей философии...», созданной Шеллингом в том же, 1804 году. См. *F. W. J. Schelling. Philosophie und Religion. Tübingen, 1804. S. 21–24, 26.*

есть, в том числе, наш мир. Абсолютное должно, по Фихте, быть абсолютно тождественным самому себе, иначе выходит логическое противоречие. Фихте делает вывод: Шеллингу страшно за свою индивидуальность, он боится растворения в Боге, и потому он допускает в Абсолюте разделение, противопоставление, делимость, дающие возможность «вписать» мир в Бога.

Наряду с этим Фихте отрицает шеллинговское понятие «реального», означающее нечто вроде объективированной реальности и положенной противоположности в Боге. Фихте склонен, следуя аристотелевой логике, предполагать, что если «реальное» противопоставляется «идеальному», то оно должно быть абсолютной бессознательностью. Очевидно, что он не может понять и принять шеллинговской антиномичности в описании абсолютной реальности.

Фихте также не согласен с толкованием абсолютного тождества как разума (Шеллинг пользовался таким термином в 1801 году в «Изложении моей системы философии»). Фихте формулирует два основных возражения его философии (1). Разум никак не может быть «точкой безразличия» субъекта и объекта, так как отсутствие различия необходимо предполагает первоначальное различие. К тому же, (2) если разум является абсолютным тождеством, неприемлемо приписывать ему предикат бытия, ибо Абсолют этим объективируется¹.

В-третьих, противопоставляя Бога как истинное бытие и мир как иллюзию, Фихте не принимает представления об отпадении мира от божественной целостности. Он считает логически допустимыми лишь два варианта: либо Абсолютное отпадает само от себя, что абсурдно; либо существует два Абсолютных, что не менее абсурдно². Мы снова видим неприятие антиномического и, одновременно, диалектического представления об Абсолютом: шеллинговский Бог полагает в себе противоположности, которые не перестают быть Богом оттого, что противопоставлены друг другу. Природа — тоже божественная реальность. Шеллинг способен мыслить об «относительно божественном», что видно в его учении об идеях 1804 года. Для Фихте же ничего

¹ J. G. Fichte. Wissenschaftslehre 1804/2... S. 197–198.

² Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre... S. 400.

относительного нет: есть только лишь Абсолют и мертвый Его осадок — бытие, никак не могущий быть воспринятым в божественную реальность. Перехода и опосредования между ними нет.

В-четвёртых, отвергая шеллинговский антиномическо-диалектический подход, Фихте не совсем понимает, что за шеллинговской природой стоит Абсолютное. Поэтому он заключает, что Шеллинг допускает только чувственный материальный мир. Для Фихте это совершенно абсурдно: ведь чувство существует только как «сфера самостоятельной жизни идеи». и если Шеллинг этого не признаёт, то он необходимо должен полагать материю, мир в качестве второго абсолюта, независимого от духовного, идеального и истинно божественного! Это «материалистический дуализм»! — возмущается Фихте. В его глазах Шеллинг — наивный эмпирик, доверяющийся своему опыту восприятия материального мира. Всё это, по Фихте, плод ужаса перед материей и желания быть действительно живым, а не простым производением природы (по Фихте, конечно, мертвой)¹. На выходе шеллинговская система представляется ему заменяющей Бога природой, мораль — природными явлениями, а сам Шеллинг — ожидающим «исцеления от слепой природы»². Но, наряду со страстными возражениями, у Фихте находятся для бывшего ученика и слова одобрения: он уважает стремление Шеллинга познать божественное всеединство. Но эта попытка, по его мнению, сопрягается с «неразумием», вводящим публику в заблуждение.

«Изложение истинного отношения натурфилософии к улучшенному учению Фихте»: шеллинговская критика Фихте

Шеллинг в том же, 1806 году посвятил более 160 страниц текста критике взглядов Фихте. Он неоднократно утверждает, что воззрения Фихте суть не что иное, как заимствованная и переименованная шеллинговская натурфилософия. По его мнению, Фихте присвоил себе шеллинговские взгляды последних лет. Чтобы

¹ Там же. С. 401–402.

² Там же. С. 404, 406.

обосновать это, Шеллинг иногда даже цитирует сходные со своими отрывки Фихте¹.

Тем не менее, системы двух философов всё же весьма различаются. Постараемся выделить ключевые пункты шеллинговского несогласия с Фихте, обращая особое внимание на философско-теологическую проблематику.

1. Вопрос о строении единства реальности и статусе природы

Шеллинг выступает против стремления Фихте укоренить Абсолютное только в нас и в нашем духе, представить его как отражающееся лишь в нас и доступное лишь посредством мышления. Шеллинг защищает своё понимание природы, материальной реальности как необходимой манифестации Бога. Он рассуждает: если Бог мыслится как всереальнейшее существо, то он должен быть и «единственно положительной» величиной в мире природы. Если Бог не является действительным в природе, то где ему ещё проявляться в качестве Бога? Шеллинг выдвигает здесь дилемму: либо мы признаём Бога таковым, тогда наша философия будет натурфилософией, либо мы помещаем Бога лишь в область мышления, и Он перестаёт быть Богом². Натурфилософия, по Шеллингу, таким образом, оказывается единственно возможной философской теологией. Коль скоро Бог есть, он должен быть также и природой. Как считает Шеллинг, умпостигаемый Бог Фихте оказывается лишь опосредованно познаваемым, а мир мышления противопоставляется миру действительности, что уравнивает систему Фихте с догматизмом³.

Шеллинг улавливает в философии Фихте, противопоставляющей истинное бытие иллюзорному, неправомерное раскалывание реальности. Сам он отвергает представление о расколе первоначального единства: единство и множество, сущность

¹ *F. W. J. Schelling*. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Tübingen, 1806. S. 4, 97–99, 102.

² Там же. S. 15.

³ Там же. S. 16, 21.

и форма неразрывно связаны. Здесь лежит ключ к определению природы: «Это, согласно понятию, вечное высвечивание друг в друге (In-Einander-Scheinen) сущности и формы есть царство природы, или вечного рождения Бога в вещах, или столь же вечного возобновления вещей в Боге. Так что, при сущностном взгляде, сама природа есть полное божественное существование или же Бог, рассмотренный в действительности своей жизни и самооткровения»¹. Такое единство бесконечного с конечным, конечно, является чудом, говорит Шеллинг, но кристально ясно и понятно, что Бог не может быть сведён к абсолютному, неподвижному единству. Именно природа как онтологическая связь единого и многого должна быть названа действительным абсолютным тождеством. Сущность каждой вещи состоит в её единстве с этой связью, с природой.

Ограничение Абсолютного областью мышления в учении Фихте коренится в его кантианском воспитании. Выстраивая монистическую онтологию, далёкую от критицизма, Фихте тем не менее считает себя продолжателем дела Канта. Шеллингу, по его мнению, удалось «отпугнуть» образованных людей от Канта и наукоучения, обратив их вспять к Спинозе и Платону². Шеллинг же, в свою очередь, ссылается на Спинозу и Бэкона как на своих предшественников³. Кроме того, он гласно отказывается от критицистской установки, заявляя, что мы не только можем созерцать вещи-в-себе, но они суть единственное, что возможно созерцать⁴.

В своих «Лекциях о сущности учёного» («Эрлангенские лекции») Фихте однозначно высказывает своё отношение к природе, лишенной разума: она мертва, недвижна и замкнута в себе. Натурфилософия, соответственно, в корне заблуждается, ища бытие и существование в том, чего поистине нет⁵.

И Фихте, и Шеллинг являются абсолютными монистами, но они по-разному понимают статус мира, земной реальности. Для

¹ Там же. S. 60.

² Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre... S. 385.

³ F. W. J. Schelling. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie... S. 18–19.

⁴ Там же. S. 67.

⁵ J. G. Fichte. Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. Berlin, 1806. S. 29–32.

Фихте мир есть чистая иллюзия и поистине не существует, а для Шеллинга он составляет природу, т. е. антиномическое целое с божественной реальностью.

Второй пункт расхождения между системами Фихте и Шеллинга органически связан с первым:

2. Вопрос о статусе бытия и знания

Шеллинг подвергает критике учение Фихте о божественном бытии и о знании как форме. Как мы помним, неопишущая божественная жизнь у Фихте актом рефлексии обращается в мёртвое бытие. Согласно Шеллингу, это знание никак не может быть формой божественного существования и самопостижения (у Фихте же знание оказывается и глубинной основой человека, и сутью наукоучения). Шеллинг вспоминает здесь об «Эрлангенских лекциях», где Фихте утверждает, что существование присуще лишь человеческому роду, а мир природы мёртв и лишён существования. Получается, что знание — ограниченное, человеческое знание, и в то же время божественный принцип. Возникает будто бы два абсолюта: самоотждествненное божественное бытие и манифестирующееся божественное существование, что нелепо¹. Шеллинг, со своей стороны, считает их неразделимыми в Абсолюте², а разделение их, на его взгляд, никак не помогает объяснить соотношение единого и многого.

Шеллинг настаивает, что представление о неподвижном, застывшем бытии и расколе в мироздании, которые красной нитью проходят через ряд произведений Фихте, являются произвольными и опирающимися на его личное мироощущение³. Другие люди могут так мир не воспринимать. Шеллинг указывает, что Фихте находится в противоречии с действительностью: отрицая

¹ *F. W. J. Schelling. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie...* S. 73–76.

² Фихте, на самом деле, того же мнения, что и Шеллинг: различие бытия и существования в Боге для него существует лишь для ограниченного человеческого восприятия, и никак не по истине. Но Шеллинг считает, что это ещё один повод утвердить раскол в Абсолютном как онтологический принцип.

³ Там же. S. 92–94.

существование окружающего мира, он всё же практически вынужден его признать. Поистине «платоновское грехопадение» — не видеть Бога в единстве вещей, отрывая мир многого от его божественной сути!¹ Такое видение для Шеллинга является вполне «научным», он не видит основания делать его религиозным, в то время как Фихте склонен придавать своей философской теологии религиозно-моралистический оттенок. Шеллинг также полагает, что «вырвать» Бога из мира всё равно невозможно: мы обречены мыслить в категориях нашего опыта². Но Фихте пытается обособить Бога от природы, отрицая её как «грубейший и безумнейший аскет». Но божественное в природе, — высказывает Шеллинг своё *profession de foi*, — «присутствует очевидно и наглядно, оно есть собственно непосредственное в ней»³. Вся материя жива и одухотворена, а Фихте проецирует на её место лишь призрак собственной рефлексии, к тому же отрицая реальность вещи-в-себе.

Шеллинг видит своё различие с Фихте и в методологической установке. Он стремится понимать природу «динамически, а не механически», а Фихте — механицист и желает перенести механицистский взгляд на вещи туда, где сами учёные уже от него отказались.

О ключевых расхождениях философско-теологических позиций Фихте и Шеллинга

Португальский исследователь Диогу Феррер считает, что системы Фихте и Шеллинга обладают в сравнении друг с другом как немалым сходством, так и серьёзными различиями. Думается, что с ним можно согласиться. Они в итоге оказываются непримиримыми друг с другом, и важную роль при этом играет различное понимание статуса субъективности и объективности в контексте выстраивания учения об Абсолютном⁴.

¹ Там же. S. 95–96.

² Там же. S. 105.

³ Там же. S. 118.

⁴ Ferrer D. Über das wahre Subjekt des Denkens. Die Auseinanderset-

Как нам представляется, у Фихте и Шеллинга в период 1804–06 годов можно выявить следующие фундаментальные расхождения, которые определяют облик их философских систем и порождают взаимное непонимание и неприятие. Первое расхождение касается методологии. Фихте стремится следовать аристотелевой логике, в частности, законам запрета противоречия и исключенного третьего. С одной стороны, существует непостижимая, абсолютно запредельная божественная жизнь. С другой — мир понятия, рефлексии и, как её следствие, — призрачное небытие действительности. Шеллинг же допускает диалектически-антиномическую трактовку Абсолюта. Её диалектическая сторона состоит в следующем: с одной стороны, Бог и мир суть одно, с другой (что нисколько не противоречит первому), — Бог есть утверждение себя, т. е. самопознание в противопоставлении себя самому себя, таким образом, мир оказывается «познаваемым», в то время как Бог — «знающим». При этом они суть одно. Но в онтологическом отношении эта диалектическая закономерность оказывается одновременно и антиномией: Бог есть всё, но тем не менее, существует и природа, ведь Бог немислим без природы, без своего самопознания, т. е., по сути, без мира. Мир принимается в божественное бытие, не оказываясь при этом чистой негативностью.

Второе расхождение связано с приписыванием божественной реальности различных фундаментальных атрибутов. Для Фихте бесспорным является божественное постоянство, неизменность. Вечный и неизменный Бог противопоставлен у него иллюзорной брэнной множественности. Шеллинг, в свою очередь, понимает Бога как вечный процесс, неостановимое развитие. Шеллинговский Бог развивается, процессуальность есть его неотъемлемая суть и свойство. Но никакое развитие не может осуществляться в онтологическом вакууме. Поэтому шеллинговский Абсолют разворачивается в природе, движется от себя к себе, естественно

zung zwischen Fichte und Schelling um 1806 // Brüsseler Kongress der internationalen Fichte-Gesellschaft, 2009. http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/6b-Ferrer-Fichte-Schelling_Auseinandersetzung.pdf — 15.12.2012.

полагая при этом противоположности, в то время как для Фихте противоположность в Абсолюте немыслима.

Третье расхождение является, на наш взгляд, самым важным и самым явным. Оно обосновывается двумя предыдущими и есть их следствие, именно потому мы не ставим его на первое место. Фихте — абсолютный спиритуальный монист, если можно так выразиться. Для него существует лишь идеальное, т. е. духовная реальность. Бог для него не может иметь никакого отношения к вещественной реальности, к земному миру. Материя и материальный мир для Фихте — небытие, иллюзия, которая должна быть забыта тем, кто соприкасается с наукоучением. Шеллинг же вписывает материальный мир в Бога, даёт ему место в Боге, позволяет ему влиться в божественную целостность. Самая ожесточённая и бурная взаимная полемика у Фихте и Шеллинга вызывается по поводу «природы», т. е. объективного мира.

Четвёртое расхождение производно от третьего: поскольку для Фихте существует лишь духовное, он закономерно стремится искать Абсолют внутри субъекта. Так преломляется в его философской картине мира кантовский критицизм. Выход за пределы субъекта, духовного мира, обращение к объективному миру видится ему крайней наивностью. Сохранение некоторых кантовских установок в системе, которая давно уже утратила любое сходство с кантовской, обеспечивает Фихте «замыкание» в субъектности. а Шеллинг не отрицает материальное, а принимает его в Абсолют, понятый как единство и слияние всех противоположностей.

Нельзя не сказать, что оба философа резко отрицательно воспринимают друг друга в данный период. Каждый из них считает свою позицию истинной и неколебимой, а оппонента — неразумным, несведущим, заблуждающимся «фантазёром».

Но, очевидно, конкуренцию Фихте и Шеллинга можно метафорически назвать «внутривидовой»: Фихте и Шеллинг к середине 1800-х годов выстраивают схожие в общих чертах системы. Обе можно описывать как философию всеединства. Общими для них является как стремление элиминировать все онтологические и гносеологические противоположности в учении об Абсолютом, так и представление о самопознании Бога и об объектив-

ном мире в качестве сплава бытия и небытия, Бога и негативности. Разработка этих тем приводит обоих философов к созданию спекулятивных систем, претендующих на «рассечение и анатомирование» всего мироздания, т. е. в данном контексте — Бога. Однако указанные выше мировоззренческие различия заставляют и Фихте, и Шеллинга ожесточённо спорить, обвиняя друг друга в самом страшном для монистической философии *hen kai pan* грехе — онтологическом дуализме.

Но взаимное опровержение так и не вылилось в полемический диалог. 1 ноября 1806 года Шеллинг пишет философу К. Виндишману: «Я рад, если Вас порадовала книга о Фихте. Она написана с намерением вызвать негодование, и надеюсь, что она добьётся цели. я не скрываю, что ощутил истинный гнев на Фихте...»¹ Шеллинг характеризует всю фихтевскую философию, а не только философскую теологию, как «самый плоский берлинизм», унижающий немецкую нацию. Но сам Фихте обо всём этом даже не узнал: содержание «Сообщения о понятии наукоучения...» (1806) никак не связано с вышедшим в том же году антифихтевским текстом Шеллинга. Об этом свидетельствует его биограф и сын Иммануил Герман Фихте². Только в марте 1807 года жена извещает Фихте о выходе шеллинговского сочинения³. и даже несколько лет спустя, в 1810 году, Фихте так и не переменил своего негативного отношения к Шеллингу и продолжал считать его вредным и несведущим в спекуляции философским ретроградом⁴.

Возможно, именно эта принципиальная незавершенность несостоявшегося спора отодвинула его в историко-философскую «тень»⁵. Но, как нам удалось показать, он вскрывает существ-

¹ Aus Schellings Leben. In Briefen. Leipzig, 1870. Bd. 2, 1803–1820. S.104.

² I. H. Fichte. Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Leipzig, 1862. Bd. 1. Das Leben. S. 345–346, 350.

³ См. GA II/10, S.18.

⁴ Там же. S. 344.

⁵ Хотя для современников он не прошёл незаметно: Якоб Фриз откликнулся на него текстом «Новейшие учения Фихте и Шеллинга о Боге и мире» (1807), в котором он со своих позиций подверг критике взгляды обоих философов. См. J. F. Fries. Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt... Heidelberg, 1807.

венные различия философских теологий Фихте и Шеллинга при внешнем их сходстве. Poleмическое противостояние двух мыслителей вполне может быть вписано в ряд философско-теологических споров немецкого идеализма.

* * *

Тексты, содержащие описанную нами полемику между Фихте и Шеллингом, на русский язык ранее не переводились.

Перевод текста выполнен по изданию: *Fichte J. G. Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. 2. Nachgelassene Werke. Band 10. Nachgelassene Schriften 1806–1807. Stuttgart — Bad Cannstatt, 1994. S. 21–65.*

Сокращенный вариант этой статьи был опубликован переводчиком под тем же названием в «Вестнике РХГА», т. 14, вып. 1, с. 108–117.

ЛИТЕРАТУРА

Aus Schellings Leben. In Briefen. Leipzig, 1870, Bd. 2. 1803–1820.
Danz Chr., Essen G. (Hg.) Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit-Atheismusstreit-Theismusstreit. Darmstadt, WBG, 2012.

Ferrer D. Über das wahre Subjekt des Denkens. Die Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling um 1806 // Brüsseler Kongress der internationalen Fichte-Gesellschaft, 2009. http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/6b-Ferrer-Fichte-Schelling_Auseinandersetzung.pdf — 15. 12. 2012.

Goddard J.-Chr. Dans quelle mesure Fichte est-il spinoziste? // Bouton Chr. (éd.) Dieu de la nature: la question du panthéisme dans l'idéalisme allemand. Hildesheim: Orts, 2005. P. 75–89.

Wissenschaftslehre 1804/2 // Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke. Bonn, 1834. Bd. 2. S. 87–306.

Anweisung zum seligen Leben // Johann Gottlieb Fichte's Werke. Auswahl in sechs Bänden. Leipzig, 1910. Bd. 5. S. 103–307.

Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben // Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Berlin, 1846. Bd. 8, S. 361–407.

Zu „Jacobi an Fichte“ // Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke. Bonn, 1835. Bd. 3. S. 390–394.

J. G. Fichte. Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. Berlin, 1806.

I. H. Fichte. Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Leipzig, 1862. Bd. 1. Das Leben.

Margreiter R. Erfahrung und Mystik Grenzen der Symbolisierung. Berlin, 1997.

Sandkühler H. -J. Handbuch Deutscher Idealismus. Stuttgart: Metzler, 2005.

F. W. J. Schelling. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Tübingen, 1806.

F. W. J. Schelling. Philosophie der Religion. Tübingen, 1804.

F. W. J. Schelling. System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere // Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1860. Bd. 6. Abth. 1. S. 131–576.

Suzuki N. Die Funktion der Form in der Entwicklung der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1806. — Zum Einfluss Schellings auf Fichte // Brüsseler Kongress der internationalen Fichte-Gesellschaft, 2009. <http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/8a-Suzuki-beitrag.pdf> — 15.12.2012.

Иоганн Готлиб Фихте

**СООБЩЕНИЕ О ПОНЯТИИ
НАУКОУЧЕНИЯ И ПРЕЖНИХ ЕГО СУДЬБАХ¹**

Первый раздел

Введение

В случае, если человеческому познанию истины препятствует то, что в естественном и безыскусном состоянии оно само формирует себя согласно своим собственным внутренним и остающимся скрытыми законам, незаметно для нас сообщает истине, которую нужно познать, свой собственный образ и таким образом преграждает самому себе путь, становясь между собой и чистой истиной, — в этом случае дело никогда не дойдёт до истины, — в случае же, если эта самомодификация (Selbstmodification) познания должна быть переменчивой и, разнообразно формируясь, зависеть от слепой случайности, то дело также никогда не дойдёт до прочного единства и уверенности в познании. Этот недостаток и его необходимые последствия могли бы быть устранены лишь совершенным исчерпанием этих внутренних самомодификаций познания исходя из их законов и отвлечением их продуктов от познанной истины, после чего осталась бы чистая истина.

Так действительно теперь обстоят дела. Вследствие этого все без исключения мыслители и труженики науки, вплоть до Канта, были увлечены скрытым потоком внутренних превращений в познании, впадая в противостояние с другими и с самими со-

¹ Название произведения, как и его структура, восходят к сыну философа, Им. Г. Фихте. В процессе издания собрания сочинений отца последний составил единое произведение из двух отрывков (два раздела). Фихте предназначал эти тексты для «введения в наукоучение». См. предисловие издателей в GA II/10. S. 13–19.

бой. Кант был счастливым первооткрывателем этого источника всех заблуждений и противоречий. Он вознамерился «закупорить» его единственно научным образом, посредством систематического исчерпания тех самых модификаций и, как он это назвал, вымерения всей области разума. Реализация этого тогда, однако, отстала от намерения, в то время как разум, или знание, был подвергнут исследованию не в своём абсолютном единстве, а уже в разделении на различные ветви: теоретический разум, практический и высказывающий суждения. Законы этих отдельных ветвей скорее были собраны эмпирически и индуктивно утверждались в качестве законов разума, чем исчерпывались из первоисточника истинной дедукцией и излагались ею такими, какие они есть. При таком положении вещей наукоучение постигло задачу, поставленную человечеству кантовским открытием: оно показало, чем является путь науки в его единстве, уверенно зная и рассчитывая на то, что исходя из этого единства могут сами собой получаться и характеризоваться особые ветви научного пути.

Мы не думаем отрицать, что некоторые нисколько не поняли наукоучения и не усмотрели хоть сколько-нибудь исторически его цель, тогда как некоторые другие признали: оно доказало абсолютную ничтожность всех продуктов рефлексии, — основного закона знания. Исходя из этого открытия по поводу результата наукоучения сделали вывод, что именно из-за него наукоучение необходимо ложно, в то время как реальность же существует, и она постижима лишь внутри области закона рефлексии, потому что именно те, кто полагает таким образом, не способны постигать её иначе. Эти люди посредством той же предпосылки сделали наукоучение действительно ложным, постигая его единственным находящимся в их распоряжении органом. Вовсе не сомневаясь, что объективное бытие должно полагаться, и что наукоучение также не будет свободным от этой всеобщей судьбы смертности, они подумали, что ошибка этой философии состоит в предпосылании субъективно-объективного бытия, действительно и конкретно существующего Я как вещи-в-себе. Ошибку эту они теперь предполагали исправить для себя предпосыланием вместо субъективно-объективного бытия объективно-объективного бытия, удостоенного ими называться абсолютным.

Хотя со стороны наукоучения протест против предполагаемой ему предпосылки высказывался в достаточной мере, повторно и в разнообразнейших оборотах, критики наукоучения остаются при своём, так как они, в сущности, не могут не «знать» лучше самого автора наукоучения того, что он, собственно, желает. В отношении их собственного улучшения ясно как день, и, если когда-либо некоторая рассудительность должна появиться на повестке дня, то это будет понятно каждому ребёнку: их Абсолютное не только объективно, что есть первый продукт постоянной формы рефлексии, но как Абсолютное одновременно ещё и определено своей противоположностью: неабсолютным. Более того, полная пятеричность (Fünffachheit) этого, совокупно, при том ещё с полной бесконечностью, заключённой в неабсолютном, срослась в их мыслительной операции как с Абсолютным, так и с их фантазией. Так их Абсолютное вообще невозможно как мысль, оно — лишь тёмное порождение их грезящей фантазии, предназначенное для объяснения эмпирии, в которую они твёрдо веруют.

Противники наукоучения полагают, что могут обезопасить себя от таких напоминаний, как только что сделанные, следующим образом. а именно, наукоучение предлагается, конечно, лишь сперва, в качестве домашнего средства тем людям, для которых состояние рассудительности (Besonnenheit) ещё не стало естественным; тем, у кого рассудительность сменяется безрассудностью, так что они при такого рода продуктах постоянной формы рефлексии могли бы вспомнить лишь то, что они мыслят помысленное. Такие люди хорошо знают, что если они согласятся на предложение наукоучения, то их любимый обман исчезнет, и охотно рассматриваемое ими как «само по себе» совсем ярко проявится в качестве простой мысли. Они заверяют, что на этом месте их никогда нельзя приводить к рефлексии. Они рассказывают, что именно благодаря последовательному проведению этой максимы наукоучение становится пустой системой рефлектирования (Reflectirsystem), и именно благодаря такому действительному положению дел вся форма рефлексии распадается в абсолютное ничто. В то же время система этих людей обладает скрытым для неё самой искусством на нужном месте

закрывать глаза и простирает руки, чтобы схватить реальность. От её сторонников при этом полностью ускользает, что их мыслительный акт (*Denkact*), вне всякой зависимости от того, рефлектируют они над ним или нет, остаётся сам по себе таким, какой он есть; таким, какой он необходимо имеет место посредством формы ограничения, в которой они его совершают. От них полностью ускользает, что закрывать глаза на слепоту — плохое средство против неё. В указанном случае их Абсолютное, о котором они, однако, могут мыслить только так, как они мыслят, всегда остаётся объективным, намеченным исходя из смотрения (*aus dem Schauen hingeworfenes*) и противопоставленным смотрению в нём самом посредством себя и в своей сущности. Не имеет значения, отчётливо противопоставляют ли теперь они ему смотрение или нет. Если они совершили не более чем подобное объективирование, то они помыслили лишь бытие вообще, но никак не Абсолютное, как они сами ошибочно утверждают. Если же, однако, они желают помыслить Абсолютное, то они внутри бытия вообще осуществили дальнейшее определение посредством второй противоположности с неабсолютным бытием. Их Абсолютное есть особенное бытие внутри всеобщего бытия, а их мышление — определенным образом аналитически-синтетическое, потому что (признают они это или нет), только с помощью такого мышления осуществляется понятие, которым они, по собственным словам, обладают.

Всё это сторонниками данной позиции в самых разнообразных оборотах часто повторялось на протяжении последних 13 лет¹, и они это довольно хорошо расслышали. Но они не желают этого дальше слушать. Из-за того, что мы несколько лет² молчали и позволяли им со всей охотой заниматься своими делами, они надеются на то, что уже навсегда освобождены от нашей критики и без помех обладают истиной, которая им по душе.

Но их нежелание слушать далеко не свободно. Напротив, оно необходимо основывается на свойствах их духовной природы.

¹ К 1793 году относятся первые намёки Фихте на собственное учение с его ключевыми идеями, см. *I. H. Fichte. Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel. Sulzbach, 1830. S. 247. — Прим. пер.*

² С 1801 года. — *Прим. изд.*

Они не способны делать ни то, что, как мы предполагаем, они сделают; ни быть такими, какими мы хотим их видеть. Если они при таком положении вещей не желают отказаться от всякого бытия и полностью уничтожиться, то они должны опираться на единственно возможное для них бытие и пытаться изо всей силы поддерживать его идею.

Представленное выше на примере аналитически-синтетическое мышление есть функция фантазии, смешивающая реальность со схемами, произведёнными из фантазии. Мы же требуем от них чистого и простого мышления или созерцания, лишь посредством которого они могли бы достичь реальности в её единстве и чистоте. Но на последнее они совершенно не способны, и потому, конечно, вынуждены предаться господству своей тёмной и спутанной фантазии, в случае, если они не хотят вообще отказаться от мышления. Как только они желают направить свой дух туда или сюда, они увлекаются лишь к другим формам фантазии, никогда не выходя за её пределы. Форма фантазии всегда разрывает Единое: они подступают к сути дела только лишь с уже разорванным духом. Единое не может никогда их достичь, потому что они сами никогда не являются Единым.

Всякое поучение, адресованное им, теряет эффект, потому что оно, чтобы их достичь, должно сперва пройти сквозь их орган. Но, проходя сквозь него, поучение теряет свою собственную форму и приобретает форму органа. Когда с ними, например, говорят о Я как основной форме всего знания, то они способны усвоить это Я только лишь как объективное бытие, определённое другим, противопоставленным ему объективным бытием, ибо именно эта последняя форма есть основная форма силы воображения. Поэтому они неизбежно понимают наукоучение так же, как его поняла немецкая публика. Именно поэтому ясно, что они вовсе не способны прийти ни к какому наукоучению, а вместо него — только к системе, в высшей степени ложной, которую они желают исправить противоположной ложностью.

Простое мышление — это внутреннее видение, напротив, фантазирование — слепое блуждание (*blindes Tappen*), основа которого остаётся вечно скрытой для самого блуждающего. Наукоучение было картиной, рассчитанной на свет и глаза, оно

было предложено публике с расчётом на то, что и то, и другое у неё есть. Люди несколько лет блуждали вокруг картины, и нашлись некоторые, которые из вежливости заверяли, что будто бы почувствовали под пальцами срисованные образы¹. Другие, имевшие больше мужества, признавались, что не почувствовали ничего²; у первых из-за этого уменьшились их робость и ложный стыд, и они взяли свои слова обратно. Меж тем нашёлся один человек³, позаботившийся о всеобщем бедствии. Из всяческих старых отходов он слепил тесто и предложил его людям. С некоторого времени каждый, у кого есть пальцы, старается ощупывать. Было объявлено публичное празднество в благодарность того, что Абсолютное стало осязаемым.

Никто из всех нынешних мнимо философствующих немецких писателей не знает, где поистине находится собственно средоточие спора, который с ними ведёт наукоучение. Я говорю обдуманно: никто, и не намереваюсь теперь позволять какие-либо исключения. Нигде никто не сомневается, что и система наукоучения считает ощупывание (Betastung) единственным внутренним чувством. Никто не сомневается и в том, что оно — не более чем ощупывание, только оно чем-то чудесно и отлично от их собственного. Далее писатели считают, что спор идёт об объективных истинах, и наша система отрицает лишь некоторые ими утверждаемые положения, желая вытеснить их другими. Но эта система в корне оспаривает всё их духовное бытие и жизнь и требует от них прежде всего ясности, при которой всё сразу же истинно станет на своё место. Наукоучение сказало бы им: дело не сводится к тому, что вы мыслите, т. к. всё ваше мышление уже необходимо есть заблуждение, и совершенно всё равно, одним или другим способом вы заблуждаетесь. Всё дело в том, чем вы есть внутри себя, духовно. Если вы верны, то и мыслить будете верно; если вы духовно живёте Единым, то и будете его созерцать.

Но первое совсем нелегко, и у нас нет никакого основания полагать, что сейчас немцы будут способнее и восприимчивее

¹ Намёк на К. Л. Рейнгольда, И. Б. Шада и Ф. Шлегеля. — *Прим. изд.*

² Намёк на И. Б. Эрхарда и Ф. К. Форберга. — *Прим. изд.*

³ Намёк на Ф. Шеллинга. — *Прим. изд.*

к нему, чем на протяжении 13 лет, или тогда, когда мы прибавим к этому Канта, который лишь с несколько большей затратой собственного остроумия, в сравнении с тем, как его учение излагалось в течение 25 лет¹, учил бы тому же самому. Несмотря на это, мы желаем вновь дать толчок делу, с недавних пор пренебрегаемому публикой. Впрочем, мы не заботимся о том, заглохнет ли безуспешно это побуждение в том же пустом воздухе, в котором давно уже бесплодно заглохли все побуждения к лучшему.

Определим прежде всего, в чём наукоучение едино с публикой, как и то, о чём оно с ней спорит, а посредством этого — нашу собственную нынешнюю цель.

Покоряясь предварительно языку публики, который мы далее демонтируем, скажем: публика желает реальности, и мы желаем того же. Следовательно, в этом с публикой мы едины.

Наукоучение привело доказательство, что форма рефлексии, которую можно постичь в её абсолютном единстве и которая так постигнута наукоучением, нереальна, она есть лишь пустая схема. Форма рефлексии образует из самой себя посредством своих расколов в самой себе, понимаемых совершенно и из единого принципа, систему других столь же пустых схем и теней. Наукоучение намерено твёрдо и непременно настаивать на своём утверждении.

Для публики, не способной ни вынести свою духовную жизнь за пределы формы рефлексии, ни отделить её от себя и свободно посмотреть на неё, реальность есть только в этой форме, хотя сама публика этого не знает. Так как, однако, публика должна обладать реальностью, то она склонна считать ошибочным приведённое наукоучением доказательство, потому что оно уничтожает ту реальность, которую публика не может не считать единственно возможной.

Если мы при таком положении вещей на миг пожелаем предположить, что публике помогли, и она способна нас понять, то помочь ей можно было бы лишь следующим. Вместе с публикой и перед её глазами мы отделяем и вновь показываем форму, в которой она остаётся захваченной, так, что реальность, утвержда-

¹ «Критика чистого разума» вышла в 1781 году, а «Сообщение о понятии наукоучения...» — в 1806 году. — *Прим. пер.*

емая публикой, оказывается уничтоженной, но никак не всякая реальность. Но при этом истинная реальность обнаруживается на фоне формы, и только после её разрушения. Последнее теперь есть та самая задача, которую мы намереваемся решить в своё время посредством нового, как можно более свободного осуществления наукоучения в его первых и глубочайших основных чертах.

Кто желает, может принять такую работу за исполнение данно-го обещания изложить наукоучение по-новому¹. Впрочем, от его исполнения я уже давно себя освободил, потому что мне становилось всё яснее: старое изложение наукоучения хорошее², и его пока достаточно. Так что теперь исполнение обещания я отсрочиваю далее. Как мне представилось вероятным, исходя из публичных выражений этого ожидания, особенно публика надеялась на то, что новое изложение должно было сделать удобнее изучение данной науки. Ни ранее, ни сейчас я не ощущаю в себе ни большой способности, ни склонности такой надежде соответствовать.

Так как я только что признал прежнее изложение наукоучения хорошим и верным, то, разумеется, от меня никогда не следует ожидать другого учения, чем некогда публике предпод-несённое. Сущность ранее изложенного наукоучения состояла в утверждении, что форма Я, или абсолютная форма рефлексии, — основа и корень всего знания; и в том, что только из этой формы следует всё, что когда-либо может происходить и происходит в знании. Сущность ранее изложенного наукоучения состояла также в аналитически-синтетическом исчерпании этой формы из срединной точки взаимодействия абсолютной субстанциальности с абсолютной причинностью. Эти характерные черты читатель без изменений вновь найдёт во всех наших нынешних и будущих объяснениях по поводу наукоучения.

¹ См. извещение во «Всеобщей газете», 1801, приложение 1 от 24 января. С. 1–4 (Akad.-Ausg. I, 7, 143ff). — *Прим. изд.*

² Имеются в виду «Основы общего наукоучения» (1794/95). — *Прим. изд.*

К предварительному обсуждению

Чтобы иметь возможность завязать разговор, я должен исходить из понятия «бытие», которое я затем намереваюсь демонтировать. Если кто-нибудь привёл бы к пониманию, что бытие может быть лишь единым и никак не двояким; замкнутым в себе и совершенным; завершённым тождеством и никак не разнообразностью (*Mancherleiheit*), то от него следовало бы по справедливости требовать, чтобы он действительно поступал согласно этому пониманию, а не действовал сейчас противно ему. Следовало требовать, чтобы он, сообразно этому, в случае, если ещё сверх того он желает не оставить такое бытие проблематически на своём месте, а позитивно и утвердительно принять его, должен был, будучи верным своему основоположению, помещать это бытие только в само позитивное бытие или в жизнь. Он должен принимать, что бытие может подтверждаться только в непосредственной жизни и переживании, и никаким другим образом. Если бы он захотел теперь снова назвать непосредственную жизнь абсолютной, не желая полагать этим ей никакой противоположности, оспаривавшей бы принятое единство бытия, а желая сказать лишь то, что жизнь есть единое и в себе совершенное бытие, кроме которого вовсе не может быть ничего другого, тогда он должен был бы принять, что Абсолютное может быть только в единственной возможной внутренней жизни от себя, из себя и через себя, и больше не может быть вообще никак, что Абсолютное есть только в непосредственной жизни, и кроме неё нет никакого другого бытия, а всё бытие может лишь проживаться, но не осуществляться никаким иным образом. Если, конечно, так полагающий не мог бы теперь отрицать, что он только мыслил жизнь в этой операции и объективно её себе представил, то он должен был бы лишь правильно понимать это, чтобы тотчас же осознать: всё же он не подразумевает эту мысль своей жизни и продукт своего мышления, когда он ошибочно полагает, что помыслил жизнь из неё и от неё самой, а не исходя из своих мыслей. Следовательно, эта мысль определённо разрушала бы его мышление, а посредством содержания этой единственно воз-

можной истинной мысли мышление, как желающее нечто значить для себя, полностью бы уничтожалось. Если же кто-нибудь хотел полагать бытие и Абсолютное (т. к. бытие именно и есть Абсолютное) не в простом, а в многообразном, и в видимом порождении, и продукте чего-то другого вне Абсолютного, то это было бы прямым действием против предпосланного понимания. Таковым продуктом другого именно и является понятие бытия, с которого мы начали разговор. Оно есть не от себя, но из мышления. Это бытие мертво в себе самом, и иным быть не может, так как его творец, — мышление, — само в себе мертво, что оно, таким образом, показывает в единственной истинной мысли, — мысли о жизни¹. Это бытие показывает себя действительно мёртвым и в употреблении, когда оно само для себя не сдвигается с места, а бесконечная² повторяемость никогда не выводит нечто из него. Жизнь и движение как случайные предикаты предоставляются бытию только посредством второго начинания (Ansatz) мышления. Все эти предикаты, приписанные бытию задним числом, теперь необходимо суть произвольные измышления. В то время как если мышление должно достоверным образом рассказывать о жизни, сама жизнь должна была бы вступить в него и непосредственно свидетельствовать о себе. А то мышление о бытии изначально отстранило от себя жизнь и поставило себя вне всякого непосредственного соприкосновения с ней. Поэтому оно не может рассказывать, а может лишь выдумывать. Особенно, конечно, следует объяснить, как возможно измышление.

Если всё же в некотором смысле, который ещё следует точнее определить, принималось бы, что мы, или сознание (это одно и то же), есть, то в рамках предпосланного основного понимания это следовало бы понять только так. Единая абсолютная жизнь именно и есть наша жизнь, а наша жизнь есть жизнь абсолютная, притом что жизнь может быть только одна, а не две. Абсолютное только непосредственно живёт в нас и в жизни, никаким иным образом оно существовать не способно. И, опять-таки: Абсолютное живёт только в нас, после того как оно вообще в нас

¹ Аргумент направлен против Рейнгольда и Бардили, а также против Шеллинга. — *Прим. изд.*

² В SW VIII «устная». — *Прим. изд.*

живёт, оно не способно жить дважды. Насколько, однако, далее принимается, что мы не только суть единая жизнь, но одновременно также мы суть мы сами (или мы суть сознание), настолько единая Жизнь вступает в форму Я. Если эта форма Я, как мы предварительно полагаем на прочных основаниях, должна быть ясно проницаемой, то мы понимаем, что в нас и нашем сознании следует только из формы Я, и что, следовательно, есть не чистая, а сформированная жизнь. Если же мы сможем отвлечь её от всей нашей жизни, станет ясно, что остаётся в нас как чистая и абсолютная жизнь, как то, что обычно именуют *реальным*. Тогда возникнет наукоучение, оно же одновременно единственно возможное учение о жизни.

Что в особенности касается первого представленного мёртвого бытия, то делается ясно, что оно совершенно не есть Абсолютное, а лишь последний продукт истинно абсолютной жизни, вступившей в нас в форме Я. Я говорю: последний продукт — значит тот, в котором жизнь замкнулась, потухла и умерла в этой форме. Следовательно, в нём вовсе не осталось никакой реальности. Становится очевидно, что поистине живая философия должна продвигаться от жизни к бытию, а путь от бытия к жизни полностью ложен и должен производить систему, ложную во всех своих частях. Ясно, что те, кто выделяют Абсолютное как бытие, начисто его из себя искоренили. И в науке невозможно созерцать Абсолютное *вне* себя, что порождает чистую игру воображения, а необходимо в собственной личности быть и жить Абсолютным.

Добавлю только ещё два следующих замечания. Прежде всего, этим положением признаётся полная ложность и нелепость всей философии без исключения, кроме кантовской философии и наукоучения. Мы высказываем это определённо, никогда не намереваясь позволить ни одного исключения, которое могут сделать новейшие философы. Затем, хотя каждому, кто понимает это сделанное замечание, оно ясно и очевидно, могут, однако, быть и читатели, которым вовсе нелегко с ним примириться. Основание таково: требуется некоторое напряжение, чтобы привести себя к осуществлению предполагаемого последствия, свободно и вдумчиво овладеть им, в противовес естественной

склонности человека возвращаться к объективирующему мышлению как легчайшему, которое напрашивается каждому на ум без всякого вдумчивого усилия. Но, несмотря на это, нельзя отказаться от того, чтобы понять всё это, в то время как в противном случае дело не двинется дальше слепого блуждания, видение не последует, и всё предприятие промахнётся мимо своей цели из-за отсутствия годного органа восприятия.

Наконец, чтобы теперь заблаговременно устранить с пути наличное основание всех заблуждений, лишь предварительно должно было разъясниться то, что начинать необходимо с жизни, и только от неё возможно продвигаться к бытию. Но мы ни в коей мере не хотели этим отсечь себе возможность выйти даже за пределы жизни, в случае, если это должно стать необходимым, и представить жизнь не как простое и первое, а как продукт ясно доказуемого синтеза, только синтеза не из бытия. Одна из следующих статей данного журнала займётся этой задачей¹.

Второй раздел. Сведения о прежних судьбах наукоучения

Первая глава. Описание прежнего состояния нашей литературы вообще

Наше намерение здесь вовсе не заключается в том, чтобы лишь вновь сказать о том, как публика относилась к наукоучению со времени его появления. Мы намереваемся объяснить это отношение из его оснований, чтобы затем тот, кто его не знает, мог бы из самих этих оснований вывести его а priori или отыскать в появившихся с тех времён произведениях и суждениях. Всё это, без сомнения, основывается на прежнем и ещё сейчас имеющем место состоянии литературы вообще. Поэтому, если

¹ Фихте задумывал «Сообщение о понятии наукоучения...» как первую часть периодического произведения, должно называться «К истории научного духа в начале XIX века». Но работа вышла лишь посмертно: первая глава — в 1835 году, а полный текст — в 1846 году, в собрании сочинений. — *Прим. пер.*

упомянутое состояние будет фундаментально нами описано, то мы, без сомнения, предоставим желаемые сведения избранным нами образом.

Впрочем, нет нужды описывать, какая же боль и внутренняя тоска охватывают нас, когда мы должны спуститься из ясного эфира глубочайшего рассмотрения, в котором мы охотнее всего пребываем, в бездну интеллектуальной и моральной извращённости в действительности. Поистине, к этому делу подводит нас не наша склонность, а глубокое неудовольствие. Мы всё же решились его преодолеть, ибо сколь бы уверенно мы не могли быть убеждены в том, что ничто не улучшится, но, несмотря на это, наш долг — действовать так, как если бы была возможность улучшения. Несомненно, однако, положение не может улучшиться, пока люди не ознакомились со злом во всей его величине, и значительная часть публики не поверглась от этого в целебный ужас. Если же должно быть верным, что нынешнему образованному поколению уже совсем нельзя помочь, и от него нужно отказаться как от неисправимого, то остаётся всё же необходимым утратить возникающее и формирующееся сегодня поколение, чтобы оно не пошло по стопам первого. Если же действительно положение должно улучшаться, то улучшение, однако, необходимо когда-нибудь начнётся, и ничто не препятствует нам желать, чтобы этим временем, насколько это возможно, было теперешнее.

Правда, понятно, что заблудшие не желают, чтобы это время настало сейчас. Ведь его приход невозможен без их гибели, а они не хотели бы погибать. Между тем, если их ближайшие преемники и интеллектуальные последователи, будущие преемники преемников, и т. д. до бесконечности, будут думать именно так; и если дело пойдёт так, как заблудшие того одинаково хотят, улучшения не наступит никогда. То, что мы вскорости выскажем в контексте и аргументированно, уже раньше говорилось им и просто так, и по особым поводам. Они же довольно часто заверяли, что не хотят этого слышать, но мы, несмотря на это, не можем перестать говорить это, пока они не перестанут сопротивляться¹.

¹ В рукописи этот абзац вычёркнут, возможно, рукой Им. Г. Фихте, и он отсутствует в SW VIII. — *Прим. изд.*

Я должен предпослать лишь два всеобщих замечания. Первое можно предварительно оставить на своём месте: относится ли то, что я укажу как характер нашей учёной публики, ко всем без исключения, или речь идёт только о решительном большинстве? я хочу сердечно пожелать моим истинно сознающим себя и учёным читателям, чтобы к ним никогда не применяли ни в текстах, ни с кафедры, ни в устной беседе тех выражений, которые мы будем приводить. в то же время мне доставляет мало удовольствия считать число виновных и впрямь большим. Я имею в виду лишь тех, кто сам, исследив себя без лести, чувствует себя задетым.

Затем приведём обычный ответ, дававшийся нам уже ранее на такого рода упреки: сделано преувеличение или прозвучала полная неправда, и они не таковы, какими мы их представили. Основание их заблуждения, которое при этом им самим по большей части остаётся скрытым, — то, что поскольку сами они во всех своих выражениях всегда говорят лишь об уже сказанном, и от слов о словах никогда не способны перейти к словам о деле; постольку они полагают, что мы хотим рассказывать так же, как они. Часто здесь может быть истинным, что сами они не высказываются так, как мы их представляем. Нашим намерением же было и остаётся сказать о том, чем они действительно и на самом деле являются и живут внутри себя. Последнее, между прочим, может довольно хорошо излагаться и на материале того, что они говорят. Их настоящая жизнь всё же действительно и необходимо служит этому источником и предпосылкой, знают сами они об этом или нет. Если же временами случается, что они, переходя к определённом и дословному объяснению этих отношений, высказывают прямо противоположное тому, чем они действительно являются согласно нашему утверждению, то это не выражает их истинного бытия, а оказывается вызубренным материалом, выторгованной на рынке маской, которой они довольно плохо скрывают свою естественную шкуру. Но то, чем они живут, как принцип действительного мнения (*Dafürhalten*) в жизни и есть их истинная внутренняя жизнь.

Теперь к делу. Мы выше уже сказали, что у сегодняшних учёных полностью отсутствует орган спекуляции, которая лишь одна обосновывает, упорядочивает и проясняет всё остальное

знание, и без которой любое занятие науками остаётся лишь слепым блужданием, которому более или менее способствует случайность. Мы показали это и нашей собственной спекуляцией, если кто-то способен нас понять. Общий недостаток нашего поколения со всеми прошлыми мог бы теперь не служить предметом особого упрека лишь нашему поколению, если бы не было большого отличия. Прошлые поколения никогда ничего не слышали об истинной спекуляции, а нашему правила действительной спекуляции и её использование на разнообразном материале преподносились теперь уже в течение 25 лет, в непрерывной череде различных произведений двух очень разных по внешней манере излагать авторов.

Но что нужно сказать потом, когда становится кристально ясно: в среде этих мнимых тружеников науки не только почти полностью исчезло понятие о самой науке, согласно её формальным и внешним свойствам как таковым, но они и внутренне содрожаются перед лицом этого понятия? Они страстно враждебны любому побуждению к нему, единственное утешение их жизни — надежда, что дело действительно никогда не дойдёт до науки, а единственная цель их стремлений — препятствовать этому. Не надо ли затем рассудить, что на место вымершей среди нас учёной публики заступили злейшие враги всякой науки, только прикрывающиеся маской учёности, чтобы под её защитой ещё надёжнее и победоноснее оспаривать науку?

Наука, насколько она наука, абсолютно и неизменно очевидна в себе самой, она совершенно уничтожает любую возможность противоположности и сомнения. Поскольку эта очевидность возможна только единственным неизменным способом, наука обладает прочной и неизменной внешней формой. Это принадлежит к сущности науки как таковой, она может быть наукой только при таком условии. Всюду, где была учёная публика, в это верили и принимали. Но как могут верить и принимать это наши псевдоучёные? Не знаю, сколько среди них может быть тех, кто время от времени не высказывался бы следующим образом: некто считает себя единственным мудрецом и философом¹, не-

¹ Здесь и далее Фихте пускает критические стрелы в Якоби, откликаясь на его полемическое «Послание к Фихте» (1799). — *Прим. пер.*

кто желает монолитной (aus Einem Stücke) науки, при опровержении противника следует переместиться на его позицию (как будто для каждой истины может быть более чем одна позиция); в исследовании истины не следует быть строгим, а нужно жить самому и давать жить другим. До бесконечности могут звучать выражения, требующие от науки отказаться от её абсолютного, фундаментального характера; быть наукой, не будучи ею. И всё это высказывается как несомненная аксиома, с детской непосредственностью, совершенно без всякого представления о собственной пошлости. Они при этом не только уверенно надеются на поддержку всех остальных, но даже твёрдо убеждены: сам учёный, которого они карают за притязание на исключительное обладание мудростью, не осознал бы этого, но когда они ему напомнят, он придёт в себя и устыдится. Нужно ли принимать всерьёз, когда те же писатели, говоря в другой раз о сущности науки, случайно выражаются о ней точно так же, как мы выше? Как можно! Они только говорят так, но в действительности полагают противоположное, согласно чему и оценивают данные им явления. Некоторые с трогательной наивностью прибавляют к такого рода признаниям: хотя это истинно *in abstracto*, но никак не *in concreto*. Этим они, следовательно, очевидно признают, что считают понятие науки лишь пустым понятием шутиwego и игриwego мышления, с которыми, как они надеются, никогда не обойдутся всерьёз.

Внутренняя сущность науки основана на себе самой, она совершается сугубо посредством себя самой и из себя самой *так*, как она совершается, абсолютно уничтожая всякий произвол. Первейшее требование к учёному, до исполнения которого ни одна искорка знания никогда не загорится в его душе, заключается в том, чтобы всякая симпатия в нём умолкла перед священным законом истины, и он навсегда решил со спокойным смирением принимать всё, что ему будет очевидно как истинное. Должны ли мы верить, что они выполнили это условие или что они лишь исторически знали о том, что должны его выполнить; или что они лишь мыслили в качестве возможного случая то, что кто-нибудь потребует этого от них? Они, сообщающие нам всерьёз перед всей публикой, что наша истина им не нравится,

разъясняющие, каково им, собственно, при этом на душе, описывающие, как должна эта истина выглядеть, чтобы нравиться им, и просящие нас сделать её таковой и согласиться с ними? а когда мы не хотим, они ополчаются на нас и жалуются, что мы желаем вырвать им сердце, что мы действительно охотно бы сделали, если бы могли, но не имея такой возможности, препоручаем это божественной милости. Или мы должны верить тем, кто, независимо от содержания того, что им излагается, жалуется, что их недостаточно дружелюбно поучают и грубо толкают, что почти испортило их спокойное настроение? Верить призывающим нас улучшиться и впредь облекать им учение и лекарство в любимые ими сладости, иначе они перестанут у нас учиться, что будет нам заслуженным наказанием? Надо ли верить, что из такого образа мысли есть много исключений, когда видно, что с новым учением почти всегда борются таким оружием, как отвращение и возбуждение его в душах читателей, на симпатию и сообразную ей глупость которых и ведётся твёрдый расчёт? Рассчитывают при этом и на аффект удивления, вызванный чудовищным отклонением учения от всеобщего мнения, как если бы некто полагал бы признать нечто за истинное, потому что оно всеобщее.

Первейшее знание, требуемое учёному, состоит в следующем: наука не пустая игра для времяпрепровождения, и не только лишь роскошь, сама по себе не необходимая, но служащая исключительно возвышенному наслаждению жизнью. Наука безусловно требуется человеческому роду, являясь единственно возможным источником всего его дальнейшего развития. Истина есть высшее благо, содержащее в себе все остальные, а заблуждение, напротив, источник всего зла, грех и источник всех других грехов и пороков, а сдерживающий истину и распространяющий ложь совершает ужаснейший грех относительно человеческого рода. Можно ли доверить это познание тем, кто всю свою жизнь словами и делами выказывает абсолютнейшее безразличие в отношении истины и заблуждения, кто продолжает всю свою жизнь учить, сам никогда ничего не зная; кто, будучи совершенно не уверенным в том, что его утверждение — истина, тем не менее продолжает утверждать наудачу, что также смог коснуться истины, и так, став изнутри сгустком лжи и лицемер-

рия, продолжает жить во лжи, ест, пьёт её, и в неё одевается? Без всякого убеждения, скажу я, ибо существует небесно ясное положение, единственно обеспечивающее человечеству обладание истиной. От него невозможно отказаться ради тех людей, хотя оно и раскрывает их порочность, наполняя их глаза враждебным ужасом. Положение заключается в следующем: очевидность влечёт за собой специфически различную внутреннюю убеждающую силу, которая никогда не может заблуждаться. Поэтому при любых обстоятельствах своей жизни каждый может знать, захватывает ли его им помысленное с такой силой, или нет. Потому каждый, о ком впоследствии обнаруживается, что он заблуждался, хотя, в сущности, всё же не мог осознать своё заблуждение как заблуждение, но при этом, конечно, и не осознал его как истину. Если бы он только пожелал поразмыслить, то он также смог бы открыть, что не осознаёт заблуждение как истину. Оттого он никоим образом не способен избежать изобличения за то, что легкомысленно и без настоящего уважения к истине пустился в путь.

Каким мог быть источник этого наказуемого равнодушия? Только лень, легкомыслие, эгоизм, глубокое моральное разложение. Жизнь беспрестанно вырывает нас из нас самих, влечёт нас, как хочет, туда и сюда, играя с нами на своё усмотрение. Сосредоточиться же, несмотря на это, и созерцать себя до конца, вопреки этой склонности, стоит напряжения, самоотверженности и труда, причиняющих боль изнеженной плоти. Хочется кое-что сказать, чтобы иногда подумать. Чтобы привести других к чему-то значительному в науке, более того, в высшей науке спекуляции, учёному требуется натренированное до абсолютной свободы искусство размышления, а также приобретённая устойчивость, чтобы поток слепого воображения уже никогда не мог его захватить. А всё это, опять-таки, требует цельного, ясного и рассудительного жизненного пути. Но как могло бы пройти его бессилие наших дней?

И даже если бы они могли, пожелали бы они? Почитали бы они рассудительность, без всякого их усилия им данную, за честь или за позор? Я говорю, за позор. Ибо давно уже соревнование с нацией¹, жестоко сейчас наказавшей нас за добрую волю уподо-

¹ Очевидно, имеются в виду французы. — *Прим. пер.*

биться ей и неспособность это сделать, заставило нас презирать вид немецкой серьёзности, основательности и старательности. Оно побудило нас превратить в игру любое занятие науками и предаться потоку наших озарений, как тому единственному, что может дать нам вид той самой столь завидной лёгкости. Чтобы быть уверенными, что мы выйдем не как педанты, мы стремились стать литературными франтами, но нам это особо не удавалось. Я хотел бы однажды провести опрос, в особенности, среди наших молодых учёных, чтобы узнать: сколько из них больше хотело бы считаться нашедшими истину с помощью старания и размышления, чем заполучившими её саму собой без всякого труда и напряжения, посредством счастливой природы? И те, кто не стал просто увенчивать себя титулом гения, именуюсь, однако, старательными и рассудительными мыслителями, были бы опорочены как ограниченные, бездуховные и полностью бездарные головы, для которых природа совсем ничего не сделала. То самое мечтание и растекание в озарениях, вырастающих самих из себя, обещая удобство, приносят одновременно и честь, и вот уже мы стали принимать это лучше, чем утомительную и непочитаемую серьёзность.

Когда уже более чем одному поколению предельно ясно показалось, что эти люди настолько ничего не знали о науке, что им не было знакомо даже её понятие или первейшие условия её достижения, почему же они при этом совсем не могли перестать выдавать себя за учёных, писать, учить и судить, как если бы они были основательнейшими учёными? Так как ими не могли руководить единственно возможные внутренние побуждения любви к истине и науке, даже искорку которых они никогда не усматривали, то побуждения их могли быть только внешними. Это известные побуждения: желание быть значительным (Geltenwollen), честолюбие и другие, обыкновенно связанные с этим, вознаграждения. Они так побуждаются и воодушевляются ими, что боятся и ненавидят настоящую науку, которой они верно предрекают нанесение урона их собственному авторитету, более, чем что-либо другое. Для них нет слишком плохого средства, которым они надеются хотя бы на время своей жизни задержать рассвет. Они ведут бесстыдную борьбу за существова-

ние в тысячекратных лишениях, которое они сами проклинали бы, имей они хоть искорку самолюбия.

Это тупое самомнение настолько ослепляет и овладевает ими, что вовлекает их в смешнейшие и невероятнейшие нелепости. в то время как они постоянно предполагают, что никто не может быть совершенно правым, и что нигде нет верной и законченной истины, они всё же полностью забывают это основоположение, обязательное для всех без исключения, кроме них самих. Как только, постоянно исходя из этого принципа, говорят они собственной персоной, то они несомненно изрекают врождённую истинную истину, поэтому противник, противоречащий им, должен быть необходимо неправым. Они вовсе не думают, что и другой может в свою очередь заключать так же, как они, возжаждав привилегии слепого самомнения только и исключительно для себя. Уже видано и наблюдается постоянно следующее явление. Некто, заверяя, что не может понять учение, или оно даётся ему столь тяжело, что он слепнет и глохнет, полагает, что этим он отверг учение. С детской наивностью этот человек предполагает, что абсолютной аксиомой и предпосылкой всех суждений мира является столь же высокое мнение всего мира о нём, каковое он сам питает о себе. В опьянении своего самомнения он и не догадывается, как ему должны ответить.

Хотя поначалу я набросал это описание состояния нынешней литературы, чтобы объяснить из него прежние судьбы наукоучения, но время, в которое я делаю это описание, возможно, позволяет извинить меня, когда я вместе с тем замечу, что политическое состояние наших дней произошло только и исключительно из состояния нашей литературы. а политическое состояние таково, что если мы не будем спасены чудом и путём, который нельзя предвидеть естественным образом, то достигнутая человечеством на протяжении тысячелетий культура и её продукты, кажется, должны погибнуть, прежде чем через ещё через тысячи лет незнакомые нам дикари и варвары снова начнут тот же путь с начала. Это состояние повлекли за собой всеобщая неспособность крепко взяться за какой-либо предмет, удержать и проникнуть в его истинную сущность, всерьёз желать того, что помогает в этом деле, а не одновременно и его противополож-

ности, а также неспособность с железной последовательностью проводить всё это, отрицая все второстепенные цели. Но у кого же должны были решившиеся на нашу судьбу брать примеры такой прочности? У кого они должны были научиться ей, когда те, в чьих школах они поначалу получили образование и чьего общения они ещё, пусть даже ради шутки, ежедневно ищут, дают им лишь абсолютно расплывчатые взгляды? Где есть литература, там постоянно есть литераторы, образующие своё поколение. Если гниют они, то остальное, наряду с ними, с необходимостью должно разлагаться ещё больше.

Вернёмся теперь к нашей собственной цели. Как возможно было бы убедить тех, с кем следовало спорить ещё об азах всякого обучения, о том, может ли вообще существовать наука, о том, что может существовать наука самой науки (*Wissenschaft der Wissenschaft selber*)? Или как можно было бы возвести к высочайшему и совершенному размышлению тех, кто вообще никак не способен мыслить, да ещё и хвалится этим? Ожидать можно было лишь того, что последовало: слова и формулы этой преподнесённой им науки такие люди переделали в единственно желаемое ими, в несколько шуток для увеселения своих читателей. А когда они всё же оставались серьёзными, они ревностно и гневно поносили нас.

В завершение ещё только два замечания. Если задетые нами должны будут объясниться по поводу нашего описания, то они, несомненно, снова скажут, как и всегда, что мы солгали и преувеличили. Я замечая не для них, но для лучшего будущего поколения, если таковое возможно: всё основано на указанной выше аксиоме, что всякий, чья неправота впоследствии обнаруживается, вполне мог знать, что он не убеждён. А значит, он никак не может отрицать, что поступал легкомысленно и аморально. Хотя бы лучшие будущие поколения отчётливо поймут, что критикуемые мной люди неправы почти во всех их собственных утверждениях, если они уже слишком хорошо не позаботились о том, чтобы такие поколения не смогли возникнуть.

Затем они снова скажут, как всегда имеют обыкновение, что они хотели просто откровенно выразить свою страстность, и для этого не преминули найти достоверное основание: им не

досталось нашего одобрения и похвал. Мы уже не раз открыто высказывали, что пока они остаются именно такими, какие есть, мы от всего сердца презираем как их самих, так и их одобрение, но они твёрдо убеждены, что никак невозможно, чтобы кто-нибудь уважал и почитал их менее, чем они сами; что поэтому никогда нельзя верить звучащим так заверениям; что последние всегда остаются пустыми, ложными утверждениями и маской для сокрытия чего-то другого. Потому и теперь они снова нам не поверят, когда мы повторим наше заверение и пожелаем обратить их внимание: чтобы чтить своей похвалой, сперва самому надо быть достопочтенным. Мы заметим им, что тогда благодарно примем их одобрение, после того, как сперва они приобретут наше. Но до того мы будем считать их одобрение великим позором для себя и доказательством низости нашего собственного характера.

Вторая глава **Особенный пример философской** **способности суждения¹ в поколении**

Может статься, мы представим эту почти всеобщую вялость и бездуховность поколения, особенно в философских делах, на недавнем и ещё имеющем место поразительном примере. Я сказал: поколения вообще, т. к. я не хочу, чтобы человек, чьё имя названо выше, полагал, что я удостаиваю его чести быть моим противником, или что он для меня самого в достаточной мере представляет всеобщую поверхность. Это действительно было бы преувеличением и несправедливостью по отношению к другим. Только то, что в целом всё же более осведомлённая публика благодаря ему вводится в заблуждение, делает ему честь быть упомянутым именно здесь.

Именно кантовские и наши произведения привели, наконец, к тому, что, хоть выросшие в догматизме и не изменили своих взглядов, но некоторые из получавших образование позже всё же были приведены к убеждению и, кажется, крепко его держались. Оно заключалось в том, что реальность должна полагать-

¹ Beurtheilungsvermögen. — *Прим. пер.*

ся никак не в вещах, а в мышлении и его законах, хотя никто, собственно, вполне и не знал, как следует это мышление выстроить (*bewerkstelligen*). В это время Фридриху Вильгельму Йозефу Шеллингу, одному из самых больших путаников, породивших путаницу наших дней, удалось с помощью собственного авторитета, посредством призрака субъективизма наукоучения, произведённого лишь его собственной большой глупостью, возвратить к заблуждению даже этих сознательных людей. Они были слишком разумными, чтобы постичь это заблуждение сами собой. Шеллингу удалось отпугнуть их от Канта и наукоучения обратно к Спинозе и Платону только потому, что более глубокое невежество снабдило его более сильным упорством, о чём, собственно, и идёт речь. Люди не знали, что дальше делать и неоднократно, грозя наказанием, требовали от меня: если я могу, опровергнуть то, для опровержения чего не нужно ни Канта, ни наукоучения, но о чём невозможно было говорить уже со времени Лейбница. Самоочевидно, и не требует дальнейшего доказательства после упомянутого выше: Шеллинг показал всем этим абсолютное незнание того, что такое спекуляция и чего она желает, а также свою естественную неспособность к спекулированию, введённые же им в заблуждение¹ — ненадёжность своего знания. Но поучительное обсуждение могло бы высказать, на что вообще этот человек способен в духе и искусстве, и насколько его диалектическое искусство, писательский талант, софистический юмор и ловкость служат некоторым извинением для обманутых.

Чтобы максимально справедливо поступать в этом обсуждении, мы не хотим придерживаться ни более ранних шеллинговских произведений, ни его так называемой системы тождества. Хотя последняя казалась столь значительной, что один из постоянных литературных трибуналов именно призвал нас опровергнуть её или признать. Так было ли заблуждение в этой системе, как она изложена во 2 выпуске 2 тома «Журнала спекулятивной физики» (об этом изложении мы только мельком желаем сказать несколько слов), столь искусно и обманчиво переработано, что без чужой помощи, право, из него не выбраться?

¹ Здесь, возможно, подразумеваются прежде всего Г. В. Ф. Гегель и И. Б. Шад. — *Прим. изд.*

Первый параграф этого изложения начинается объяснением: «Я называю разум абсолютным разумом, или разумом, поскольку он мыслится как тотальное безразличие субъективного и объективного». Этим исходным пунктом Шеллинг с самого начала отделяет разум от него самого, сам отказывается быть разумным и единственный раз подумает, как он приходит ко всем утверждениям, которые должны ещё следовать. Пожалуй, и не могло предполагаться, что публика заметит это, ибо это предполагало бы у неё в известной мере отсутствующий орган спекуляции. Но без всякого такового органа, только лишь поверхностно не блуждая, можно было всё же постичь следующее. Единый и абсолютный разум, кроме которого ничто не должно быть, не может быть безразличием субъективного и объективного, не будучи одновременно в той же неразделённой сущности их же различием. Итак, здесь кроме единого недифференцирующего разума в уме сохранялся бы ещё второй, дифференцирующий, и вполне могущий затем тихо сослужить хорошую службу. Эта ошибка может иметь важнейшие последствия, она не просто малая и незначительная погрешность. Так же великодушно мы хотим простить заблудшим и то, что они не заметили: при таком объяснении разума он совершенно определён и замкнут в себе, т. е. мёртв. Хотя философский герой и сможет теперь произвольно повторять своё первое положение, но он верным и последовательным образом никогда не найдёт средства перейти от него ко второму. Несколько труднее извинить другое. Когда Шеллинг, действительно по-своему, начал гальванизировать мертвеца, и в следующих параграфах приписывает этому разуму предикаты ничто и всего, единства и равенства самому себе и т. д., счастливо демонстрируя их в разуме, они нисколько не удивились тому, как же он сам прежде всего достиг этих предикатов, и не спросили его об этом. В то же время, если первое объяснение и в самом деле исчерпывало бы сущность разума, сами эти предикаты должны были лишь посредством анализа этого объяснения выводиться из разума, как необходимо в нём обоснованные. Предикаты никак не могли бы, однако, быть взятыми бог знает откуда и по слепому произволу приписываться разуму. Читатели не почувствовали здесь жизни и движения того сохранённого

в уме дифференцирующего разума из первого параграфа в личности самого его автора. Им даже не бросился в глаза материальный произвол автора в вольной последовательности предикатов, которые он желает показать в разуме.

Что же нужно лишь сказать далее, когда мы рассматриваем сами эти демонстрации и находим противоречия, ухищрения, нелепости, с помощью которых необразованная и спутанная фантазия слепо разрывает автора. Что сказать, когда мы видим, что при последовательном действии из первого положения Шеллинга всюду следует прямо противоположное тому, что он утверждает, которое, несмотря на это, сохраняется. Что нужно сказать, когда мы видим, что эта система-урод воспринимается без всеобщего неискоренимого осмеивания?

Так, например, второй параграф гласит: «*Кроме разума нет ничего, и в нём есть всё.* Если разум мыслится так, как мы потребовали мыслить его в первом параграфе, то непосредственно понятно и то, что ничто, кроме него, существовать не может. Т. к., если полагают, что есть нечто кроме разума, то либо оно есть вне разума для самого разума...» — Так? *Для самого разума?* Но в первом параграфе мы ни словечка не услышали о том, что нечто может быть для разума. Эта предпосылка с целью доказательства в полной тишине прокрадывается сюда, а мы не знаем, откуда она. Сам автор мыслит здесь разум не непосредственно так, как он потребовал в первом параграфе, а, настойчиво внушая это читателю, подстрекает его к противоположной мысли. Но читатель, пожалуй, не заметит, и доказательство может удалиться автору. Как следует из текста, оно ему удаётся: существующее вне разума «...либо есть вне разума для самого разума, и тогда разум субъективен, что противоречит принятой предпосылке. Либо оно не находится для самого разума вне его, тогда разум объективен и относится к находящемуся вонне его как объективное к объективному. Но это снова противоречит предпосылке». Мимоходом: вторая половина доказательства бессмысленна и безрассудна, что при желании может обнаружить сам читатель, в то время как мы не хотим на этом задерживаться.

Верно и без ухищрений составленный второй параграф, следующий за таким первым, посвящённым предикату ничто, был

бы следующим: «*В разуме и для разума совершенно ничего нет*». Если разум мыслится так, как мы того потребовали в первом параграфе, то непосредственно ясно: ничто не может быть ни в разуме, ни для разума. Т. к., если вы предположите, что в нём или для него должно что-то быть, то это могло бы произойти, только поскольку сам разум был бы этим. А именно это нечто могло бы быть лишь субъективным, объективным или и тем, и другим сразу, ибо мы, кроме этого, в нашем первом параграфе не находим ничего. Но субъективность или объективность, или субъективно-объективность разума полностью противоречат той предпосылке, что разум есть лишь их безразличие.

Конечно, это доказательство предполагает, что сам его проводящий не осознаёт: в самом доказательстве разум для него существует и положен. Потому собственная фактическая возможность доказательства предполагает то, невозможность чего в нём доказывается. Предполагается это именно по праву, в то время как противоположное противоречило бы первейшему соглашению в системе, возможной лишь благодаря неразумию.

Так, начало третьего параграфа гласит: «*Разум абсолютно един и совершенно равен самому себе*, так как если бы он не был таковым, у бытия разума должно было бы быть ещё и другое основание». (Здесь, следовательно, с целью второго доказательства ещё и вставляется вторая, сама по себе абсурдная предпосылка, что каждое бытие должно иметь основание? Откуда же мы знаем это? Откуда вообще вдруг возникла категория основания, да ещё и с целью доказательства (формального) единства разума? Основание — намного более специальная категория, выступающая лишь в сфере конечных условий и следствий)¹. А доказательство продолжается: «...должно было бы быть ещё и другое основание, а не оно само. Ибо сам разум содержит лишь основание того, что он сам есть, но не того, что есть другой разум». Так? И откуда же мы, опять-таки, всё это знаем? Это есть в первом параграфе или во втором? Но простим Шеллингу вопрос о происхождении! Оставим в покое то, как он применяет положение об основании, как и его недоказанное утверждение о том, что разум есть лишь основание самого себя. Но что же

¹ Последние два предложения — лишь в SW VIII. — Прим. изд.

всем этим доказывало бы данное положение? Почему же разум именно как разум внутри самого себя не мог бы оставаться качественно единым, если бы вне его самого также было основание его формального существования? Только бытие тогда не было бы единым, а разум — всем бытием и единством с бытием. Потому, если бы это дважды и трижды ложное доказательство могло что-нибудь доказать, то было бы доказано единство бытия, но никак не единство разума. Но наш автор добавляет, даже не понимая своего собственного доказательства: *Разум также един.*

Верный третий параграф о предикате единства и равенстве самому себе, относящийся к представленным первому и второму, был бы следующим: *Разум совершенно не един и не подобен самому себе*». Т. к. если вы предположите, что он должен быть единым и равным, — то он мог бы быть таковым только в себе и для себя самого, ибо кроме него совсем ничего нет. Теперь вообще невозможно (см. второй параграф), чтобы в разуме, или для него вообще нечто было. Поэтому в нём или для него также не может быть единства или равенства самому себе, поэтому единства и равенства самому себе не может быть вообще, и именно поэтому таковых не может быть в разуме. Конечно, и здесь предполагается, что никто и не подумает, как сам автор действительно и на самом деле полагает в данном доказательстве единство и равенство. Посредством этого выступает то же самое противоречие между делом и словом, которое мы уже показали в предыдущем доказательстве, и вся шутка растворяется в ничто.

Весь дальнейший текст выдержан в том же духе, и любая следующая демонстрация — той же природы, как только что проанализированные. Результат всех этих мер таков: совершенно измышленным образом, полностью отменяя исходное положение, Шеллинг объясняет специфическое различие многих действительных вещей из различия количественного отношения субъективного и объективного в них. Непосредственно очевидно, что это объяснение полностью произвольно и является пустой гипотезой. Ибо как мог бы кто-либо прийти к такой гипотезе, не предполагая уже наличия специфически различных вещей как известного и данного, и не поставив себе цели объяснить эти различия, как бог на душу положит? Следовательно, очевидно

то, что она противоречит первому основоположению и отменяет его: если разум есть абсолютное безразличие субъективного и объективного, и кроме бытия разума, вовсе нет никакого другого бытия, то это безразличие неуничтожимо ни в каком бытии, и количественное различие не может его заместить.

Меж тем, как уже сказано выше, я не хочу судить Шеллинга за этот его грех, потерявший силу от старости. Хотя натурфилософская публика и не признала его грехом, но всё же сам Шеллинг, возможно, в нём уже раскаялся¹. Но я желаю построить моё исследование шеллинговского духа и таланта на другом его произведении под названием «Религия и философия» (Тюбинген, Котта, 1804). Сам он считает его настолько священным, что указывает профанам на порог, говоря: «Не тронь, козёл, ибо жжёт»². По моему мнению, среди многочисленных продуктов его пера это действительно лучшее, т. е. наименее халтурное произведение.

Наибольшая часть данного произведения вовсе не скрывает прямого и откровенного фантазирования, автор даже не делает вид, что он мыслит или исследует. Он заверяет, клянётся, утверждает, решает без тени всякого доказательства. Всё подобное приговаривает уже само себя, и мы можем его пропустить. Поэтому мы тотчас же обращаемся к самому примечательному

¹ Как оказалось впоследствии, этим, имеющим, впрочем, хорошие фактические основания, предположением мы оказали ему слишком много чести. А именно, уже после написания этих строк, нам в руки попал первый выпуск «Медицинских ежегодников», где на стр. 9 всё ещё цитируются и восхваляются в качестве заслуживших доверия только что рассмотренное нами изложение и особенно «всеобщие основания, представленные в параграфах 1–50». «Даже то, что более возникло из дивинации, нежели из осознанного познания, чудесно оправдалось». Человек отпечатал свои дивинации в качестве философом и сам простодушно говорит об этом? Какие же понятия он может иметь о философии и о писательстве вообще? Между тем, чудо этого славного оправдания мы вполне естественно можем объяснить и сами. Впрочем, догматическая закоснелость, бессильная похвальба безрассудством, упрямое утверждение его верности и грубое недопонимание идеализма в этих ежегодниках сильнее, чем когда-либо. Мы щадим Шеллинга, прекращая исследование его текстов и не налагая нашу мерку на этот новейший продукт, свидетельствующий о видимом упадке всех его духовных сил. — *Прим. Фихте.*

² Отсылка к названию песни немецких ремесленников XVII в. — *Прим. пер.*

месту всей книги, которое действительно принимает на себя видимость мышления. Оно обещает осведомить нас о нынешних высших принципах Шеллинга. В то же время мы, как уже сказано выше, нигде не порицаем его основное заблуждение, — объективирование. Мы лишь смотрим, насколько ловко он способен передвигаться внутри своего заблуждения.

Начиная со страницы 18 возвещается выведение конечных вещей из Абсолютного и изложение их отношения к нему. На странице 21 дело с этим разрешается так:

«Поскольку та совершенно простая сущность интеллектуального созерцания»... (под словом «*сущность*» он подразумевает «*объект*» упомянутого созерцания. Однако он имеет твёрдое и очень хорошо нам знакомое основание не употреблять здесь термин «*объект*», ибо это могло бы поставить его в неловкое положение относительно наукоучения) — «поскольку эта сущность абсолютна (Absolutheit ist), постольку ей может быть присуще бытие лишь посредством её понятия (так как если бы дело обстояло не так, она должна была бы определяться чем-то иным вне себя, что невозможно)».

Придержимся здесь вздувающегося потока этого доказательства, в то время как мы не можем столь же легко, как его автор, преодолеть в нём некоторые моменты. Я понимаю ясно: если бы сущность не была определена самой собой, она была бы определена другим, а именно, если бы она вообще должна была определяться *чем-то*. Но доказательство не указывает тому никакого основания, а только лишь измышляет это. Я вижу, что оно разрывает шеллингово Абсолютное, должное сперва быть единым, надвое, на определяющее и определённое. Доказательство начинает с внутренней и материальной дизъюнкции, о которой оно не отдаёт никакого отчёта (первоначальную и формальную дизъюнкцию того, что Абсолютное усмотрено из смотрения, мы, как и обещали, прощаем). Это — первый акт слепого произвола. Если я посмотрю на такой способ глубже, то найду следующее. Здесь приводится известное понятие Абсолютного как от себя, из себя и посредством себя сущего. Оно как одно лишь понятие, внешняя характеристика и схема Абсолютного, как лишь описание его формы в противоположность форме неабсолютного,

не существующего от самого себя, никак не способно ввести нас в само Абсолютное. Понятие навсегда закрывает его от нашего взгляда, и не заметить это — второй промах (*Blindheit*). Далее я вижу, что присутствующее выражение «это невозможно» показывает невозможность только лишь мышления, реальное значение которого должно было бы обеспечиваться прежде всего, и это — третье, очень грубое упущение. Между тем, даже если я допущу всё это и стерплю Абсолютное в его двоякости как определяющее и определённое, то я всё ещё не понимаю, почему оно в своём первом качестве, как определяющее, должно быть именно понятием, как того от меня требуют, также не приводя какого-либо основания. Это, следовательно, четвёртый слепой произвол. Между тем, я очень хорошо понимаю, почему так должно быть сделано. Ведь по-другому нельзя было бы прийти к желаемому выводу: «Абсолютное вообще не *реально*, но само по себе лишь *идеально*».

Я хочу быть не только любезным, но и делать остальное. Я действительно хочу мыслить то, что доказательство требует от меня, и так наверстать упущенное его автором. в то время как последний, что будет показано далее, на самом деле не мыслил того, что желал, а лишь производил пустые словеса. Если обещанное доказательство нам удастся, то это окажется пятым промахом.

«Абсолютному может быть присуще бытие лишь *посредством его понятия*». Если я действительно всерьёз мыслю последнее, а не просто несу дичь, что это должно быть истинным и в то же время неистинным, то я мыслю, что Абсолютное имеет понятие о самом себе, созерцание самого себя и схематическое бытие вне своего бытия, ибо понятие следует мыслить так. А именно, оно имеет понятие о себе как о *таком образом* определённом и ограниченном бытии, каким оно себя постигает. Сейчас я ясно понимаю, что могло лишь смутно померещиться действительно не мыслившему, а только поровшему чушь Шеллингу: таким образом, Абсолютное в самом себе может быть только лишь идеальным. В то же время я буду столь последовательным, что буду считать само Абсолютное и это его понятие о самом себе совершенно одним и тем же, и припишу Абсолютному единственное формальное или материальное бытие, единственное местоположение и средоточие этого бытия лишь именно непосредственно

и целостно в его понятии о себе самом. Абсолютное теперь снова станет единицей, одновременно определяющим и определённым в формальном единстве понятия. Другая же половина реальной определённости, вначале несомненно прилагавшаяся лишь как вспомогательная линия доказательства, отпадёт. Хотя вместо этой двоичности я получаю в своём Абсолютном пятеричность, неотделимую от формы понятия, в которой оно теперь раскрывается, но это неизбежно, и я благобно предаюсь неизбежному. Разумеется, в то время как это противоречило бы нашей договорённости, я даже не думаю, что я сам наконец имею то понятие о понятии Абсолютного о себе самом, и что я, весьма осознанно творя произвол, образовал его на уговорах этого внушительного доказательства. Хотя этим я бы впал в систему пустого рефлексирования, но дело бы стало выглядеть ещё запутаннее.

Всё это ясно, послушаем же дальнейшее! «Но абсолютно идеальному со-вечна вечная форма». Со-вечна? Между прочим, мимоходом мы, следовательно, узнаём, что абсолютно идеальное, кроме всего, также и вечно. Откуда мы могли это узнать, и что может значить «быть вечным»? Давайте, однако, на этот раз не беспокоиться, автор не желает здесь ничего нам наплести или исхитриться, на самом деле он не мыслит того, что сказал. На этот раз он не мыслит вообще ничего. Он лишь сильно привык к слову «вечный», и оно здесь произвольно у него вырывается. Так как если он подумал бы о том, что привёл это слово, он одновременно подумал бы и о том, что оно всё же может означать. Следовательно, это одновременно шестой и седьмой его промахи.

Итак, вечная форма со-вечна? Теперь это, собственно, само собой разумеется, т. к. выше мы уже видели, что Абсолютное единственно в качестве своего понятия о себе самом раскрывается в этой форме понятия, следовательно, такой же вечной, как и само Абсолютное, ибо форма понятия и является самим Абсолютным. Если слово «вечный» должно иметь значение, и Абсолютное было бы вечным, то форма его понятия также была бы со-вечной ему. Подразумевает ли автор *эту* форму или другую? Другую, ибо от него осталось скрытым, что у него уже в понятии Абсолютного о себе самом есть верная, хорошая, прочная и даже пятеричная форма. Именно отсюда вытекает, что он сам даже не

помыслил так, как, предполагалось выше, помыслит читатель. Так передано обещанное выше доказательство. А шеллингово желание ещё и второй формы происходит из его ошибочного полагания невозможности посредством первой формы ничего вывести из Абсолютного, даже если он её для себя прояснит. Выведение же из Абсолютного и есть собственно цель Шеллинга. Я сказал, что Шеллинг полагает это ошибочно. Лично нам же по меньшей мере совсем не было бы страшно получить такое понятие Абсолютного о себе самом. Мы смогли бы легко вывести из него землю, небо и всех их обитателей. В нём мы имеем всё качественное бытие Абсолютного, созерцаемое им самим, и это, однако, несомненно предоставит нам изобилие множественного. Теперь мы можем лишь раскрыть глаза, протянуть руки и отдаться существующему. Относительно каждой вещи, могущей нам встретиться, у нас есть сейчас всегда готовый и постоянно остающийся равным себе ответ: это — тоже качественное в Абсолютном, и также это, и то, и так до бесконечности. Единственной ещё остающейся трудностью было бы теперь объяснение того, как мы-другие достигли совместного знания о бытии Абсолютного и участия в его понятии о себе самом. Но здесь бесспорно ясно, что внутренняя основная форма понятия Абсолютного о себе самом есть форма Я, и так, как раз именно посредством этой формы, каждое Я может участвовать в Абсолютном и в него погружаться. Но для такого более смелого решения задачи наш писатель лишь слишком туп и уныл, он не подпускает к себе Абсолютное в качестве как-либо возможного. Поэтому первая форма остаётся неиспользованной, и должна быть приведена форма вторая, в которую, как менее значимую, он с меньшей мерой дерзости надеется внедриться.

Итак, существует форма Абсолютного, со-вечная ему. Так мы услышали, но даже тени доказательства не появилось. Откуда же Шеллинг знает то, что утверждает? Как он может прийти к принятию такой формы? Мы, несомненно, лучше всего узнаем это, когда увидим, к чему он её употребляет. Вскоре затем, однако, он употребляет эту форму, чтобы её посредством объяснить реальность из Абсолютного. Соответственно, потребность Шеллинга представить это объяснение — истинный творец и истинное

замолчанное основание для доказательства бытия такой вечной формы.

Вот уже перед нами неизмеримо очевидно предстаёт здесь понятие Шеллинга о философии и весь его метод. Реальность есть именно сама по себе, что вовсе несомненно. Это истинный краеугольный камень его системы. Она может и должна объясняться, и дело философии — объяснить её. Это, как второе основоположение данной системы, также будет несомненным. с целью этого объяснения нужно теперь принять вечную форму, а с целью наполнения этой формы — Абсолютное, что есть третья часть и действительное осуществление данной системы. Потому её исходный пункт — самый слепой и легковёрный эмпиризм, Абсолютное принимается только ради мира. Таково истинное мнение Шеллинга об Абсолютном, ибо так он использует это понятие. Когда же другой раз он для разнообразия говорит о непосредственном познании и созерцании Абсолютного, то это пустое хвастовство и чистой воды шутка, в то время как в действительности он судит и философствует исходя вовсе не из этой предпосылки, а из противоположной. По крайней мере, в этой системе, как мы желаем великодушно предположить, может быть истинным то, что автор вообще понимает необходимость непосредственного познания, в случае, если когда-нибудь дело должно прийти до опосредованного. Но он, однако, не умеет это познание освоить, и на своём пути никогда его не освоит. Впрочем, это непонимание Шеллингом своего собственного истинного мнения, неспособность заметить свой слепой эмпиризм и своё объяснение с помощью произвольно заданных гипотез — радикальный промах Шеллинга, из здесь рассмотренных восьмой по счёту.

Между тем, давайте ещё сообщим об этой вечной форме! — «Абсолютно идеальное не находится под этой формой, ибо оно *само* вне всякой формы, поскольку оно абсолютно». Вне всякой формы, следовательно, автор незаметно для себя отказывается от того, что он несколькими строчками выше сказал о том же понятии о себе самом, и это девятый промах. Но давайте же подробнее посмотрим на то, что, собственно, Шеллинг болтает. Слово «сам» отгиснуто и в подлиннике, и оно ему нужно, хотя с другой стороны, могло бы досаждать. Я спрашиваю: именно

то ли это единое Абсолютное, о котором говорилось выше, и которое должно существовать в вечной форме? Должно быть, да, т. к. иначе у нас было бы второе Абсолютное, а первым мы бы совсем напрасно утруждались. Тогда было бы ошибкой, что нас сразу, с самого начала не подвели к верной кузнице исчерпывающего и значительного Абсолютного. Итак, это само Абсолютное, сущее в форме. Но теперь оно опять-таки не должно *само* быть в форме. Значит, самость и одновременно несамость, тождество и одновременно нетождество? Нет ли средства ясно продемонстрировать эту бессмыслицу? Надеюсь, нижеследующее должно сработать. Я спрашиваю: присутствует ли Абсолютное целиком и неделимо в том самоформировании, или нет? Если да, то оно присутствует в форме целиком и своей неделимой сущью, тогда оно есть только в форме, и никаким другим образом. Наш философ Шеллинг не хочет, чтобы так было, потому что ему страшно за собственную самостоятельную индивидуальность, которая тогда погружалась бы в Абсолютное. Согласно ему, Абсолютное не есть целиком в самоформировании. Но если так, то оно в этом формировании разделяется на две абсолютных половины, в одной из которых оно само остаётся вне всякой формы, а в другой — оно само есть в форме. Пожелает ли принять это наш философ? Надеюсь, нет, между тем, он всё же такое сказал, сам не зная, что говорит, и это — десятый промах, имеющий здесь место.

Я и, вероятно, также и читатель, устали следовать Шеллингу шаг за шагом и перечислять ему то, в чём он запутался. Тем охотнее я прервусь как раз здесь, потому что две тотчас же следующие его строчки содержат настолько плотную и густую бессмыслицу, что немало слов понадобилось бы, дабы её растопить. Я приведу только вывод этого обсуждения вечной формы. «Эта форма такова, что абсолютно идеальное, непосредственно как таковое, следовательно, не выступая из своей идеальности, также есть и как реальное». Что может означать «реальное»? Шеллинг, думая, что это, пожалуй, знает каждый ребёнок, не даёт себе труда своё понятие определить. Всё же мы охотно желаем узнать, какой смысл он должен был бы соединять с понятием «реальное», и должны уже сами выискать его из контекста. Для автора реальное — противоположность идеального. Идеальное

же, отчасти согласно его собственным определённым словам, а отчасти вследствие высшей ясности, которую мы придали им, действительно помывлив предположенное Шеллингом, — то, что нуждается лишь в бытии в понятии или способно быть только в нём и ни в каком другом бытии. Поэтому реальное должно быть бытием, способным находиться лишь вне понятия, т. е. абсолютной бессознательностью.

Я утверждаю, что так, согласно нашему философу, должно было бы мыслиться реальное. Хотя в других случаях он, опять-таки, очень далёк от того, чтобы так его мыслить, ибо на странице 23 «форма *определённости* реального идеальным вступает в душу как *знание*». Выше у нас было только самоформирование идеального в реальное, в форме и её посредством. Там было непосредственное переплавление идеальности в реальность ($I \times R$). Откуда же сейчас к нам приходит эта новая форма высшей абстракции *определённости* реального идеальным, которая должна быть взаимной; форма, одновременно добавляющая реальности как таковой основание её так-бытия ($I \overset{F}{\times} R$)? И откуда ещё, сверх того, *душа*, в которую вступает эта форма формы? Кажется, что в этой системе вюртембергский катехизис¹ принимает не меньшее участие, чем спекуляция.

Что касается действительного выведения конечных вещей из Абсолютного, то Шеллингу удаётся в конце многих его бедствий и мучений, которые он себе до того причинял, на странице 29 неожиданно заявить следующее: «Абсолютное не было бы истинно объективным в реальном, если бы оно не сообщало ему силы подобно себе превращать свою идеальность в реальность и объективировать её в особых формах». Вот теперь всё достигнуто разом, и задача всей спекуляции разрешена с неизмеримой ясностью и лёгкостью ко всеобщему удовольствию и удобству! Несомненно, что мы-другие, все являемся реальным, в котором Абсолютное истинно объективировалось. Согласно этому заверению, у нас также есть сила превращать нашу идеальность в реальность и объективировать её в особых формах. Тогда мир

¹ Вюртембергский евангелический катехизис 1696 года является соединением катехизисов М. Лютера и деятеля Реформации на юго-западе Германии Й. Бренца. — *Прим. пер.*

будет ничем иным, как осуществлением этой нашей силы. Если с настоящего момента мы раскроем наши чувства, или, в терминологии нашего философа, сообщённую нам силу превращать нашу идеальность в реальность, то мы услышим и увидим, как эта сила объективируется в особых формах. Так, конечно, несколько утомительным и тягостным обходным путём, мы прибыли как раз к тому, чему, как я уже полагал выше, может служить понятие Абсолютного о себе самом. Что бы ни могло, начиная с настоящего момента, с нами произойти, мы всегда сумеем сказать, что это манифестация силы преобразовывать нашу идеальность в реальность, посредством коей силы Абсолютное объективировалось в нас.

Но, к сожалению, наши радостные чувства, которые мы могли бы испытать, уже на странице 34 меркнут от неожиданных и странных слов: «Одним словом, от Абсолютного к действительному нет постоянного перехода, и происхождение чувственного мира мыслимо только как совершенный отрыв от Абсолюта посредством скачка» (заметно, что «чувственный мир» и «действительное» здесь синонимы). На странице 18 обещанное нам сообщение о происхождении конечных вещей из Абсолютного заключает: «Основание конечных вещей не может находиться в исходившем бы от Абсолютного *сообщении* реальности им или их субстрату, оно может быть только в отдалении, в отпадении от Абсолютного. Это сколь ясное и простое, столь и возвышенное учение...» (так? кажется, вкусы разнятся) «...истинно платоновское». «Платон низводит душу из её первого блаженства только посредством отпадения от первообраза». — «Это было предметом эзотерического учения греческих мистерий, к которым Платон явно отсылает».

Ну, если это принимали Платон и греческие мистерии, то уважим это и мы-другие, будучи должными принять это и для себя, даже если должно обнаружиться, что во всём учении нет никакого смысла и рассудка, а предпосланное нам можно только сказать, но никогда нельзя действительно помыслить.

У нас большое подозрение, что обнаружится как раз последнее. Ибо чем должно быть отпадающее от Абсолютного? Возможны только два случая. Или это именно само Абсолютное, должное

отпадать само от себя, т. е. уничтожать себя в себе самим собой, что абсурдно, или это не само Абсолютное. Тогда оно есть от себя, из себя, посредством самого себя, и у нас получается два по счёту Абсолютных, что вновь абсурдно. Не получается сказать, что Абсолютное создало то второе, и создало его хорошо, а оно отпало только потом. Ибо тогда лежащая в нём способность отпадать либо должна была быть данной Абсолютным, и в этом случае, уделяя такую способность, Абсолютное на самом деле отпало бы от себя, что составляет первую нелепость; либо Абсолютное должно было бы иметь эту способность от себя и из себя самого, и этим оно стало бы абсолютным по меньшей мере в отношении этой способности, что является второй нелепостью.

Однако, если мы не пожелаем замечать всего этого, то как данное высказывание сочетается со всеми предыдущими операциями автора? Я спрашиваю, Абсолютное действительно и на самом деле налично или нет? Есть ли нечто истинное в объективировании этого Абсолютного в силе преобразовывать его идеальность в реальность и вновь объективировать её в различных формах? Или истинного в этом нет? В первом случае действительность, конечно, объяснена, а постоянный переход от Абсолютного к действительному найден. Но если принимается второе, что, конечно, и происходит при утверждении необъяснимости действительного из Абсолютного, то всё ранее сказанное признаётся ложным и отменяется. Тогда уничтожается вся спекуляция: как истинная, так и господствующая здесь мнимая. Почему же автор всё же не тронул своих начал, после того, как достиг такого конца?

Может быть, мы только неверно поняли его? Слышится, что он действительно и на самом деле вывел нечто, но это, однако, лишь чистая идея. Но может ли означать то, столь радующее нас объективирование идеальности Абсолютного в различных формах, только простое, жалкое действие, но никак не одновременно и первоначальные представления о мире, как мы надеялись? Я спрашиваю, идея не действительна? Она не может стать действительной? И не стала ли она на самом деле таковой в первой половине книги, в фундаментальном выведении нашего господина автора? Да, кто мог бы смириться с таким пред-

положением! Шеллинг говорит: всё это хорошо, но это же не настоящее действительное, не действительно действительное, а таковым я считаю только и единственно материальный чувственный мир. Но никогда ли он не слышал в течение своей философской жизни утверждение, что чувственный мир вообще действительно существует лишь в чувстве, а чувство как сфера самостоятельной жизни идеи — только в идее? Если он сейчас не желает признать этого, что, конечно, так и есть, тогда как он прежде всего создаёт своё понятие о действительности? Очевидно, только противопоставляя идее совершенно независимое от неё бытие материи. И так как кроме идеи и материи, несомненно, не должно существовать ничего третьего, не зависящего ни от чего другого, то бытие материи есть истинное само-по-себе и внутреннее Абсолютное, второе по счёту, если, конечно, Шеллинг всерьёз допускает вместе с тем существование абсолютной идеи. Где этот философский герой серьёзен, там у него можно найти лишь старую и хорошо известную шутку материалистического дуализма. Не наукоучение, не Кант, а ты, о святой Лейбниц, заступись за него! Далее, как же намеревался бы Шеллинг, мысля таким образом, защищаться от тех, кто настаивал бы на единстве Абсолютного и на том, что идея — единственно возможная реальность? Он никогда не найдёт иного средства, чем то, которым он действительно пользуется. Он, как второй Фридрих Николаи¹, ссылается на свидетельство наших чувств и на здравый человеческий рассудок и торжественно клянётся, что материальные предметы всё-таки должны быть, ибо он же видит их и слышит, и никто не должен когда-либо убеждать его в другом. Так на этом месте с Шеллинга полностью спадает маска спекуляции, которая и прежде держалась на нём довольно непрочной, и показывается настоящая шкура грубейшего, легковейнейшего и вульгарнейшего эмпиризма, даже не сомневающегося в субстанциальном бытии материи.

Так как нашей публике всё надо говорить определённо, и почти никогда нельзя рассчитывать на то, что она сама сделает вы-

¹ Фридрих Николаи (1733–1811) — представитель позднего немецкого Просвещения, вольфианец, выступавший против Гёте и Канта. В 1801 году Фихте написал против Николаи критическое сочинение «Жизнь и странные мнения Фр. Николаи». — *Прим. пер.*

вод или предположит; и что некто действительно желает и соглашается с тем, что следует из его положений, то я определённо замечу здесь ещё следующее. Вся натурфилософия основывается на легковерии, ужасе перед материей и страхе существовать живым, а не только в качестве продукта природы. Натурфилософы всегда смогут давать только один ответ тем, кто им противоречит: последним, должно быть, не хватает чувства. Поскольку мы живём именно так же, как они, несомненно, следует ожидать, что мы точно так же, как они, можем слышать и видеть. Только мы не верим этим чувственным явлениям непосредственно и немедленно, а проникаем их понятием и понимаем их в их значении как в том, что в них истинно реально. Поэтому чего нам на самом деле не хватает в сравнении с ними, так это их слепого суеверия. Если они понимают его под своим чувством, тогда они совершенно правы, подозревая, что нам может не хватать чего-то, чем они обладают. Если же они не могут никогда об этом просветиться, то как же они обезумели, называя себя мудрыми¹.

Вернёмся к нашему философу Шеллингу: человек, которому удалось ввести в заблуждение философов данного поколения, есть обличённый нами неловкий сверж всякой меры софист-халтурщик.

Между тем, завершив этим самым данную главу, я мог бы попустить несправедливость как относительно меня самого, так и названного человека. Относительно меня самого: я не хочу, чтобы некоторые противники², на которых нескончаемо жалуется Шеллинг, приобретя их в особенности там, где сейчас находится, должны были поверить, что я к ним присоединился. Относительно Шеллинга: так как было время, когда я судил о нём менее пренебрежительно, и так как известно, что ранее мы состояли в личных отношениях, я не хочу, чтобы кто-нибудь поверил, что я порицаю Шеллинга не только как философа. Что прежде всего касается моих более ранних и менее пренебрежительных суждений, то навожу на следующую мысль. Тогда, когда я их высказывал, он уже по причине своей молодости был совершенно неспособен к философской зрелости и ясности, потому я не хотел и не мог хвалить в нём эти

¹ Аллюзия на Рим. 1:22. — *Прим. изд.*

² Х. Паулюс и Г. Хуфеланд. — *Прим. изд.*

качества. Но я надеялся, что он будет старательным, и не сомневался, что старанием он сможет чего-то достичь. Высказывал я только эти надежды. Одна из моих оценок шеллинговского сочинения, в котором обнаружили первые следы заблуждения, сложившегося теперь во внушительную натурфилософию, была опубликована в первый год выхода журнала, соиздателем которого я был. Эта оценка ещё и по сей день может очевидно свидетельствовать о том, как я издавна судил о действительно имевшихся у Шеллинга философских познаниях. Он вовсе не исполнил тех благих надежд, которые я на него возлагал, но рано дал развратить себя неразумным льстецам¹, и с этого времени усердствовал лишь в высокомерии и самомнении, желая далеко превзойти того, кого он всё время оставался неспособным даже понять.

Дабы отмежеваться от тех противников Шеллинга, коим не хочу уподобиться², скажу так. Я отчётливо понимаю, что если верно следовать шеллинговской системе, то не останется Бога, кроме природы, и нравственности, кроме природных явлений. Но то, что люди просто говорят, так же нельзя причислять к их недостаткам, как наше обсуждение не намеревалось признавать это их преимуществом. Слова вообще суть ничто, означать что-либо желает только жизнь. Что касается внутренней религии Шеллинга, я законно воздерживаюсь от всякого суждения об этом и полагаю, что прочей публики она также не касается. Что касается нравственности, то, возможно³, не будет неприличным при этом случае упомянуть следующее обстоятельство.

Кажется, что люди так думали, и ещё недавно я не раз видел в одной из газет⁴ инсинуацию, что Шеллинг принадлежит к тем, кто будто бы не исполнил некоторое, данное мне при

¹ Скорее всего, указание на братьев Шлегель, Каролину Шлегель, возможно, также на Г. Стеффенса и Г. В. Ф. Гегеля. — *Прим. изд.*

² Возможно, подразумеваются Я. Залат и рецензенты «Верхненемецкой всеобщей литературной газеты». — *Прим. изд.*

³ На краю листа приписка: «Так, я должен свидетельствовать ему, что, за исключением слабости и зависимости от чужих нащёптываний, я нашёл его таким же „храбрым“ и честным, как и всякого своего ближнего». — *Прим. изд.*

⁴ «Франконская государственно-академическая газета» (Fränkische Staats- und Gelehrte Zeitung), №31, v. 22, февраль 1804. Статья «История Фихте». — *Прим. изд.*

моём отъезде из Йены слово¹. Я считаю уместным при настоящем случае официально оспорить это мнение. Я ни в коей мере не был с ним настолько в хороших отношениях², чтобы советовать перед принятием важных решений. Всё, что я сообщал ему, было уже фактом. Только после совершённого поступка я открывался и другому моему другу и коллеге, на которого, как соиздателя философского журнала³, тоже пало некоторое подозрение. И ещё был человек,⁴ своим нежелательным вмешательством превративший моё безусловное решение в определённом случае подать в отставку, которое я без него принял бы просто и естественно, в попытку капитуляции. Он обговорил со мной и одобрил определённое, первое письмо⁵, которое без его вмешательства не было бы написано. А когда результат получился таким, каким был, он вымучил и выдал из меня второе письмо⁶, не нужное мне в свете уже заранее принятого твёрдого решения,

¹ Очевидно, речь идёт об обещании Шеллинга покинуть Йенский университет вместе с Фихте из-за последствий разразившегося в 1798–99 годах вокруг Фихте известного «спора об атеизме». Но Шеллинг не сделал этого, пробыв в Йене до 1803 года. — *Прим. пер.*

² Отметка на краю листа: «Он показался мне не таким уж зрелым и не таким важным, достаточно». — *Прим. изд.*

³ Имеется в виду Ф. И. Нитхаммер. — *Прим. изд.*

⁴ Речь идёт о Х. Е. Г. Паулюсе, евангелическом теологе, который был проректором Йенского университета во время спора об атеизме. Власти завели разбирательство из-за вольнодумных сочинений в философском журнале, который Фихте издавал со своим соратником Нитхаммером. Первое письмо, о котором говорится в тексте, — разъяснение в ответ на рескрипт веймарского герцога Карла Августа. Второе же письмо Фихте 4 днями спустя после первого, 22 марта 1799 года, написал тайному советнику Фойгту. В нём он заявил, что в сложившейся ситуации не примет никакого выговора, а если таковой всё же будет ему вынесен, то Фихте не только уйдёт из Йенского университета сам, но и уведёт за собой ряд коллег-сторонников. Кроме того, Фихте возмутился, почему к ответственности не привлекают И. Г. Гердера, занимавшего тогда должность генерал-суперинтенданта Веймарского герцогства, ведь он Спинозист и атеист. При этом Фихте дал Фойгту санкцию на обнародование письма и рассмотрение его в качестве официального документа. После этого герцог Карл Август с удовольствием принял отставку Фихте. По этому поводу см. Danz Chr., Essen G. (Hg.) Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit-Atheismusstreit-Theismusstreit. Darmstadt, WBG, 2012. S. 201–204. — *Прим. пер.*

⁵ Письмо от 22.3.1799. — *Прим. изд.*

⁶ Письмо от 3.4.1799. — *Прим. изд.*

и должное лишь скрыть его. Так он навлек видимость слабости и двусмысленности на совершенно верное, порядочное и уместное моё решение, которое я и сейчас, по прошествии восьми лет¹, полностью одобряя, повторил бы в том самом положении. Это был только один человек, а не несколько, потому я хочу также избавиться от подозрения прочих моих йенских друзей и коллег. Между тем, я сержусь на этого человека столь мало, что я, напротив, сразу после поступка осуждал лишь самого себя. Совершенно правильно происходит, когда сила, делающая общее дело с воспламенившейся лишь на миг слабостью, уходит, не предвидя скоротечности минутной смелости. Я примирился с самим собой только тем, что приобрёл уверенность: во второй раз меня это не постигнет².

Этим всё высказано и улажено. В то же время, мы надеемся, что теперь спутанная страстность тех дней осела, и понятно, что никого в мире, кроме, разве что, веймарского финансового управления, которое никак нас не касается, не может интересоваться, является ли тот или иной человек йенским профессором, или нет, а также процветает ли университет в Йене или заброшен, или вообще там отсутствует.

Впрочем, и то, чего Шеллинг взysкует, и к чему стремится посредством своей спекуляции, вовсе не является чем-то пло-

¹ Судя по этому замечанию, по меньшей мере заключительная часть данного текста должна была быть написана в 1807 году. — *Прим. изд.*

² Для разъяснения этого места в тексте следует обратиться к жизнеописанию Фихте (I, с. 366, II, с. 300). Подразумевавшийся здесь Х. Е. Г. Паулюс тем временем протестовал против всякого такого отношения к Фихте в своих «Очерках из истории моего образования и жизни» (Гейдельберг, 1839. С. 168–170). За этим последовал ряд переговоров между ним и нижеподписавшимся, которые нельзя не упомянуть, потому что они также мимоходом возбудили живое внимание. Поскольку, во всяком случае, Фихте и Паулюс предстают перед потомками и в таком отношении друг к другу, нам, чтобы побудить читателя к самостоятельному суждению в этом деле, не остаётся ничего иного, как отослать его к другим документам, кроме здесь уже упомянутых. Ср. «Паулюс и Фихте, об исправляющем дополнении к жизнеописанию И. Г. Фихте как запрос или ответное исправление от Им. Г. Фихте» в «Вольной гавани» 1840, выпуск 2, с. 176–229, «Освещение отношения между профессором Фихте-отцом и доктором Паулюсом во время спора об атеизме» в «Новом софронизоне Паулюса», сообщ. 1, 1841, стр. 80–134 и, наконец, «Открытое послание г-ну доктору Паулюсу относительно его освещения и т. д. от Им. Г. Фихте» в его «Журнале философии», том 7, с. 151–155. — *Прим. изд. в SW VIII.*

хим и низким, а, напротив, высшим из того, чему человек может стать причастным, — познанием единства всего бытия с бытием божественным. Потому его намерение достойно всех почестей. Именно того же желаю и я. И я делаю, а Шеллинг только пространно говорит об этом и не способен осуществить своё намерение. Он заступает путь тем, кто это может, и вводит в заблуждение других, которые, возможно, без него услышали бы и поняли. Это то, что навлекает на него моё порицание. Считая рассудительность пустой ясностью, он осознанно ненавидит и бежит от неё, единственно исцеляющей от заблуждения. Шеллинг делает безрассудство определённой основной максимой всего реализма, ожидая исцеления от слепой природы. Это абсолютная нефилософия и антифилософия. Пока Шеллинг настаивает на этой максиме, всё, что он выдвигает, без исключения, необходимо ложно, неверно и глупо, и ни одна искра спекуляции не может возгореться в его душе. Признавая за Шеллингом как за человеком всю возможную ценность, я полностью и безусловно отвергаю его как философа, а среди творческих людей считаю его одним из величайших халтурщиков среди всех, когда-либо игравших словами.

То, в чём здесь в особенности он был уличён, как основанное только лишь на общей логике, не терпит никакого противоречия, увёрток или отговорок. Против этого может быть высказано лишь следующее: Шеллинг не смог верно войти именно в точку единства. Однако думает он правильно, и прав на деле, хотя форма и осталась несовершенной. Всё это, как и сама абсолютная антифилософия, отвергается ещё до того, как было выдвинуто. Если его соратники, уязвлённые зрелищем того, как обошлись с их предводителем, захотят что-нибудь высказать, то я, не желая ни к чему себя обязывать, на своё усмотрение, может быть, отвечу им, а может — нет. С самим названным человеком я не заговорю никогда, так как мы исходим из диаметрально противоположных максим, и в философском мастерстве нас вряд ли можно сравнивать. Да и здесь я тоже говорил не с ним, а с его приверженцами.

НАУКОУЧЕНИЕ 1807 г. («КЁНИГСБЕРГСКОЕ» НАУКОУЧЕНИЕ)

Предисловие переводчика

«Кёнигсбергское» наукоучение 1807 года (далее — WL07) является сегодня одним из «белых пятен» в изучении наследия И. Г. Фихте. Связано это в первую очередь, с тем, что оно было впервые опубликовано не столь давно, — лишь в 1994 году. Единственная публикация его состоялась в Академическом издании собрания сочинений Фихте, подготовленном Баварской академией наук, в серии, посвященной рукописному наследию (GA II\10). Рукопись отражает весь наукоучительный курс за исключением конца последней, 28-й лекции.

Исследовательских текстов, посвящённых WL07, пока очень мало¹. Пионером его изучения явился итальянский историк философии Гаэтано Раметта, осуществивший перевод текста на итальянский язык, приложивший к нему теоретическое введение и глоссарий понятий, а также исследовавший его в своей монографии (1995). Кроме того, ясность в понимание WL07 вносит и немецкоязычная «кооперативная интерпретация», созданная международной группой из 11 историков философии под руководством Х. Гирндта и Х. Ривера де Росалеса². Особый жанр «кооперативной интерпретации» предполагает, что философский текст, местами тёмный и нелёгкий для понимания, струк-

¹ *Rametta G.* Le strutture speculative della Dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801–1807. Genova, 1995. В 2008 г. отрывок из этой книги был издан на английском языке: *Rametta G.* The Speculative Structures of Fichte's 1807 Wissenschaftslehre // *Idealistic Studies*. Vol. 37, iss. 2, Summer 2007. P. 121–142; *Asmuth Chr.* Fichtes *Theorie des Ich* in der Königsberger Wissenschaftslehre von 1807 // *Fichte-Studien* 17 (2000): Spätphilosophie. S. 269–282.

² *Girndt H., Rivera de Rosales J.* (Hg.) Die Wissenschaftslehre von 1807 «Die Königsberger» von Johann Gottlieb Fichte: Eine kooperative Interpretation. *Fichte-Studien* 26 (2006).

турируется и разъясняется исследователями. Публикуется он в несколько изменённой, «адаптированной» форме. о переводах WL07 на другие языки, кроме итальянского, мне, переводчику WL07, на данный момент ничего не известно. а единственным русскоязычным источником информации о WL07 может служить статья немецкого историка философии Гюнтера Цёллера¹.

При этом следует отметить, что публикация кёнигсбергских лекций Фихте открывает новые перспективы исследования позднего творчества философа. Как мы покажем, WL07 во многих отношениях оригинально. Оно отражает тот этап эволюции теоретических построений Фихте, на котором он находился в начале 1807 года, т. е. после его жаркого заочного спора с Шеллингом и в период, предшествующий созданию «Речей к немецкой нации». WL07 показывает, каким путём шёл Фихте от своих построений середины 1800-х годов (в частности, от показательной системы наукоучения 1804/2) к конструкциям позднего берлинского периода (начиная с 1810 года). Исследователи справедливо отмечают, что WL07 более всего сближается с популярными лекционными курсами 1805-06 годов, и, в частности, с ярчайшим «Наставлением к блаженной жизни» (1806). Можно согласиться с Г. Раметта, что в WL07 «...Фихте попытался дать научную систематизацию тому комплексу понятий, который он разрабатывал в 1804–06 гг. именно в так называемых популярных произведениях»².

Наукоучения Фихте позднего периода и, в том числе, WL07, можно с полным правом именовать произведениями философско-теологической направленности. В центре их внимания — строение абсолютной реальности, которую Фихте иногда прямо именует Богом (да и вообще в немецком идеализме понятия «Абсолютное», «Божественное», «Бог» часто синонимичны). Вопрос этот — ключевой для Фихте, и его решению посвящено каждое из поздних наукоучений.

¹ Цёллер Г. Абсолютное явление. Аперсональность Бога, божественность человека и идеальность мира в позднем наукоучении Фихте // Позднее наукоучение Фихте. СПб., 2012. С. 83–106. Немецкоязычный оригинал статьи: Zöller G. Absolute Erscheinung. Die Apersonalität Gottes, die Divinität des Menschen und die Idealität der Welt in Fichtes später Wissenschaftslehre. Ibid., S. 60–82.

² Rametta G. Introduzione // J. G. Fichte. Dottrina della scienza. Esposizione del 1807, Königsberg. Napoli, 1995. P.16.

В каждом из своих наукоучительных курсов Фихте стремится выстроить всеобъемлющую онтологическую систему координат. Но, подобно Шеллингу (и в противоположность Гегелю), он не создаёт стройное метафизическое «здание». Фихте будто бы набрасывает эскизы, наполнение и взаимосвязь которых определённо не прописаны. Хотя из самой архитектоники наукоучений видно, что каждое из них задумано как последовательное рассуждение, слушателям и читателям трудно, а иногда и невозможно уловить ход рассуждения Фихте. Эскизность изложения и высокий уровень абстракций суть, очевидно, основные затруднения, вызывавшие непонимание со стороны аудитории философа.

Кроме того, поздние тексты Фихте можно назвать пророческими. Подобно Шеллингу и Гегелю, Фихте был уверен в высшей, абсолютной истинности своих построений. Эта уверенность, сопряжённая с почти полным отрицанием эвристической ценности философской традиции, как мы увидим, привела в Кёнигсберге к конфликту мыслителя со своими слушателями.

В общих чертах WL07 воспроизводит основные идеи позднего периода творчества Фихте. Но, в то же время, оно отличается рядом оригинальных черт, выделяющих его из числа других циклов наукоучительных лекций первого десятилетия XIX века.

Одной из важнейших особенностей кёнигсбергского изложения является учение о порыве (Trieb). Начиная с 19-й лекции, Фихте обращается к понятию «порыв», которое в йенский период составляло ядро трансцендентальной теории субъекта¹. В WL07 порыв понимается как стремление Бога «представлять Себя вне самого Себя таким, каким Он есть в Себе самом, будто бы повторять Себя вне единства своего бытия». Но это Богу никак не удаётся: «он никогда не приходит и не может прийти к этому представлению вне себя, ибо лишь в самом Себе Бог есть таков, каков Он есть...» Порыв, таким образом, есть тщетное стремление Бога выйти вонне Себя. Оно никоим образом не является только лишь одним из божественных атрибутов. Фихте подчёр-

¹ См. Цёллер Г. Указ. соч. С. 102. Термин Trieb обычно передаётся по-русски как «побуждение», но мы предпочитаем переводить этот термин как «порыв». Русскому слову «побуждение» в текстах Фихте скорее соответствует отглагольное существительное Treiben.

кивает, что порыв неотрывен от самой сущности Бога и транслирует её: если бы он всё же смог выступить как каузальность, он «ещё раз повторил бы цельную божественную сущность». Порыв в WL07 оказывается тесно и неразрывно связанным с «видением» и «знанием», — ключевыми категориями наукоучения, применяемыми Фихте для описания самоусматривания Бога.

Порыв, чувствуемый самим Богом, играет важнейшую онтологическую роль. Неудовлетворённость порыва влечёт за собой распространение и воспроизведение творения, понимаемого как воплощение стремления Бога представить Себя извне. И в конечном счёте, человек тоже оказывается воплощением и олицетворением божественного порыва к самораскрытию.

Развёртывание Бога в системе WL07 показывается и несколько другим образом, с помощью следующего построения. А (абсолютная божественная жизнь) созерцает себя, и самосозерцание является В (образом, схемой или формой). Согласно Фихте, никаких вещей не существует, относительным онтологическим статусом наделены лишь схемы, порождённые божественным видением; окружающий мир — манифестация схем.

Осуществление способности Бога породить из себя схему равносильно самоосознанию Бога: он сознаёт, что усматривает себя, и это — схема схемы. Она обозначается как С. Человек же есть производное божественного самоосознания, а, значит, он обозначен как D, или схема схемы схемы.

Другим важным и оригинальным отличительным моментом WL07 является развитое в нём представление о божественном Я. Кр. Асмут подчёркивает: «В этом кратком наукоучении Фихте развивает свою философию как учение о Я. Это может удивлять, т. к. примерно начиная с 1800 года Фихте мало говорил о Я»¹.

Так, божественная жизнь определяется Фихте, в том числе, как живое, реальное, бесконечно схематизирующее Я. В полной мере отождествить его с Богом нельзя, — в структуре божественной реальности Я занимает смутно определимое место. Возникновения его Фихте не объясняет, он только говорит, что

¹ *Asmuth Chr. Fichtes Theorie des Ich in der Königsberger Wissenschaftslehre von 1807 // Fichte-Studien 17 (2000): Spätphilosophie — <http://sammelpunkt.philo.at:8080/920/1/WL1807.pdf>. S. 10. — 4.11.2013.*

я возникает в самоусмотрении Бога, оно есть «вечная реализация первожизни». Инкорпорированное в божественную реальность Я является первоначальной схемой жизни и формой созерцания, т. е. высшим принципом самосознания.

Именно Я, согласно WL07, оказывается непосредственным творцом мира. Фихте, приводя пример, обращает в конце 18-й лекции внимание своих слушателей на стол: существует ли столько же столов, сколько людей? Нет, стол — один, а многочисленны лишь представления. Сам же стол творит «единое, созерцающее мир, или, вернее, творящее мир Я... (в этом отношении творит не личность)». Но под Я не следует подразумевать личность: речь идёт о некоем высшем Я, внеличном «инфинитиве». В 3-й лекции WL07 есть небольшой лаконичный фрагмент, как кажется, разъясняющий отношение человеческого и абсолютно-го Я: «Именно потому, что я никогда не может в качестве Я стать абсолютным Я, которым оно, однако, есть, но не становится, оно бесконечно. А его носитель, держатель, корень в этой бесконечности истечения есть его бытие по ту сторону яйности». Этот фрагмент можно истолковать следующим образом: во-первых, существует глубинное, онтологическое тождество между человеческим, эмпирическим Я и Я божественным. Это тождество сообщает человеческому Я бесконечность божественной реальности. Во-вторых, внеличное божественное Я оказывается «носителем, держателем и корнем» человеческого Я и, таким образом, личностное начало фундировано абсолютной реальностью, бесконечно превосходящей личностное измерение. Но она всё же инакова человеческому Я и недостижима для него¹.

Кроме того, как указывает Г. Раметта², WL07 разъясняет изложенное в «Наставлении к блаженной жизни» учение о пятеричности, придавая ему спекулятивное основание³. Схема схемы, т. е. бо-

¹ Об этом см. *Asmuth Chr.*, указ. документ. С. 12.

² *Rametta G.* Указ. соч. С. 15–16.

³ Учение о пятеричности изложено в 5-й лекции «Наставления к блаженной жизни». Речь идёт о пяти мировоззренческих установках: 1) сенсуализм, 2) кантовское этическое «законничество», 3) стремление к священному, благому и прекрасному (ближе всего к нему стоят Платон и Якоби), 4) философская теология Фихте, принятая в качестве религии, 5) спекулятивно разъяснённая философская теология Фихте. См. *Johann Gottlieb Fichte's Werke. Auswahl in*

жественное самосознание, Я, с одной стороны пятерично, а с другой — бесконечно. Это значит, что пяти ключевым, согласно Фихте, философским мировоззрениям, придано огромное онтологическое значение, — они интегрированы в божественную реальность. Пятеричность даже оказывается онтологическим основанием чувственного мира и феноменальной реальности.

Обозначая последние как x , Фихте в 16-й лекции следующим образом выводит «формулу» нашего мира: $x = A$ (абсолютная жизнь) + F (свобода Бога видеть Себя) + U (бесконечность схематизма, т. е. свободного самосозерцания Бога) + 5 (пятеричность свободы). Следует сказать, что WL07 не рассматривает, в отличие от WL04/2, учение об истине отдельно от учения о явлении. Рассмотрение божественной реальности в тексте неотрывно от вопроса о статусе и строении реальности феноменальной.

* * *

Фихте в WL07 отрицает почти всю предшествующую философскую традицию, но это не должно вводить читателя в заблуждение. Философ не находился (да и не мог находиться) в «безвоздушном» мыслительном пространстве. Как раннее, так и позднее его творчество отсылает нас к различным метафизическим построениям прошлого.

Каковы исторические истоки той или иной теоретической конструкции Фихте — предмет отдельных фундаментальных исследований. Здесь мы ограничимся лишь общей констатацией: поздняя философия Фихте представляет определённую метафизическую традицию, строение и границы которой ещё предстоит определить. Принадлежность к ней, однако, маскируется двумя факторами. Во-первых, Фихте редко отсылает к предшествующей традиции и делает это, в основном, в критическом ключе. Во-вторых, несмотря на то, что в первом десятилетии XIX века Фихте очень далеко ушёл от критицизма, в его философии всё же частично сохраняется не только кантовская терминология, но и критицистская осторожность, не позволяющая ему открыто выстраивать связную онтологическую картину мира. Фихте

не включает мир в истинную реальность: мир всегда остаётся явлением с относительным онтологическим статусом. Связь явления с абсолютной реальностью прописывается Фихте лишь пунктирно, при помощи нескольких абстрактных понятий, поэтому мы можем только восстанавливать ту картину мира, которую философ стремился эксплицировать выработанными и используемыми им теоретическими средствами.

Многие ключевые идеи поздней философии Фихте: Абсолют как жизнь, мир как следствие выхода Абсолюта за пределы себя, непостижимость Абсолюта-в-себе, относительный онтологический статус многого и т. д., очевидно, восходят к самому основанию метафизической традиции европейской философии. При взгляде на многие тексты позднего периода бросается в глаза сходство построений Фихте с идеями Парменида, Плотина¹, Эриугены², Экхарта³, Спинозы⁴ и т. д.

С другой стороны, эти унаследованные идеи находят выражение и в позднейшей философии, и здесь уже можно ставить вопрос о возможном влиянии самого Фихте на дальнейшую их

¹ Baumgartner H. M. Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin // Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 34. H. 3 (Jul.—Sep., 1980). S. 321–342; Sell A. Plotin und Fichte — zwei Lebensbegriffe // Mojsisch B., Summerell O. F. (Hg.) Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie. München und Leipzig, 2003. S.77–90; Cürsgen D. Die Unbegreiflichkeit des Absoluten. Zur neuplatonischen Henologie und ihrer Wirksamkeit im Denken Fichtes // Ibid. S. 91–118.

² Wotschke Th. Fichte und Erigena. Darstellung und Kritik zweier verwandter Typen eines idealistischen Pantheismus. Halle an der Saale, 1896.

³ von Bracken E. Meister Eckhart und Fichte. Würzburg, 1943, Asmuth Chr. Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte // Fichte-Studien 19:238–243 (2002), Quero-Sanchez A. Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes. (Symposion, 121) Freiburg-München, 2004; Dufêtre R. Proximité des théories de l'image chez Maître Eckhart et Fichte // L'image et l'infini. Sources spéculatives de l'idéalisme allemand. Archives de Philosophie. Tome 76, 2013/1, и др.

⁴ Wright W. The shadow of Spinoza in Fichte's WL 1804 // Idealistic Studies 33 (2/3): 161–174 (2003); Goddard J.-Chr. Dans quelle mesure Fichte est-il spinoziste? // Bouton Chr. (éd.) Dieu et la nature. La question du panthéisme dans l'idéalisme allemand. Hildesheim, 2005. P. 75–89; Haag J. Fichte on the consciousness of Spinoza's God // E. Förster & Y. Y. Melamed (ed.) Spinoza and German Idealism. Cambridge University press, 2012. P. 100–120; Wood A. Fichte on freedom: the Spinozistic background. Ibidem., p.121–135, и др.

разработку. Так, серьёзные параллели прослеживаются между поздними взглядами Фихте и философией жизни. «Жизнь» и «порыв» как ключевые характеристики фихтевского Бога, провозглашаемая Фихте необходимость «вживания» в наукоучение и духовного слияния с ним, отказ от рационалистического анатомирования Бога и творения мира представляют собой идеи, которые в дальнейшем легли в основу построений В. Дильтея, А. Бергсона и т. д.¹. Думается, что прослеживание этих интеллектуальных связей и их историко-философский анализ — насущная задача.

* * *

Несмотря на оригинальность и теоретическую яркость идей WL07, случилось так, что они практически не достигли ушей кёнигсбергских слушателей Фихте. В октябре 1806 года Фихте, как яркий противник Наполеона и прусский патриот, уехал из Берлина в Кёнигсберг вместе с прусским правительством, и в декабре того же года занял место ординарного профессора в местном университете.

О пребывании Фихте в Кёнигсберге мы знаем по воспоминаниям археолога и писателя В. Дорова, а также философа В. Т. Круга. Как сообщает В. Доров, прибытие Фихте в Кёнигсберг всколыхнуло городскую общественность от мала до велика, и философские партии стали готовиться дать идейному противнику отпор². По словам В. Дорова и В. Круга, философ с самого начала пошёл на конфликт с собравшейся публикой, отвергнув всю предшествующую философскую традицию и резко высказавшись о Канте. Кёнигсбергцы же, с одной стороны, гордились великим земляком, а с другой, — сами были теоретическими сторонниками либо Канта, либо кого-то другого из современных философов. Слушатели стали в знак протеста шаркать ногами, Фихте в ответ наговорил им резкостей. Вскоре после этого он стал настойчиво требовать предоплату за лекции (в Кёнигсберге

¹ Могут проводиться и параллели с экзистенциализмом: в WL05 Фихте разрабатывает учение о божественной экзистенции.

² *Dorow W. Erlebtes aus den Jahren 1790–1827. 3 Theil. Leipzig, 1845. S. 21*

это было не принято), что привело к дальнейшим конфликтам с постоянно уменьшающейся аудиторией. в итоге, как утверждает В. Круг, в аудитории осталось всего три человека, которые дали себе слово любой ценой дослушать наукоучительный курс.

По свидетельству В. Дорова, конфликт между Фихте и слушателями зашёл далеко: «Ночью ему, конечно, разбили окно. Однако об этом происшествии ему рассказали лишь утром, т. к. камни влетели в окно жены профессора Пёршке¹ (в доме которого Фихте квартировал), в комнату, где она лежала больной»².

Фихте читал публичные наукоучительные лекции с 5 января по 20 марта 1807 года по понедельникам, пятницам и в какой-то из других дней недели. В общей сложности он прочёл 28 лекций. Аудиторией философ остался недоволен. В личной переписке он отзывается о ней следующим образом: «Зимой я... читал наукоучение слепому народу...» и «На берегах Балтики люди до моей философии не дозрели»³. Фихте прервал четыре уже было начатых летних лекционных коллегiums и 13 июня, снова вместе с прусским правительством, отступающим от французов, покинул Кёнигсберг, отправившись в Мемель.

Из всего сказанного нами становится ясно, что время осмыслить кёнигсбергские построения Фихте приходит только сейчас, и историкам философии ещё предстоит в полной мере оценить эвристический потенциал WL07.

Перевод текста выполнен по изданию: *Fichte J. G. Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. 2. Nachgelassene Werke. Band 10. Nachgelassene Schriften 1806–1807, Stuttgart — Bad Cannstatt, 1994. S. 111–202.*

Я выражаю искреннюю благодарность В. В. Мурскому (РХГА), без всестороннего содействия и помощи которого перевод не мог бы быть осуществлён. Я благодарен также П. В. Резвых (РУДН) и Андреасу Шмидту (Йенский университет) за помощь при подготовке перевода.

¹ Карл Людвиг Пёршке (1751–1812) — друг Фихте, кёнигсбергский профессор риторики и поэтики.

² *Dorow W.* Указ. соч. С.22–23

³ Письма Фихте А. Ф. Бернхарди и жене от мая 1807 года. Цит. по предисловию к WL07 // GA II/10. S. 107.

Лекция первая

Пролегомены. Их не следует рассматривать, как обычные пролегомены, но их необходимо слушать точно с такой же полной вовлечённостью, как и весь коллегium. — Обрести новое чувство, которому открывается новый мир. Все упражнения и приготовления, предпринимаемые здесь с вами, и так далее, должны восприниматься с подобным же чувством: вы в общем должны уже знать то, что там должно получиться, в противном случае в вас ничего не произойдёт. Это — цель данных пролегомен.

Наукоучение. — вы постепенно усмотрите, насколько оно заслуживает именно этого названия и насколько название выражает сущность наукоучения. 1) Прежде всего: не полагаете ли вы, что уже это знаете? я бьюсь об заклад, что кто бы какие понятия об этом ни имел, все эти понятия ложны. Мои писания не поняты, без всякого исключения. Мне ещё не встречался никто, кто понял. Аналогия с мнениями тех, кого считают духовно

¹ Понедельник. Вильгельм Доров сообщает в своих «Заметках» (Ч. 3. Лейпциг, 1845. С. 21): «Первая лекция началась вечером. Фихте появился и покори́л всех нас своим выдающимся, серьёзным, одухотворённым лицом и твёрдым мужественным взглядом. Перед ним был стол, на нём — две свечи. Стояла мёртвая тишина, и можно было услышать каждый вздох. Фихте прочистил первую свечу и зажёл её снова, затем проделал то же самое со второй, опёрся обеими руками о стол, и тихо, не говоря ни слова, минут десять оглядывал собрание, как если бы он хотел исследить самые потаённые мысли слушателей. Затем он начал... — *Прим. изд.* Вильгельм Доров — немецкий археолог, собиратель древностей и писатель первой половины XIX в. — *Прим. пер.*

родственными наукоучению¹, неверна. Наукоучению теперь ещё вовсе ничто не родственно, оно обособленно.

1) К тому, чтобы произвести предварительное понятие, — следующее. Цель — прийти к истине и достоверности, выйдя за пределы сомнений и неопределённости. Что было бы, если бы эту цель никак нельзя было достигнуть естественным, без усилий и искусства, применением рассудка? Если бы сам рассудок сперва должен был бы стать образованным лишь благодаря свободному искусству? Не только смотреть в соответствии с тем, насколько у человека выросло духовное зрение (это всегда даёт заблуждение), но сперва научиться видению. А если же теперь наукоучение обучает этому искусству видеть? Наукоучение — обучение тому, как порождать знание, истинное и достоверное, единственно достойное этого имени. Кант — критика именно видения и знания, только так, что эта критика не завершена, не изложена в своих результатах, но каждый должен вечно оставаться своим собственным критиком. А если это так? Я, например, утверждаю это.

2) Если бы это было так, откуда это могло бы происходить? Если бы естественное видение незримо для наблюдателя внутри себя и посредством самого себя некоторым образом формировало и далее определяло себя, то именно этим оно бы скрывало себя и свой истинный чистый образ. Оно закрывало бы самому себе путь... Лучше так: видение — живая сила, формирующая себя неким определенным образом, сила, естественно, не видящая себя в этом самоопределении. Так, видение никогда не чисто, оно затемняет и омрачает себя самим собой. Чисто положенное зрение равно истине, однако оно не истинно, оно — иллюзия и обман. Что было бы первым.

Если далее вы предположите, что видение формируется в этом слепом самоформировании многообразно и определяясь лишь случайностью: сейчас A , а потом $\text{не-}A^2$, то тот, кто лишь созерцает себя в таком состоянии своего бытия, будет обнаруживать себя с равной достоверностью, необходимостью и оче-

¹ Возможно, указание на Шеллинга и Шада. — *Прим. изд.*

² На краю рукописи, без отметки: $A + x$ (x , который именно и примешивается). — *Прим. изд.*

видностью то таким, то другим, и поэтому станет сомневаться и лишится уверенности. Если бы это было так. Я утверждаю, что это так, и в своё время докажу это.

3) Если же, однако, теперь видение не должно было бы необратимо оставаться на произвол лжи, сомнению и слепой случайности, которым оно подвержено в своём естественном состоянии, то как же следовало бы прийти к истине и достоверности? Ответьте сами, это испытание. Кто понял первое, тот может. Те определения в действительном фактическом видении, по правде, не могли бы быть устранены. Должна быть возможность познания, по меньшей мере, законов, согласно которым... и т. д. Там А и х неразличимы. Здесь х проникнут и сделан видимым, и потому его, как только лишь явление, следует отделять от чистого А. Установлено: это — наукоучение.

Мы остановились на этом сравнении. Если бы видение могло себя наблюдать, как оно, несомненно, может, то в первом состоянии оно находило бы себя именно так-то и так-то определённым, готовым. Оно находило бы себя так, как оно себя находит, оно воспринимало бы себя. Рассказать исторически. Во втором состоянии видение проникало бы в место своего рождения и в возникновение. Фактически, генетически. Второе состояние видит перед глазами становящийся образ, первое, незнакомое с предпосылкой, обнаруживает его готовым. — Неусмотренный принцип, слепой в корне. Слепое блуждание, которое будет существовать именно таким, каким оно будет. В другом принципе само видение просматривает себя, всё в видении открыто. Чистое видение. Наукоучение — искусство видения¹.

Королларий: Следовательно, видение должно изучаться, натренировываться согласно правилам, превращаться в прочное искусство и вечно практиковаться на протяжении всей жизни.

5. Люди находят, что нечто есть таким-то. Их мир — в бытии, а именно в неподвижном существовании (Bestehen), на котором сами они основываются. При всех различиях их утверждений о бытии они всё же едины в этом. Слепое блуждание познаётся в этом необходимом продукте бытия. Видение возвышается над

¹ На краю рукописи, без отметки, поперёк абзаца: «Примеры дополнения определений вещи посредством времени и пространства». — *Прим. изд.*

всем бытием, стремясь к творцу бытия и самому видению. Потому сущность этого мира вовсе не находится ни в каком бытии, она — в полном и живом становлении.

Тот мир остаётся в смерти, этот — проникает в жизнь.

Догматизм в противоположность идеализму. Клеймить верным названием материализма то, что допускает и полагает бытие, хоть бы таким бытием должен быть и бог, — слишком мягко. Т. к. бытие без бога — пустая тень понятия. Если, однако, к бытию отнесутся всерьёз и реализуют его, то оно будет именно материей, что в своё время последует с полной ясностью.

— Есть лишь свет, и он не мёртв, а живёт, и сами мы суть этот вечный свет, который становится видимым в нас как формирующий себя и вечно порождающий мир в своём формировании. Это истина, а мечта о постоянном, конкретном бытии — очень грубое заблуждение слепых заблудших. Проникать в этот свет как в вечное становление и смотреть на это становление — искусство, которому вы должны здесь учиться.

б) Исторически. Вплоть до Канта, всё философствование было слепым блужданием. Самым последовательным из слепых заблудших был Спиноза, и как с одной стороны, по форме, он был наилучшим, так в отношении истины содержания он был наихудшим, потому что у него не было и примеси истины и духовности. Философы были слепыми заблудшими по необходимости, духовный свет на земле ещё вовсе не воссиял. Со времени Канта и наукоучения философы вновь таковы без всякого исключения¹.

¹ Ср. Доров в своих «Заметках», ч. 3, с. 21: «Затем Фихте сказал примерно следующее: „Мои господа! Если вы хотите понять то, что я скажу, если вы хотите слушать мои лекции с пользой, вы должны быть убеждены, что ещё ничего не знаете. От сотворения мира и до Платона земля и её обитатели были во тьме, от Платона до Канта точно так же, и от Канта донине точно так же, потому...“ Кантианцы, кругианцы, якобианцы заволновались, послышалось ужасное шарканье ногами и кашель. Фихте замолчал, спокойно посмотрел на шум и суматоху, но глаза его метали искры. Когда шум затих, он снова прочистил и зажёл свечи, и начал с серьёзностью и достойным восхищения спокойствием: „Мои господа! Я думал, что буду читать лекции перед собранием людей, должен ли я был в этом обмануться? Что отличает человека от животного? Человек может выражать свои мысли и идеи в понятных словах, звери, — слон, бык и осёл, — не могут этого, поэтому они топчут ногами, нечленораздельно мы-

Вы сами сможете свидетельствовать об этом, т. к. где вы уже слышали, что основное заблуждение — в предпосылании бытия? И это у философов по собственной вине, ибо духовный свет теперь воссиял. Сейчас они оспаривают это посредством материализма, полагая основной ошибкой наукоучения именно то, что в нём нет никакого бытия. Они опускаются к абсолютной природе и из этой предпосылки — к натурфилософии как глубочайшей степени¹.

Я говорю, вплоть до Канта. Этого первейшего среди всех смертных осенило открытие и т. д. У него, нашедшего это самостоятельно, я научился этому, я никоим образом не нашёл этого сам. Будучи молодым человеком, я был намного глубже укоренён в том самом Спинозизме², в который меня желает теперь снова обратить молодёжь³, на намного более слабых основаниях, чем те, которые я тогда отверг. Чем поэтому наукоучение ни могло бы быть самостоятельно, и как бы бесконечно далеко оно в этом отношении ни могло оставить за собой Канта, оно всё же всегда будет благодарно признавать, что своим первым исходным пунктом и прочным основанием, на котором оно стоит, оно обязано поучению и сообщению Канта. Этому духу, начинающему в мире духов новое творение, наукоучение будет всегда выражать должное глубокое уважение.

чат, короче, ведут себя неразумно“ (Очень маленькая пауза). „Я сказал, что мы не знаем ничего, ибо от сотворения мира до Платона, от Платона до Канта и доныне все блуждали во тьме и ещё продолжают блуждать“. Так продолжал Фихте свои лекции, и больше не было ни звуков, ни помех». Вильгельм Трауготт Круг в своей книге «Моё жизненное путешествие в 6 станциях», изданной под псевдонимом Урцей (Лейпциг, 1825), сообщает на с. 163: «Фихте совершил... неосторожность, в первый же час слишком резко высказавшись о Канте и его философии. Кёнигсбергцы, исключительно почитавшие Канта и по-настоящему гордившиеся земляком, очень обиделись и частично обнаружили своё недовольство шарканием ногами. На это обиделся уже Фихте и выразился ещё резче. После этого многие тотчас же ушли. В то же время оставалось всё ещё достаточно многолюдно». — *Прим. изд.*

¹ Отсылка к Шеллингу и его приверженцам. — *Прим. изд.*

² Фихте указывает на детерминизм, который он представлял до осени 1790 г., т. е. до знакомства с кантовской «Критикой практического разума». — *Прим. изд.*

³ Снова отсылка к Шеллингу и его приверженцам. — *Прим. изд.*

Задача была: проникнуть этот x , чтобы его отделить (abziehen). Сам Кант поступал лишь наблюдая и пробуя. Он знал «то, что», а органа ему не доставало. — Монолитно, вот в чём дело, и чисто творчески. — Он говорил об априори, но сам он не стал априори¹.

Кажется, это может совершаться двумя способами. Так, что сам этот x рассматривают в его навыке, и теперь эмпирически смотрят на него, исходя из других признаков.

Отсюда приходит также множественность: она раскалывается именно в бытии, и кто наблюдает её, лишь будучи сущим, тот получает её расколотой.

Стать одним, погрузить наше знание в самую исходную точку.

Наукоучение 1) объективно: учение о том, как вообще знание делается и возникает, оно — история знания до его рождения. Науки — оно также и история наук, в то время как всякая действительная наука есть проникновение части x из некоторой одной-сторонней и фактической позиции.

2) субъективно: учение о том, как породить в себе истинное знание, то, что теперь становится ловким искусством. — Знание о знании вообще обладает им лишь в пустой схеме, в которой оно не приходит ни к какому действительному знанию. Именно, A и x мертвы и схематичны, но в действительном знании действительное A непременно преломляется в x . Ему должно теперь отдаться. В этом делающем самого себя продукте необходимо всегда отличать то, что, согласно очень понятному закону, постоянно утекает в бесконечность. — Ничто из них не является верным и истинным только для себя, но истина — лишь в обоих, они — взаимные экспоненты. Являющееся есть вечное, это — знание. Как оно является: посмотри, отдайся потоку жизни. То — лишь пустая мысль. A — сверхчувственный мир, x — чувственный. Не терять ни одного из них, но вечно держать себя в связывающем единстве, в связи обоих.

Это — мудрость, которую, согласно учению, нужно превратить в жизни в ловкое и всегда присутствующее под рукой искусство.

¹ Затем, новым абзацем: «Новый мир, который вы должны создать, в противном случае он вас не достигнет, и я говорю для вас ни о чём. Дома восстановить. Сейчас это легко, но скоро станет значимее». — *Прим. изд.*

2 лекция¹

Я думаю, наукоучение, определённое своей задачей, стало ясным. Сегодня сжато рассмотрим само решение, а значит, именно само наукоучение в краткой выдержке. Оно не может стать ясным, но может и должно лишь указать, как и куда вы должны будете смотреть. Этим я поднимаю вас в сверхчувственный мир. Затем мы в заключение желаем вновь спуститься в непосредственный, окружающий нас мир, т. е. и т. д. Я действительно намереваюсь прочесть коллегium, пролегомены которого и т. д. ... при этих условиях, которые вам с вашей стороны следует выполнить.

Итак, первое — из темноты к свету. Из абсолютной темноты, из бытия в спинозизме. Положения, которые должны быть непосредственно ясными, как молния. Некоторые их не понимают. Им ничем не поможешь.

Ты говоришь, есть Одно, одно-единственное. Ты всерьёз? Но ты помысливаешь его, и у тебя — двоичность. — Тут твоя ошибка, мышление у тебя иссякло.

Одно. Скажу и так: если это всерьёз, тогда, например, то, бытие чего ты осознаешь непосредственно, должно быть твоим Я и Единым.

Ты не должен полагать бытие дважды, если это бытие истинно, и ты намереваешься на этом настаивать, то ты не должен предполагать ещё и второго бытия. Что было бы первым.

Если ты посмотришь на это ближе, то в самом Я есть двоичность, которая вновь снимается: созерцающее и созерцаемое, должны быть одним.

Если ты пожелал бы настаивать на первом предположении, что Я — единое, ты должен был бы так его ограничить, чтобы Я было не как Я, не в дизъюнкции, существующей, конечно, посредством единства, притом что никто не видит, откуда это единство происходит, но чтобы Я было по ту сторону дизъюнкции, как абсолютное Одно. Я, именно то же самое, которое есть Я, одновременно есть и как не-Я. Единое.

¹ Лекционная структура WL07 отчасти предположительна. Относительно ряда отрывков текста нет уверенности в том, что лекционный курс членился именно так. — *Прим. пер.*

В высшей степени значительно \times
 $+$
 $a - b$

устранить яйность¹. Здесь, собственно, лежит основа недопонимания наукоучения, но уже сегодня станет легче.

Спрашивается, что есть это x ? Бытие как понятие мертво: Я — также понятие, непонятие (NichtBegriff) равно жизни, именно живой жизни в самой себе, а не смерти. Собственно формальное бытие, именно поэтому материально и качественно не являющееся бытием, можно лишь проживать и переживать: ты есть в жизни, и жизнь есть твой собственный корень.

Чистая истина найдена, заблуждение снято, но первоисточник всего другого пока ещё не обнаружен как первоисточник.

$$\text{Жизнь} = A. \begin{array}{c} A \\ | \\ a-b \end{array}$$

2) Появляется вопрос: откуда теперь возникает дизъюнкция, сначала во мне в качестве ещё-не-Я и в качестве Я? Последнее — двояким образом. Разумеется, что кроме жизни существует ещё нечто.

Я полагаю жизнь и вижу самого себя: а) полагаю гипотезу. Ещё сегодня будет обнаружено то, почему наукоучение должно так начинать, и почему оно отсылает к самой жизни, намереваясь категорически увериться в своём предположении. Жизни придаются глаза, и ясно, что так как кроме жизни не существует ничто, а само видение есть жизнь, (NB) то жизнь в своей чистой простоте без какого-либо разлада в себе является видящей жизнью и живым видением. Жизнь в свете, свет — в жизни: абсолютное их взаимное срастание, смешивание, взаимопроникновение и раскрытие друг в друге.

3) Подумайте, таким образом жизнь не видит себя, как требовалось: она не представляет себя, смотря перед собой. Это было бы отделением видения от жизни. Напротив, в том, что мы вывели, жизнь и видение сращены.

¹ На краю рукописи, без отметки: \times

$+$
 $a-b$

— Прим. изд.

4) Если теперь нужно на этом остановиться, то видение должно было бы в ранее выведенном смещении само стать видимым, и стать таковым в качестве только лишь жизни, отличающейся этим самым от жизни. Если предпосылка имеет значение, это должно быть возможным как таковое.

5) в этой визуализации (Sichtbarmachen) самого видения как такового заключены теперь все законы сознания и его творений, она — исходная точка. Единство проблемы: что есть очевидность? Видение видения. Как возможна очевидность?

Всё действительное видение проецирует и усматривает: оно видит себя, т. е. оно усматривает Я, оно видит себя как видение, т. е. оно созерцает себя как абсолютное, усматривая объект, бытие! Чем же являются теперь это я и это бытие? Только лишь условиями и произведениями видимости, вначале видения, а затем жизни, к которой, как к последней инстанции, всё стремится и является средством для неё. Они не сама жизнь, но лишь условия явления жизни как жизни, таким образом, они, как нежизнь, должны также определённо отличаться от жизни. Поэтому они должны быть отличимыми, неся в себе смерть.

Чем теперь является то, что действительно осуществляет только что описанная видимость? Очевидно, высшим, в котором жизнь и видение сплелись воедино. Как это происходит с видением: в то время, как оно усматривает себя вплоть до своих корней обособленно, в качестве только лишь видения, в видении для него исчезает жизнь. Видение должно жить и вновь ищет жизнь, но затем для него исчезает ясность, которую оно вновь должно искать, и так до бесконечности. Так оно увлекается в бесконечность чередованием с самим собой, в котором оно вечно делает себя видимым себе, т. е. Я.

8) Чем же теперь является это Я по ту сторону, Я, рассмотренное в форме бесконечности, которое ещё не есть Я, но только становится им в своём самоусмотрении? Вечной визуализацией первожизни, следовательно, практическим действием, в котором является Бог. Что есть мир? Средство самоформирования этого действия, как и чистое Я есть средство видимости.

9) Участвуешь ли ты теперь сам духовно в том, что ты слышишь? Являются ли это для тебя истиной или тщетной грёзой?

Об этом спрашивай не меня, а самого себя. Если твоя деятельность бьёт ключом, непрерывно создавая новое и первоначальное, то ты участвуешь, и т. д. А если её увлекает нечто мирское, то она — в мёртвом. Есть ли свет в твоей душе? Спрашивай не меня, а самого себя. Ты мог бы даже совершенно понять изложенную теорию, ты мог бы и открыть её саму. Там, где ты застынешь в ней, ты отделишь себя от первоисточника живого света. Только поскольку он, свободно просветлённый и ободрённый, будет при твоей верной самоотдаче постоянно становиться в тебе всё прозрачнее, постольку ты не будешь исторгнут, а первоисточник света увлечёт тебя. Отпечаток божественного — продолжающееся творение из ничего.

3 лекция

Я всё ещё не знаю, начинаем ли мы полностью понимать друг друга. — Поэтому время от времени я должен буду делать напоминания и т. д.

Бытие. Основное заблуждение — тем, что на место слова «бытие» ставится другое слово, — «жизнь», — заблуждение не устраняется, в том случае, если жизнь снова превращают в «бытие».

Это легко случается: естественное мышление именно и есть мертвящее, отчуждающее от жизни.

Чем бы ни было то, что соприкасается с самой жизнью, от прикосновения она умирает. Сперва — очиститься от этого, освободить и оживить свои собственные глаза.

Например, если теперь кто-нибудь спросил бы, что есть жизнь, то было бы ясно, что он не пришёл к живому мышлению. — Она не есть что, она не полагается дважды и не определяется дополнением. Такой человек желает мыслить её именно тогда, когда он приступает к делу с максимальной мышления как абсолютной максимальной.

Но её возможно только лишь пережить, помыслить же нельзя совершенно никак, она исчезает в мышлении. О том, чем же является дальнейшее определение жизни мыслью и о возможности такового именно здесь необходимо дать отчёт.

Грамматическое определение *vita, vivere, esse, essentia*. Жизнь есть, существует, активно и как возможность (*virtualiter*), и именно это «есть» следует мыслить как жизнь, глагол активный, а не нейтральный¹. Жизнь можно только жить.

Что есть смерть? Смерть становится ясной лишь в противоположность жизни так, как свет — лишь в противоположность темноте. *Mori* — не смерть (*mors*). Абсолютной смерти нет, а есть лишь замирание жизни, которая в некоторой степени находится также и в смерти. — Всё это должно здесь объясняться. Лишь теперь применить верный подход.

Как возможны существительные? Основное заблуждение — исходить из существительного «истина», из активного глагола.

Другие формулировки. Якоби — почтенный мыслитель, очень поспособствовавший лучшему направлению. Он спрягает от третьего лица², а не от первого, как картезианцы. Наукоучение, кажется, спрягает от первого, но это ложно. Третье лицо — умерщвлённое бытие, лишённое жизни и внутренней деятельности, а первое — бытие, сделанное активным. Там синтез бытия и покоя, здесь синтез бытия и деятельности, значит, повсюду раскол и восстановленное в нём же единство (здесь вы видите, почему естественное мышление не... и т. д. Именно потому, что оно — естественное, оно уже привносит с собой свою дизъюнкцию).

Не личность, но инфинитив. Я, конечно же, абсолютно, но не как Я, а по ту сторону и т. д. Именно потому, что Я никогда не может в качестве Я стать абсолютным Я, которым оно, однако, есть, но не становится, оно бесконечно. А его носитель, держатель, корень в этой бесконечности истечения есть его бытие по ту сторону яйности.

В случае, если вы не знали всего этого ранее, то это вам вовсе не в упрёк, и никому это не в упрёк, т. к. вы желаете этому сейчас научиться. Если бы вы знали это, вы не нуждались бы во мне. Если вы также ещё не можете понять, как всё это происходит, то именно этого вы должны ожидать. Теперь только постичь это ка-

¹ Фихте использует традиционную глагольную типологию латинских грамматик. Активный глагол указывает на действие, а нейтральный — на простое состояние, пребывание. — *Прим. пер.*

² Значение неясно. — *Прим. изд.*

ким-либо образом, который даёт вам возможность верно понять последующее.

2) Вопрос о том, что же это такое, у обычных учащихся (от которых, как я полагаю, это собрание очищено¹, поэтому я говорю об этом вопросе не для того, чтобы вас предостеречь от него, но чтобы вас с ним познакомить), имеет ещё и другой смысл: какими известными словами я ранее выражал то же самое, что ты выражаешь столь ново и странно, в каких словах я познал это? Эти люди желают лишь превращать слова в слова и никогда не доходят до дела, ибо слово есть снова образ образа и т. д. Они желают слушать лишь старый знакомый катехизис² и т. д.

Ответ: в твоём катехизисе этого именно нет, и поэтому он ни на что не пригоден. Мы желаем учить не ему, но его противоположности. Ранее ты вовсе не знал этого и не обозначал никаким словом. Научись этому и т. д.

Я охотно пользуюсь новыми, поразительнейшими образами, более всего возбуждающими самостоятельную деятельность силы воображения: от употребления язык изнашивается, окаменевают и умерщвляются.

Конверсаторий³. Ранее мы не побуждались к нему, так как ещё мало что можно было обсуждать (*conversiren*).

Один из господ спрашивает у меня 1) так он не понимает, 2) дефиниции, конечно. Но здесь ничего наизусть не выучить, а необходимо рассмотреть с новых сторон. Поняли ли вы это, можно узнать лишь опосредованно, из следствий. Свет делает свет: верный и требуемый свет открывается, когда следуют верные деяния.

4–7 лекции

Я сказал, есть те, кто абсолютно не может этого понять. Мыслите так: творческое основание всего нашего понимания — наше

¹ Намёк на тех, кто ушёл после первого протеста Фихте, высказанного против отвержения догматизма и половинчатого трансцендентализма. — *Прим. изд.*

² Т. е. господствующие в то время философские системы. — *Прим. изд.*

³ Форма аудиторной работы, дающая возможность студенту задавать вопросы лектору, т. к. ранее в немецких университетах прерывать лекцию вопросами было не принято. — *Прим. пер.*

мышление. Оно теперь может быть естественным — дизъюнктивным, умерщвляющим: то, что затрагивается этим органом, умерщвляется; то, что ему приносится, теряет свой образ и становится другим. Против этого человек теперь не может ничего сделать, он также не может сам себе помочь, он ещё не созрел, и творческое мышление в нём ещё не проявилось. Этим дизъюнктивным мышлением он может теперь добиться мастерства и т. д. в формальной философии, например, в логике, только не в философии реальной. Он не может оценить все эти вещи в качестве вещей мира, совершенно не наличного для него. Но мышление может быть и в единстве, мышлением недизъюнктивным, творческим, и в качестве последнего — живым и порождающим жизнь. У кого-то это живое мышление дошло до возможности. Мышление вообще сформировалось в нём настолько, что, в случае, если в человеке удерживается верный материал, оно может явиться в этом качестве. — Насколько сформировано, мимоходом: это происходит посредством высшего естественного собственного мышления, приведённого к совершенному навыку, при праведности убеждений и т. д. Я говорю, и то, и другое: не считайте меня подозрительным. — Возможно, также не произведено испытание. Кто никогда не занимался трансцендентальной философией. Следует бичевать презрением и насмешкой только суждение «поскольку я не понимаю этого, то ничего нет».

Здесь этот человек должен держать испытание положениями такого рода. Если существует способность, она проявляется как молния. Кроме этого не поможет ничто. Однако испытание можно повторить, попытаться способность с других сторон. Возможно, недоставало выразительности. Здесь высшее многообразие: если способность проявилась, теперь определить и удержать её.

Лекция первой главы¹. Ещё подробнее объяснить живое и мёртвое мышление, убедительным, как я надеюсь, образом. Неистинно, то, что вы ранее полагали, что знание есть копирование независимо от него наличествующего (если остановиться на этом, то всё обучение насмарку). Зависимо... Если знание живо, то оно само должно производить предмет, т. к. жизнь живёт аб-

¹ Неясно, на что Фихте здесь ссылается. — *Прим. изд.*

солютно из себя самой. Один убивает её, ибо мыслит мертвяще, другой — оживляет, ибо таково его мышление. Настолько теперь понимался идеализм наукоучения. Только потеряли реальность, пустая игра¹. А если бы были правила и прочные законы того творения, которым поддерживалась бы жизнь?

Да, теперь вы сами должны стать этим живым мышлением, в противном случае вы вновь убиваете, и, например, жизнь становится бытием. Уже испытано, и сегодня далее будет испытываться средство, творящее исходя из понимания апперцепции мышления. Какое же доказательство я могу привести? Сам я понимаю это, и вы тоже должны понять это сами.

Ранее рассчитывали на спинозизм. Дуализм. Чудо то, почему он не становится спинозизмом. Я желаю сконструировать его из спинозизма.

S, дополнение над $\frac{\times}{S}$

Открыть это \times — и есть трансцендентальный смысл. D — A.

Я могу лишь сказать: вы же не понимаете этого. Если это понято, то весь догматизм разрушен в корне. Кто ещё считает возможным полагать высшим нечто другое, кроме жизни, кто ещё испытывает малейшее сомнение и т. д., тот не понял этого. Поэтому, однако, не отчаиваться. Два доказательства наукоучения, внутреннее и внешнее, так, что ими всё объяснено и разрешено. Внешнее захватывает легче и ведёт ко внутреннему.

Эмпирическое в D — A из \times восприятия. Дуализм останавливается на нём, склеивая его задним числом. И обосновано это полностью эмпирически, т. к. в спинозизме по меньшей мере заключено истинное мышление, мышление единства. Спинозизм желает единства и верит, что обладает им², дуализм отказывается

¹ Ср. тезис Якоби о том, «что в чисто научной сущности мы лишь играем с пустыми числами» («Якоби — Фихте», Гамбург, 1799. С. 25). — *Прим. изд.*

² Ср. спинозовскую «Этику», ч. 1, теоремы 13–15: «Субстанция абсолютно бесконечная неделима»; «Кроме Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема»; «Всё, что только существует, существует в Боге, и без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо». Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. М., 1957. С. 372–373. — *Прим. изд. и пер.*

ся от него и соглашается на двойственность. В этом отношении, чтобы предохранить вас от недопонимания, было бы достаточно сказать: наукоучение — не дуализм.

Но дуализм основан не на нежелании единства (дуалисты, возможно, охотно бы обладали им), а на мнимой невозможности, что совершенно верно. Поскольку дуализм желает основываться на восприятии, он заключает: то, чего не может он, не может никто. Человек, мыслящий так, склонен находить дуализм и мыслить так, что дуализм для него действительно возникает. Я хочу предохраниться от этой тёмной склонности и поэтому заранее показать, как, несмотря на допущенное многообразие, единство остаётся целым и невредимым.

Предположите свободу формулы АВ, не $\frac{A}{B}$ но $\frac{A}{X}$

В есть лишь дальнейшее определение единой цельной жизни, которая целостно есть созерцание в себе, и открывается в таком, не отпадая от себя. Она порождает из себя вторую жизнь, что было бы дуализмом. Субстанция, только не в качестве субстанции, и это — акциденция, сплавленная с субстанцией в этом бытии.

Если вы предположите, что это В, живущее самосозерцание жизни, вновь раскалывается на abcde и даже, что последнее е

α
раскалывается на β

γ
и, возможно, эти расколы фактически распадаются, распадутся во времени (которого вы, конечно, тоже ещё не понимаете), т. е. их невозможно объединить в одном моменте времени, то в должно было бы, однако, вновь вступить в жизнь лишь определённым далее, а расколы, следовательно, — в качестве акциденций акциденций. Т. к. α целостно в В, в В есть также А. Эти определения — лишь в субстантном. Дальнейшее определение — даже не уничтожение и не отрыв. К субстантному в нём самом и в его бытии лишь добавляется другое, но оно не отрывается от него, не отбрасывается. Кто это так понял бы и забыл бы когда-либо это пребывание цельного вечного неизменного Единого в даль-

нейшем определении, тот, благодаря своему недопониманию, получил бы дуализм. Его наукоучение было бы дуалистическим, но никак не наше.

Эманации новейших платоников¹, $\frac{A}{B}$

Если Бог полностью перешёл в них, то Его больше нет, а есть только они, хотя такое превращение вовсе невозможно помыслить. Ибо если Он именно цельный, то Он не превращался, а если же Он не цельный, то Он разорвался сам в себе, и больше никак не у себя, что, однако, невозможно никогда помыслить.

Слушай сейчас: каждое не является новым созерцанием жизни, но оно есть и остаётся тем же единым созерцанием В вследствие принудительного долженствования (soll) и способности (kann). Если А есть в действительности, то есть b, c и т. д., и всё вместе — снова то же единое дальнейшее определение В, которое или действительно есть, или должно быть; в нём в каждом текущем моменте есть целая бесконечность в долженствовании и бытии (ist), и Единое В и А суть именно в этом своём третьем дальнейшем определении. Несмотря на то, что естественное чувство, знание которого производится временем, и которое погружено во время, вместо того чтобы мочь и быть должным сделать время, не понимает этого. Кто из вас находится в b, c и т. д., того не минуют те высшие ступени, только они не развились до действительности, но остались подвешенными в долженствовании и возможности.

На только что приведённом примере платонизма. Почему у него так, а у нас, при подобной формуле, нет: потому что платонизм желает иметь мёртвое и основанное само на себе бытие. Эманация в должна самой собой настаивать на самой себе. Если бы платонизм допускал абсолютное бытие, то дело могло бы ещё пойти, мы должны были бы понимать его, как Спинозу. Теперь нет, но Бог — если Бог должен теперь стягиваться обратно в себя самого, в своё цельное собственное недвижимое бытие, то платоники исчезают². Но если Он остаётся в них, то Он более

¹ Т. е. Шеллинга и его приверженцев. Фихте ссылается на шеллинговскую «Философию религии» (Тюбинген, 1804) и представленный там тезис «отпадения» от Абсолютного (с. 35)... — *Прим. изд.*

² Ср. Якоби «Об учении Спинозы» (Бреслау, 1785. С. 34–35): «Когда Лессинг

не целостен в себе самом, но разделён. Напротив, жизнь может меняться и всё же остаётся жизнью, и даже именно в изменении она представляется в качестве жизни. Единством в многообразии может быть лишь жизнь, многообразное бытие, напротив, распадается и никогда не может соединиться вновь, в то время как единый поток жизни может проистекать в различных формах. И так вы косвенным образом можете постичь, т. е. снова оживить умерщвлённую вами жизнь.

Далее — такое вспомогательное средство. Жизнь в своей форме необходимо бесконечна, ибо если бы она была конечной, то она возвращалась бы к некоторой границе, после пересечения которой она замирала бы. Поэтому она была бы не жизнью из самой себя и от самой себя, а жизнью посредством другого, предписывающего ей границу, что вновь сводит её к вышеупомянутому. Может быть, что некто помыслил жизнь как определённое качественное, тогда он именно и умертвил её, превратив в существительное «жизнь» (*vita*). Жизнь — лишь то же, что обнаруживается во всяком самотворении во что (не в творении что вовне себя), то же, что живёт (*vivit*) в этом самоформировании. Но когда она сформирована, в этом формировании угасает и замирает жизнь как процесс (*das vivere*), и жизнь может засвидетельствовать свою жизнь лишь посредством нового самоформирования. Не она сама, но её самоформирование как её акциденция непрерывно замирает в этом бесконечном протекании, чтобы беспрестанно породить себя вновь.

Это — также против дуализма, который желает породить мёртвое внутри самой жизни и исходя из неё. Можно было бы спросить: будет ли, например, наукоучение выводить и матери-

желал представить себе личное божество, он мыслил его как душу Вселенной и, по аналогии с органическим телом, как целое. Но эта вселенская душа, как и все другие души во всех возможных философских системах, была бы в качестве души лишь следствием (*Effekt*). Однако органический её объём не мог бы мыслиться по аналогии с органической своей частью в той мере, в которой он не мог бы относиться ни к чему, наличествующему вне его, не мог бы брать у него и возвращать ему. Следовательно, чтобы сохранить себе жизнь, он должен был бы время от времени некоторым образом отстраняться от себя самого, объединять в себе смерть и воскресение с жизнью. О внутренней экономии такого существа можно было бы составить различные представления». — *Прим. изд.*

альный мир? Ответ: на деле, это одно из его легчайших и второстепеннейших дел. Но я спрашиваю в ответ: как мыслить такое выведение, и как же его понимать в случае, если оно будет дано. Если вы предположите, что е есть дальнейшее определение жизни А в знании В, и что само это е может быть или же не быть действительным, и если вы предположите, что е действительно, тогда действительно, и непосредственно действительно М¹, но только в несущей и поддерживающей М действительности этой жизни. Но, следовательно, не так, что действительность, отступая и покидая себя, даёт М способность самостоятельно существовать. М. Если вы мыслите, что с = чувственный мир, становится действительным, то он, делаемый действительным посредством е, непосредственно исчезает, в высшей степени так, как мы его постигли. Так же, как это может ежедневно и фактически доказать себе каждый, кто не совсем простак.

Наконец, можно было бы спросить, чтобы каким-нибудь образом сохранить дуализм, есть ли теперь жизнь чисто в качестве А вне этого дальнейшего внутреннего определения её самосозерцания? Кто так спрашивает, тот знает и желает знания от меня, однако всё знание есть уже А в форме В. Поэтому он требует от меня бытия в этой форме, в которой его нет, и это — чистое противоречие. я могу на это сказать лишь то, что такое бытие, определяемое в знании лишь противоположностью, было бы бессознательностью. На меня наступают далее и спрашивают: есть ли теперь бессознательность. Я замечаю: то же самое, в чём уже есть форма и т. д. Хотя я не желаю никакого созерцания, которое не является созерцанием, я знаю, что всё сознание проистекает из жизни, которая выше сознания, и что жизнь в сознании проявляется только посредством знания. В знании жизнь неопределима этой формой, ибо само знание есть жизнь в этой форме.

Размышления над будущим докладом:

1. Довольно ясно со схематизмом: видеть себя в качестве жизни. Здесь — разделение, но недостаточно ясно: 1) тождество видящего и увиденного, и ещё далее, тождество его с жизнью.

¹ М — материя. — Прим. пер.

Само по себе видящее и увиденное видят жизнь так, они проглатывают жизнь. Но жизнь не видит себя в качестве себя. Она видит нечто. Нечто в этом высшем теперь ещё не есть непосредственно жизнь, но именно увиденное, оно может стать таковой лишь опосредованно, благодаря новому добавляемому члену. Следовательно, в этом нечто видимы и сделаны познаваемыми схема, тип.

К чему-то другому. Я непременно должен ещё что-то сказать об ошибках, случившихся в эти дни, и вы не должны обижаться на меня за это. Если бы среди вас, как я предпосылаю, не было никого, кто бы нуждался в этом для себя, то было бы, всё же, довольно хорошо поставить вас в положение, когда вы исправляете представления ваших академических сотоварищей об этих вещах.

1) Академический преподаватель — не драматург или актёр, которые должны принимать от вас громкие выражения одобрения и неодобрения (я не хочу исследовать, с какой необходимостью должны они). Его ближайшая цель не есть и не должна быть целью представить эстетическое произведение искусства. Его цель — учить, а цель слушателя — учиться. Как же мог бы тот, кто, согласно верной предпосылке, ещё не знает того, чему его обучают, и изучает это недавно, одновременно быть судьёй и критиком?

Не дайте же себя провести на тему того, что в других немецких университетах есть тот же обычай. В Йене, бывшей в последнее десятилетие неверного века примером хорошего университета, никому не пришло бы в голову шаркать и т. п. Свидетельство одобрения посредством вечерних концертов в первые годы ещё было обычаем, но затем оно было полностью упразднено академическим законом, и по праву, т. к. кто допускает свидетельства одобрения, тот всегда признаёт судейство другого. Последовательным образом он должен был бы признавать и свой изъян. Но учащиеся никак не могут быть судьями и т. д. Нельзя ни обманывать их в этом, ни каким-либо образом это терпеть.

Как при такой академической свободе учащихся могла бы существовать истинная академическая свобода преподавателя и преподавания? Если, например, в лекциях наукоучения нельзя

было бы атаковать спинозизм и дуализм, поскольку, возможно, среди слушателей или других преподавателей этого университета были бы спинозисты и дуалисты, то в таком университете наукоучение вообще не могло бы преподаваться и было бы изгнано из университета.

Нет, по моему самому искреннему убеждению, в университете, где студенты считают своих преподавателей актёрами, твёрдо настаивают на этом, и считают себя жестоко оскорблёнными, когда им объясняют, что не желают этого терпеть, человек, обладающий честью, преподавать никак не может. И если бы он, будучи незнакомым с этим обычаем, занял должность в таком университете, то сразу же после ознакомления с ним, если улучшений не происходит, он должен был бы оставить её.

2) Отдельная академическая лекция — не само собой разумеющееся целое, как, например, проповедь. У проповедника сменная аудитория. А лекция объясняет с помощью контекста предыдущих и последующих лекций. Коллегиум есть органичное связанное целое.

Ничем не поможет посещение отдельной лекции. Так называемая госпитация¹ в научном отношении совершенно превратна и не соответствует цели. Она ничем не помогает тому, кто посещает лекцию, мешает преподавателю и постоянным слушателям. Поэтому она, по праву и без всяких исключений, запрещается² преподавателем, чья лекция и т. д. Неподходящее и не соответствующее цели никогда нельзя допускать. Что вы должны были бы думать о моей философии, и какое доверие вы могли бы почувствовать к моему наставлению, если бы вы увидели меня поступающим непоследовательно и против моих же лучших убеждений?

¹ Т. е. посещение лекции. — *Прим. пер.*

² Ср. Круг в «Жизненном путешествии», с. 163: Фихте потребовал, чтобы никто не мог просто посещать лекции, но чтобы каждый сразу же должен был покупать у него входной билет с предоплатой гонорара. В Кёнигсберге это было неслыханным новшеством. На Фихте снова обиделись, и студенты никак не пожелали считаться с этим новым законом. Они полагали, что имеют право просто посещать по меньшей мере две первых недели. Но Фихте пожелал утвердить свой закон тем, что сам стал в дверях и спрашивал билеты. Тогда дело дошло даже до личных оскорблений, и число слушателей уменьшалось почти с каждым днём. — *Прим. изд.*

Давайте вы не будете говорить себе, что и т. д., да, во времена когда, и т. д., в добрые времена. Йена, Гёттинген, Эрланген.

Исключение: посещение из-за лекции. Даже зрелый и образованный муж. Здешние или проезжие учёные. Однако представиться: против обычая слушать, как говорит человек, которого знаете вы, но который не знает вас.

Пристойнее, однако, чтобы в наукоучении такого не происходило. Оно было предназначено для представленного мне общества, чьи имена и намерения я знаю. Другие, не сообщившие мне их намерения. Я должен справедливо предполагать, что у них — то же самое намерение, а никак не только намерение удовлетворить любопытство, провести праздный час или вовсе исполнить мнимую службу судьбы и надзирателя за моим учением. Разумная тишина и внимание большинства подтверждают первое благоприятное предположение. а некоторые — нет, как, например, вчера один или двое действительно судили ногами. *Pedibus ibant in sententiam*¹.

Несколько слов об этом: а) если замять и делать так, как если бы мы этого не слышали, то такое поведение выглядит так, как будто мы стыдимся и действительно придаём таким суждениям некоторую ценность. Именно чтобы избежать этой видимости, я полагаю, не оскорбляя деликатности и т. д. Деликатность не заключается в пощаде слабости других людей там, где снисхождение не согласуется с целью, но в том, что мы не без их вины предполагаем, что они будто бы не знакомы с некоторыми всеобщими моральными истинами, а только должны научиться им у нас.

Если они, однако, виновны, т. е. показывают своим поведением, что они таковых не знают, то долг вновь требует не обращать внимания на деликатность и напомнить им об этих истинах.

Такое положение состоит в том, что преподаватель, уверенный в своём деле, вовсе не ставит свою ценность в зависимость от одобрения своих слушателей, учиться у которых он не желает, притом что они должны учиться у него. В том также, что преподаватель вовсе не старается приобрести это одобрение щажением их предрассудков, а пренебрегает ими. И в том, что ему совер-

¹ Присоединились к мнению (лат.). — *Прим. пер.*

шенно безразлично, много ли у него слушателей, мало ли, или вообще нет¹. Было бы справедливо, чтобы вы предполагали, что я таков. Кто знает мою предшествующую жизнь и мои произведения, знает и об этом.

Те ораторствующие ногами и т. д. — противоположность. Они зашаркали, когда я сказал: со времени Канта и т. д. во мраке. Они не желали высказать суждение об истинности или ложности этого положения, т. к. то же положение направило их во тьму. А тот, кто во тьме, не отличает свет от тьмы. И они по праву не могут знать и т. д.

Итак, мы не удостоены чести им нравиться? Почему мы её не удостоены. Потому что оскорбляется их самолюбие, мнящее себя в свете, или их слепая вера в авторитет других. Кто же, однако, скажет им, что я им в случае, если они и т. д. Первое условие — отказаться от всего этого.

Я воздержусь от других во множестве представляющихся постыдных наблюдений о грубости такого способа говорения в обществе. Только одно. Я пока хочу остановиться на том, что, некоторые, однако, не верят и с настоящего момента шаркают.

Назад: вы должны теперь признать и свидетельствовать, что это предположение о серьёзных намерениях верно, а также каким-то образом гарантировать, что вы желаете прийти вновь.

Лучший способ, по долгому опыту, гонорар, а именно, предоплата. (Не объяснять психологически, но я это знаю).

Фридрихс, записывать у Виттиха². Билеты иметь при себе: привратник. Первое общество, вы вступаете через него. Это ваши собственные общественные права для вашей пользы и покоя, которые я тогда лишь и т. д.

Освобождение от оплаты. У кого есть, у того есть. Я слишком новичок, чтобы судить. Должны ждать.

Условие освобождения — хорошее сочинение, доказыва-

¹ Ср. круговское «Жизненное путешествие», с. 163: «Наконец остались трое, которые дали себе слово вытерпеть до последней лекции, потому что, когда они попросили Фихте объяснить то непонятное для них, что он сказал, Фихте ответил: они должны лишь потерпеть. В конце им внезапно откроется свет, и всё станет ясным». — *Прим. изд.*

² Людвиг Вильгельм Виттих, 1773–1832, кёнигсбергский книготорговец. Фихте познакомился с ним 29 октября в Платте. — *Прим. изд.*

ющее зрелость. Не поддерживать. Вы скажете, но докажет ли Фридрихсдор¹ зрелость? Нет. Но Фридрихсдор благ сам по себе, то, что он делает, осуществляется для других.

Опаздывать. 7, 8 минут.

8 лекция

То, что жизнь себя созерцает: жизнь и созерцание совпадают, жизнь на самом деле не созерцается. Жизнь должна созерцать себя в качестве жизни. Это «в качестве» играет главную роль. I) отчётливо помыслено: самосозерцание. Видение должно проецировать нечто а — b. Тождество видящего и увиденного, которые суть жизнь с. Как таковая она может быть познанной и постигнутой. Значит, не непосредственно. Заметьте 1) чистое порождение видения абсолютно из себя и от себя, 2) как мы назовём его: жизнь в качестве жизни, образ, тип, схема? Остановимся на последнем понятии, как использованном и Кантом².

¹ Фридрихсдор («золотой Фридрих» — Friedrich d'or) — прусская золотая монета, на которой был изображён Фридрих Великий. — *Прим. пер.*

² Ср. Кант в КЧР: «Схема сама по себе есть всегда лишь продукт воображения, но так как синтез воображения имеет в виду не единичное созерцание, а только единство в определении чувственности, то схему все же следует отличать от образа. Так, если я полагаю пять точек одну за другой <...>, то это образ числа пять. Если же я мыслю только число вообще, безразлично, будет ли это пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о методе (каким представляют в одном образе множество, например тысячу) сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ, который в последнем случае, когда я мыслю тысячу, вряд ли могу обозреть и сравнить с понятием. Это представление об общем способе, каким воображение доставляет понятию образ, я называю схемой этого понятия» (цит. по рус. пер. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 222–223). О термине «тип» ср. КЧР: «...под закон свободы... и, стало быть, под понятие безусловно доброго нельзя подвести какое-либо созерцание и, значит, какую-либо схему для его применения in concreto. Следовательно, нравственный закон имеет только одну познавательную способность, служащую посредницей в применении его к предметам природы, — рассудок (а не воображение), который под идею разума может подвести не схему чувственности, а закон, но такой, что он может быть in concreto представлен на предметах чувств, стало быть, закон природы, но только по его форме — как закон для способности суждения; и этот закон мы можем назвать поэтому типом нравственного закона» (цит. по рус. пер. Кант И. Критика пра-

II. Если бы мы теперь остановились на этом, то мы имели бы само видение и созерцание в качестве абсолютного и содержащего в себе самом основание схемы и схематизм, из которых мы, возможно, согласно отлично доказуемым законам видения, т. е. схематизирования, могли бы выстроить в видении мир бытия.

Возможный взгляд наукоучения:

а) постольку, конечно, принято всерьёз и теперь должно быть понято вами следующее. Если жизнь должна в качестве жизни себя и т. д., то видение должно абсолютно из себя самого породить схему. Заметьте при этом: а) схема есть теперь лишь в видении и его посредством, она никоим образом не есть и не остаётся, если видение снимается. Если вы строите действительный мир, то он, однако, есть лишь в видении. Если вы отвлечёте видение, мир исчезнет. Склонность к догматизму, поскольку живое видение замирает и остаётся теперь лишь увиденное, должна быть начисто уничтожена противоположным габитусом и всегда оставаться за порогом. Здесь посредством формулы выстроено немного лучше. Схемы, не вещи, коих вообще не существует, и именно это — основное заблуждение. б) Если же теперь никто не придёт и не скажет, и если видение должно быть, то видеть должен Я. Я верю, что там предполагается Я, или я сам таковое Я предполагаю. а если бы не видение было акциденцией и продуктом Я, а Я — продуктом видения, именно само лишь схемой, и возможно, в некотором ряду первой и основной схемой?

Но я здесь не останавливаюсь, а иду дальше, итак: я утверждаю, что видение есть абсолютная способность породить схему из себя. (Согласно известному логическому обороту о действительном видении, которое и полагает действительную схему, я вышел к возможному, ещё не действительному видению, что, по всей справедливости, будет возможно показать лишь там, где наукоучение объясняет само себя). Итак, есть способность x , если она приводит себя в действие, возникает видение и, необходимо, схема видения, ибо видеть — значит схематизировать. Это одно и то же.

ктического разума // Сочинения в 6 т. Т. 4(1). М., 1965. С. 393). Издатель цитирует здесь по третьему изданию КЧР (1790) и первому изданию КПП (1788). — *Прим. пер.*

IV. Что теперь заключено в этой способности как в способности абсолютной? Наукоучение спрашивало материалистов, никогда не получая от них удовлетворительного ответа: как же представление соединяется с вещью, что есть их связь¹. Наукоучение полагает её в деятельности, насколько оно было понято! Теперь наукоучитель, без сомнения, лучше, чем они, знающий, чего хочет наукоучение, спрашивает их: что раскрывает глаза деятельности, что делает так, что посредством осуществления и реализации (Wirklichmachung) способности x возникает видение? Это же чуждое дополнение, не заключённое ни в видении, ибо как раз видение и должно объясняться, ни тем более в схеме, ибо она объясняется из видения, ни, конечно же, в особой схеме Я.

Мы с нашей стороны уже ранее поняли, что абсолютную реальность следует полагать лишь в жизни, поэтому основание должно находиться в жизни. X было бы жизнью, ставшей действительной (между тем, я желаю выразиться так, хотя выражение очень скоро будет исправлено).

Что значит действительно? Ответ: определенная ограниченность и, постольку, остановка и угасание жизни.

Такая ограниченность, определённая и абсолютная позиция, конечно, здесь есть. Деятельность, совершаемая способностью, становится видением, и совершенно ничем иным как видением. Напротив, сперва мы думали, что деятельность вовсе не должна быть необходимо видением. И так жизнь, как мнимо возможный источник чего-либо, кроме видения, ограничена. Сверх этого ограничения в этой области x жизни нет. Постольку $x = B$, форма или ограниченность жизни. Ближе познакомились с тем B . Там было неясно, действительность или возможность? Здесь ясно: только способность и ничто иное, как способность

¹ Ср. «Опыт нового изложения наукоучения» введ. 1, академическое издание, I, 4, с. 197: «Они должны были доказать переход от бытия к представлению, этого они не делают и не могут сделать, ибо в их принципе заключено лишь основание бытия, но не основание представления, полностью противоположного бытию. Они совершают чудовищный скачок в совершенно чуждый их принципу мир». — *Прим. изд.*, перевод мой. — В. З.

действительно стала, жизнь выразилась в качестве только способности, явилась, приняла образ.

Из этой мнимой смерти, которую жизнь принимает посредством обладания (hat), становления (geworden), т. е. прошедшего времени, я тотчас же спасу её возвышением из формы к А как собственно жизни и доказательством этого А в В.

Произведите со мной следующие наблюдения. Не эта способность В в качестве способности является видением, но таковым непосредственно является осуществление этой способности С. Все мы, насколько мы знаем, мыслим, исследуем, сознаём, или как ещё вы можете это выразить (насколько, однако, вы не осознаёте себя, довольствуйтесь, несомненно, как и я, нежеланием ничего знать о себе), все мы стоим в видении как состоянии. Но что есть видящее А в форме а В, действительно будучи живым и осуществляясь? Т. к. чем же есть это осуществление, как не жизнью как процессом (vivere) в этой форме? Итак, жизнь не стала действительной, — она вечно продолжает быть действительной и вечно будет таковой в видении.

Если теперь мы, между прочим, также видим себя как D, то мы знаем, что это — результат самого видения, схема. А если мы видим себя как видящее С¹, то мы знаем, что это — дальнейшее определение схемы как «в качестве», следовательно, схема самой схемы. Точно говоря, мы не скажем больше: мы видим себя, но скажем: жизнь в форме своей манифестации усматривает себя как Я и как Я видящее.

Фактически мы всегда остаёмся в схематизме, ибо мы именно и суть схематизм. Теперь мы можем понять этот схематизм как схематизм (так, как мы его только что показали, однако возможность его объясним в другом месте), и так совлечь его.

И так вы извлекаете следующий, как я думаю, в высшей степени ясный, но бесконечно значительный результат: В = способность, так мы полагаем его. Это совершенно помысленное есть схема. То же, однако, что истинно есть и живёт в нашем действительном знании, и лежит в его основании незамеченным, будучи в качестве непременно невидимого корня абсолютного видения, является реальным этой схемы, которое становится видимым

¹ Читай: «С видящее», или «как действительно видящее С». — Прим. изд.

именно посредством этой схемы. А = жизнь, схема, то, что мы полагаем: то же, однако, что действительно есть и действует в форме видения в нашем видении, есть реальное. Мы познаём наш схематизм, от которого, конечно, не отходит и наукоучение, только оно знает об этом. Оно всегда должно будет заключать: реальное никак невозможно познать и постичь. Иди и живи, и без всякого твоего участия жизнь будет схематизироваться и являться в тебе.

Все другие системы остаются захваченными схемой, которую они считают истинным предметом. Поэтому они — философии тени и призрака. Бытие материалистов и видение полуидеалистов вовсе не являются верными схемами. Высшая и абсолютная схема — схема жизни.

За её пределы не может выйти и наукоучение, только оно не обманывается на тему схематической природы схемы. Оно вообще не видит реальности ни в какой-либо философии, ни в себе самой, а видит её в жизни. Дочерью наукоучения, единственно ради которой оно существует, является мудрость.

Ещё один пункт, чтобы предотвратить возможные недопонимания. 1) Тот факт, что способность жизни в В есть как раз способность видения, мы оставили в качестве ограничения жизни, в которой, как мы прибавили, кажется, что деятельность также может быть чем-то другим, возможно, можно было бы ещё добавить, чем-то бесконечно разнообразным другим. Я добавляю, что здесь ещё не может быть приведено доказательство того, что эта иллюзия — лишь обманчивая иллюзия. Жизнь может явиться и выразиться только лишь как видение. Если бы она могла иначе, то был бы произвол, материальный произвол. Кроме того, есть необходимость, основывающаяся на том, что это — жизнь, которая должна являться, и именно являться. Произвол нисколько не может иметь доступа в жизнь. Итак, если жизнь является, то она должна являться в качестве видения, и никак по-другому. Что было бы первым.

Теперь кто-нибудь мог бы спросить (спрашивали и так), если же, но необходимо ли, чтобы она вообще являлась, или нет? Обдумать. Необходимо, значит, есть принуждающее основание = X, которое направляет жизнь в В. Значит, она не от себя из себя по-

средством себя, значит, не в качестве жизни, но верной жизнью теперь должен был бы быть Х. Однако, Х определён, и поэтому он — не жизнь. Итак, этот вопрос сам уничтожает себя. Является ли? Смотри, это может быть понято лишь непосредственно. Желать понять это опосредованно, значит именно не желать этого понять, желать не жизни, а смерти, и из неё, если Богу угодно, изображать жизнь.

9 лекция

Далее, 1) Наукоучение — единственное понимание, которое мы постепенно производим и выстраиваем в себе. Там дан свет, не ради самого себя, но чтобы из него породили новое. Как будто вспомогательная линия. Не следует ожидать здесь чего-то совсем позитивного, на чём всё теперь неизменно остановится (отриньте обычное нетерпение. Скажите мне быстро, как оно обстоит: я охотно поверю. Значительное положение и т. д.).

В чём теперь для меня всё дело? я желаю 1) привести вас от предыдущего к мысли: а-в-с. Лишь схема, а не непосредственно жизнь, была бы только в третьем, в постижении или понимании. Первое — абсолютное видение, второе — мышление. Что это теперь?

2) Теперь строго. Жизнь должна созерцать себя в качестве жизни. Показано, что из этого должна возникать её схема. Теперь я говорю, продвигаясь дальше: тогда она в самом деле не созерцала себя в качестве жизни: созерцание не проникло вплоть до жизни, но осталось подвешенным в схеме. Она не дошла до существа дела (Sache), но приняла за него призрак. Не исчерпано то, что находится в предпосылке, которую мы именно здесь должны измыслить. Не в качестве. «В качестве» имеет здесь двойной смысл: отчасти собственное словесное значение, именно в качестве в образе, отчасти — значение энергичное и акцентированное.

Как это могло бы устраняться? Очевидно, лишь посредством того, что сама схема познавалась и понималась бы как только лишь схема и отличалась бы от того действительного, истинного и реального, которое отражено в схеме. В качестве самого в каче-

стве: в качестве полагается именно как таковое, чтобы в этой его схематической природе истинному и действительному, только лишь отражённому в нём, с. и т. д.

(NB. в случае, если уже здесь у кого-то должно было возникнуть подозрение, что именно само это с. также может быть не существом дела, а лишь схемой, далее выдвинутой и немного более привнесённой из взгляда, то пусть это не введёт такого человека в заблуждение, из-за которого наше настоящее рассмотрение потеряло бы для него почву и распалось бы в ничто. Если это должно так обстоять, то всё уладится в своё время).

3) Полагают, что всё происходит так, как должно происходить при условии, 1) что этим положено — разъяснить и анализировать мысль, 2) как возможно сконструировать мысль в её генезисе... На ключевой точке исследования и лекции.

1) Это — схематизирование в себе самом, которое полагает видение, а именно —схематизирующая схема совершенно ни к чему иному, следовательно, далее определённая схема, точно ограниченная в схематизировании и включённая в эту границу и полагающая далее определённое видение качественного нечего. Напротив, на предыдущем занятии в С. у нас было видение вообще и схема вообще, совершенно не определённые. Заметьте также при этом:

а) в схеме схемы теперь находится именно эта схема вообще, последняя необходимо проецируется из первой, иначе, если бы она не была и т. д. Именно схема вообще схематизирована в схеме схемы. Если она теперь здесь у нас есть, то она не нужна нам также ещё и на втором месте, так, как мы предположили на предыдущем занятии. Мы не нуждаемся в неопределённой схеме или видении вообще¹.

б) Что же теперь в этой схеме схемы является собственно носителем схемы вообще, схемы этой схемы схемы или её описания? Очевидно, само видение в этом его дальнейшем определении. О². Положено видение — положена схема, снято виде-

¹ На краю, поперёк дополнение к тексту: 1) Необходимость познания схемы. 2) Отношения схем друг к другу. Из схемы схемы именно следует Y — Z. — Прим. изд.

² О — объект. — Прим. пер.

ние — снята и схема. (Я всё ещё предостерегаю от умерщвления и сохранения мёртвого продукта. — Пожалуй, мир может быть, но лишь мир видения).

Что является далее определённым в этом определении? Именно видение вообще, которое теперь в действительности не нуждается более в становлении, но, возможно, лишь и т. д. Что является видящим в видении вообще? Жизнь, которая теперь, как было продемонстрировано в С, и насколько мы поняли до настоящего момента, действительна и на самом деле действительна уже не там же, а в D как дальнейшем определении С, которое с само есть дальнейшее определение В, а В — А, при условии, что D действительно. Жизнь будет вечно действительной в D. Никакого дуализма: но наукоучение и не превращается в нигилизм.

с) ещё это, сказанное по аналогии с позавчерашним. Мы вывели сейчас схему схемы как необходимую, положили и аналитически описали её. Чем же мы тем временем стали, и в чём открылась наша жизнь? Схемой схемы? Никак нет, а только её

схемой, x
|
 $y-z,$

схемой схемы схемы. То, что и т. д., это — реальное к ней, действительно становящаяся действительной жизнь. То, что первое. Теперь, конечно, уже здесь в общем может быть ясно, что, так как во всяком видении жизнь является видящей, мы вовсе не могли бы быть видением, если бы сама жизнь не вступала в эту форму. Объяснить, как всё это обстоит, будет возможным лишь там, где наукоучение объяснит само себя, т. е. схематизирует свою схему, что будет возможным лишь наряду с противоположностью действительной жизни в видении. Поэтому видение должно быть выведенным прежде всего и в его характерном определении. Здесь мы суть самим наукоучением, и наша свободная жизнь открылась в нём.

2) Ко второму вопросу: как возможна такая схема схемы? Двусмысленно: возможна ли она вообще? Ответ: она должна быть при условии и поэтому абсолютно необходимо действительна и возможна одновременно. Или: каким образом она возможна, как она необходимо определена? Здесь ещё яснее: благодаря какому свойству схема признаётся схемой?

Аргументируйте со мной так: схема необходимо произошла из видения. Видение должно было бы поэтому в данном случае вновь видеться и постигаться в деле, и так, поскольку видение должно предоставлять нам схему абсолютно из себя самого, схема стала бы видимой как только лишь схема. Теперь видение есть осуществление абсолютной способности видеть, в которой жизнь становится действительной. Однако, как только это осуществление происходит, видение — существует, а осуществление остаётся невидимым. Потому дословно видение остаётся невидимым себе. Если должно было, однако, и т. д., то должна была бы производиться деятельность. Собственно, не действительно деятельность.

Мышление. Пример. Представление познаётся в некой деятельности, в упорядочивании и полагании в пространстве.

Некоторые всеобщие и более лёгкие предварительные напоминания, чтобы ввести вас в этот ход мысли.

1) Не шокироваться иллюзией хитроумия, бесплодности и странности формул: заблуждение в самом знании и его законах должно быть найдено и уничтожено в корне. Оно возникает из путаницы и смешивания того, что различно в себе. Поэтому мы должны отыскать всё возможное различное. Одно-единственное возможное, но не сделанное различие портит всё обучение. Таково наукоучение, и таковым оно должно быть, кто желает, чтобы оно было другим, желает именно не наукоучения, а чего-то другого. Мы для начала должны пройти через это. Результаты выйдут лишь позже, но без этих предпосылок их не понять. Я уверен в своём деле так, что буду и вас безмерно возвышать и вдохновлять этими результатами, притом что ещё вплоть до настоящего момента всякая не испорченная до конца душа была воодушевлена этим. Так, что с вами тогда не произойдёт так, как уже произошло со многими из моей аудитории, которые, дойдя до этого места, напрасно желали ещё раз прослушать наукоучение сначала, чтобы усвоить его возвышающие результаты.

2) Знание в корне своей сущности есть лишь схематизирование, оно предоставляет лишь схемы и призраки, и совершенно никакой реальности. Всё заблуждение состоит в том, что в обманчивые свидетельства этого знания верят, и так постигают

призрак вместо реальности. Потому единственное средство прийти к истине — однократное, раз и навсегда ясное постижение этой схематичности (Schematicität), чтобы никогда больше ей не обманываться. Над этим мы именно теперь и работаем. Поэтому эти первые основоположения для начала необходимо ясно понять, чтобы они стали постоянными максимами всех наших будущих суждений.

Самое большое препятствие для этого понимания вовсе даже не заключается в человеческом рассудке, оно — в его сердце, в упрямой любви, которая, конечно, является естественной и врождённой для человека, и от которой он должен очиститься лишь посредством свободы. Он любит мир призраков, он желает, чтобы они могли быть реальностью, ему больно усматривать их ничтожность, он боится света, в котором призраки являются ему таковыми. Цель теперь вовсе не в том, чтобы человек должен был пребывать в этом понимании голого и пустого ничто, а в том, чтобы вместо оставляемого им ничтожного мира ему открылся другой, который понравится ему бесконечно больше. Если можно было бы тотчас же и непосредственно ввести людей в этот истинный мир, то они, несомненно, охотно и радостно оставили бы свой ничтожный мир. Поэтому трудность возникает лишь от того, что ничтожный мир не может исчезнуть ранее, чем может появиться истинный. Путь к реальности лежит лишь через нигилизм, которого боятся, а путь к жизни — через ненавистную смерть.

3) Знание образов. Если теперь есть множественность и в ней единство, то должно быть прочное отношение этих образов друг к другу: образов образов, тех образов, о которых мы начали говорить на предыдущем занятии. Например, внешний мир — лишь схема внутреннего, нравственного мира, который добрый человек носит в своей груди, и средство его формирования. Этот нравственный мир — вновь лишь схема внутренней и непосредственно вечно остающейся невидимой сущности единого света, источника жизни, божества. Эти отношения схем и схематизмов друг к другу должны теперь чётко пониматься. Страх при первом упоминании простой схемы схемы не был бы добрым предзнаменованием. Как должно быть впредь, когда обнаружится, что

эта схема схемы пятерична в одном отношении и бесконечна в другом, и от вас потребуется постичь как эту пятеричность, так и бесконечность в одной-единственной мысли, в которой, вы, конечно, имеете всё наукоучение?

...

Остаться подвешенным в схеме — значит не отдавать сно-ва какой-либо схеме её схему. Поэтому наукоучение есть схематизирование схематизма в его абсолютном единстве. Неопровержимость наукоучения, или его опровержимость только посредством улучшения.

К десятому занятию (10 лекция)

Жизнь и видение себя в качестве жизни, и это «в качестве» — вновь в качестве «в качестве». Схема, схема схемы.

С настоящего момента наше внимание направлено на то, что должна быть жизнь, которая сама, а не нечто чуждое на её месте, собственной персоной видит себя. Так: до сих пор видение было первым, в нём был центральный пункт (Mittelsitz) и фокус, и мы говорили о его необходимых эффектах согласно его внутренней сущности. В соответствии с нашей собственной ясно выраженной целью дело не должно остановиться на этом, в противном случае видение стало бы первым в полном противоречии с провозглашенной нами максимой. Видение и знание для себя суть именно порождение только лишь схем, а мы желаем выйти за их пределы, следовательно, за пределы всего знания.

Согласно предпосылке, жизнь есть собственно видящее в видении, или, используя выражение, которое мы будем отныне обычно употреблять, жизнь должна быть принципом видения.

Я ставлю вопрос и начинаю этим следующее, как мне кажется, в высшей степени важное и интересное исследование: может ли жизнь видеть себя в этом непосредственном бытии принципа видения, может ли она схватить себя на деле?

Мимоходом, два способа постигать положения: первый — мертвящий и обесцвечивающий, когда требуемое на деле не мыслят, не вполне вкладывают и полагают в него свою мыслящую

жизнь и не выполняют задания, но слышат лишь исторически, что его нужно выполнить, и этим довольствуются. Не возникает понимания, такого, как в другом месте, где дело сводится к созерцанию, например, в геометрии. Так, как поступали бы с указанным выше. Возможно, возможно и нет, то, что касается меня. Говори дальше, учитель, и расскажи мне это. Ты же у меня для этого.

Второй способ — энергичный. Он должен совершаться в наукоучении, ибо оно основывается чисто на непосредственном интеллектуальном созерцании. Предполагать противоположное — смерть наукоучения и всей философии. Учитель может указать решающие аргументы.

Дело сводится к тому, чтобы люди мыслили, что это — действительно и на самом деле принцип, а не так, что он одновременно и не является таковым, в чём именно и состоит мертвящее, несерьёзное мышление.

Если жизнь такова, то видение есть, и бытие принципа жизни открывается именно в видении и теряется в нём, исчезает во тьме. В этом отношении не может возникнуть нового видения бытия принципа. Не — 2¹. Результат: жизнь как непосредственный принцип видения совершенно невидима, что было бы первым.

(Лишь мимоходом, чтобы было яснее: то, что мы здесь сделали. Мы указали границу самому видению, поэтому мы проникли его в его сущности и так возвысились над ним. Это именно и является нашей целью, для того чтобы, выйдя за пределы мира схем, достичь истинного мира. Это, без сомнения, исключительное дело наукоучения, и, поэтому, нынешнее дело, — рефлексия наукоучения над самим собой, понимание им самого себя, что, в соответствии с ранее сказанным, является предвосхищением. Сейчас мы им являемся и проживаем его, и ещё не можем, не должны выходить за его пределы. Итак, дальше.

2) Если вы предположите, что жизнь, несмотря на это, должна усматриваться и обнаруживаться именно как невидимый принцип видения, то как же это заключено в нашей основной предпосылке, как бы это было возможным?

¹ Два принципа. — *Прим. пер.*

Решите сейчас: решение несёт ясность в самом себе. Жизнь никак не могла бы, как сперва предполагалось, быть принципом видения вообще, ибо тогда она сама вступала бы во тьму. Но она должна была быть принципом такого видения, в котором она сама усматривалась бы в качестве непосредственно невидимого принципа видения вообще. Коротко, жизнь должна была бы быть принципом как раз того понимания, к которому мы сами только что пришли в качестве нашего первого пункта.

А — В

С

Остановимся на этом. Есть богатый урожай глубокого понимания.

а) Является ли теперь в предпосланном понимании жизнь действительно и на самом деле принципом, и где она — принцип? (Ответ на этот вопрос служит проверкой того, понятно ли учение. В С. Там её бытие принципа совершенно полностью исчезает во тьме и растворяется в понимании, теряясь и расплавляясь в нём, потому что именно бытие принципа жизни непосредственно является пониманием. Между ним и пониманием не может вклиниться нечто опосредующее (Mittelglied). Бытие принципа совершенно невидимо, ибо будет видеть оно.

(Решение того, как мы в то же время приходим к тому, чтобы сейчас снова сделать его видимым, следует отложить до нужного времени. Несомненно, мы теперь суть не это понимание С, но его схема D, и в нас, следовательно, прорывается жизнь не в С, а в D. Как это возможно, и какое это даёт дальнейшее определение жизни, будет исследовано ниже).

б) Что теперь заключено в понимании С, чем, собственно, является то, что оно высказывает? (Не отвечать непосредственно на вопрос, ибо он недостаточно ясен и не может быть сделан яснее, он ожидает ясности лишь от ответа, но опосредованно понять, что ответ, который я дал, верен). А. Принцип из В. — Отношение, здесь — жизни к видению, абсолютно необходимое и единственно возможное. Ни А, ни В не непосредственны, непосредственно лишь — (тире), и лишь его посредством непосредственны А и В.

Прояснить, чем является схема, а именно, постигнутая не непосредственно, а в отношении к другому. Однако же, постигнутая, следовательно, постигнутая в заместителе и типе.

Положения:

1) всякое действительное видение — непосредственное выражение отношения. Совершенно из себя самого видение создаёт отношение и является отношением, у него нет вещей. Я говорю, что оно есть, оно есть Посредство (Durch), постижение посредством абсолютной максимы принципа, которую оно, будучи видением, несёт в себе. В видении жизнь, сама по себе обоснованная в себе и не нуждающаяся в обосновании, превращается в обоснование. Именно, в обоснование себя самой как видения на том, что лежит глубже во тьме, на жизни как самой жизни, как раз потому, что видение потеряло своё собственное имманентное основание. Внутри своей сущности оно есть абсолютный вывод, имеющий в себе самом предшествующее себе положение (Vordersatz).

Со всей серьёзностью: кто это понимает, тому уже здесь открывается обещанный ему новый мир. Например, есть бытие вне своего бытия, оно — всё. Абсолютно синтетическая природа знания. О вещах в нём вспоминать не следует.

2) Видение есть посредство, опосредованное постижение. Это постижение абсолютно, ибо то, что единственно истинно существует, и поэтому является единственным, что может быть увидено, во всяком усмотрении может быть увидено лишь опосредованно, и никак не непосредственно.

3) Абсолютное отношение и, следовательно, содержание абсолютного усмотрения есть отношение жизни к видению. Потому что, если другая манифестация жизни, кроме этой, в видении никак невозможна, доказательство чего мы скоро сможем привести, тогда существовать могут лишь жизнь и видение, а отношение поэтому может быть лишь к ним. Строго выражаясь, жизнь полагает себя в отношении к себе самой тем, что она становится видением. Этим она создаёт отношение этих своих двух единственно возможных основных модификаций: в качестве просто жизни и в качестве видящей жизни. Так что, поэтому мы получаем не две субстанции, жизни и видения, а только

две модификации единой, единственно истинно сущей жизни. и даже эти две основные модификации не могут быть получены непосредственно, оторванными и отделёнными друг от друга, а лишь опосредованно, в их абсолютном единстве и отношении. Следовательно, они могут быть хорошо защищёнными от всякого возможного дуализма.

Если теперь, однако, должно быть несколько видов отношений, как это могло бы обнаружиться, то они могли бы быть не несколькими модификациями непосредственно жизни, а лишь непосредственно между различными модификациями видения, которые, поскольку жизнь вступает во всякое видение, опосредованно, конечно, вновь были бы модификациями жизни.

11 занятие (Лекция 11)

Употребить сегодняшнее занятие на то, чтобы проникнуть в это вполне глубоко

4) Поскольку видение теперь в самой глубине своей сущности может лишь выразить отношение, оно необходимо становится только лишь схематизированием. Из «посредством» следует «в качестве», а не наоборот. Кому сущность схемы ранее должна была остаться ещё неясной, тому она, вероятно, сейчас станет ясной, т. к. она дедуцирована в своей необходимости, и, согласно этому, её можно раскрыть из её принципа и благодаря этому раскрытию опосредованно познать.

Жизнь в С — будто бы вне себя самой, вне своего состояния только лишь жизни. Посредством схватывания себя как принципа она снова возвращается в себя саму, но не истинно (при такой предпосылке отпадало бы видение), а в постоянной форме отчуждения, опосредованности и схематичности. В этой форме сама жизнь — своя собственная схема. Если вы желаете теперь назвать это её состояние в С, доказанное как единственно возможное и, согласно предпосылке, как совершенно необходимое, её формой, то только из осуществления жизни как процесса (vivere) в этой форме следует схема в качестве принципа. Смешивание основания со следствием, и, в случае, если основание

названо формой, желание назвать формой и схему ведёт к дурной путанице, делающей ясное понимание невозможным¹. — Посредство, опосредованность равны форме; «в качестве» (Als) или превращение, происходящее с членом отношения, благодаря тому, что оно постигается лишь в отношении, равно схеме.

5) В С., в понимании жизни как самого по себе невидимого принципа видения, сама эта жизнь теперь действительно и на самом деле является принципом. Напротив, в А она не принцип, а только высказывается и полагается таким образом (жизнь действительно и на самом деле никак не способна существовать в этой чистоте, так что в действительности видение вообще вовсе не могло бы осуществляться, в будущем это будет объяснено). В этой принципиальности (Principheit) жизнь, находясь непосредственно в С, отступает во тьму и полностью превращается в созерцание. Созерцание, отделённое от жизни в этом посреднике схемы, само выступает как нечто самостоятельное и является таким образом. Является, в действительности оно не есть таковое. На заднем плане жизнь может снова сделаться видимой, а именно посредством другого определения жизни к другому видению: самостоятельность и имманентность созерцания в нём самом, чистое, заключённое и завершённое в самом себе определение жизни, в котором она теперь угасла в качестве определения, в котором она есть лишь настолько, насколько есть, и в котором теперь сама жизнь никоим образом не угасла, в то время как она может с абсолютной свободой и живостью переходить в другие определения.

а) мы находимся, как обнаружится, в этом потухшем состоянии. Нетрансцендентальный мыслитель не выходит из одной

¹ Это замечание относится к шеллинговскому выведению формы в «Философии и религии», с. 21. Ср. фрагмент из «Сообщения о понятии наукоучения...» (1806/07), лист 21г: «... мы ... увидели, что [ср., у Шеллинга.] Абсолютное, в качестве совершенно ничего иного как своего понятия о самом себе, открывается в этой форме понятия, которая, следовательно, точно так же абсолютна, как само Абсолютное, ибо она и есть оно само. Имеет ли теперь в виду автор [ср. когда он пишет, «вечная форма так же вечна, как совершенно Идеальное».] эту форму, или другую? Он имеет в виду другую... То же, что он жаждет ещё и второй формы, происходит оттого, что он ошибочно полагает, что посредством первой формы... из Абсолютного ничего вывести невозможно. а последнее, однако, и есть собственная цель Шеллинга. — Прим. изд.

из таких определённости, насколько жизнь как свободная игра различных своих формирований всё же не искоренена в нём, настолько дело является ему то так, то по-другому: схематизм преобразуется для него посредством жизни, остающейся ему невидимой. Слепое блуждание. Наукоучитель проникает вплоть до жизни вообще как принципа всего видения и вплоть до свободной игры жизни в различных определениях созерцания. Он привязывает последнее к правилу, которое он узнаёт при этом случае. Если бы у наукоучителя возникало во взгляде такое множественное, он бы не заблуждался из-за него. Он умеет связно объяснить, что для него, собственно, ничто не возникает, но то, как он сам создаёт всё, согласно правилу и посредством абсолютной чистой разумности.

β) я сказал, мы никогда не выходим из особенной определённости видения. Разве наукоучитель нечто большее, чем Я? Никоим образом, он всегда остаётся особенным определением, но он может контролировать противоположные определения одно через другое, и так, совлекая особенное с каждого единичного определения, возвышаться посредством такого вычитания к Единому и Всеобщему.

б) Ещё глубже проникнуть во внутреннюю сущность видения. Схематизирующее, поскольку оно полагает отношение. Согласно такому основному правилу. Принцип: принципирование, полагание основы, абсолютное Посредство, производящее из себя нечто иное, а не себя самого и должно содержать основание самого себя.

Это видение теперь не абсолютное, но в нём, как в видении, собственным является жизнь. Следовательно, жизнь обосновывает себя, будучи в форме видения. Я спрашиваю: жизнь делает это обоснование свободно так, что она могла бы себя и не обосновывать, или она должна себя обосновывать? Если принимается первое, то на арену выступает ещё и нечто другое, не просто чистая жизнь, а другое, полностью произвольное определение. Следовательно, жизнь должна обосновывать себя, и она обосновывает себя необходимо. Я не говорю, что жизнь видит необходимо, так она не видела бы как жизнь, но в неё вступала бы чуждая мертвящая сила. Жизнь видит абсолютно свободно, и если

уже она видит, то она должна обосновывать себя (она не может быть В, но должна быть С).

Чем является в ней как видении этот образующий принцип, которым она принуждается искать себе основание? Абсолютно свободным видением вообще, следовательно, таким определением видения, которое могло бы и не быть. Он мог бы быть случайностью определения, принуждавшей видение, ибо оно есть, искать основание этого всё же бытия. Это основание, поскольку то, что могло бы и не существовать, нуждается в основании, могло бы полагаться только в том, что не может не существовать, но просто есть (именно в себе самом так, как оно есть, без определения). Поэтому в видении заключалась бы максима объяснения, будто бы имманентное посредство, закон и правило, согласно которому действительное посредство, действительное отношение случайного определения этого посредства к его бытию следует без всякого определения. Посредство посредства. Видение находится теперь между этими двумя своими возможными модификациями и именно так выражает единственное возможное отношение жизни к себе самой.

Мы движемся далее, но ещё не в самую глубину. Если полагается объяснение, то следует всё прочее, но почему мы положили так? Ответ: потому что только таким образом жизнь ещё остаётся в видении и не уничтожена в нём. В противном случае жизнь совсем больше не находилась бы в видении, но иссякала бы в нём, и само видение стало бы абсолютным и самостоятельным, что невозможно. Тожество в двойственности является поэтому основной формой видения, или жизни, насколько жизнь является видением. Отсюда объяснение, из него — посредство, из него — опосредованные, из него — разделение.

Так жизнь остаётся в видении, и это должно быть. Задача — отыскать единое постоянное в смене образований видения, здесь оно у нас — в жизни, всё же остающейся в видении.

Как она остаётся теперь? в качестве того, чем она просто есть, без самоопределения. Есть определённое далее противоположностью, есть, следовательно, снова схема и только схема. Жизнь может постичь себя в видении лишь схематически, она прежде всего превращается в схематизирование самого себя и, вследствие этого, в схему.

При этом войдём ещё глубже во внутреннюю сущность схемы. Есть, просто есть, отчего этот постоянный и прочный образ? Оттого, что созерцание несомненно, и жизнь — в нём; оттого что поэтому жизнь в созерцании угасла, двояким образом, отчасти просто по своей сущности, отчасти — из-за своей определяемости к другим формам созерцания. Некоторое основание изысканности жизни, сокрытия реальности: она есть в жизни, но невидима. То, что непосредственно является, — лишь покров жизни, и реальность становится видимой только при проникновении через этот покров, возможно, в другом покрове, который, однако, вполне можно будет раскрыть и тем совлечь, так, чтобы он не обманывал.

Жизнь, которая видит, невидимый принцип, следовательно, принцип такого видения, которое видит жизнь как свой принцип

А—В
цип С

Глубже: самообоснование ради тождества.

Жизнь, в своей единственно возможной модификации, необходимо являющейся видением, должна обосновывать себя (ибо в противном случае и т. д.). Очевидно, и это положение, при более точном взгляде, имеет двойной смысл: а именно, отчасти обосновывает, что сама жизнь собственной персоной обосновывает, что она есть обосновывающее, а отчасти, что та же жизнь (и на самом деле это положение мы ранее рассматривали лишь в этом первом смысле), обосновывается, так, что она есть обоснованное. Жизнь обосновывает себя. Жизнь обосновывает себя. Давайте теперь подробнее обсудим это положение во втором смысле.

В какой из двух своих возможных форм жизнь является обоснованной? Очевидно, она такова не в качестве просто жизни, т. к. в этом отношении жизнь основывается на самой себе, а в качестве видения, будучи в форме видения. в этом отношении жизнь является именно случайной, так, что она могла бы и не быть. Согласно вышеупомянутому, только поэтому обоснование становится необходимым. Что было бы первым и очевидно. 2) В какой форме, в каком посреднике жизнь теперь вновь обосновывает себя? Ответ: как показано, в видении. Следовательно,

то, что следует обосновать, и обосновываемое должны были бы вступить в эту форму. Само видение должно видеться, и видеться в качестве видения, если оно и т. д. Это теперь новое, далее ведущее понимание, которое я от вас востребую. Решающие аргументы перед глазами.

12 лекция

Само видение видится, видение видит себя, что это значит? Аналитическая ясность. С — простое видение. Как только мы глубже усматриваем его, оно раскалывается, то, что я желаю обозначить как а — b. Видение = схема. Видение видения = схема схематизирования, что было бы первым.

Далее: посредством определения самой себя жизнь необходимо становится видением. В качестве видения же она необходимо обосновывает себя, ибо в противном случае она потеряла бы саму себя и не дошла бы ни до какого видения. Первое определение, которое мы вывели из последнего, — видение видения. Теперь жизнь, так сказать, не может терять себя ни на миг, ибо тогда она никогда бы не нашла себя вновь, а это даёт абсолютное ничто. Потому видение и видение видения суть совершенно одним актом «схематизирование и схема схематизирования». Оба, или, скорее, живой источник их обоих есть определение, в которое необходимо вступает жизнь, становясь видением. Так как есть видение вообще (именно то, которое мыслим лишь мы, наукоучение), есть и видение видения. Видение непосредственно и совершенно посредством себя приводит с собой своё усматривание (Gesehenwerden).

а) Итак, ещё яснее: жизнь, в своём абсолютно свободном самоопределении и следующем из него отношении к самой себе, скрывается теперь именно в этом своём свойстве и таким образом становится скрытым схематизированием, результат которого выступает лишь в действительном видении. Я спрашиваю: следует ли фактически а из b или b из а в этом скрытом схематизировании? Ответ: ни одно по отдельности, так как в обоих непосредственно нет жизни, но оба, и опреде-

лѐнное отношение их друг к другу следуют из третьего отношения, остающегося скрытым на заднем плане. Именно оно разом проецирует а и в, эти схемы и их отношение друг к другу как их определённую связь.

β) Поэтому, не освобождая вас от строгого понимания основания этих схем, я хочу также сказать, как это называется в обычном (хотя, конечно, не тривиальном, но обладающем уже очень существенной глубиной) философском языке: созерцание в более узком смысле, в противоположность мышлению, или же просто явление. Мы сказали, что мышление делает видимым то, что только лишь явлению и т. д. «Есть лишь явление» значит, что видение, полностью потому, что оно есть, поставляет видимое. Когда видится, — видится нечто. Чем же оно, собственно, является, — на эту тему заблуждается вся ложная философия, она считает это «что» истинным и собственно реальным. Мы показали: это — снова видение. Доказательство, в общем, проведено строго и будет подтверждаться во всѐм особенном. Духовное око непосредственно и т. д.

Мышление полагает себя теперь выше этого схематизма только лишь явления, оно уничтожает и отвергает этот схематизм. Но оно имеет свой собственный схематизм. Возможно, более высокое созерцание уничтожает его, но снова привносит собственный. Но после того, как оба будут познаны благодаря противоположному посреднику, станет, пожалуй, возможно разумно отстранить оба схематизма.

Тождество видящего видения и увиденного видения, следовательно, де-юре — Я, ещё без схематически ясно выраженного эго (*ad legem Ich, noch ohne expressum ego, schematice expressum*). Заметьте важность, но не предвосхищайте, оставьте же это мне.

Приложение к 13 занятию (13 лекция)

Отчасти из собственных признаний некоторых из вас, отчасти из того, что можно заметить во время лекции, мне показалось, что некоторые во время последних занятий не смогли верно следить за изложением. Трудность дела — не основание этого. Хотя для того,

кто совершенно не может оставить только лишь наблюдающее и историческое мышление и перейти к мышлению генетическому и творческому, наукоучение не трудно, а невозможно, оно в высшей степени легко и является даже самым лёгким из всего, что может быть, для того, кто постигает его лишь последним органом, т. к. в наукоучении есть предельнейшая простота. Против первого нет никакого средства, во втором случае, однако, распылённость, потеря единства именно благодаря предвосхищению.

Насколько я желаю сегодня генеральной репетицией восстановить для вас потерянное единство, которое я прошу вас закрепить и всегда сводить к нему всё последующее.

1) Здравый человеческий рассудок чувствует, и все философские системы признают, что знание само по себе и для себя — ничто, его подосновывает нечто, что больше и выше всякого знания, а знание есть лишь отображение и схема этого нечто. Как они, так и я¹. Точка согласия. Вопрос: что это? Это одно конкретное, заключённое в себе самое бытие, или несколько? Абсолютное противоречие! Как знание должно добавляться к бытию, проникать его и иметь возможность образовывать? Или как бытие должно становиться знанием? Оно, согласно вашему собственному взгляду, закрыто от любого влияния извне, оно ограждено от всякой модификации в себе самом.

2) Совершенно не бытие само по себе, бытие может быть лишь в знании, его продуктом, оно подразумевается, когда есть знание. Теперь это неизменно, не надейтесь на послабление. Каждая мысль, привнесённая вами самими, заграждает для вас² и т. д. всякое моё выражение.

Мы: жизнь. Теперь я, конечно, заметил, что и т. д. От этого обучение снова идёт насмарку, у нас лишь другие слова, а суть дела — та же.

После принятых ранее мер здесь, разве что, одна новая: я прямо познакомлю вас с последним результатом. Реальное может только проживаться, я говорю, проживаться, не только пе-

¹ Реальное, если бы оно было. — *Прим. Фихте.*

² Кто ставит себя как-то так и говорит: всё же должно и т. д., тот всего лишь заявляет, что желает упрямо настаивать на своём смысле и упрямо стоит на своём и т. д. С таким, стало быть, больше говорить не следует. — *Прим. Фихте.*

реживаться в опыте, т. е. делаться и осуществляться в поступке (gehandelt werden). Действие, а именно чистое, первоначальное и творческое, совершённое не вследствие какого-либо бытия, но просто ради себя самого, и определяющее собой всякое бытие, есть единственно истинная реальность. Существует ядро, хотя и смешанное со схематизмом, напротив, всё прочее — лишь схема, лишённая реального ядра, жизнь в которой угасла.

Так в основании знания, в направлении вниз вплоть до действительного сознания, а именно там, где прорывается этот творческий промысел (Walten), заключена жизнь. Где он не прорывается, там жизнь и знание не живы, а мертвы, в корне их сущности — живая смерть, как бы странно это ни могло для вас звучать, когда вы это слышите¹.

То — пункт единства, это — пункт отличия совершенно всякой философии от наукоучения (за исключением Евангелия от Иоанна. Но оно, однако, не философская система, оно не доказывает и не дедуцирует, но предполагает как известное, поэтому его и понимают ещё намного меньше, чем наукоучение).

3) Теперь же есть знание: так-то и так-то образованное и определённое знание, такое, каким оно именно представляется мне, тебе и всем нам, без всякого нашего содействия. Это всеобщее знание было бы во всех своих формах именно жизнью, выступающей и обнаруживающейся в знании и его определениях. Достаточно в общем, как, например, христианство², недостаточно в частном для исследующего рассудка.

Таковой задаёт два вопроса: 1) почему жизнь вообще выступает в качестве знания, 2) почему она выступает в качестве так-

¹ Ср. сообщение В. Дорова: «Тогда в газетах появился глупый вопрос, обращённый к Фихте, говорившему в одной из своих лекций о „смерти в корне“, что в контексте могло быть очень резко отнесено к молодёжи: „Что такое смерть в корне?“ На вопрос был получен простой и остроумный ответ: „Вопрошающий!“ Таким образом было воцарено спокойствие на время этих гениальных и одухотворённых лекций» («Разговоры», 4, с. 11) — Ср. также примечание Ганса Шульца в книге «Фихте в конфиденциальной переписке» (Лейпциг, 1923, с. 222): «В кёнигсбергской газете от 12 января 1807 года после объявлений о помолвке и прочего в таком же роде было крупно напечатано между двух линий: „Живая смерть в корне. Что это?“» Следовательно, Фихте должен был уже на первых занятиях употребить это выражение. — *Прим. изд.*

² Ср. Ин. 1:1-5. — *Прим. изд.*

то и так-то оформленного знания, каким оно и представляется нам всем, тогда, когда мы ему отдаёмся.

Первый вопрос имеет двойной смысл: а) почему вообще жизнь выступает и проявляется. В этом смысле она — противоречие, б) если она выступает, то почему именно в качестве знания? На него можно ответить. Предпосылки и т. д. Каждый может сам привести себе этот смысл. Разговор о нём я оставляю за собой.

Кто теперь, как например, мы, считает, что на эти вопросы можно ответить, — тот не считает, что это можно сделать случайно, по слепому произволу и т. д., ибо тогда мы должны были бы ожидать того, как, и того, почему такого ответа вовсе могло бы не быть. Тот принимает необходимость и абсолютный закон, которому в общем и особенном подвержена жизнь лишь в своём самоопределении. Первое принимают все фактические философии, синкретизмы, отрицающие единство априорного пункта, потому что им не удалось постичь его. Далее, считающий, что на эти вопросы можно ответить, принимает, что закон необходимости познаваем, и так он может применить закон к себе и совершенно априорно предрекать жизни, если она далее определяет себя и т. д., выводя жизнь полностью из себя, как если бы сам он вовсе не был знанием.

Таково теперь наше движение. Если принудительное долженствование (soll) и т. д., то долженствование (muß) и т. д. Многоглойная формула «жизнь — самосозерцание» уже давно превратилась в более строгую формулу самоопределения и простой самомодификации жизни в её состоянии.

Если предполагают и т. д., то должны пробовать именно это. Если дело движется, значит, предположение верное. Это следует. Если дело не движется, то неверность предположения ещё вовсе не следует, третье дано: возможно, неверно помыслили. К верной мысли не приводит сомнение обычных философов, которые не любят истину более всех вещей и самих себя. Я говорю для начала: в дальнейшем может, пожалуй, стать априори ясной необходимость необходимости и самого положенного, а также возможность её понимания.

4) Ранее мы находились в описанном сейчас положении (Fall). Предположено, испробовано. Задача: согласно какому

закону жизнь необходимо далее формирует себя в своём самоопределении или становлении знанием (в то время, как, конечно, в цепочке доказательств ещё есть пробел)?

Мы, что верно, исходили из высшего и самого простого определения, чтобы только от него спускаться к составным. Можно по-другому. Я иногда преподавал это по-другому, но так лучше. Для начинающего такой способ может быть утомительнее, но он приводит к более ясному и основательному познанию.

5) По существу, мы дошли досюда, и я хочу по-другому связать первое положение с тем, из чего я сегодня исходил: находится ли что-либо в основании знания? Где же? в себе? в этом нет смысла, следовательно, именно в самом знании. Знание обосновывает себя, оно в своей сущности является самообоснованием. Заметьте, благодаря чему я надеюсь вполне прояснить отличие генетического мышления от эмпирического, если это ещё должно быть необходимо. а) Это положение может высказываться как эмпирическое. Как я нахожу своё знание, обращая на него внимание, так оно всегда относится к чему-то, о чём знает: к стулу, столу, скамейке и т. д. Это — фактическое философствование, ни к чему не ведущее и не являющееся философией. Если теперь далее спрашивается, что это, то в этом образе мышления, ограниченном эмпирией, может быть отвечено лишь: испытай это, в основании знания о стуле находится реальный и сам по себе существующий стул. Я мыслю стену, поэтому стена есть, ибо как же я мог бы её мыслить, если бы её не было? Я — как раз наоборот. (Между тем, именно так аргументирует и немыслящий крестьянин, и чтобы прийти к этому результату, нам не нужно было бы утруждать философскую проницательность).

Не так, не случайно, но необходимо знание есть самообоснование, оно должно себя обосновывать. Так следует понимать положение, в противном случае оно — не положение наукоучения. В таком понимании знание равно жизни в её случайном и могущем не существовать определении. Поскольку оно должно теперь быть тождественным с самим собой, а не не быть таковым, постольку в нём должна быть жизнь, потому что лишь жизнь способна просто быть. И жизнь должна быть для него же, для знания, в нём самом и в его форме, а именно таким образом,

каким она действительно в нём есть, — в качестве принципа. и так она должна обосновывать себя именно в своём случайном определении и, будучи обоснованной, усматривать саму себя такой, какой она есть, не случайно, а просто. Решающий аргумент. Потеря жизни, следовательно, уничтожение знания, следовательно, вступление абсолютного противоречия, если это не принимается. Завершающее дополнение — в форме бытия, ибо жизнь должна открыться именно в видении. Итак, усматривать. Поэтому — опосредованность и схема.

14 занятие, рассказанное вполне свободно и твёрдо (14 лекция)

Замечание о лекции: сперва высказать положение, доказательство — потом. Это выглядит так, как если бы мы должны были выучить ряд положений. Как продвигающееся развитие, значит, ради большей лёгкости, прежде всего — основания. и наоборот.

1) Видение необходимо есть самообоснование.

2) Чтобы иметь возможность быть таковым, оно должно видеть себя именно в качестве видения. Решающие аргументы: Видение обосновано в видении. Видение постигает себя как таковое, полагает и схематизирует себя в качестве видения, в этой определённости своей сущности, значит, в качестве схематизирования и случайного, нуждающегося в обосновании. Именно чтобы обосновать обоснование в себе самом.

а) Первая необходимость определена далее. Никакого слепого произвола, но и никакой слепой необходимости. Это вновь давало бы застывшее и мёртвое бытие = x , но необходимость вследствие предположенного понимания. Жизнь, вступившая в границы и так отказавшаяся от необходимости, которая не находится в ней самой как в чистой жизни, становится видением, а не бытием. Необходимость усмотрена и осуществлена только вследствие этого усмотрения.

3) Определить далее это видение видения $a - b$ в его внутренней форме, в виде и способе его бытия. Положение о том, что

оно совершенно непосредственно, объяснено и доказано, таким образом (А) — непосредственно видение, но оно — не пребывание без основания, ибо тогда бы его вовсе не было. Первейшее условие обоснования — видение себя. Видение себя в качестве видения, видение видения так же непосредственно, как видение. Видение приносит с собой само себя.

Жизнь без всякого посредничества и с абсолютной внутренней необходимостью становится схемой схематизирования благодаря тому же одноактному свободному самоопределению. Вышеупомянутым образом это разъяснено в тире а — b. Названо интеллектуальное созерцание, в противоположность мышлению. Формально созерцание, т. к. слово «созерцание» у нас будет и в другом значении. Первое значение представляет непосредственно видимое, приведённое лишь тем, что видение именно есть. Второе значение делает видимым то, что осталось невидимым в этом созерцании.

Доказано: 1) что созерцание должно в этом смысле быть, что жизнь, ставшая видением, должна быть именно созерцанием, 2) в качестве условия возможности мышления: фактическое обоснование самого обосновывания 3) показано, чем является то, что поставляет созерцание, а именно что такое само видение и его схематизм. и так уже сейчас вы можете раз и навсегда узнать, что есть всё непосредственно являющееся и представляющееся в только лишь историческом мышлении.

4) Далее: созерцание теперь является лишь условием возможности обоснования в мышлении. Видение не может пребывать без основания, а обоснование возможно, таким образом, мышление должно быть совершенно в одном акте с созерцанием:

$$\begin{array}{c} A-B \\ \times \\ a-b. \end{array}$$

а) созерцание положено в тире, а мышление — в точке пересечения, оба суть в одном акте. Новое синтетическое единство множественного, система. Созерцание, действительное полное и завершённое видение. Отношение: формальное созерцание в синтетическом единстве созерцания — обуславливающее, мышление — им обусловленное. Первое есть в неко-

тором отношении ранее, хотя не по времени, т. к. это один акт, но по рангу.

б) Теперь созерцание не лишено своих продуктов а — б, а мышление — своих А — В, и в случае, когда, хотя созерцание непосредственно исчезает и представляется лишь в своих продуктах, а само мышление, всё же, наоборот, должно быть видимым, синтетическое единство созерцания пятерично.

Основной закон пентатомии, никак не трихотомии. Кант: 3 критики, 3 мира, должно было быть пять, не хватает: собственно реально моральной, религиозной и научной. Морально, критика моей морали¹. Кантианцы познали неверно. Проглядели чувство, представляющее реальное содержание формального закона. Моё наставление к блаженной жизни². Немного заострить взгляд. Шеллингианцы, улучшающие наукоучение, всегда остаются в трихотомии³, не обучившись у наукоучения этой азбуке.

5) Созерцание даёт себя. Жизнь, собственно, есть то, что даёт созерцание в созерцании, и даёт нечто созерцанию, а именно саму себя. Мышление — новое творение. Видение В должно, конечно, быть тем же тождественным, но оно таково не в форме. В форме лишь его схема, именно так же, как А.

Заметьте инверсию в отношении. Поэтому так вопрос о первенстве верно не решается. Фактически, но мышление выходит за пределы фактичности.

б) Видит себя, де-юре Я без выраженного эго, изображённое, конечно, схематически. Не перепрыгивать или не прощать мне этого. Видит себя, объясняет себя. Увиденное есть объяснённое, а видящее — объясняющее. Здесь также пятеричность Я. Это — ясно выраженное и видимое в многообразии созерцания продолжительное единство. Схематизировать здесь. Однако, Я — исторически схематизирующее.

¹ «Система учения о нравах» (1798). Фихте заявляет, что обсудил в этом учении о нравах лишь учение о совершенном долге. — *Прим. изд.*

² «Наставление к блаженной жизни или учение о религии» (Берлин, 1806), ср. прежде всего лекции 7–9. — *Прим. изд.*

³ Указание прежде всего на Гегеля и его текст «Различие философских систем Фихте и Шеллинга» (Йена, 1801) Ср. там же, с. 125: «Абсолютное само... есть... тождество тождества и нетождества, противоположение и единство суть в нём одновременно». — *Прим. изд.*

К этому приступим на будущей неделе¹, там, наконец, будет твёрдая опора.

7) Все члены совершенно совпадают согласно доказательству. Как они всё-таки распадаются — вопрос, ответить на который можно лишь позже. Далее, а именно только предварительная работа.

15 занятие

Рефлексия над мышлением как полаганием основы. Я говорю: мышление — абсолютное творение нового что-то из ничего. Именно видимости из невидимости. Жизнь, истинная первоначальная жизнь превращена своим самоопределением в видение, открывается в нём, и таким образом скрывается в качестве жизни. Если она всё же вновь должна выступить в качестве основания, то она должна абсолютно (*schlechthin*) полагаться именно в этом состоянии. Она должна быть абсолютным схематизированием себя самой.

Заметьте точно, что у нас здесь есть: не видение или непосредственная схема, а деятельность, истинная и реальная жизнь, создающая из себя видение. Если есть схема, то в ней, конечно, есть созерцание, сознание помысленного. Но чтобы дело дошло до такой схемы, нужно высшее, а именно творящее схему, и её посредством созерцание.

Различие: 1) жизнь необходимо живёт в себе и посредством себя вследствие своей сущности, в ней нет никакого ничто, поэтому нечто не может в ней создаваться из ничто, уничтожением ничто. Жизнь, однако, вообще не видит и не видит себя. Она увидит и увидит себя благодаря абсолютному самоопределению. Это видение снова является её собственным свободным самопреобразованием. Но оно не может быть видением вообще, оно — видение себя. Это «себя», этот схематический заместитель самого себя есть второе новое творение, необходимо следующее из первого. Остаётся жизнь, а именно живое смотрение из себя, от себя и посредством себя.

¹ По наличным данным невозможно точно определить, какая это неделя. Но она выпадает на февраль. — *Прим. изд.*

Дело обстоит так. Это важнейшее положение трансцендентальной философии, которое необходимо закрыто любой системой, исходящей не из жизни.

2) Есть необходимо. Именно: жизнь — не необходимо видение, а если она — видение, то она — самообоснование. И так как самообоснование возможно лишь посредством творения (Schöpfung) из ничего, то существует творение как процесс (Schaffen). Свобода ясна здесь как свобода необходимая, а именно при условии (это также характерное положение наукоучения).

3) Далее. Сама эта абсолютно творческая жизнь могла бы теперь, как могло показаться на первый взгляд, оставаться скрытой, таким образом, что только её результат, а именно схема, вступал бы в созерцание, в котором, например, оставалось бы неопределённым то, как мы сами пришли к только что достигнутому нами пониманию этого.

Однако я утверждаю и могу уже здесь сделать очевидным то, что этот творческий принцип как таковой должен быть увиденным. А именно, жизнь была посредством только лишь определения самой себя преобразована в видение вообще. Творение как процесс — это новое и дальнейшее определение в видении, которое, таким образом, должно вообще видеться в этом видении, насколько оно есть, и есть в качестве сущего. Видение приносит это определение с собой, поэтому видение — необходимое созерцание в формальном смысле слова.

Насколько это созерцание есть, настолько действительно и на самом деле создаётся схема. Она ограничивает и определяет наше положение, становится для нас источником нового познания. Она необходима вообще, это мы, будучи наукоучением, поняли, и понимание это остаётся необъяснённым. То, что схема имеет место в действительном видении, зависит от того, что она действительно происходит. Поэтому она усматривается в качестве действительной лишь постольку, поскольку она действительна.

Таким образом, живое самоопределение производит двоякую схему: ту, которую оно производит, и схему самого производящего, обе никак не отделимы друг от друга и суть совершенно в едином акте. Чем теперь является последняя для схемы? Оче-

видно, Я. Я, непосредственно созерцающий себя, одновременно являюсь и мыслящим.

Я, абсолютно непосредственное созерцание, должно существовать. Я равно тождественному принципу созерцания и мышления (кантовское положение синтетического единства апперцепции)¹. Должно при условии. Та первая схема объективна, а вторая — схема субъекта. Здесь представлена их необходимая связь. Что же есть Я? Первоначальная схема жизни, первоначальная форма созерцания. Есть ли Я? Да, Я — жизнь. Это Я не было бы Я, если бы оно не созерцало себя в качестве мыслящего, и именно отсюда — его объективное. Всё — в абсолютно необходимом синтезе созерцания.

16 лекция

4) Показать сейчас дальнейшее применение. Итак: жизнь превращается в синтетическое единство созерцания, такое, каким мы только что его описали, она раскрывается и преобразуется в нём. Затем, однако, она видима в качестве мыслящего Я, но никак не в качестве жизни, как она должна. а — b — x.

(Это и есть фактическая и эмпирическая позиция явления, в которой созерцание остаётся без дальнейшего мышления и выражений. Кто здесь останавливается, получает наукоучение именно в таком же виде, как широкая публика. Философы бытия даже не доходят досюда, они остаются подвешенными в объективной схеме, полностью забывая о субъективной².

Поэтому сам закон схематизма, которому подвержена жизнь в синтетическом единстве созерцания, должен быть сделан видимым и совлечён таким образом, как мы сделали это ранее: должна быть возможность объяснения нашей собственной сущ-

¹ Ср. «КЧР» Рига, 1790, с. 131 и далее. — *Прим. изд.* — Рус. пер.: *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 3. С. 191 и далее. М., 1964. — *Прим. пер.*

² Шеллинг и Гегель, ср. гегелевское «Различие...»: «Природа и самосознание в себе таковы, каковыми они полагаются спекуляцией в каждой из собственных наук» — см. рус. пер.: *Гегель Г. В. Ф.* Различие между системами философии Фихте и Шеллинга... // Кантовский сборник, вып. 13. Калининград, 1988. С. 132. — *Прим. изд. и пер.*

ности. Всё это, никак не содержащееся в том, что мы упоминали выше, может совершиться только посредством вторичной, новой творческой силы мышления.

Закон схематизма должен существовать, его объяснение — нет, оно не получается посредством только лишь жизни. Но должна быть творческая сила вообще, свобода внутри свободы видения. Не фактически, а абсолютная способность. Вероятно, она сама также пятерична, ибо закон схематизма пятеричен.

Если теперь это совершается, то созерцание завершено во всём своём круге и угасает, а жизнь снова возвращается в себя саму. Там она могла и может полностью оставаться. Если она, однако, не должна там остаться, а созерцание — угаснуть, то она должна снова отдаться самоопределению, посредством которого она становится созерцанием.

Свежее непосредственное творческое Я во всей бесконечности. Таким образом, возможность бесконечности и пятеричности присоединяется к абсолютно реальному, единой творческой силе схематизма жизни. Источник в бесконечно обновляющемся Я.

Предварительно необходимо подробно познакомить вас с систематическим единством. Я не хочу скрывать от вас, что мы ожидаем намного более глубокого исследования и обоснования самих ранее рассмотренных основных пунктов. Ясность в единичном и порядок в целом — то, о чём заботится учитель. Единство формирует себе сам слушатель.

1) Жизнь, ставшая видением, вступает в необходимую дальнейшую модификацию самой себя, согласно закону, заключённому в природе этого, т. е. в отношении жизни к себе самой в двух своих возможных основных определениях. Теперь мы возвели эту дальнейшую модификацию вплоть до созерцания, приводящего действительно и актуально мыслящий, и благодаря этому мышлению абсолютно творческий принцип схемы $a - b - x$.

Итак, Я здесь — высшее, жизнь многообразно преобразована и далее определена в нём, она не выступает, как должна, в качестве жизни чисто и без дальнейшего определения. Если она всё же должна и т. д., то необходимое дальнейшее определение должно пониматься и совлекаться именно в качестве толь-

ко лишь необходимой схемы не посредством свободы видения, которая осуществляется благодаря только лишь необходимому дальнейшему определению жизни в видении, а посредством самой новой творческой свободы видения. Свободно порождаемая схема необходимой и рождающейся без нашего содействия схемы мышления.

Если бы теперь это происходило, что последовало бы?

A

Схема чистой жизни | Вследствие чего? Вследствие приме-
a — b — x.

нённой свободы и ничего кроме неё. Значит, в x, кроме A, находится ещё и возможность свободы. Это — не непосредственно схема жизни, а такая схема, только из которой благодаря непосредственному применению новой творческой силы мышления может получиться схема жизни. Первоначально далее определённая только законом необходимости схема: $x = A + F^1$.

Свобода вообще — основание дальнейшего определения схемы жизни. Далее: если, предположим, это происходит, то видение открылось в себе и угасло. Если оно, однако, не должно угасать, то жизнь вновь должна отдаться внутренней закономерности вообще, благодаря чему ещё раз возникает a — b — x. b является в жизни, мысля совершенно творчески и по-новому, значит, не только повторяя. Значит, если первое — $x + \alpha$, то это — $x + \beta$, трижды далее определённая схема.

Теперь жизнь может совершенно свободно быть видением, потому это определение уходит в бесконечность. Её свобода, оставаясь единой в первой форме и, т. к. закон остаётся тем же, повторяясь в этом единстве в том же образе, в последней форме бесконечна. $x = A + F + U^2$.

Единство умножено бесконечностью. 1) Несомненно, реальное. Реальное — бесконечно вновь творящий схематизм жизни, согласно правилу, по которому она снова и снова может свободно возвращаться в себя. То, что ты видишь — жизнь, но в бесконечном схематизме. Зерно истины — в том, чтобы в схематизме усмотреть чистую жизнь. Выучи это и придёшь к реальности,

¹ F (Freiheit) — свобода. — *Прим. пер.*

² U (Unendlichkeit) — бесконечность. — *Прим. пер.*

пятеричности свободы, изменяющей схему в прохождении через неё и определяющей всем этим первоначальную схему. Следовательно, $x = A + F + U + 5^1$. Реальное — ничто из этих форм, а то, что находится в основании их всех.

Решающие аргументы. Если в законе открывается, что поэтому жизнь была бы уничтожена, что невозможно, то она должна ещё являться, и являться свободно внутри этих форм. Тогда всегда x . $X = A + F + U + 5$. Далее, однако, вообще ничего, никакого тайного качества. Объясняется абсолютно всё. Не объясняется Что, т. к. его единый экспонент — никогда не постигаемая бесконечность, но объяснено то, что должно быть Что, и почему оно должно быть. Чем является это Что на заднем плане? Явлением жизни.

Значит, схематизирование, т. е. свободное всматривание чего-то в бесконечное, согласно закону бесконечности и определённой пятеричности, есть основной закон жизни, ставшей видением, отношение к самой себе, в которое она необходимо впадает. Объяснить вам известное мне исторически. Напротив, я желаю вывести это из одного ключевого пункта и сообщу вам затем твёрдую схематическую формулу.

17 лекция

Ввести вас в этот основной пункт — цель моих следующих лекций. Привести здесь в целесообразную связность следующие положения, частично уже звучавшие, и в то же время пропустить другие, также уже звучавшие.

1) Согласно (ещё не доказанному строго) предположению, жизнь становится видением $\frac{A}{B}$ благодаря непосредственному самоопределению, именно просто видением, а не видением чего-либо (к которому, она, конечно, вообще приходит именно в видении чего-либо, но никак не может прийти к нему как к обособленному состоянию).

2) В этом состоянии жизнь потеряла своё основание и базис. Поэтому она должна, если поэтому она должна быть действи-

¹ 5 — обозначение пятеричности. — *Прим. пер.*

тельным, обосновывать себя в самом этом состоянии. Я сказал: это самообоснование есть новое творение только лишь заместителя и схемы жизни из видения, истинно живущего в себе самом. Собственно жизнь же невидима и остаётся полностью таковой: усмотренное, следовательно, не и т. д., но лишь то, под чем жизнь, возможно, понимается впоследствии. Здесь жизнь превращена в истинную новую и другую жизнь, создающую увиденное из себя. Она — мыслящий, истинно реальный принцип ноумена, реальное Я.

3) Хотя это реальное Я теперь установленным образом является принципом увиденного, и постольку видящим это увиденное, само оно остаётся невидимым в качестве принципа. Жизнь в своём первом образе: по меньшей мере, не исходит из нашего обсуждения и т. д.

В своё время я утверждал, что этот принцип мог бы видеться и созерцаться непосредственно. Теперь я желаю глубже обосновать и точнее определить это утверждение (вопрос важен, рекомендую вам быть внимательными).

То реальное бытие принципа есть дальнейшее непосредственное самоопределение жизни, уже ставшей видением посредством первого непосредственного самоопределения. Определение внутри уже существующего видения. Но согласно нашей абсолютной предпосылке, каждое самоопределение жизни даёт видение, поэтому оно должно давать также и непосредственное созерцание, а именно выражая то, чем самоопределение осуществляется. Самоопределение: ясно выраженное Я и непосредственное созерцание.

Определить далее. Чем является то, что производит это созерцание, его основа? Абсолютным творением (Schaffen)¹. Если нечто не претерпевает становление (wird), его нет и т. д., а как только претерпевает становление, тогда есть. Созерцание — результат этого, как и видение сотворённого. Поэтому творение как основание остаётся скрытым и невидимым, а в синтез всту-

¹ Отглагольное существительное Schaffen обозначает творение как процесс, длящееся творение. В целях облегчения стиля мы различаем в русском тексте «творение как процесс» (Schaffen) и просто «творение» (Schöpfung) лишь там, где пренебрежение этим различием явно изменит смысл текста. — *Прим. пер.*

пает только видение я как видящее то-то и то-то. Объективное я вступает не как творящее, а лишь как видящее.

4) Далее. Жизнь не должна становиться видением, но раз ставши таковым, она становится им необходимо. Творение и необходимое созерцание Я. Эти части связаны как цепочка пятеричности, которая, в случае, если дело вообще должно дойти до видения, совершенно необходима и создаёт себя.

В пятеричности творение остаётся невидимым, поэтому схема принимается за саму суть (Sache). Позиция обычного чувственного человека, являющегося тем, что он есть, благодаря необходимости и только лишь чувственной жизни, без свободы.

5) Что скрывает и преобразует жизнь? Необходимость. Если бы жизнь должна была восстанавливаться, эта необходимость должна была и т. д. Дальнейшее определение, видение Я в его закономерности. С чего начиная? С основания.

18 лекция

Схематизм в первом своём образе, возникающем вместе с жизнью Я как таковой, скрывает творящую жизнь и превращает её в обнаруживающееся бытие. Он возникает из закономерной необходимости, которой подвержена ставшая видением жизнь. Если он должен отпасть, то должна быть понята сама эта необходимость, как необходимость, которой жизнь отдаётся так же свободно, как свободно она становится видением (так, как мы это поняли). Спрашивается, как это возможно. Трудность. Решение: непосредственное самоопределение равно видению и дальнейшему самоопределению. Положить основание, которое тем же одним актом даёт созерцание Я, в котором остаётся скрытым творение согласно закону. Если, однако, должно теперь и т. д., то видящая жизнь (т. к. таковая есть Я) должна непосредственно далее определять себя в пределах первых двух определений. Так было бы, ибо каждое самоопределение есть новое видение, а именно как раз видение того, что осталось невидимым в первом определении, т. е. видение закона...

Анализ:

1) Непосредственное самоопределение посредством себя от себя из себя является источником усмотрения, оно выходит, проникая через самоопределение, полностью будучи его следствием, никак не благодаря намерению, максиме или чему-то, но реальное (в этом положении) необходимо даёт это посредством себя.

2) Дальнейшее самоопределение, именно, самоопределение Я, уже имевшего место в непосредственном созерцании, посредством того же Я, себя самого: будто бы давление сущего на сущее в бытии, абсолютно действительное, практическое, живое само-соединение, внимание, рефлексия.

3) Даёт некоторое понимание в мышлении, в отношении которого мыслящим является то же самое, созерцавшееся, а теперь далее определяющее себя Я. Что было бы первым.

4) Я спрашиваю, даст ли это дальнейшее самоопределение непосредственное созерцание? Ответ: по аналогии, без сомнения, во всеобщем постоянном непосредственном видении, внутри которого может произойти лишь то, что непосредственно видится. Как? Вообще не в качестве Я, ибо оно уже существует, значит, именно так, как есть, в качестве дальнейшего самоопределения и свободного действия Я.

Назад. Если вы предположите, что первое необходимое созерцание, т. е. цельная синтетическая система (т. к. слово употребляется сейчас в этом смысле) обозначается как e , то видение открывается в созерцании в закономерности, остающейся невидимой. Жизнь, находящаяся в этом состоянии e , определяет себя далее, так возникает понимание закономерности в $e=d$ и снова весь синтетический период с его пятеричностью в одном акте. Напротив, e и d суть никак не в одном акте, они абсолютно противопоставлены друг другу и распадаются. Разделённые (*disjungirte*) определения сознания.

5) Я спрашиваю: чем же является теперь то, что всё же получает единство и связность целого в этих различных определениях B ? Ответ: тождеством созерцающего и рефлектирующего над своим созерцанием Я.

Первое — это естественное чувство, предоставляющее чувственные объекты, за второе я хочу сейчас с вами взяться. Вы

видите предмет (не правда ли?), добавлю, в качестве наполняющего пространство, в некотором пространственном отношении к другим предметам и т. д. Прежде вы, конечно, уже так это совершали, только без отчётливого сознания и т. д. Теперь — почему? Потому что вы в своём первом представлении снова обращаете внимание на себя и над собой рефлектируете. Вы могли бы и продвинуться в естественном созерцании, не узнав этого. Вы сделали это свободно, так вы являетесь себе.

6) Далее. Творение осталось невидимым. Благодаря вниманию выступает d , и его посредством — понимание закономерности, но никак ещё не понимание свободно отдающейся жизни, тем временем должна быть возможность до него дойти. Как: посредством дальнейшего определения, к которому будет формально относиться то же, что я сказал о внимании в d , — новое, такое определение, синтетическое единство, разделённое вследствие позиции в d вообще. Какова связь? Снова тождество (Dieselbigkeit) созерцающего, рефлектирующего в d и рефлектирующего в c .

7) Обусловленность прохождения. Быть существовавшим, чтобы и т. д. (это также основание трудности: как может идти дальше тот, кто ещё не понял всеобщую закономерность, например чувственного мира, кто допускает, например, что пространство и его результат, — материальность, — суть действительные явления, а, значит, не довёл ещё до конца первейшую рефлекссию?)

8) Я хотел бы дать теперь ещё несколько пунктов до a , стоящих совершенно в том же отношении друг к другу, связанных тождеством Я.

9) Если вы предположите, что осуществлено прохождение вплоть до a , то вся цепочка закономерности понята и просчитана, объективно понятно, что жизнь свободно вступила в закон видения, но больше не вступает туда. Если она теперь не должна принудительно (soll) и т. д., то она должна (muß) вновь, и так до бесконечности. Она вступает в цельную закономерность и спо-

а
способность, до бесконечности $\beta \dots$

γ

Чем здесь обеспечивается связь? Очевидно, снова тождеством Я.

Главная проблема: как возможно тождество Я, творческой жизни, абсолютно обосновывающей себя в видении, в пятеричности и бесконечности своих распадающихся определений? Будет точка единства, которую мы ищем. На следующем занятии вникнем в более глубокий принцип.

Тождество, абсолютное единство Я, следовательно, не личность (Person). Ибо таковая — не единство Я. Когда вы, однако, слышите о Я, вы тотчас же желаете личности. Я не должен был предостерегать вас от неё. Прошу вас, если всегда думают о себе самом, то в мышлении невозможно потеряться. Но только мышление о себе — это личное мышление. И уже в самой низкой области каждый из нас мыслит не как личность, а как единое Я, так, как я желаю вам непосредственно разъяснить. Этот стол: существует ли, по вашему собственному мнению, столько же столов, сколько здесь людей? Нет, существует лишь столько же представлений, значит, это — личное. Единое, созерцающее мир, или, вернее, творящее мир Я мыслит сам стол (в этом отношении творит не личность). Если затем всё же кто-то говорит «Я», то это происходит лишь вследствие новой рефлексии, в которой этот кто-то, сам, возможно, этого не зная, постигает себя как единое Я, в чём он, может быть, в некотором смысле и прав: есть всеобщее мышление жизни, а личность — лишь помысленное в нём.

Жан Пауль. Я — что помыслить?¹ Да, именно личное. Кто же говорит о нём? В этом отношении истинное не свободно, но поскольку знание есть, постольку оно абсолютно сковано, и каждый из нас является им. Наша свобода и обособление друг от друга заключены в более высоких точках, и там мы, конечно, мыслим рефлексией нечто, что другой мыслит не точно так же, как мы (как, например, я, и, согласно предпосылке, вы со мной и наукоучение), там мы даже нечто проживаем. Возражения свидетельствуют лишь о вопиющем безрассудстве и грубом эгоизме.

¹ Ср. Жан Пауль. *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*. Эрфурт, 1800. — *Прим. изд.*

19 лекция

Если непосредственное самоопределение жизни становится видением, то необходимое вследствие обоснования дальнейшее самоопределение уже ставшей видением жизни (=Я) становится новым видением. Или до бесконечности, где единая схема далее определена своим местом в бесконечности, или в пятеричной рефлексии, посредством визуализации законодательства, невидимого в этом состоянии. Первое — чувственное созерцание, которое предоставляет обнаруженное Я, второе — мышление, предоставляющее созерцание свободной деятельности этого Я. Абсолютное единство мысли.

Тождество — при этом лёгкое дополнительное замечание (стоящее выше личного Я). Чего нам не хватает? Отношения абсолютной, единой схемы к жизни как ядру реальности, находящемуся выше всякого формирования, которое нам теперь достаточно знакомо. Возможно, это ядро — одновременно и ядро Я, т. е. тождественный принцип в нём (мы желаем не составного тождества, а действительно и на самом деле сущего абсолютно прежде всякого множественного).

Откуда может исходить этот изъян? Ранее мы старательно уклонялись от указываемого на каждом занятии некоторого исследования и доказательства того, что непосредственное самоопределение жизни необходимо является видением.

Принудительно подводить жизнь под закон, постольку не давать ей быть собственно жизнью, значит, оставаться выше этого, или вернее, ниже. Это даёт бытие. Будет показано, как благодаря этому я останусь верным всему, что ранее сказал, и не умерщвлю жизнь в бытии наперекор моим собственным основным принципам.

Я задаю вам вопрос. Принимаете ли вы, что нечто действительно и на самом деле есть? Вопрос достоин размышления. Наукоучение полностью знает об этом и предвосхищает это прежде всего, вполне будучи, собственно, реализмом в корне. Ни одна философская система, невзирая на то, что, конечно, и ни одна так себя не знает, не принимает этого полностью всерьез. Но все они полагают бытие лишь гипотетически и ищут достаточное

основание вне бытия, чтобы возвысить гипотетическое предположение в категорическое. Они желают вывести бытие с помощью мышления, посредством вывода и вследствие какой-либо предпосылки. Они не пожелали сказать, как мы: нечто просто есть, а пожелали сказать: нечто должно быть, по такой-то и такой-то причине. Все эти системы идеалистичны, подвешены в схеме и в апостериорном, и только желают изобразить из апостериорного априорное.

Способ, которым мы это нечто постигаем, одновременно его описывает. Оно от себя, из себя и посредством себя есть то, чем оно есть и может быть. Это бытие от себя есть его бытие, значит, внутреннее живое бытие, всё бытие, вне которого бытия быть не может. Бог, и ничто вне Его. Те философские системы желают именно доказать существование Бога. То, как приходят к помысливанию этого существования, согласно которому Он не абсолютен, т. к. в противном случае он не был бы Богом, которым Он всё же фактически является, из представленного можно не только объяснить, но даже, если люди останавливаются на этом и именно таким образом неверно понимают, доказать абсолютную невозможность этого. Неверное понимание будет заключаться именно в том, что бытие присуще мышлению вовсе не в том смысле, в котором оно присуще Богу, а в другом.

Об этом решено. Предположите, что в этом живущем в себе самом Боге есть порыв (Trieb) представлять Себя вне самого Себя таким, каким Он есть в Себе самом, будто бы повторять Себя вне единства своего бытия. Аналитически. 1. Предположите. Снова гипотеза, как каждый раз ранее, но на категорическом базисе, а не опять на гипотетическом, как другие системы. Так ли это, и, если это так, откуда явствует, что это так, может быть показано, конечно, лишь самим фактом, именно через который мы должны смотреть. В категорическом понимании здесь хиатус¹. Я сказал, порыв, каузальность, не являющаяся каузальностью, принцип, не полагающий свой принципат. Именно так его следует понимать, он никогда не приходит и не может прийти к этому представлению вне себя, ибо лишь в самом Себе Бог есть таков, каков Он есть, и это первое положение не изменяется. я ска-

¹ Зияние, разрыв. — *Прим. пер.*

зал, в этом Боге, живущем в Себе Самом: порыв остаётся в нём Самом, не обособляется от него и выталкивает себя так, что здесь возникает разделение (Disjunktion) и принцип дуализма.

Следующие положения: 1) если, как мы предположили, в Боге есть этот порыв, истинность чего должна быть фактически установлена позднее, то порыв в Боге есть вследствие его внутренней сущности и принадлежит ей, он просто есть в Боге так же, как сам Бог просто есть. Хотя в нашем усмотрении имеет место hiatus между очевидностью просто понимаемого нами Его абсолютного бытия и очевидностью Его порыва, который мы понимаем не просто, а лишь опосредованно, с помощью отыскиваемого позднее факта, этого hiatus никак нет в самом божественном бытии, так, чтобы в этом случае бытие просто было бы без этого порыва, и Бог свободно, т. е. слепо произвольно далее определял бы себя к принятию этого порыва и решался бы быть побуждённым и долженствовать. Это — очевидное противоречие. 2) Есть порыв Бога представлять Себя таким, каким Он есть внутри Себя, и то, как этот порыв основывается на Его цельной внутренней сущности. Поэтому в порыве постигнута цельная внутренняя сущность Бога, полностью такой, какая она есть. Она заключена в порыве. В то же время порыв, если бы он мог стать больше, чем порыв и выступить как каузальность, ещё раз повторил бы цельную божественную сущность такой, какая она есть в самом порыве.

Я хочу а) чтобы это положение засвидетельствовало вам свою важность, показать сейчас, к чему оно применяется. Если бы теперь этот порыв, всегда оставаясь порывом, всё же реализовывался каким-либо образом, и его реализация была бы именно самим видением и его схемой, то порыв как порыв, постигающий цельную божественную сущность, всё же должен был бы ещё вступать в схему в каком-либо отношении, а значит, в него должна была бы вступать внутренняя божественная сущность именно в этой форме, что давало бы теперь реальное ядро схематизма. Исторически: единая основная схема известна: живое Я как бесконечно схематизирующее. В этом Я, возникновении которого, происходящего без hiatus и отделения от божественного порыва, мы, конечно, здесь ещё не понимаем, божествен-

ный порыв становится любовью, которая, разумеется, не видя, но любя, постигает цельную божественную сущность. Поэтому происходящая из любви видимая и видящая жизнь, принципом творения которой является любовь, есть, конечно, жизнь в Боге, исходя из Бога, это — сама божественная жизнь. Так мы можем единиться с ней и оставаться в ней.

б) Общий новый взгляд на наукоучение. Все системы без исключения или принимают, что Бог стал реальным основанием реального, не просто посредством своей сущности, а вследствие свободного решения, творения, или, что в нём самом заключено основание его самоформирования в многообразное реальное бытие (модификации) — Спиноза¹. Этим они, во-первых, уничтожают понятие Бога, приписывая ему или слепой произвол, или слепую, лежащую вне его необходимость, а во-вторых, теряют бесконечность явления, которая, однако, очевидна, и так не познают ни Бога, ни Его явления.

Но наукоучение знает, что Бог никак не может стать основанием бытия вне Себя, оно оставляет всё истинное бытие вечно скрытым в Боге. Однако в Боге заключён порыв, вечно остающийся лишь порывом, но предоставляющий в своём явлении нечто, вечно творящееся и уничтожающееся, никогда не приходящее к истинному бытию, а способное выдать лишь на миг иллюзию бытия, пока следующее новое дуновение любви его не уничтожит.

Другого же теперь мы желать не должны, иначе мы остаёмся в иллюзии и схемах.

20 лекция

Краткое повторение. Точка, где начинается бесконечный пятиточечный раскол. Она — там, где само видение. Само видение как необходимое может быть гипотетически необходимым и т. д.

¹ Издатель цитирует здесь в примечании теорему 11 первой части «Этики» Спинозы: «Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует». См. *Спиноза Б. Избранные произведения*. Т. 1. С. 368, М., 1957. — *Прим. пер.*

1) абсолютное бытие равно жизни, 2) её порыв повторять себя, формально и материально определённый в ней её сущностью. Далее. Не шутить с помысливанием этого порыва и мыслить его энергично, так, что он на самом деле поистине побуждает и живёт. Мы помыслили его гипотетически, но он не может зависеть от этого мышления и нестись им. Он может, пожалуй, мыслиться и нестись в качестве помысленного, что можно исследовать, но не сейчас. Если, однако, мы помыслили только его, то мы помыслили его неистинно. Что есть в абсолютном бытии, то должно истинно и на самом деле быть, и оно не может при этом и не быть. Этот порыв должен жить на двойном основании: во-первых, потому что Абсолютное есть живое бытие, и никакое мёртвое бытие в него вступить не может, во-вторых, потому что он сам — порыв, показывающий из себя, от себя и посредством себя живое в себе и побуждающее. Что является первым. Лишь напоминание отчётливо понять это же самое как формальное.

Теперь к анализу реального бытия этого порыва, понятого как необходимый. Он — у Бога и в Боге (an u. in Gott). Что теперь? Действительная внутренняя побуждённость Бога именно Своей сущностью, Его склонность, необходимо находящаяся в Его бытии и сущности и именно поэтому находящаяся действительно и на самом деле.

Я спрашиваю: вступает ли действительно и каким-либо образом категорически в это бытие божественной склонности Его внутренняя сущность? Бог, конечно, аффицирован всей Своей сущностью, и порыв направляется к представлению всей Его сущности, но он остаётся лишь порывом, значит, и т. д. Или, с другой стороны, следует ли из порыва какая-нибудь реальность? Он ведь остаётся лишь порывом, без всякой каузальности.

Поэтому бытие порыва можно было бы по праву назвать бытием вне его реального бытия и вне всякого реального бытия, чтобы постичь его манифестацию и акциденцию, но постичь никак не слепо произвольно и не благодаря внешней необходимости, находящейся вовне порыва, а вследствие внутренней, вечно остающейся скрытой необходимости сущности порыва, потому постичь вне порыва, т. е. лишь фактически именно в его собст-

венной манифестации. (Конечно, божественная акциденция, как Спиноза¹, но лишь Одна).

Я говорю: порыв в качестве такого должен был бы иметь реальное, заключённое в себе самом, абсолютное бытие и жизнь (абсолютное и заключённое, ибо реальное внутреннее бытие Бога полностью исключается из порыва, таким образом оно само полностью исключает себя из него и, напротив, замыкается в себе). Но ещё никак не возможно понять, что могут означать это действительное бытие и жизнь порыва, т. к. им не приписывается вообще никакой реальной каузальности; непонятно, помыслили мы что-то или не помыслили ничего.

Подробнее: именно бытие вне бытия, а значит, схема, есть третье лицо, видение, которое мы уже знаем. Это бытие было бы живым, поэтому такая схема действительно осуществлялась бы. Жизнь была бы схематизированием, жизнью порыва, таким образом, схематизированием, видением, самоосознанием (*sich bewußt seyn*) порыва.

Задержимся на том, как проведено доказательство. Порыв — живое бытие, ибо он в Боге, это живое бытие — знание как такое, ибо оно есть жизнь порыва как такового без всякого реального содержания. Божественное бытие, жизнь и сознание суть совершенно одно и то же, они — лишь особенные определения единой божественной живой склонности, разделённые сейчас нами ещё не понятным нам образом.

Где теперь это видение, когда мы особенно направляем наше внимание на него? Ответ: у Бога и в Боге, оно — его необходимая самостоятельная манифестация. Его внутренняя жизнь не умерщвлена, но остаётся внутренней. Именно в этом истечении внутренней жизни возвращение снято необходимым отношением к себе самому. Бог не может не быть видением, ибо Он есть порыв. Он не может не быть порывом, ибо Он таков посредст-

¹ Издатель цитирует здесь в примечании теорему 16 первой части «Этики» Спинозы: «Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (т. е. всё, что только может представить себе бесконечный разум)». См. *Спиноза Б. Избранные произведения*. Т. 1. С. 377. М., 1957. Цитируется также доказательство этой теоремы. — *Прим. пер.*

вом своей внутренней сущности. Он вообще не может не быть, ибо Он есть совершенно посредством Себя и от Себя. Значит, видение всегда необходимо действительно при условии божественного порыва, т. к. оно — необходимое определение Божества, действительное так же необходимо, как сам Бог. Не так, что Бог — видящее и свободный принцип видения. Это противоречит предпосылке.

21 лекция

Далее: жизнь порыва есть видение себя самого, и это та действительная и истинная каузальность, которой он обладает вследствие того, что он — порыв, но вследствие того, что он действительно живёт. Но в этом видении он всё же всегда остаётся порывом, тем, чем он есть абсолютно, и что не должно сниматься, а именно, — в видении, в этом постоянном посреднике, порыв необходимо был бы порывом Бога сделать себя видимым, превратиться в живое видение самого Себя такого, каким Он есть внутри Себя и совершенно раскрыть Себя в Своей внутренней сущности.

Заметьте: Бог становится видением, ибо Он — порыв, но порыв может прийти к бытию лишь в видении, поэтому видение — лишь действительно существующий божественный порыв. Или так: в предыдущей лекции мы полагали, что божественный порыв повторяет себя в посреднике абсолютного бытия таким, какой он есть и, значит, собственно, полагает себя во второй раз. Этот взгляд и необходимая гипотеза возникли у нас лишь потому, что мы помыслили порыв смутно, а никак не энергично, и не позаботились о том, как же он должен стать реальным. Теперь это произошло лишь в видении. Значит, возможный в действительности божественный порыв есть порыв повторять не в посреднике только лишь бытия, и вообще так, а в посреднике видения, порыв Бога представлять Себя в образной форме созерцания таким, каким Он есть внутри самого себя в невидимом бытии. Бог, ограниченный необходимой формой манифестации, не может выразить другой порыв, если он не является в самом Боге

непосредственно видением. То, что мы, однако, смутно и т. д., мы сделали, чтобы понять необходимость реализации в самой форме видения. Порыв 1 полагает 2 [видение — Пер.] как своё дальнейшее необходимое определение вследствие реального бытия, а 2 полагает 1 как далее в нём определённое.

Описанное — реализация порыва, который абсолютно является только лишь порывом и снимается становлением каузальности. Поэтому дело никогда не может дойти до искомого созерцания Бога¹. Его откровение никогда не может стать действительным. Теология: творение, следовательно, откровение.

Бог открывается лишь как никогда не открываемый. Если бы Он когда-нибудь мог полностью, каким Он есть, вступить в явление, то явлению наступил бы конец. Только то, что Его никогда не реализуемый непосредственно порыв является корнем нашего иллюзорного существования, гарантирует нам бесконечность этого нашего иллюзорного существования.

Приведено доказательство, что манифестацией бытия необходимо являются жизнь и видение. Но не того, что такая манифестация необходима, а лишь того что, когда она есть, она такова.

То, как этот порыв всё же может опосредованно реализовываться в качестве единственной непосредственной божественной манифестации и становиться реальным ядром в явлении, вы поймёте как основной пункт, к которому я хотел вас вначале привести, глубже обратив внимание на ранее представленные положения: 1) действительное реальное существование порыва становится непосредственно видением, а именно, видением порыва как порыва. Это непосредственная каузальность порыва; 2) порыв всё же остаётся теперь в состоянии видения реально и в себе лишь порывом, без всякой каузальности. Я именно, я сказал, он остаётся в этом состоянии порывом видения. Т. к. видение вообще есть дальнейшее определение божественного порыва повторять себя таким, каким он есть в самом Боге, порыв остаётся порывом повторять и усматривать Бога в посреднике видения, таким, каким Он есть сам по себе; 3) я спрашиваю: будет ли видимым этот порыв созерцать Бога в первом

¹ Там никакой реальности, кроме Бога. А здесь даже не непосредственный первообраз и схема реальности, а только схемы схем. — *Прим. Фихте.*

непосредственном описанном нами выражении порыва в видении? Всего лишь внимательное размышление над тем, что мы доказали, может показать: нет. Непосредственная реализация порыва вообще становится просто видением, а именно просто видением порыва. Только вследствие этой реализации, посредством которой видение вообще становится, порыв становится порывом видящим (SehTrieb). Поэтому он просто таков в этом первом непосредственном видении, он таков невидимо. Что было бы первым. Порыв — видение.

Полагают, что этот порыв можно сделать очевидным и ясным и извлечь его из невидимости таким образом, как это, кажется, происходит благодаря тому, что мы сами теперь сделали его очевидным (конечно, это впоследствии ещё должно ясно доказываться).

Если вы предполагаете и т. д., то последует, что, т. к. согласно основоположению всякое видение есть реализация порыва, усмотрение порыва к божественному созерцанию должно было быть результатом живого порыва к усмотрению именно того порыва, который теперь действительно и на самом деле может иметь каузальность относительно искомого видения и, по предпосылке, имеет её в порыве 2. Или, т. к. усмотрение есть дальнейшее определение внутри уже существующего видения, обозначим его всеобщим знаком R^1 . Порыв (Tr) \overline{R} видение (S).

Такой порыв теперь, согласно ещё не доказанному предположению, реально наличествует в видении и, конечно, у Бога и в Боге, как и само видение, но более отдалённым, ещё ясно не описываемым здесь образом, что также не вписывается в нашу цель.

Я говорю, этот порыв есть, хотя он не становится необходимо видением. Далее, если он есть в качестве порыва, то его нет в качестве видения, а если он есть в качестве видения, то его нет в качестве порыва. Оба определения исключают друг друга.

Если вы полагаете порыв в образе, в качестве только лишь порыва, то он — невидимый источник и принцип непосредственного видения — S. Наше первое положение, что порыв в непосредственном видении выражен лишь просто в своей форме

¹ R — Reflexion, «рефлексия». — Прим. пер.

как порыв, определено далее таким образом: в порыве есть также принцип видения R. S, конечно, предоставляет лишь схему, которая сама по себе — ничто, но эту схему непременно нечто подосновывает и т. д. Схема получается такой, как она получается, потому что порыв и т. д., в основе которого лежит порыв и т. д. Божественная сущность вступает в схему, но не в качестве отделяющей от себя часть, что и т. д., а в качестве вечного порыва и т. д., не в образе, а в образе образа.

Сведём к уже знакомому S — это видимость только лишь формального порыва, без всякого дальнейшего определения. Порыв остаётся в вечности, никогда не прекращается, таким образом, он бесконечен. S = e. Если некто находится здесь, то что у него есть? Лишь непосредственное явление. Чем он является? Лишь непосредственным побуждением (Treiben), именно таким, как оно себя физически и интеллектуально побуждает жить так, как ему живётся, задумывать то, что приходит ему на ум, впрочем, при действительном данном ему свободном мышлении удерживать именно то, что за него зацепляется. Какова основа его нахождения в этой позиции? Порыв и любовь к этому формированию себя самого (sich selbst machen), т. е. негативный порыв бесконечной лени и собственный естественный порыв быть и оставаться естественным.

Теперь в этом порыве, согласно возможности, всё же наличествует R (в котором мы соединили прочие члены), ибо возможность как таковая есть во всяком знании, и вследствие этой возможности бесконечное явление получается для находящегося в этой позиции таким, каким оно для него получается. Но возможность невидима и скрыта от него, он получает в своём знании лишь пустое явление, покров. Если вы полагаете, что он рефлектирует, то ему станет ясным высшее основание того, почему явление, следовательно, и т. д., соответственно, значение и цель явления. Человек рефлектирует до конца, будучи присущим Богу порывом раскрыть Свою сущность. К этому человек может прийти лишь через живой порыв познать Бога. Теперь всё это в нём и не в нём, в нём — в отношении его способности входить в себя и мыслить, не в нём — в отношении его действительного знания и мышления. Это обстоит так, потому что его

порыв, — единственный источник действительного знания, — не восходит к единому, постоянному и субстанциальному.

Так божественная сущность, видимым и невидимым образом, вечно является реальным во всяком видении. Но форма видения — бесконечность, если бы она когда-нибудь могла завершиться, Бог явился бы таким, какой Он есть. Бесконечность — пропасть, отделяющая явление Бога, вечно становящегося видимым Бога от внутренней Его невидимой сущности.

У мира есть два фактора: внутренняя сущность Бога и бесконечность. В мире обе они неразделимы, и поэтому ещё и т. д.

22 лекция

1) «Бог есть» — это абсолютный постулат для вас, требовать доказательства которого абсолютно противоречиво, 2) если вы предположите в нём повторяющийся порыв, то этот порыв необходимо действителен. в нём нет вообще никакой реальности, значит, он может реализовываться лишь как знание, 3) этот порыв всё же остаётся в посреднике, порыв видеть Бога таким, какой Он есть в Себе самом.

— Я сказал, предположение: доказывать лишь фактом, и нам, наконец, будет указано на только лишь факт. К сути дела принадлежит то, что я своевременно ставлю себя в отношении этого вне всякого вашего подозрения, что доказательство приведено неверно, и что оно должно приводиться из понятий априори.

Стоят два вопроса: 1) чем будет и каким должен быть факт, которым доказывалась бы верность предпосылки. Целью нашей прежней дедукции был ответ на этот вопрос, чтобы затем отослать к нему. Он же будет и целью сегодняшнего продолжения дедукции. 2) в случае, если фактическое приведение доказательства станет для вас подозрительным, вы не без основания спросите: нельзя ли по меньшей мере априори и исходя из понятий доказать, что это доказательство может проводиться лишь фактически? Конечно, и я приведу его: есть предположение, что указанный, — порыв и то, что из него следует, — есть просто в Боге. Поэтому всё это, если оно есть, не может при этом и не

быть, его бытие не может снова отделиться и оторваться от самого себя. В случае, если мы сами, что вероятно, должны быть этим божественным бытием, то мы не можем оторваться от него, что предполагало бы априорное доказательство божественного бытия, но можем лишь постичь его как наше непосредственное и фактическое бытие.

Несомненно, там, где наукоучение объясняет само себя, должно будет разъясниться то, как мы сами в нашей теперешней дедукции единичных членов того, что может быть фактически лишь в одном акте, способны иллюзорно оторваться от фактически-синтетического единства. Однако уже здесь можно усмотреть как в высшей степени вероятное то, что мы вовсе не выводим факт в его живом бытии, а выводим лишь согласно закону, по которому он осуществляется; и что мы, далеко ещё не разобравшись с фактом, напротив, можем в этом выведении быть им самим, только в особом образе, который нужно будет объяснить именно в нём.

Столько об этом пункте, чтобы предохраниться от ненужных сомнений.

Продолжим выведение. Основная задача, как вы знаете, — поместить вас в центр, из которого происходит бесконечная пятеричность или и т. д. формы рефлексии и схематизма видения. Поэтому это особенно рекомендуется вашему вниманию. Идти медленно, осуществлять постепенно, пока лучи не соберутся в одной точке света. Другое преимущественное отношение: показать реальность и отношение к внутренней божественной сущности в знании, чтобы, хотя схема сама по себе — ничто и всегда остаётся ничем, всё же не показалось, что её ничто и не подосновывает, и наукоучение не превратилось в нигилизм.

Следует видеть порыв. Как и выше в повествовании, порыв теперь есть действительно и на самом деле, т. е. его следует мыслить как реальный порыв, но всякая реализация порыва даёт видение, т. к. порыв абсолютно остаётся порывом, и никогда не способен произвести из себя действительную реальность. Такое видение теперь абсолютно и просто, оно — у Бога и в Боге, оно — Его абсолютная манифестация согласно предпосылке, что было бы первым.

Спрашивается только, что это за видение, и только посредством ответа на этот вопрос мы продвигаемся дальше. Ответ: оно — порыв, реализованный в видении, видение есть порыв, оба тождественны и суть в одном акте. Потому это видение — непосредственное тождество в себе самом, т. е. Я. Я как видение и Я как порыв — совершенно одно, непосредственно в живом созерцании и согласно ему, в созерцании, в котором реализуется порыв к видению, что было бы вторым.

Я не раскрыто, оно — непосредственный и абсолютный факт созерцания в Боге и у Бога, вследствие и т. д., Я — абсолютная манифестация и акциденция Бога, оно не реально само по себе, а только является необходимой формой первоначального созерцания.

Я по меньшей мере может (об этом «может» не додумывайте здесь больше ничего, оно в какой-то мере уже было объяснено на последнем занятии, и мы возвращаемся к этому объяснению), может видеться в этом созерцании как порыв к видению (а именно, Бога, таким, каким Он есть в себе самом). Я как порыв видимо, хотя и не сделано непосредственно очевидным. Если теперь Я виделось бы таким образом, как оно виделось бы? Очевидно: Я требовало от себя самого стать принципом созерцания Бога, значит, оно усматривалось бы как принцип, а именно, лишь как должный быть принцип созерцания, принципом которого Я, однако, никогда не может стать действительно, т. к. оно в этом отношении — только лишь порыв. Поэтому Я всё же всегда усматривалось бы формально как принцип созерцания, порыв.

Хотя этот принцип, в качестве лишь проявления в реализующем видении того, чем он есть внутри себя и вследствие своего абсолютного бытия в Боге действительно и на самом деле также невидим, что было бы третьим.

Далее, теперь, вследствие первого замечания, я созерцает и себя как действительное! Действительное как? Очевидно действительное и действующее согласно закону своей сущности, значит, на самом деле, — Я созерцает себя в качестве сущего принципом созерцания от себя из себя посредством себя, принципом намеченного на самом деле схематического образа или объективного бытия.

В этом непосредственном творении созерцание приводит Я, и только так Я приводится созерцанием. Следовательно, там где есть действительное созерцание, там есть непосредственно новая, поэтому вечно повторяемая, бесконечная каузальность: w...

α
β
γ
⚡

При этом сначала мог бы возникнуть вопрос: остаётся ли Я, являющееся принципом в α, β, γ, тем же единым принципом, а также видимым в этом единстве, или оно разрывается? В случае, если уже только исходя из наблюдения за самосознанием мы должны склоняться к принятию не второго, а, напротив, первого, — тогда дальнейший вопрос. Каков же теперь принцип единства не расплывающегося в бесконечности своего схематизирования, но всё же остающегося единым Я?

Но я хочу, не задерживаясь на этом подчинённом вопросе, показать вам прямо здесь высший принцип ответа на него.

А именно: желаете ли вы предположить, что Я — действительно и на самом деле является бесконечным принципом бесконечного схематизма (что, вероятно, истинно в некотором, ещё не известном нам отношении)? Или вы желаете принять, что оно, как таковое, лишь мистифицируется непосредственным созерцанием, как это вытекает в качестве более вероятного из нашего вышеупомянутого доказательства и, возможно, остаётся истинным в другом отношении? Так, в обоих предположениях или действительный бесконечный принцип, или лишь созерцающее его Я является тождественным Я порыва, и оно не может или действовать, или созерцать себя как действующее в отношении своей внутренней сущности. Я схематизирует вследствие своего бытия, но в корне оно — порыв, потому оно схематизирует так, как должен порыв. Его творение — необходимый продукт его несотворённого бытия. Пожалуй, Я может не видеть, что оно таково, потому что оно не рефлектирует, но его действительное видение всё же постоянно определено этим более глубоким принципом.

Предположите, что в едином Я реализован порыв стать самим Богом, соединиться с Ним, находящийся по ту сторону порыва созерцать Бога, и реализован так, как он единственно может реализовываться; предположите, что он чувствуется. Любовь к Богу: так постоянный порыв делать Его видимым, становящийся в истинной реальности действием, будет непрерывно и бесконечно приводить Я в жизнь, а именно, любовь является качественным принципом действия Я и его душой. Но ничто действительное его не удовлетворит, ибо ничто не соответствует его порыву. А в нём Я действительно охватило божество как никогда не реализуемый и как лишь непосредственно чувствуемый критерий ничтожности всего действительного. и только таким образом реальность вступает в явление, но лишь в различных степенях, абсолютно же и в совершеннейшем образе — она вступает туда в ставшей самой себе ясной жизни в божественной любви.

23 лекция

Нашей задачей всё ещё остаётся выведение множественности, известной нам как пятеричная бесконечность, из абсолютного единства. Т. к. мы всё ближе подступаем к её решению, теперь мы желаем рассмотреть саму её ещё отчётливее (чтобы вы верно знали, на что должны направить взгляд при решении).

Поэтому, прежде всего, нам требуется единство, но, никак не единство, как оно понимается почти во всех философских системах, т. е. составленное из множественности и, следовательно, только становящееся. Нам требуется единство в себе самом и посредством самого себя, из которого, поскольку оно неизменно, никогда не может возникнуть другое. Далее, это единство должно (и так запечатлеть его было для вас особенно [важным? — Пер.] и т. д., и останется таковым) быть абсолютно реальным, т. е. тем, чему мы единственно приписываем реальность быть обоснованным в божественной сущности и быть самой ею. Мы, конечно, получим и другое единство, действительно возникающее из множественности путём её соединения, но

его следует тщательно отделять от первого, и не полагать вместо него. Оно — продукт знания, а то, что находится на заднем плане и делает возможным само знание, и, в том числе, это его единство, — и есть вышеупомянутое истинное реальное единство.

Во-вторых, нам требуется принцип множественности, т. е. второе единство, в высшей степени вероятности видимое в качестве единства только и исключительно наукоучению, единство, которое полностью посредством самого себя, вследствие своей сущности, объясняемой нами, необходимо раскалывается на и т. д. Дело в том, чтобы усмотреть закон единства в едином, и это — высший синтетически-аналитический фокус наукоучения, завершённого в своей форме (в которой я взялся изложить его вам). Т. к. в противном случае, если дело состоит лишь в материальном аспекте единства, но не в завершённом формальном искусстве, можно поступить и по-другому (так было в моём печатном наукоучении¹, и я хорошо это знал, но не мог пояснить).

Благодаря этому у нас был бы никогда не примиряемый дуализм. Поэтому мы должны, в-третьих, показать принцип единства и связи двух первых принципов, в котором оказывается, что само А, не теряя, однако, своего единства, вступает в В, и, напротив, В, не теряя заключённого в нём абсолютного раскола, есть А.

Последнее, — то, что Абсолютное не затрагивают перемены, что Оно само не представляет себя в изменчивости, но остаётся в Себе самом, — мы говорим полностью верно и всерьёз, это — исключительное свойство наукоучения. Вы должны направлять внимание главным образом на это: если наукоучение этого не делает, то оно ничем не лучше предшествующих систем, вечно находящихся в скачке и метании между единством и множественностью. Например, постоянные Спинозовские модификации божества². Я спрашиваю: каков же теперь Бог действительно в своём истинном бытии? Если Он множественен, как ты гово-

¹ Речь идёт об «Основах общего наукоучения» (1794/95). — Прим. изд.

² Издатель цитирует здесь в примечании теорему 22 первой части «Этики» Спинозы: «Всё, что вытекает из какого-либо атрибута бога, поскольку этот атрибут находится в состоянии такой модификации, существование которой через посредство этого атрибута необходимо и бесконечно, всё это также должно обладать существованием и вечным и бесконечным». См.: *Спиноза Б. Избранные произведения*. Т. 1. С. 383, М., 1957.

ришь, то именно поэтому Он не един, и ты полагаешь противоречие. Он таков лишь по произвольному самоуправству твоего мышления, о возможностях которого ты предварительно должен был отдать отчёт. Или, если Он един, то Он именно поэтому не множественен, и ты повторяешь своё противоречие, только наоборот. Значит, если я буду напирать на множественность, оппонент прикроется единством, а если на единство, — то множественностью. Поэтому и то, и другое — лишь его шутка, он играет, вместо того чтобы серьёзно мыслить и выдержать спор с тем, кто вопрошает всерьёз. Что было бы первым.

Второе теперь даёт вечно совлекаемое знание в его собственных закономерных продуктах. Первое — вечно остающаяся в Боге реальность Его внутренней сущности, третье — то, как эта реальность, с помощью тождественного ей самой посредника, всё же вступает в знание.

Как я намереваюсь теперь решить эту задачу, вам достаточно известно. С помощью предпосылания порыва в Боге к повторению Себя таким, каким Он есть внутри себя; с помощью непосредственно ясного замечания, что если такой порыв полагается в Боге, он должен быть действительным просто посредством себя, а основанием его существования является только лишь само его существование, наконец, с помощью размышления о том, каким теперь необходимо будет такое самостоятельное бытие предпосланного порыва.

Только что сказанное непосредственно предоставляет три только что упомянутых члена и замечательно способствует пониманию единства всего нашего учения, которое вы никогда не должны упускать из виду.

Обнаружится, и уже частично обнаружилось, что самостоятельное бытие предпосланного порыва именно и есть само знание. Как только, однако, мы будем исследовать его собственную внутреннюю качественную сущность, обнаружится, что знание необходимо раскалывается на пятеричную бесконечность, и благодаря этому становится нашим вторым принципом.

Теперь это знание, поскольку оно — самостоятельное бытие порыва, всё же едино, т. е. оно есть просто то, что оно есть, и неизменно в этом своём бытии. Это было бы внутренним единст-

вом второго принципа, в котором как упомянуто, наукоучитель нуждается как в опоре и носителе множественности.

Тот предпосланный порыв в Боге, несмотря на необходимую форму своего существования, неизменно един, ибо он вечно остаётся порывом, и именно потому, что он — лишь порыв, из него ничто никогда не может изойти. Поэтому он — первый, абсолютно единый и остающийся единым в себе самом, вечно неизменный принцип, который мы искали. Далее, он — порыв Бога и т. д., поэтому в нём как в порыве и в этом посреднике реальность постигнута действительно и на самом деле, так, как мы хотели этого и от нашего первого принципа.

Сам этот порыв, принимающий в знании самостоятельное бытие, в своей абсолютно постоянной сущности никак не является чем-то чуждым, проистекающим из ничто. Хотя знание, сплавленное в этом бытии с порывом, раскалывается и изменяется, порыв, несмотря на это, будучи в качестве невидимого принципа самого этого единого знания, единство которого пребывает в нём самом, остаётся неизменным, а также основанием неизменного в самом знании. Охваченная в порыве божественная реальность запечатляется не в изменении, а в неизменяемом, так, как она может запечатлеться в этом посреднике и согласно его природе. И, таким образом, тождество порыва с самим собой на всем протяжении его превращения, есть наш искомый третий принцип.

Я говорю, что таким образом мы должны решить задачу, и мы подготовились к её решению. Порыв гипотетически состоит из трёх упомянутых фрагментов, ибо и т. д., значит, только согласно завершённому исследованию. Второе — непосредственно ясно. Только третье — предмет нашего исследования, к которому я приступаю постепенно, вводя в курс дела, чтобы так подготовиться к ещё более глубокому пониманию, копая вглубь. Мы будем готовы, когда выявится желаемая перспектива, о моём движении к этому отдать здесь отчёт я не могу.

Это уже по-разному проделано и подготовлено. Сегодня я увязываю всё исследование так:

Реальный, т. е. действительно и на самом деле, а не только мимоходом помысленный порыв, есть самопобуждение, стрем-

ление, живая борьба за каузальность, которой он, однако, никогда достичь не может, ибо он — лишь порыв.

Это побуждение и стремление должны обладать в самом порыве замкнутым, имманентным и самостоятельным бытием. Таковое бытие, как и его способ, должны мыслиться нами. Бытие: стоять, замкнутость, в нём самом. Я говорю: это было бы чувство порыва (помогать самому себе, пытаться, кроме того, чувство находится ещё в одном отношении к видению, которое я сейчас не могу привести, но я потом вернусь к нему, и тогда станет яснее).

Порыв, однако, обладал бы этим своим имманентным бытием лишь вследствие самого себя и своего абсолютного бытия в божественной сущности, так как мы суть дела и представили. И он обладал бы им вообще лишь настолько, насколько он обладал бы им вследствие самого себя непосредственно в своей внутренней творческой силе. Его имманентное бытие было бы самоудержанием и непосредственным самоповторением, делающее себя тем, чем порыв первоначально есть.

Я сказал: только в непосредственной творческой силе и настолько, насколько она есть и остаётся. Поэтому её отпечаток должен находиться в её творении. Ввиду этого обстоятельства бытие, сперва представленное как чувство, необходимо было бы чувствованием. Так мы должны улучшить термин, и чувство, сперва представленное в общем, может, вероятно, быть лишь понятием.

Я говорю: только в непосредственной творческой силе, находящейся в настоящем действии и жизни. Теперь она есть вследствие самого порыва, и поэтому должна вследствие единого порыва действительно бесконечно повторяться в своей непосредственности. Это всегда даёт непосредственное чувствование. Бесконечная повторяемость чувствования.

Но что же чувствуется во всём этом чувствовании? Ответ: единый и остающийся тем же самым порыв. Следовательно, по содержанию чувствование остаётся тем же самым и, будучи неизменным по сущности, только повторяется и каждый раз полагается снова. Бесконечность изменения, являющегося здесь ещё к тому же и изменением ничто, заключена никак не в истинно

реальном, а только в свободной творческой силе, которую мы можем назвать рефлексией.

Если это стало вам ясным, то мы уже добились значительной пользы: мы нашли член, который, будучи полностью одним и именно тем же, единичен и бесконечен одновременно. Это чувство. Требуемое доказательство тождества единого и бесконечно множественного должно будет, несомненно, опираться на такой член.

Частично, чтобы объяснить вам, частично, чтобы вас подготавливать, я прибавляю следующее, здесь ещё строго не выводимое. Если вы предположите, что это чувство порыва должно понимать и объяснять самого себя в знании, то оно могло бы во всей бесконечности выражаться только таким образом. Это не то, к чему я стремлюсь: так я чувствую себя, а так — нет, и так — нет, и т. д. Поэтому чувство есть 1) схема того, к чему оно стремится, и это его стремление истолковано для него лишь чувством. В этой схеме нет теперь совершенно ничего из содержания стремления, но в ней лишь полагается всеобщий и пустой объект стремления. 2) Теперь он возвращается, бесконечно и всё в той же пустоте. 3) Могущая теперь бесконечно изменяться схема того, что найдено не соответствующим порыву именно вследствие никогда не удовлетворяемого порыва бесконечно распространяет это творение, пытающееся себя удовлетворить. Лишь здесь есть истинная изменчивость в бесконечности. Ничто, потому что и т. д. тот, который — корень реальности, более подробным испытанием творческой силы¹. Коротко, смотреть на рефлексию, которая в первой своей форме есть чувство. Здесь мы увяжем глубже.

24 лекция

Имманентное бытие побуждения и стремления равно их чувству. Порыв имеет его лишь вследствие себя самого, и непосредственно в этой своей внутренней каузальности. Поэтому каузальность должна также запечатлеться в продукте, и таким образом чувство становится чувствованием.

¹ Обрывок предложения. — *Прим. пер.*

Только в непосредственной каузальности, находящейся в действии и эффекте, которая необходимо бесконечна, т. к. такая каузальность должна всё же находиться в абсолютном порыве. Вечно повторяемое, но по своему содержанию остающееся совершенно равным себе, и в этом отношении неизменное чувство.

При этом в конце занятия я сказал вам: между порывом самим по себе в его абсолютном единстве и простоте, с одной стороны и его самопостижением (рефлексией), с другой, в благих целях сделать эти очень глубокие материи понятными, пропущены известные мне средние члены дедукции, которые мы теперь намереваемся ввести.

А именно, аргументируйте со мной так. Мы доказали то имманентное бытие порыва, вследствие которого он себя чувствует, из бытия порыва в Боге. Что же, однако, есть в Боге, то именно просто есть, оно не становится в бесконечности. Следовательно, единое чувство, как мы сперва сказали, именно однократно (einmal) и просто, оно никак не повторяемо бесконечно в качестве чувствования. Так что поэтому необходимо отказаться от нашего второго только что повторённого положения. Но и от него невозможно отказаться, ибо бесспорно истинно то, что порыв может постигать себя лишь посредством себя самого и только непосредственно держать себя в акте этого постижения; и то, что если такое постижение заключено в его сущности, оно должно продолжаться бесконечно. Бесконечно повторяемое чувство. Поэтому оба положения должны быть сохранены, а противоречие между ними — снято.

Но и это противоречие я не могу сегодня непосредственно снять, потому что это снятие может быть здесь ещё непонятным, и вступит промежуточный член. Я прошу, однако, заметить отчасти то, что эта задача остаётся, отчасти — уже здесь твёрдо понять значение этого противоречия. Единство — принцип абсолютной множественности — Единица. Если теперь противоречие разрешается, то этим же доказывается, что одно и именно то же имманентное существование порыва в некотором отношении просто, а в другом — бесконечно множественно.

Формула: 1) «просто владеет собой», 2) «просто овладевает собой». Объединяющие положения: владеет собой как собой овладевающее, и овладевает собой как собой владеющее.

1) «Владеет собой» является самым чистым спокойным видением: всматриванием и созерцанием своей собственной сущности (именно предпосланного порыва). «Собой» выражает сущность, «владеть» выражает проецирующую свободу.

2) «Владеет собой в качестве». Это «в качестве» вообще выражает так часто имеющее место дальнейшее определение видения, с помощью которого видение постигает само себя как видящее, как принцип видения, как Я. В этом определении оно овладевает самым владением, оно, посредством дальнейшего определения видения (т. к. видение вообще совершенно просто и равно самому себе), становится свободой, чистой свободой; действительным и реальным, т. е. самим по себе невидимым принципом действительно различного и взаимоисключающегося видения. Столько — об общем принципе. Теперь перейдём к двум взаимосвязанным положениям, чтобы усмотреть в них различное определение реальной свободы.

а) «владеет собой» видит и созерцает себя в качестве «овладевающего собой», значит, именно в качестве бесконечного принципа себя самого и благодаря непосредственному самопостижению, таким образом, как мы аргументировали это на прошлом занятии и повторили к началу занятия сегодняшнего. (Теперь мы обосновываем принцип нашего собственного рассуждения, потому что мы нашли и противоположное рассуждение, которое в нас самих должно обладать противоположным принципом, на след которого мы, возможно, нападём. Именно в этом рефлексировании на принцип собственного рефлексирования и состоит трансцендентальное искусство). Потому это — основоположение мышления, объяснения себя самого из себя самого.

б) «Овладевает собой» как абсолютно и первоначально, «собой владеющее» уже до этого овладения. Это значит: именно отдаётся абсолютному, создающему само себя объективному созерцанию (непосредственному опыту), при условии, что созерцание истинно и верно, т. е. выражает в знании истинную внутреннюю сущность принципа или владеет ею.

Одно исследует принцип бесконечного знания и полагает, что знание тождественно этому исследующему. То же, что полагает и исследует принцип, также и бесконечно творит. Второе созерцает принцип, бесконечно развивающий самого себя.

Ясно и известно то, что столь часто затрагиваемая здесь поворотная точка между двумя абсолютными полюсами знания: абсолютным рефлексированием и абсолютной самоотдачей находится в созерцании.

Однако же нам важно усмотреть собственно внутреннее различие невидимой свободы, лежащей в основании этих двух полюсов, как собственно основания того, что видится так и не иначе. Это новизна, ведущая дальше.

Общее предположение: бесконечно продолжающее формировать себя знание выражает сущность и содержит в себе истину и реальность.

Первый взгляд предполагает, что свобода посредством себя, из себя и от себя создаёт это бесконечное дальнейшее формирование знания. Если же теперь оно должно быть реальным, то свобода должна не мыслиться как произвол, а подводиться под закон своего творения. Рассудок будто бы размышляет: это и то является, я вижу это хорошо. В этой позиции свобода взгляда добавляет: оно возникает благодаря абсолютной творческой силе свободы. Если оно теперь должно быть не ничто, а истинным самим по себе и посредством себя, как того требует абсолютный разум, то бесконечно продолжающая творить единая свобода должна всё же руководствоваться неким законом во всех своих творениях.

Так в этом первом определении свобода как раз благодаря тому, что она полагает себя как абсолютную, подпадает под закон. Возникает взгляд необходимости. Принятие закона мышления вообще было бы полностью лишь продуктом самого мышления в объяснении возможности истины посредством бесконечной свободы. Сама свобода преобразует себя в определённое созерцание согласно закону.

Во втором взгляде, напротив, предполагается, что бытие, бесконечно развивающееся посредством самого себя, преобразует свободу созерцания в его отражение. Поэтому далее ничего

не остаётся, кроме как отдаться этому формированию, происходящему в себе самом.

Оба взгляда суть поэтому приведение доказательства истинности и реального значения увиденного, но только из противоположных максим. Т. к. знание, как неоднократно было показано, при смене этих двух путей доказательства бесконечно перебегает от одного к другому и ускользает, то, возможно, не устоит ни один, что ясно и без того. Поскольку обнаруживается, как мы только что обнаружили, что закон лишь примысливается для самой свободы в целях получения мгновенного убеждения в истинности представления, постольку я больше не могу принимать никакой такого рода закон сам по себе. Т. к. созерцание, — другой член, на котором я мог бы основываться, — целиком и полностью определено именно этим восходящим в своё ничто законом, я не могу основываться и на созерцании. Поэтому единственным поучительным моментом для нас будет увидеть, какой общий, прочный и устойчивый член подосновывает эту смену.

Очевидно, внутренняя сомнительность и неуверенность побуждают требовать доказательства. Как возникает это сомнение, и что оно есть? Сомневаются в истинности увиденного, но это — непременно нечто, далее определённое видение, как можно обнаружить ещё и другим образом. Именно, зрение вообще рассматривается под вопросом, есть ли в нём истина, поэтому, конечно, оно ещё раз рассматривается, или над ним рефлектируют. В тёмном знании на этот вопрос может лишь последовать ответ да. Но если знание доходит в себе до конца и становится ясным, то всегда следует ответ нет. Этим «нет» знание именно и увлекается далее в бесконечность. А если бы знание впадало в бесконечное сомнение в себе самом благодаря ничему иному как только лишь вопросу об истине как абсолютной форме рефлексии? Вопрос очевидно полагает бесконечность, а бесконечность полагает этот вопрос. Результат был бы таков: истина — лишь в простом видении, а видение видения необходимо пусто.

Это, теперь, конечно, не наше мнение, хотя и т. д. Что остаётся: то, что видение видения и дальнейшее определение вообще возможны, связываясь в этой возможности с чистым видением. Всё усмотренное теперь ничего не реализовало.

Важное: 1) выведение закона вообще, 2) более точное определение внутренней формы рефлексии. Закон не таков: он предполагает максимум, что он, пожалуй, может быть тем же.

25 лекция

Противоречие последнего занятия (заметим, что не просто иллюзорное, а истинное противоречие заключено в том, вследствие чего в синтетическую цепочку должен вводиться новый член, без которого наше наукоучение колеблется в своём основании).

1) Порыв, поскольку он есть в Боге, должен обладать имманентным бытием себя самого, вследствие которого он становится чувством самого себя, обладать им от себя и посредством себя, и лишь настолько, насколько он обладает им от и посредством самого себя, следовательно, в постоянной непосредственной каузальности: становится бесконечно повторяемым непосредственным чувствованием вследствие бесконечно повторяющегося овладения самим собой или рефлексирования.

2) Противоречие: именно потому, что порыв есть у Бога и в Боге, а божественное бытие просто есть, имманентное бытие порыва, в целом, конечно, признаваемое, не может быть вечным становлением, а должно быть бытием в одном акте, совершенно исключаящим всякое становление и гибель.

Согласие насчёт¹ абсолютности бытия порыва вообще, спор о его форме. Первое положение рефлексии лишь о «так, что», в отношении божественного существа, о форме, но выводит «как» только из порыва. Второе положение также обосновывает «как» этого бытия в божественной сущности.

При общем и логическом понимании в основании находятся положения: 1) что есть в Боге, есть именно формально: оно не может не быть, 2) что есть в Боге, есть материально, это бытие, а не становление. Возникновение и гибель, непостоянство и изменчивость не могут предполагаться в Его бытии.

¹ Издатель цитирует здесь в примечании доказательство 29 теоремы первой части «Этики» Спинозы. См.: *Спиноза Б. Избранные произведения*. Т. 1. С. 387. М., 1957. — *Прим. пер.*

Об отношении наукоучения ко всем другим системам. Собственная и последняя задача всей философии: как абсолютное единство и неизменность Бога и бесконечная изменчивость в знании как Его явления могут сосуществовать, и как изменчивость знания может необходимо следовать и результировать из божественного единства и неизменности? Мельчайшие системы достигли лишь понимания этой своей задачи. Другие, понявшие её, как, например, Спиноза, низводят Единое в изменчивость, позволяют ему самому изменяться. Насколько это ложно, ясно непосредственно, и они сами должны были бы соглашаться с этим, если бы только они верно понимали природу своей философии. Априори было бы невероятным то, насколько дурно и грубо делают это наши современные спинозисты¹. Это происходит сейчас потому, что они вводят само божественное бытие в явление и в его множественность. Уже выше мы достаточно защитились от этой ошибки тем, что и т. д. Бог вечно остаётся в себе единицей. Но насколько Его явление находится у Него и в Нём и является Его собственным формальным бытием, настолько оно также должно быть единицей. Следует лишь показать, как эта единица, именно благодаря тому, что она — таковая единица, одновременно становится бесконечностью, и на это, как на главную проблему наукоучения, вы преимущественно должны направлять своё внимание.

Мы не смогли решить задачу, но предварительно ещё глубже, чем раньше, показали истинный дух и значение бесконечной множественности. Снова рассматривать видение с сомнением, которое временно отклоняется двумя противоположными способами (отдачей созерцанию и мышлением закона свободы), но которое, т. к. оно — коренное сомнение, никогда не может основательно разрешиться. После взаимной проверки созерцания мышлением и мышления созерцанием сомнение бесконечно возвращается и образует этим бесконечное продвижение действительного знания в круговороте его временных удовлетворений.

Мы сказали, что этот вопрос — духовный принцип бесконечности, и этим, конечно, намного глубже, чем это могло произойти ранее, объяснили бесконечность. Но есть высший факти-

¹ Гердер, Лессинг, Шеллинг и другие. — *Прим. изд.*

ческий вопрос: откуда теперь возникает бытие такого принципа сомнения и самого вопроса (который, конечно, порождает из себя бесконечность)? — Так, с одной стороны, в отношении к выводу последней лекции. С другой стороны и т. д., значит. На этот вопрос появится ответ тотчас же, как мы разрешим показанное противоречие, или, вернее, устраним его, больше не допустим.

К делу. Последнее положение — решающее, поэтому следует допускать его в первую очередь и объединять с ним второе лишь внутри самих его границ. Если, согласно предпосылке, есть порыв, то он просто есть в только лишь фактическом, постоянном, прочном бытии, которое никак не стало, и в котором не может быть и следа становления, генезиса. Утверждение в наукоучении действительного, истинного, реального существования, а именно, отличного от внутреннего божественного бытия, бытия у Бога, в Боге и, таким образом, бытия самого Бога, но только опосредованно. Наукоучение — реализм, имеющий реальный базис. Но не должны быть опрометчивыми вопросы: чем это бытие является, чем являются все идеалистические утверждения наукоучения о том, что нечто как-либо действительно существующее существует лишь в знании и настолько, насколько оно действительно познаётся.

Так, как сказано. Повторяется лишь уже поднятый выше вопрос: каким же будет в себе самом это лишь формально и негативно определённое фактическое бытие, не ставшее и не несущее в себе ни следа становления, бытие, в котором абсолютный божественный порыв обладает своим необходимым и абсолютным бытием?

Определение посредством противоречия. Только что достигнутое нами понимание, что порыв может выступить лишь в качестве постоянного и прочного факта, по меньшей мере, не является самим этим фактом, ибо оно очевидно несёт в себе отпечаток становления. Мы совсем ясно осознаём, что только посредством различных, произведённых в течение нескольких недель, и отчасти нелёгких исследований; посредством не свободного, а захватывающего нас с абсолютной очевидностью помысливания абсолютно сущего; посредством предположения в нём порыва и т. д., мы достигли этого ранее вовсе не присущего нам понимания. Если взять само это понимание как единственное и наивысшее: есть ли теперь ещё

бытие по ту сторону понимания, которое лежало бы в его основе и предполагалось бы им? Ответ лёгок: способность порождать это понимание должна полагаться в основу как таковая, как первейшее и первоначальное бытие.

На минуту задержаться. 1) Благодаря единству достигнуто. На вопрос, что есть знание в своей внутренней и реальной сущности, т. е. обоснованной в абсолютном бытии, (т. к. внешняя и формальная сущность, обоснованная в абсолютном бытии только в качестве знания, здесь опускается) можно ответить. Это — абсолютная способность постигать Бога, и именно в качестве фактического основания самого своего понимания. Коротко, мыслимость Бога — это знание в его истинной простой сущности. Возможно, в самих формальных законах знания и мышления заключено то, что это происходит согласно положению об основании, и что Бог в качестве основания мыслится в особенности как порыв. 2) Я сказал: способность, и понятие следует строго понимать так, как оно выражено, ничего не устраняя и не добавляя. Ничего не устранять. Способность, поэтому совершенно ни в чём не нуждающаяся, кроме самой себя, чтобы осуществить понимание, и обусловленная лишь своим собственным бытием. Ничего не добавлять. Только способность, не более, которая поэтому вовсе не predetermined к осуществлению ни своим, ни другим бытием, как к нему может predetermined внутреннее божественной сущности, фактически в явлении вовсе не выступающее. Непосредственное божественное бытие заключается бытием способности. Какое бы бытие ни могло ещё следовать из способности, оно следует из неё не непосредственно, а лишь опосредованно; и не так, что оно действительно (ибо это следует из осуществления способности), а лишь так, что оно было возможным. 3) Если понятие постигнуто таким образом, то уже здесь в общем получается необходимость совместного нахождения (Beisammenseyn) единства и бесконечности. Способность это именно способность, эта способность. Она проста и остаётся без осуществления простой. Но если она осуществляется, то в этом непосредственном осуществлении она становится более чем способность. В момент осуществления она уничтожается, но в своей сущности всё же остаётся способностью,

т. к. она — абсолютная способность к новому вечному осуществлению и очередному уничтожению. Она — одна, потому что она есть и может бесконечно быть и становиться именно на том основании, что она — способность.

Показанное противоречие совершенно разрешено помещением нового члена в синтетическую цепочку. Противоположность истинна: Бог выступает только в абсолютном сущем бытии, никак не причастном становлению. Но точно таким же истинным остаётся положение, что есть бесконечное становление, т. к. абсолютное существование Бога — это способность некоторого порождения. Поэтому, т. к. способность абсолютна, порождение возможно бесконечно.

Для предстоящего нам исследования нужны свежие силы, поэтому ещё лишь 1) дополнительное замечание, 2) повествующее приготовление. 1) Существование Бога есть способность, и она (вплоть до настоящего момента ещё при условии) необходима. Способность: здесь нас, имеющих рядом субъекта, наделённого способностью как акциденцией, соблазняет обычный эмпиристский взгляд. Тогда мы не мыслим, что требовалось, и получаем совсем другое учение, чем преподанное мной. Бог даёт нам способность на некоторое время и т. д. Кем же суть мы, и откуда же приходят на некоторое время? Второе абсолютное. Нет, не Бог даёт, а есть: способность — абсолютная акциденция Бога. А если бы не само такое Я вновь было бы лишь акциденцией и т. д., и не обладало бы способностью, а, напротив, если угодно Богу, способность обладала бы тем же Я, образовывала его и определяла? Этой ошибкой мы пресекли бы себе всё дальнейшее поучение. 2) Чтобы вывести то Я как иллюзорный субъект и субстанциальный обладатель способности (хотя то, чем он обладает, никак не могло бы быть Единым, являющимся лишь божественным существованием, а только бесконечностью фактического осуществления), может теперь, пожалуй, и т. д.

Способность, мысль — нигде. Действительна, реализована, так, что она самостоятельно пребывает и происходит именно по своему, согласно своим законам. Какой это факт? Там — её ядро, здесь — её необходимое окружение и форму¹...

¹ Предложение не окончено. — *Прим. пер.*

26 лекция

Наша позиция: если в Боге есть порыв сообщить себя и если порыв обладает самостоятельной реальностью, как следует из предположения, то эта реальность должна выступить в качестве просто факта, который существует и связан со своим бытием, не становится и не может выйти за свои собственные пределы в генетической дедукции себя самого. Это внешний и негативный критерий факта, установить который нас побудило ранее открытое противоречие.

Наша основная цель — открыть этот факт. Само это понимание им не является: оно несёт отпечаток порождения. Что подосновывает понимание? Способность такого порождения. Она удовлетворила потребности нашей спекуляции, предоставив абсолютную точку объединения бесконечности и единства. Она единична, ибо она — только лишь способность, она может быть бесконечной в своём выражении, именно потому, что она есть и остаётся абсолютной способностью. Теперь она, возможно, окажет услугу, которую может, и будет значить, насколько она способна значить.

Сегодня я говорю, но и тем самым мы всё ещё не у цели. Ибо мы помыслили саму ту способность именно посредством очевидно порождённого в нас самих размышления, мы помыслили то, что, возможно, ещё глубже подосновывает понимание и предполагается им. Это была свобода, этот человек породил в себе понимание. Поэтому имеет значение та же критика. Когда мы рефлектируем над собой, здесь очевидно ещё и высшее: последний только и обосновывающий факт, а именно способность и обусловленная необходимость мыслить способность.

Мы должны двигаться выше: мы вторично пропустили средние члены и должны поместить ещё третий член в середину между уже известными нам: предпосланным порывом, как первым, и способностью как мнимым фактом, в котором порыв должен выступить непосредственно.

Чтобы не показать пункт, который я сейчас буду исследовать, произвольно выхваченным, но увязать его в контексте, я хочу, кроме внешнего критерия того, почему способность не может

считаться абсолютным явлением Бога так, что мыслится именно она, прибавить ещё и внутренний критерий. А именно: если абсолютный факт в Боге является только лишь чистой способностью, без всякой каузальности или основания каузальности, то он или вечно остаётся чисто возможным, без всякого осуществления, или, если полагают, что факт осуществляется, то для этого ему необходима сила способности. Эта сила, поскольку она не обоснована в Боге, в котором обоснована способность как таковая, есть из себя, от себя и посредством себя, а, значит, является, собственно, вторым Абсолютным или возникновением нечто из ничто. Это — основная ошибка, за которую мы упрекаем все философии и в совершении которой им не уподобимся. Поэтому, если мы всё же должны остановиться на такой способности, мы должны были бы помыслить в ней также перводвигатель её собственного осуществления как происходящий из Бога и сущий в нём. Иначе задача была бы не решена. Синтетически мы ошиблись бы в том, что так же, как выше, мы не смогли ничего сделать из порыва как такового, без способности, и попали в противоречие между постоянным бытием и становлением, или же между единством и бесконечностью, так теперь мы, занимаясь способностью, забыли о порыве. И так, хотя мы объединили некоторое формальное единство с бесконечностью, мы потеряли истинное единство и реальность в Боге и впали в дуализм. Поэтому, чтобы заполнить пробел, мы должны показать, как из порыва происходит способность, или, согласно вышеуказанному замечанию, вернее, способность мышления или созерцания способности. Для этой цели мы, прежде всего, должны показать ещё глубже, чем ранее, то, как порыв реализуется в созерцании, и что такое, собственно, созерцание.

В то время, как благодаря этому мы, по меньшей мере, закрепимся в одном из основных пунктов, я предпосылаю общее замечание. Якоби и т. д., все системы, исключая только защищаемого им Спинозу и т. д. Фокус сделать нечто из ничто¹. Воз-

¹ Якоби. Об учении Спинозы в письмах к г-ну Моисею Мендельсону. Бреслау, 1785, с. 59: «То, что отличает философию Спинозы от всякой другой, что составляет её душу, — это то, что в ней с крайней строгостью закреплено и развито известное основоположение: «Из ни-

можно, и прав, за исключением, если значит, из помысленного и предположенного ничто и т. д.¹ Но я обвиняю Спинозу в том же, сквозь ничто его мышления². Наукоучение наоборот. Ничто из Что, из реальности, и на это выведение, как на главное, вы теперь должны обратить всё своё внимание. Ничто, которое, однако, не совсем ничто: хотя в себе оно, пожалуй, вечное ничто, но посредством того, что оно всё же есть, оно несёт в себе форму бытия, и не есть ничто. Точно: два положения. Порыв реализован, порыв реализован. Разумеется, что оба на самом деле — одно, и что лишь мы, аналитически-синтетически мысля, сначала разделяем их, чтобы позднее объединить.

1) «Порыв реализован» значит: положено его отношение к реальности, в котором он самостоятельно повторён и положен ещё раз, он оттиснут таким, каким он был бы, если бы обладал реальностью. Предположите теперь то, что я между тем предлагаю вам для облегчения сложной конструкции, но сразу после этого снова отменю. Реализуемый порыв восходит к определённом бытию = X, и он выражает себя именно как порыв, и оставаясь порывом. Что бы это значило? Очевидно, он полагал бы X как то, что было бы, если бы он обладал реальностью, но в качестве не-сущего, т. к. реальностью он не обладает³. Экспозиция его сущности была бы всматриванием схемы X.

чего ничто возникнуть не может, и ничто не может превратиться в ничто». Ср. также с. 14: «Дух Спинозизма... я подразумеваю дух, бродивший в самом Спинозе... был ничем иным, как древнейшее „из ничего ничто не происходит“. Спиноза принял это во внимание, используя более отвлечённые понятия, чем философствующие каббалисты и другие до него. Согласно этим более отвлечённым понятиям, он нашёл, что всяким возникновением в бесконечном, какими бы образами его ни маскировали, и всяким изменением в нём полагается нечто из ничего. Таким образом, Спиноза отверг всякий переход бесконечного в конечное... и поставил на место эманлирующего лишь имманентный энсоф, имманентную, вечно неизменную в себе причину мира, которая, взятая совокупно со всеми своими следствиями, была бы одним и тем же». — *Прим. изд.*

¹ Обрывок фразы. — *Прим. пер.*

² Имеется в виду, что Спиноза не увидел (трансцендентального) мышления, лишь посредством которого существует его субстанция... — *Прим. изд.*

³ Полагать в небытии как небытие X. — *Прим. Фихте.*

Подумайте (в этом всё дело): абсолютный порыв, о котором мы здесь говорим, сам по себе восходит к цельной внутренней божественной сущности (он — порыв) и т. д. Но чтобы реализоваться в качестве такового, он уже должен выразить себя в своём содержании, понять себя, но чтобы понять себя (это — лишь дальнейшее определение его собственного имманентного бытия), и т. д. Мы должны подождать, дойдёт ли позднее дело до такого дальнейшего определения, хотя я предвижу, что, т. к. понимание есть лишь дальнейшее определение созерцания, а созерцание абсолютно не может выйти за свои собственные пределы, дело никогда не дойдёт до него. Но здесь идёт речь о реализации порыва таким, каким он есть в Боге, без дальнейшего определения. В этом отношении в нём совершенно нет бытия, т. к. он — лишь порыв. Он совершенно неопределён и не восходит к какому-либо X, которое не является там не X. Следовательно, и в непосредственном выражении порыва вовсе не может находиться никакого определённого бытия. Поэтому его выражение — вообще схема лишь формального бытия как невидящего, проекция абсолютного ничто, чисто формальное и пустое созерцание.

Таково бытие порыва, а его бытие необходимо согласно предпосылке, значит, созерцание есть просто в качестве непосредственного выражения Бога. Оно не становится, а есть, и обладает свойством достаточно описанного выше факта из Бога. Поэтому созерцание — не ничто, хотя его содержание — ничто. Оно имеет форму без содержания, отношение к бытию без собственного бытия. Бытие порыва — необходимо созерцание, а созерцание, опять-таки, можно постичь лишь как бытие порыва. Но бытие порыва необходимо, если порыв есть в Боге, опять-таки: бытие порыва можно постичь лишь при условии, что порыв — в Боге. В противном случае дело также не могло бы дойти до того формального бытия, которое ему приписывается. Что было бы первым.

2) Порыв — то, что здесь реализовано. Чтобы обеспечить себе облегчённое понимание того не самого лёгкого, к чему я намереваюсь вас привести, помыслите следующее. Выражение порыва, помысленное сперва как выражение порыва определённого, было бы всматриванием в X как в абсолютное, всматриванием в бытие вообще как в не-сущее. Всегда всматривание, проециро-

вание схемы: созерцание вовсе и невозможно помыслить иначе. Чем же теперь должен быть принцип всматривания? Богом? Тогда в Боге было бы нечто, и из него возникало бы нечто, и Он был бы подвержен изменению. Также и созерцание вообще полагается как постоянное прочное бытие, и ни в коей мере не как становление.

Противоречие разрешено, если мы понимаем установленное положение, или, вернее, если его открытие облегчает понимание положения «Порыв — то, что реализовано». Реализация порыва — абсолютная каузальность в мире схем. Однако он вечно остаётся порывом в отношении к истинной реальности в Боге. Как мы сказали, он является всем этим лишь настолько, насколько он реализован в абсолютно едином созерцании, которое здесь, как непосредственное выражение собственной реальности порыва, было бы созерцанием самой этой реальности. Каким выражением это было бы? Схематическим выражением определённого нечто, полагающим в абсолютное ничто. Каким? Выражением порыва, который реализован в качестве созерцания и абсолютно, в качестве созерцаемого, следовательно, — созерцанием Я. Это созерцание Я есть и остаётся порывом в себе самом и в своём посреднике, значит, порывом созерцания. Созерцания чего? Себя самого в своей внутренней сущности, т. е. того, к чему движется абсолютно реализованный порыв, которая, если бы она одновременно была созерцаемой и т. д. Объективное движется к бытию одновременно в качестве обладающего каузальностью в мире схематизма: всегда совершенно непосредственно, поэтому бесконечно.

Вся эта синтетическая система непременно в одном акте: теперь бытие порыва есть в самом Боге, и это созерцание — неизменная и вечно равная себе единица.

27 лекция

Замечания: абсолютный схематизм ничто — первое. Каузальность внутри — второе. Первое вновь отвлекается и является пространством и временем. Порыв реализован, значит, схема

абсолютного бытия проецируется как не-сущая. Порыв есть то, что здесь реализовано.

1) Ещё глубже продумано, чем, собственно, является проекция бытия и помысливание его в сущности этой проекции. Я говорю: выражением формы бытия самого предпосланного факта. Имманентность его способа быть. Т. к. этот факт есть не посредством себя, а посредством абсолютного, его бытие не в нём самом, а вне его самого. Он выражает это своё отношение к бытию, т. е. он именно полагает бытие вне себя и объективно перед собой, он проецирует его и не оставляет в себе. Он — генезис бытия потому, что он сам — лишь ставшее бытие. Это становление бытия теперь есть его собственное постоянное бытие, следовательно, само становление не становится, а есть. Только так единство и постоянство приходят в изменение.

Бытие — лишь форма существования (Bestehen) вообще, схема, и совершенно пустое понятие именно потому, что оно выражает порыв как таковой, не несущий в себе реальности. Оно — полностью продукт показанного генезиса и мышления, как мы всегда это утверждали, отвергая потому всякую философию, исходящую из объективного бытия. Истина приводит в понятие бытия только посредством того, что это понятие выражает скрытое ещё глубже, имманентное бытие, бытие порыва, которое, в свою очередь, выражает нестановящееся бытие в Боге. В своём корне порождающее мышление имеет смерть: только поняв, что оно есть, мы входим в истину. Я говорю: это — выражение собственной формы факта. Само имманентное бытие факта непосредственно выражает себя в этом всматривании, как в непосредственном выражении существования и самоосновности (auf sich beruhend) знания, чувством уверенности. Это чувство было тем, что я ранее возбудил в вас, другого основания доказательства не существует, все они опосредованы и ведут к бесконечному кругу.

2) Теперь это бытие именно как бытие, как эманентное, объективное и находящееся вне другого, должно приводиться в противоположность с чем-то другим, что не есть бытие. Что есть это другое? То, что именно ещё существует, фактическая реализация порыва, так, как она существует в самом порыве в качестве имманентной, но вне бытия, а бытие при этом — вне её.

Значит, она существует как непосредственное Я, которое не есть бытие. Главное: эта дизъюнкция между Я и бытием (не-Я) просто есть, она — абсолютный факт существования самого порыва, она не становится. В предпосланном нами абсолютном созерцании, сколь верно, что Бог есть, бытие и Я заключены вместе, в их определённом отношении друг к другу. Поэтому они не становятся, но есть. Вместе: непосредственная проекция объективного бытия, как я её сперва отдельно описал, в этом обособлении невозможна, а возможна лишь в таком схематизирующем созерцании, в котором наряду с бытием схематически было отделено и Я, т. е. Я получает бытие вне своего непосредственного бытия. Есть чувство: Я — абсолютное созерцание, оно, — апперцепция, — само абсолютно и не становится. Себя чувствуют уверенным или побуждённым не вообще, а в некотором определении; но то, что это — самочувствие, относится к созерцанию. Нет чувства без созерцания, нет имманентного существования первоначального факта без эманентного существования в схеме, в то время, как всё сказанное заключено в синтетическом единстве абсолютного факта.

Я всматривается в себя как в противоположность относительно другого, следовательно, обладающую определённым характером. Каким? Очевидно, таким, которым Я действительно обладает. Но Я — абсолютный принцип схем, значит, есть в качестве могущего и т. д. Заметьте: не в качестве принципа схемы бытия, ибо таковой проецируется из единого созерцания, полностью находящегося в Боге и не приписываемого Я, из которого тем же актом проецируется и Я. Схема бытия считается в этой позиции не схемой, а самим непосредственным бытием в качестве возможного принципа других схем совершенно бесконечно из себя и от себя; в качестве лишь свободной и чистой схематической способности, такой, какой она у нас была выше. При этом остаётся полностью нерешённым, приходит ли схема когда-либо к осуществлению способности, или нет.

3) К решающему акту. Я говорю, что всем до сих пор сказанным порыв как таковой ещё вовсе не реализован, а искомый нами факт не исчерпан. Вне божественного бытия, выражаемого, однако, порывом, ещё не стало действительным никакое истинное

существование. Что же было бы сущим = созерцающим в созерцании, только что представленном нами как высшее? Очевидно, сам Бог, в единстве и неделимости Своей сущности должный вступать в дизъюнкции, показанные нами в этом созерцании, и превращать Своё внутреннее реальное существование от и из Себя Самого в лишь формальное существование вне Самого Себя. Это противоречит себе.

Итак, на полном серьёзе: живой принцип вне божественного бытия и собственная имманентная формальная жизнь из себя и от себя должны полагаться в порыве. Это — новый член. С формой этой жизни мы только что познакомились: это форма созерцания. Коротко: действительно и на самом деле должен существовать такой принцип, каким только что созерцалось Я, — принцип схематизма, абсолютная творческая сила схем как таковых, из себя, от себя и посредством себя. Это — жизнь порыва, существующая, потому что порыв есть в Боге, но не сама божественная жизнь, а лишь жизнь порыва. Бытие Бога — лишь принцип этого бытия способом, лежащим по ту сторону всякого знания, ибо здесь знание только начинается, само несколько при этом не будучи или не оставаясь непосредственным.

Я сказал, действительно и на самом деле должен быть принцип, а именно, принцип схемы, а никак не бытия. Такое бытие принципа, согласно предпосылке, просто есть, наконец, оно — искомый нами факт. Оно имманентно в нём самом, поэтому имеет форму Я, вне Бога и Его бытия.

Я также необходимо эманентно, оно — созерцание самого себя. Это эманентное бытие неотделимо от имманентного выражения, от чувства, потому что последнее возможно лишь в противоположении эманентному бытию. Но Я созерцает себя как Я, т. е. оно созерцает себя непосредственно в качестве сущего принципом, и застигает себя на деле, как только себя созерцает. В этой непосредственности созерцания как принципа уже нашлось основание бесконечности, которое здесь должно, наконец, стать полностью определённым.

Я спрашиваю: является ли действительное самосозерцание Я основанием его бытия принципа, или наоборот, бытие прин-

ципа — основание созерцания? Очевидно последнее, ибо Я есть принцип самого себя, и только благодаря этому оно вообще есть и может в том же роде (*in specie*) становиться созерцающим себя в имманентном бытии. Только в созерцании заключено то, что Я является теперь в качестве сущего непосредственным принципом.

Посредством того, что само Я является принципом себя как акциденции и эманентным бытием в имманентном бытии, оно становится чувством порыва и уверенности, созерцанием самого себя и божественного бытия, и всё это — одно. То, что я таково в непосредственной фактичности, добавляется лишь самосозерцанием. Поэтому только в нём Я, само по себе сущее абсолютной единицей, становится бесконечным и вступает в явление так, что единое бесконечно повторяется. Это истинно лишь в самосозерцании, вне его и само по себе — нет.

Я — абсолютный принцип себя самого, поэтому оно — и принцип этого фактического самосозерцания. Если оно таково, то оно должно иметь возможность и созерцать себя в качестве такового, в качестве принципа фактического самосозерцания и в качестве «в качестве» (*als als*) единого Я вообще. Единство созерцания Я, о чём говорилось во втором члене, должно иметь возможность восстанавливаться. Способность самосозерцания, созерцаемость, источник бесконечности: способность единства — мышление. Часто затрагивавшаяся смена отдачи созерцанию (которое, будучи непосредственным самосозерцанием, отказывается от бесконечности) и мышления (которое является уничтожением самосозерцания и отдачей закону единства). В этой смене способов рефлексии, основанных на свободе, обнаружится пятеричность.

Бесконечное повторение единого не является творением. Поэтому постоянно при каждом новом повторении должно быть новое самоприбавление, и так бесконечно. Это теперь — собственно реальное в явлении. Откуда? Из созерцаемости. Поэтому мы должны отыскать закон бесконечной созерцаемости Я, чтобы объяснить из него бесконечно обновляющуюся фактическую реальность: мир, условие созерцаемости Я, бесконечную созерцаемость Я, условие помысливания божества.

28 лекция

При условии, что в Боге есть порыв, и что, т. к. то, что есть в Боге, необходимо, этот порыв выступает в фактическом бытии: каким бы оно было? Это вопрос, ответом на который мы уже давно занимаемся, в то время как ответом на него и является само наукоучение. Нашу цель мы тоже уже знаем: факт должен явиться как абсолютно простое и остающееся простым основание пятеричной бесконечности. Сегодня я с помощью исследования, трудность которого я не хочу скрывать, желаю совсем приблизить вас к этой цели.

На последнем занятии: 1) тот факт — синтетически-аналитическое созерцание, т. е. схема бытия (которое здесь — ничто), схема формы существования вообще, наряду с Я как принципом схем, — я говорю, — только принципом и лишь способностью, где остаётся никак не решённым, приводит ли эта способность к какому-либо осуществлению, или нет.

2) Чем же в этом созерцании было бы собственно сущее или созерцающее? Богом. Он, таким образом, должен был бы вступить в дизъюнкцию и перемену формы, заключённую в этом созерцании, превратить своё имманентное бытие и самооснованность в бытие лишь формальное, и так отпасть¹ в Себе Самом от Себя Самого, что невозможно. Тогда на самом деле также никакого бытия вне Его бытия не было бы действительным. Поэтому это созерцание должно было бы иметь свой живой принцип в себе самом, т. е. действительно и на самом деле должен был бы существовать такой абсолютный принцип созерцания, каким мы сперва описали Я, который посредством самоосуществления стал бы основанием схемы или созерцания.

Это Я должно было бы теперь согласно ранее приведённому доказательству созерцать себя как Я, т. е. как действительно и на самом деле сущее таким принципом: эта постоянно необходимая непосредственность созерцания давала бы бесконечность. Бесконечность следует здесь из созерцаемости Я как такового.

Насколько всё это, вкупе с данным следствием, соответству-

¹ Ссылка на учение Шеллинга об отпадении в «Философии и религии» (Тюбинген, 1804). — *Прим. изд.*

ет действительности? Я обещал сегодня обсудить это фундаментальнее.

Помыслите со мной следующее: если предположенный принцип является совершенно схематичным, проецирующим, отделяющим бытие вне самого себя и объективирующим, то он таков и в отношении к своему собственному бытию. Он перемещает бытие из себя и объективно представляет его перед собой (так, как это заключено во всяком Я). В то время как я говорю: «я есть то-то и то-то», я не являюсь этим действительно, на самом деле и непосредственно, но я лишь говорю так, и бытие ускользает в сказывании. Было сказано, принцип проецирует себя. Как же? В качестве Я, в качестве схематического принципа. Поэтому в сущей схеме он выражает и выделяет как раз то, что он делает в живом схематизировании; поэтому он — задерживание и фиксирование в схеме самой своей непосредственной схематизирующей жизни. Схема схематизирования, двойная схема: рефлексия схемы. Всякое самосознание непосредственно таково, и таково необходимо. $a - b - a - b$.

Предположенный принцип таков просто посредством своей сущности, так будет с ним, ибо он таков. Следовательно, в нём вовсе нет внутренней и самостоятельной жизни, доказанной в качестве так же необходимой. Но из-за этого утверждения теперь не может упраздниться закон его сущности. Поэтому принцип и жизнь должны объединиться. Как же? Очевидно, так: схематическая жизнь должна вновь подняться в схему закона своей сущности, доказанного под пунктом 1¹. Это очевидно как возможное двояким образом. Именно, или схематическая жизнь схематизирует этот закон как закон, и говорит, что она — закон; посредством этой схемы она отрицает именно как закон, и её бытие падает вне её бытия как закона; или она превращает саму себя в схематизирование согласно этому закону, т. е. свободно отдаёт своё свободное само по себе схематизирование этому закону своей сущности.

Ясно, что оба этих состояния, хотя они, согласно возможности, обуславливают друг друга...²

¹ Возможно, к этому пункту относится представленный нами ниже текст Фихте «Дополнительные замечания к пункту 1» (GA II/10, с. 219–278), развивающий идеи данного наукоучения. — *Прим. пер.*

² Продолжение отсутствует. — *Прим. изд.*

Предисловие переводчика

К WL07 хронологически и терминологически тесно примыкают два небольших текста, также впервые изданные в GA II/10, причём второй из них, «То, что покуда ещё можно преподавать в наукоучении», составляет, возможно, финальную часть 28-й лекции WL07¹. Оба они посвящены философско-теологической проблематике. Первый текст создан либо в самом конце 1806 года, либо в 1807 году, второй — однозначно в 1807 году.

Совсем небольшим текст «Сопутствующие задачи для дальнейшей спекуляции» рассматривает вопрос об онтологическом статусе Бога и мира. Фихте противопоставляет действительность Бога и возможность знания (т. е., получается, что в какой-то степени Бог обладает более необходимым статусом и онтологически более укоренён, чем Его проекция). Их соотношение определяется свободой, правда, как она связана с ними, подробно не раскрывается.

Фихте утверждает: Бог выступает в человеческом рассудке, а также в качестве такового, в качестве человеческого Я. Бог оказывается нашим внутренним бытием, а рассудок — существованием. Но мы помним, что божественное Я-инфинитив сообщает человеческому Я бесконечное существование, поэтому всё развёртывание Бога происходит вечно. Оно имплицитно предполагает, что Бог уже выступил, развернулся. И, значит, у нас перед глазами — вечно совершающийся процесс того, что свершено от вечности.

¹ GA II/10, S. 211.

Второй текст, — «То, что ещё покуда возможно преподавать в наукоучении», — также посвящён конкретизации отношения Бога и мира, абсолютной и феноменальной реальности. Последняя, как утверждает здесь Фихте, «в себе самом есть бытие Абсолютного, имманентное его выражение». Оно — описание способа его бытия и существования, т. е. схема и образ. Устанавливается здесь и место созерцания: оно производно от бытия божественной манифестация.

В этом небольшом тексте Фихте стремится объяснить бесконечность схематизма и созерцания, в ходе чего он далее эксплицирует понятия «принцип» и «способность». В итоге, он утверждает следующие положения: божественное Я является источником схематизма. Человек, как проекция Бога, обладает лишь возможным бытием, но никак не действительным. К Богу он причастен лишь посредством формы бесконечного схематизма, «которой человек отдаётся в свободе, достигнутой мышлением».

Здесь бросается в глаза, что Фихте несколько смягчил свои акосмистские взгляды, характерные для WL04\2¹. Позиция 1807 года, по существу, довольно близка к взглядам, выраженным в «Наставлении к блаженной жизни» (1806). Но если первая лекция «Наставления...» говорит о Боге как об «истинной жизни», а о феноменальном мире как об «иллюзии», «иллюзорной жизни» и относительном небытии², то тексты, сопутствующие WL07, противопоставляют мир Богу по-другому: как возможное бытие — действительному. Негативные коннотации смягчаются, для характеристики отношения Бога и мира начинают использоваться эмоционально нейтральные аристотелевские философские категории. Это свидетельствует о том, что в 1807 году взгляды Фихте претерпевают заметные изменения по сравнению с предыдущим периодом.

* * *

¹ Ср., например, *J. G. Fichte. Wissenschaftslehre 1804/2 // Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke. Bonn, 1834. Bd. 2. S. 147.*

² См. *Johann Gottlieb Fichte's Werke. Auswahl in sechs Bänden. Leipzig, 1910. Bd. 5. S. 116–117.*

Кроме перевода указанных текстов, ниже мы представляем также перевод «Дополнительных замечаний к пункту 1». Это — подробные и очень сложные спекулятивные пояснения к WL07. Они, как и другие тексты этого сборника, были восстановлены из рукописи и впервые опубликованы в GA II\10. Рукопись не датирована, создана она, вероятно, была по окончании научно-учительных лекций в Кёнигсберге, т. е. после 20 марта 1807 года. В «Дополнительных замечаниях» Фихте желал прояснить содержательное наполнение ключевых понятий наукоучительной системы, — «жизнь», «видение», «бытие», «мышление», «явление», «образование», «Я», и т. д., а также их соотношение друг с другом.

В связи с этим необходимо сказать несколько слов о тонкостях перевода данного текста. К сожалению, сохранить в неприкосновенности оригинальную понятийную систему и перенести её в полной сохранности в русский перевод оказалось практически невозможным. Понятия крайне абстрактны, и попытка всегда дословно передавать их обернулась бы рядом грубых стилистических ошибок. Так, несмотря на стремление к максимально возможной терминологической точности, мне приходилось в ряде случаев переводить «ist» как «является», несмотря на наличие в тексте термина *Erscheinen*, употребляемого Фихте в другом значении. Термин *Gestalt* переведён как «форма», несмотря на наличие также термина *Form* и т. д. Однако, думается, что невольные искажения такого рода, — неизбежная дань языковому барьеру и напоминание о том, что понятийные системы в каждом языке различны, а точный перевод подчас оказывается неосуществимым.

Перевод текстов выполнен по изданию: *Fichte J. G. Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. 2. Nachgelassene Werke. Band 10. Nachgelassene Schriften 1806–1807, Stuttgart — Bad Cannstatt, 1994. S. 207–208, 213–217, 223–278.*

СОПУТСТВУЮЩИЕ ЗАДАЧИ ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕЙ СПЕКУЛЯЦИИ

1) Не возможно ли полагать вместо существования действительное бытие? Однако, Бог действителен, и от этого — знание. Напротив, названное мной внутреннее бытие знания, собственно, есть лишь возможность. Следовало бы подробнее исследовать основание этого разделения, которое, кажется, является генезисом и в конце концов приведёт к абсолютной свободе.

Вы спрашиваете о происхождении действительного из Бога? Разве не действителен сам Бог?

2) В самом Я и в отношении к нему есть возможность, действительность и необходимость, связанные со свободой и непостижимостью, требующей дальнейшего исследования.

3) Вероятнее всего, это связано с первым, а первое — с рассудком, а именно, с его абсолютным статусом (Absolutheit).

Стоп. NB. Установлено следующее положение: в рассудке Бог выступает, будучи действительно вне своей понятности (Verstandenswerden). Но сам Бог — только в рассудке. Следовательно, если дело в действительности ещё до этого не дошло, Бог выступает в рассудке для этого рассудка, в его свободе и целесообразно для этой свободы.

Так, ты можешь также сказать: Бог выступает в качестве свободного рассудка (или Я). В этом заключено теперь: 1) уже упомянутое выше фундаментальное различие между внутренним бытием и существованием; 2) следовательно, Бог выступает абсолютно, поэтому более здесь не разложимо. Смысл, кажется,

ясен. Мне только нужна ещё очень определённая формула, которая увенчала бы спекуляцию короной.

Я говорю: выступление Бога (в первом положении первоначального различения) есть уже состояние того, что Он выступил (*herausgetreten seyn*). Положение «Бог выступает абсолютно вследствие своей внутренней сущности» является именно так же абсолютизацией Бога, как и абсолютизацией абсолютизации рассудка (приписывания себе абсолютной значимости посредством себя самого).

Различие между возможностью в Я и действительностью теперь совершенно опосредовано свободой.

Стоп. NB. То, что выступление Бога одновременно и в том же неразделённом акте является и состоянием того, что Он выступил, уже восходит к свободе, а также к Я в корне, и объясняет это, обладая первоначальной реальностью без всякого объяснения, лежащего в основании. (Конечно, это уводит глубже и ставит под сомнение указанные выше доказательства). Например, положение о том, что бытие может существовать лишь в качестве знания, истинно лишь внутри уже-существования (*schon daseyn*). Здесь заключено нечто более глубокое, и его нужно исследовать.

ТО, ЧТО ПОКУДА ЕЩЁ ВОЗМОЖНО ПРЕПОДАТЬ В НАУКОУЧЕНИИ

Нечто можно ещё покуда преподавать в наукоучении. Наукоучение же в конце концов нужно преподавать одним актом. Сегодня это разрешает задачу в высшей инстанции.

1) Если вы предпошлётё некое бытие, не самостоятельное в себе, а имеющее своё основание в другом бытии, — в Абсолютном, то из этого следует, что предпосланное бытие является действительным и всамделишным, в противном случае Абсолютное не было бы основанием, а предпосылка была бы разложена.

2) Как оно существует? Прежде всего, очевидно, оно в себе самом есть бытие Абсолютного, имманентное его выражение. Если теперь бытие Абсолютного не есть от себя, то его выражение также не может быть бытием от себя, а может быть только

становлением посредством другого, а именно, описанием способа бытия и существования Абсолютного, короче, лишь образом и схемой бытия Абсолютного¹. Это «есть» теперь, согласно предпосылке, необходимо. Что было бы вторым.

3) Теперь предпосланное несамостоятельное в себе бытие снова обладает своим бытием лишь вследствие своего бытия в Боге. Это определение его имманентного бытия, только что описанного как вторичное и сущее лишь в качестве следствия, принадлежит к его бытию. Поэтому, если несамостоятельное в себе бытие, как предпослано, выражает своё цельное бытие, то оно необходимо выражает и это отношение. (Это решающий аргумент). Оно не может выражать это отношение иначе, чем оно его выражает вообще: схематически и в образе. Что возникает для его собственного образа, в котором предпосланное несамостоятельное в себе бытие, вследствие первоначального созерцания своей зависимой сущности, совершенно из себя, от себя и посредством себя схематизирует своё становление из Абсолютного? Возникает троякое. Центральный пункт созерцания, как и требовалось, выражает следствие; предпосылаемое здесь абсолютное созерцание сущности предпосланного бытия выражает принцип в посреднике возможного имманентного бытия и образования; наконец, схема становления выражает необходимое следствие.

4) Как сказано, в последнем члене предпосланное несамостоятельное в себе бытие образует себя в качестве конструирующего своё становление из себя, от себя и посредством себя. Поэтому оно образует себя как действительно деятельный принцип этого самоконструирования. Теперь оно должно конструировать себя вследствие первоначального созерцания своей сущности. Потому в данном созерцании предпосланное бытие есть в том же посреднике в качестве деятельного принципа. Последний предопределяется к конструированию уже в созерцании и посредством созерцания, и вообще в своей деятельности, предпосылаемой конструированию. Я говорю, в качестве того же тождественного принципа в созерцании и объясняющем конструировании. Это то, что вершит теперь пятеричность в единстве. Это — сово-

¹ При повторной переработке обратно в черновик, где это было ещё чётче. — *Прим. Фихте.*

купность и самосозерцание обоснованного в Боге бытия (обоснованного полностью таким, какое оно есть, имманентно, посредством своего собственного бытия), которые сами следуют из их бытия в Боге такими, какие они есть. То, что обоснованное в Боге бытие есть, следует из того, что оно таково; то, что оно таково — из того, что оно — это бытие. Оно есть от себя самого, но не есть от себя самого, оно есть посредством Бога. И именно тем, что оно само по себе ничто, обосновано его действительное бытие от себя самого, являющееся здесь схематическим бытием. Даже в отношении к самому себе обоснованное в Боге бытие обладает лишь бытием схематическим, и последнее проистекает из него самого не непосредственно, а лишь как следствие, как следствие его бытия в Боге. И так даже его собственное истинное бытие остаётся у Бога и в Боге. А всё другое бытие, которое могло бы когда-либо обрести становление в этом обоснованном в Боге бытии или для него, может основываться лишь на его собственном схематическом выражении божественной сущности. Соответственно, это другое бытие является, конечно, лишь схемой и даже далее опосредованной схемой. Созерцание в его формальном существовании и необходимо следующей из него пятеричности выведено в последней инстанции из бытия божественной манифестации в Боге и у Бога. Это — первая часть нашей задачи.

II. Основной пункт: Эта пятеричность в её формальной сущности совершенно единична и проста. Из единства пятеричности тем же актом бытия в Боге должна выводиться бесконечность. Эта вторая часть нашей задачи, которая не решена. Как вывести? Показать, что упомянутым выше предпосылка бытия не исчерпана.

Мы показываем это так:

1) В выведенном созерцании вовсе не заключено то, что усмотренный в нём принцип действительно образует так, как он положен, — только в качестве деятельного и конструирующего своё становление. Но в нём, напротив, заключено то, что он не образует действительно, и не является принципом. Ведь он положен никак не в действительности, а лишь в постоянном образе, в котором должен быть сам образующий Бог, что самопротиворечиво. Напротив, было предпослано, что принцип действитель-

но и на самом деле существует вследствие своего бытия в Боге. Но т. к. действительное бытие принципа может быть лишь имманентным выражением самого себя, или образованием, то он должен действительно образовывать. Образование должно быть фактом, и тем фактом, в котором выступает божественная манифестация. В единстве формы мы вполне хорошо поняли всеобщий закон, но мы забыли, что согласно этому закону должно выступать действительное и истинное бытие. Предпосылка бытия не исчерпана: здесь дополнение. То, что было бы здесь первым.

2) Чтобы вскоре объяснить вам, каким теперь будет это действительное образование, я пользуюсь следующим вспомогательным средством. Только что достигнутое нами понимание того, что предпосланный принцип должен действительно образовывать вследствие своего бытия в Боге, не является непосредственным. Оно опосредовано и предполагает нечто другое. Т. к. бытие в Боге, как мы знаем, непосредственно фактично, то, если теперь бытие предпосланного принципа было бы образующим в Боге, оно было бы непосредственным образованием, в то время как само бытие в Боге было бы образующим, но никак не снова образованным (а так мы только что осмыслили). Данное понимание, в случае, если оно существует и является правильным, могло возникнуть лишь таким образом. Само только что показанное непосредственное образование созерцалось непосредственно как сущее. Из этого, согласно предпосланным принципам, гласящим, что всякое бытие следует лишь из бытия в Боге, и что образующее бытие следует лишь из такого бытия в Боге, было заключено, что такое бытие в Боге должно быть непосредственным принципом непосредственно обнаруженного образования. Ранее мы постоянно это предполагали, и, таким образом, сделали это действительно, в чём и заключается обещанный ретроспективный взгляд наукоучения на само себя и, в целях более глубокого обоснования, отказ от его предпосылки. Что было бы вторым.

3) К решающему действию. Если теперь достигнутое нами понимание возможно, и если оно, как это у нас обстоит фактически, может стать действительным, то оно возможно лишь вследствие бытия в Боге. Но если оно возможно вследствие этого бытия, то оно просто возможно. У завершённого вывода и его

показанных предпосылок, как у непосредственно очевидных положений, формирующих себя непосредственно сами собой, есть и осуществляется такая способность. Я говорю, она просто есть вследствие бытия факта в Боге, но вследствие него она — лишь способность и ничего более. Она — абсолютная способность посредством вывода понять своё бытие в Боге как последнюю вершину и центральный пункт сознания.

4) Как мы увидели, способность осуществима лишь вследствие непосредственного созерцания образующего принципа. Это — её условие. Теперь, если она есть, она, как таковая, есть посредством бытия в Боге, следовательно, просто его посредством она является просто условием. Бесконечное непосредственное созерцание образования как образования застигает способность на деле. Поэтому бесконечное созерцание есть просто вследствие бытия в Боге, но не непосредственно, как единое образование, а лишь опосредованно, вследствие бытия способности в Боге.

5) Это просто способность в факте, но всё, что в ней есть, есть в её имманентном посреднике, — в созерцании. Следовательно, это было бы созерцанием способности просто как сущей, = Я. Я есть созерцающий, в созерцании образующего. Я есть, Я не становлюсь таким. Потому я представил это в самом низком объективном созерцании, которое просто есть.

6) Только лишь способность, вследствие бытия в Боге, которая поэтому вовсе не должна осуществляться непосредственно, и не осуществляется, а только может; которая является лишь возможным бытием в бытии божественном. А если она действительна, она такова лишь посредством самой себя. Если вы предположите, что Я, имеющее место в созерцании, эту способность не осуществляет, то, т. к. она всё же есть и остаётся способностью, она остаётся преданной бесконечно текущему потоку созерцания, которое просто-напросто есть и протекают именно вследствие бытия способности. Этот поток является в способности мышлением и бесконечным всматриванием в действительность без всякого содействия способности.

7) В отношении этого бесконечного созерцания скажем следующее. Бесконечное созерцание является схемой определённой схемы, не схемой вообще, а далее определённой схемой, качест-

венным схематическим бытием. Этим оно теперь является посредством бытия схемы в Боге. Потому в качественной схеме выражена истинная реальность, отражение божественного бытия и его вступление в качественное единство в схему.

8) Вообще: бесконечность положена способностью, а способность — это способность к выводу. Поэтому бесконечность созерцания должна была бы входить в форму вывода так, что качественное в созерцании усматривалось бы из бесконечных принципов и бесконечного ряда. Это невозможно, но совершенно действительно посредством бытия в Боге. Поэтому бесконечный ряд однажды действительно должен начаться, а качественная схема — усматриваться. Вследствие и посредством неё, должна усматриваться незримо определённая вторая схема, и так до бесконечности. В этом бесконечном дальнейшем определении определённой теперь является абсолютно чистая реальность, которая никогда не постигается чисто, а только в её дальнейшем определении и в единстве с ним. И лишь теперь она была помыслена наукоучителем.

9) Это — в случае, если мышления нет. Если мышление есть, то явление толкуется именно описанным образом. Но следует мыслить не только способность. Есть ещё и способность мыслить саму способность и понимать её в её сущности, так, как мы только что фактически себе доказали. Разумеется, что и способность мыслить способность есть просто посредством бытия в Боге. Если теперь кто-то осуществляет это именно так, как мы, он усматривает, что весь схематизм происходит из Я; и что в этом осуществлении сам человек никак больше не причастен к действительному бытию Бога в нём, а причастен лишь к возможному. Понятно, что действительное божественное бытие вступает в него лишь в форме бесконечного схематизма, которой человек отдаётся в свободе, достигнутой мышлением. Эта самоотдача бесконечна, ибо форма схематизма выступает лишь в форме бесконечности. Но человек всегда знает, что относится к схематизму, следовательно, всегда помыслено способностью, превращённой тем самым в абсолютное постоянное бытие. Мудрость именно и состоит в этой рассудительности по поводу нашего вечного отношения к Богу, чем я теперь и т. д. ...

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ПУНКТУ 1

Объективное бытие есть лишь вследствие осуществлённости способности. Но теперь оно вновь должно быть независимым от способности. Более лёгкие и знакомые ответы: способность лишь формальна, а не материальна. Будучи однажды помысленной в этом контексте, способность должна осуществлять такое объективное бытие.

Значит, возможно, дело может стать прозрачнее, и так, возможно, полностью решается более глубокий вопрос об обособлении.

Явление самостоятельно (и постольку свободно), и оно также не таково. На самом пике своего обособления это даёт самое важное объяснение. Есть трудности, но мне приходит на ум следующее: собственную самостоятельность явления нельзя отделить от самостоятельности являющегося, т. е. само являющееся самостоятельно в явлении, в самостоятельности явления.

Этим низвергается являющееся во времени и пространстве, чего я не хочу. Поэтому я должен был бы всё же мыслить обособление (на самом деле я не знаю, где, собственно, я нахожусь, среди старых ли принципов или на пике новых открытий). Стоп: ранее я уже хотел так представить дело, только я неверно его постиг. Самостоятельность явления вообще не истинна сама по себе, она обоснована видимостью, познаваемостью явления посредством себя, следовательно, именно формой Я, которая здесь снова восходит на вершину. Этот принцип видимости был бы теперь задерживанием, останавливанием. Только благодаря этому в легчайшей формуле осуществляется объективное.

NB. 1) Этому стоянию теперь в качестве принципа полагается в основу свобода самостоятельного явления. Но принцип, и такой принцип, вообще производится мышлением. Это становится необходимым благодаря экспозиции явления.

NB. 2) Явление вообще, не считая приписанной ему, согласно вышеупомянутому, акциденции свободы, также есть лишь в видении. Собственно божественное — лишь живое и деятельное явление как процесс (Erscheinen), а никак не конкретное и субстанциальное.

NB. 3) Таким образом, видение находится над всяким явлением и всяким Я. Явление Бога есть само видение (или же, оно необходимо становится видением и не может быть ничем другим).

Следовательно, я получаю просто и вообще видение, в котором обосновано теперь всё особенное видение. Любое выведение должно производиться в нём, а никак не в какой-нибудь его предпосылке, как то, в свободе, способности и т. д. Их сперва следует вывести из видения, только оно — абсолютный факт¹.

Здесь следует подступить к задаче: 1) как и почему посредством видения возникают задерживание и состояние покоя; 2) подступить вообще как к положению явления, так и к отношению этого явления к свободной деятельности. Эта задача поставлена, и её решение нечто обещает.

Видение представляет это перед собой. Из неопределённого оно делает определённое нечто и даёт ему, кроме бытия, ещё и дальнейшее понятное определение.

(Стоп. NB. Способ экзистенции в основании явления никак не таков, что оно лишь вообще есть, а таков, что оно есть как

¹ Сами более ранние взгляды на стремление представлять себя и т. д. следует рассматривать здесь как зависимые пункты экспонирующего видения.

1) Задерживание вечного течения и т. д. — тоже лишь такая форма. Т. к. всё бесконечное течение возникает лишь из того, что видение объясняет себя самому себе с помощью мышления.

2) Чёткое и новое отличие трансцендентального взгляда: если выведение производится просто из видения, то он трансцендентален, а если из чего-то другого, будь это свобода, деятельность и т. д., то он догматичен.

Ранее я стоял на этой позиции, т. к. полагал всё в созерцании. — *Прим. Фихте.*

то. Это положение намного глубже посягает на идеализм, чтобы разгромить учение о бытии.

Мы знаем внутренний характер видения: бытие вне бытия. Он, известный нам, снова выступает здесь. Об этом очень много сказано в листе, который сейчас следует прокомментировать¹. Сейчас я понимаю этот характер так: а) субъективно видение есть превращение себя в это, и удержание себя таковым в бесконечной сфере бытия, б) вследствие указанных выше замечаний не следует забывать, что сказанное напоследок — опять лишь моя экспозиция видения. Далее, с) поэтому удержание, полагание, фиксирование возникают только из необходимости делания, всё же остающегося деланием, или делания как такового. Это делание — превращение в то, чем оно есть само по себе. (Именно поэтому это бытие само по себе, которое всё же эффективно предпосылает сделанность (*gemachtseyn*), следует отличать от сделанности, я думаю, лишь потому, что оно должно быть сделанным. Я могу сказать и так: само по себе это бытие — не явление абсолютной жизни, в то время как оно не может быть ничем другим. Определение возникает лишь в том, в чём бытие само по себе могло бы быть другим.

Первый результат. Полагание и фиксирование есть лишь в противоположности с нефиксированностью.

NB. Эта противоположность заключена не в первоначальном явлении (которое само по себе вовсе не является Что, чем-то особенным и определённым), а в самом полагании, и самим этим полаганием она приводится во взаимодействие с ним.

Теперь нужно было бы сказать: ещё до определённого и конкретного бытия явления явление как процесс (*Erscheinen*) есть лишь в этой только что описанной форме генезиса себя самого.

NB. Если это можно постичь в определённых формулах, то можно было бы довершить основной пункт исследования. 1) Генезис не затрагивает бытие само по себе, а лишь его образ. Именно из того, что образ отчётливо не выражался, вытекали некоторые трудности. 2) Явление² само по себе есть именно в этой фор-

¹ Речь идёт о 26 и 27 лекциях WL07. — *Прим. изд.*

² Мы различаем в русском переводе термины *Erscheinen* и *Erscheinung* только там, где их смысл в тексте явственно расходится. Сам Фихте в тексте эти

ме, она — его простое и абсолютное бытие. Значит, я полностью удерживаю формы времени и бесконечности вообще от явления самого по себе. Явление вообще не действует, оно просто есть в этой форме.

NB. Основанием того, что при, казалось бы, бесконечно возможном генезисе осуществляется именно эта форма, является то, что в генезисе есть (живёт в действительном смысле этого слова) именно эта форма, и вообще ничто другое в нём быть не может.

NB. Это, кажется, приводит к совершенно новой и ранее не предугадывавшейся мысли в определённом взгляде на истину и необходимость. Эта форма есть именно то, что она есть, потому что она такова, и потому что ничего другого вообще быть не может. Как бытие от себя в форме как таковой, именно так и бытие этого от себя в понятии рассудка. Далее это объясняет известную отдачу. В нём есть искренность, т. е. более близкая и высокая первоначальность бытия, а в абстракциях, напротив, больше есть форма как таковая и, следовательно, отдаление от первоначальности. Однако существует два различных пути, лишь в объединении которых заключается истина. Абстракция проясняет, конкретное делает непосредственным.

На этот раз достаточно.

Теперь следовало бы 1) из этого объяснённого полагания и удерживания¹ ещё понятнее и очевиднее объяснить представление или образ²; 2) посмотреть, может ли проявляться необходимость лишь эмпирически доказанной формы.

понятия местами смешивает. — *Прим. пер.*

¹ Можно сформулировать как аксиому: в представлении (в понятии рассудка) нет вообще ничего, что не было бы нечто (по аналогии с кантовским положением). [Имеется в виду знаменитое кантовское высказывание из «Критики чистого разума»: «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы».] Бытие вообще — бессмыслица. Именно поэтому рассудок абсолютен. — *Прим. Фихте.*

² NB. Явление постигает само себя, поэтому всякое бытие полностью пребывает в форме Я, даже если нет ясно выраженного Я. Другой формы нет. В особенности ещё следует объяснить ясно выраженное Я и его противоположность. Я всегда таково, если я скажу теперь: Я есть то, то такое высказывание будет до некоторой степени искажением и абстракцией от меня самого.

Согласно указанному выше, можно сформулировать положение: единствен-

1) Вместо явления следует полагать жизнь. Сама форма, несомненно, — явление, и вне её явления нет; 2) после завершения этого исследования когда-нибудь следует постичь в определённых формулах то, что происходит из этого, и сравнить достигнутое с задачей в комментарии.

К 1) Я хочу помыслить яснее, чем сейчас. NB. Уже здесь есть отмеченное ниже отречение и забвение самого себя, Я, чтобы вообще осуществить это «есть». Итак: вне объективного бытия, вне бытия есть ещё и субъективное отчуждение, лишь посредством которого осуществляются отречение, образ вообще и созерцание, т. е. потерянности, открытие жизни в образе и набрасывание фокуса. NB. Основное свойство созерцания — именно самозабвение (ранее мы забыли это в нашем учении о всматривании, что повлекло за собой неверное понимание этого учения).

(Возвращающееся в себя рефлектирующее самосознание проходит через хиатус, обладающий законом необходимости, схожим с тем законом о единственно возможном бытии, который я сформулировал выше. Его подосновывает вопрос о возникновении созерцания. Необходимый ответ следующий: Само Я является им.

NB. Здесь я получил бы уже часто разыскиваемое чёткое различие между созерцанием и мышлением. Первое — непосредственное выражение самого явления, а последнее подосновывается вопросом об основании. Таким образом, только здесь есть обоснование.

Нашей задачей всё ещё остаётся более ясная разработка представления из сформулированных предпосылок.

С помощью анализа. В представлении одновременно суть бытие и небытие. Прежде всего вывести, затем основательно объединить. Бытие вообще = не ничто. Описать это как результат позиции. Затем — определённую, неизменную и устойчивую определённую. Небытие хорошо можно было бы также назвать и бытием на месте другого, второго, непосредственно как такового в этом бытии; замещающим бытием. Всё заключено в «как таковом». Собственная самостоятельность (субъекта),

но возможный пункт единства необходимо обладает в представлении формой Я. Это выражение, необходимое выражение себя самого. — *Прим. Фихте.*

благодаря которой он остаётся над вещью, заключается не в свободе иметь возможность не представлять это. Именно проникновение бытия этим свойством даёт представление. Свойство представления это, можно было бы сказать, нетождество, абсолютное различие. Бытие в другом как таковом¹ (я говорю, бытие субъекта вообще, становящееся именно субъектом вообще посредством возможной абстракции от всего) есть определённое и ясное свойство образа, и эта задача разрешена.

Прежде чем я подступлю к этой задаче, я предполагаю у явления вообще (конкретного и субстанциального) видение и представление. То, что я теперь объяснил: я полагаю сущность видения в удерживании и спрашиваю, почему видение удерживает? Это входит в поставленный вопрос о необходимости этой формы (но здесь есть хорошо известная трудность в двойственности рефлексии, никогда ещё ясно не разрешавшаяся для меня, несмотря на то, что она являлась мне в различных образах, ни один из которых сейчас здесь не присутствует). В сущности видения заключается именно описанное замещающее бытие как таковое. Оно такое.

Но, кажется, если я так аргументирую, то я вдаюсь собственно в затронутую сейчас трудность. Собственная свобода удерживания ещё не заключена в том первом видении, она заключается лишь в рефлексии на Я. Она также заключается в ней. Каким образом она теперь заключается, а каким — нет? Это глубже вводит в различие созерцания и мышления или рефлексии.

Систематически: созерцание описано как замещающее бытие (происхождение третьего лица, абсолютное различие). 1) если я чисто представляю его ещё раз в его обособленности, я могу и должен сказать, что в описанном бытии в другом, как таковом, теперь полностью раскрывается жизнь созерцания, но эта жизнь есть именно абсолютное видение. Раскрывается. 2) Раскрытие следует объяснить лишь с помощью противоположности, в которой при явственном выступлении свободного и индифферентного субъекта исчезает конкретная сущность объекта и остаётся ещё лишь его форма, потому что и внутренняя сущность субъекта выступает лишь как форма, 3) Это формирование проясняет

¹ На краю, без отметки: «свойство представления». — *Прим. изд.*

ся по аналогии с первым. Это именно бытие вне своего первого бытия, относящееся к нему именно так, как в созерцании оно относится к бытию объекта.

Короллари. 1) Более определённое понятие свободы. Превращение внутренней жизни знания или явления. Поэтому а) более лёгкое основание разделения пятеричности свободы из возможностей определения жизни знания; б) границы пятеричности свободы, так, что жизнь никогда не может полностью потеряться; в) даже в объективном представлении есть отчуждение собственной жизни знания, только некоторым другим образом (идеализм непременно имеет значение); г) при этой дизъюнкции получится очень определённое понятие Я в частности (вероятнее всего, определяемое пониманием закона, прозрачностью); е) испытание есть возможность подражать. Поэтому рассудительность, сама отдающаяся абсолютно объективному явлению, и никак им не увлекаемая¹, есть принятие цельного явления в форму яйности, т. е. в его действительную жизнь, которая выше всякого действительного видения, и лишь из которой видение возникает. NB. Как раз при этом могут найтись определённый третий пункт дизъюнкции и более строгие формулы. 1) Видение вообще предпосылается как первейшее, оно живо. Значит, полностью отпадает вопрос о том, не должна ли свобода полагаться выше, чем видение вообще, или наоборот. В единстве видение и жизнь суть одно. 2) К тому, что дело доходит до действительного видения, которое всегда является определённым и разделённым, относится особенное определение свободы и жизни, поэтому свобода выше, чем особенное видение. 3) Рассудительность — это сознательное проникновение в жизнь, которая развивается сама собой. И после такого проникновения саморазвитие само по себе не снимается, сознание лишь смотрит. Однако это саморазвитие следует полагать лишь в свободной жизни к особенному и в бесконечности определённого как к собственному фокусу фактичности и действительности. Сту-

¹ Процесс несвободного увлечения есть единственное свойство эмпиризма. Благодаря фантазии лжефилософствующих, теперь он происходит в точках более глубокой абстракции или в высших точках. Абсолютная свобода — свойство философского мышления. — *Прим. Фихте.*

пени по ту сторону будут рассмотрены особо. Всё само по себе заключено в фактическом пункте: лишь сознание, постигая это, осуществляет разрыв и представляет различные члены согласно своему закону (пренебрежение этим влечёт за собой неверное понимание). 4) Чем, собственно, является теперь это самопроникновение указанной жизни как мышление? Как оно порождает сознание, и как оно вообще возможно? Ответ на эти вопросы содействует как раз тому, чего я сейчас хочу.

а) Ранее я говорил: каждое определение этой жизни, жизненный акт естественно даёт видение, т. к. эта жизнь как процесс (*vivere*) вообще есть видение. Определённый акт, основывающийся на цельном контексте жизни, вследствие постоянной определённости необходимо даёт определённое таким образом видение. Это — первое. Далее, жизнь сама по себе, чистую жизнь можно рассматривать как растекание и ничто. К тому, что из жизни теперь возникает видение, относится самозадержание и самофиксирование жизни. Я говорю, самофиксирование, а никак не объект (согласно упомянутому выше замечанию, что явление никак не выходит за пределы формы Я). С этим фиксированием связаны отдаление и отчуждение от себя самого. Вопрос: т. к. фиксированием...¹

1) Основное замечание. Как и выше, видение может выражать вообще лишь то, чем оно есть, причём лишь то, чем оно есть, может быть и существовать в качестве положения истины и необходимости². (NB. Здесь отпадают все указанные выше наши сомнения в упрочении истины, происходившие лишь от того, что мы предпослали свободу саму по себе, самостоятельную свободу, которая должна была бы приводиться к истине лишь связью, находящейся вне её³). Итак, здесь видение может

¹ Обрыв предложения. — *Прим. изд.*

² Положение подлинного абсолютного объединения бытия и знания, в то время как в знании никак не может быть того, чего нет в бытии. Положение видимости в истине. — *Прим. Фихте.*

³ Поэтому абсолютного заблуждения не существует. Всё, что может быть помыслено, истинно. Заблуждение заключается лишь в том, что мы не понимаем этого связно. Рассудительность является именно искусством всеобщей связи. Только способность суждения подключает к делу философию. — *Прим. Фихте.*

выражать в контексте определений лишь то, чем оно в этом контексте является.

Вопрос: так как с фиксированием одновременно связано самоотчуждение, чем является чисто формальная жизнь в себе самой, в своём представленном выше течении? NB. Притом нельзя забывать, что это отчуждение жизни от себя самой и её объективирование, как и позитивное самозабвение в созерцании, одновременно связаны с её углублением в саму себя и в свою собственную сущность. Нельзя забывать и то, что поэтому самоотчуждение и самоуглубление вторично чередуются. NB. Теперь это, несомненно, обеспечивает собственное (ранее всегда искавшееся, но, насколько я знаю, ещё не изученное) свойство знания порождать чисто из себя дополнение. Это свойство, как и всё чередование, имеющее здесь место, следует объяснять из абсолютного явления. Таким образом, этот вопрос глубоко вдаётся в первый, и всё это становится глубоко значимым.

Положение, несомненно, таково: жизнь знания связана с абсолютной жизнью лишь своим собственным бытием и способностью бытия (то, в чём я уже убеждал выше). Между тем, положение значимо настолько, что для его постижения нужны свежие силы.

Продвигаться благоразумно. 1) Вновь обновлён центральный пункт. Выше: «явление есть лишь в видении как в своём продукте, поэтому собственно божественная жизнь есть лишь явление». Затем была, в свою очередь, модифицирована и она. Таким образом, жизнь является только в видении, но её действительное видение — результат осуществлённой деятельности. Действительному видению я должен предпослать ещё и деятельность, жизнь. Об этом, собственно, и идёт сейчас речь.

1) Думаю, это легко. Теперь действительное видение было бы живым явлением и самовыражением жизни вообще, основательно-практическим (*grundpraktisch*) Я или абсолютной жизнью в качестве такого основательно-практического Я; именно её экзистированием (*Existiren*), обособленным от её внутренней живости из себя от себя и посредством себя; экзистированием, которое никогда нельзя доказать априори, а можно доказать лишь фактически и гипотетически.

2) Чем, вследствие выведенного выше, является теперь это живое явление в самом действительном видении? а) Прежде всего нужно исследовать, насколько такая чисто формальная жизнь предоставляется лишь посредством мышления? Или, насколько она есть сама по себе? Кажется, она есть сама по себе именно в переходе от одного особенного определения к другому. Несомненно, последнее верно. Стоп: экзистенция сама по себе есть манифестация, бытие вне бытия жизни, а именно — вне бытия первоначальной жизни. NB. Далее теперь следовало бы ещё принять бытие вне бытия абсолютного явления, именно потому что последнее выражает себя само в себе самом и экзистирует лишь для себя, точно так же, как абсолютно выражает себя и экзистирует абсолютная жизнь, — согласно закону манифестации вообще¹.

NB. 1) Обычному опыту полностью соответствует то, что сам процесс явления, нутро нашей сущности, отчуждается мышлением и созерцанием; что именно в основании нас самих постоянно заключено больше, чем способно выразить представление: бесконечность, непостижимость себя самого. Высшая точка этого отчуждения, несомненно, личное Я. б) Посредством этого возникает система возвращения явления в себя само, однако же, внутри манифестации и без её уничтожения. Эта система снова охватывает синтетическое единство и даёт новый принцип такого охватывания, делая также единство основательнее.

К делу: подробнее обсудить эту идею. Задача. Исследовать оба способа манифестации в их взаимодействии и охватить их в определённой формуле! Предварительное объяснение: ясно, что первая манифестация, будучи вне манифестации первоначальной жизни, является ещё и манифестацией той другой манифестации, или искренностью по отношению к ней.

Это чрезвычайно важно, т. к. предоставляет именно продукт, произведённый из самого видения. Но это и тяжело. а) Жизнь

¹ В конце страницы: «NB. Мысль вне контекста. Всякое особенное видение определено, частично тем, что видение вообще может лишь постичь, т. е. жизнью; частично собственным внутренним контекстом видения, которое следует далее определить. Постигание этого взаимодействие даёт синтетический период». — *Прим. Фихте.*

экзистирует, именно жива. Здесь я не могу уклониться от постижения и представления жизни с помощью только лишь способности. Очень хорошо, но эту способность, однако, следует далее определить. Так как она непосредственно является манифестацией жизни как жизни, а всякая манифестация — представлением, то кажется, что способность является просто сознанием жизни или же сознанием/светом, как я раньше говорил; первоисточником всякого особенного видения. А именно, она является этим абсолютно от себя, а не вследствие собственного внутреннего действия¹.

1) Быстрое прослеживание того, что мне при этом приходит на ум. Отчуждение, вступающее в фактическое определение, было бы поэтому отчуждением непосредственности сознания жизни, к которому снова опосредованно осуществляется лишь возвращение. Бесконечность и вообще всякая множественность состоят именно в этом возвращении, не к самой абсолютной жизни, т. к. она безвозвратно отчуждена, а к её сознанию. 2) Возможно, здесь следовало бы привести нечто о различии Я и не-Я. Самая высшая точка заключается в уничтожении этого различия (это также, в особенности, и высшая точка науки в наукоучении); в том, что абсолютное сознание жизни отчасти реализуется, отчасти понимается как абсолютное². В абсолютном сознании нет ни Я, ни не-Я, в нём вообще нет субъекта и носителя жизни, которому она приписывалась бы как акциденция, а есть просто жизнь. Только вещь или объект могут быть средством для того, чтобы Я стало видимым, Я, на которое в конце концов переносится являющаяся жизнь.

¹ Кажется, подходит следующее. Сознание особенной жизни, которое является затем по меньшей мере в рефлексии на Я, предпосылает жизнь вообще, никогда не постижимую жизнь. Но как возможно заключение от мёртвого к жизни? Раньше и первоначальнее должно быть не сознание жизни, поэтому первой формой является раскрытая в сознании жизнь. Впрочем, это настолько убедительное само по себе положение кажется полностью новым. Оно обнаружено с помощью последовательного прослеживания жизни как принципа. То, что исходить возможно лишь из жизни, — идеализированное положение. Таким образом, и абсолютное сознание исходит из неё. — *Прим. Фихте.*

² На краю, без отметки: «Следующее есть только лишь анализ известного, но анализ, могущий направлять».

Стоп. Итак, собственным творением далее определяющего сознания был бы носитель и субстанция акциденции (как я ранее говорил, принцип, и это значило взяться за дело, применяя положение каузальности. Но принцип есть и субстанция, и акциденция, они взаимодействуют между собой, и таким образом для затрудняющегося отношения (Relation) вводится третье отношение отношения (Verhältnis der Relation). Но этот носитель возникает только благодаря тому, что жизнь одновременно самовыражается, следовательно, носитель порождается лишь вопросом «откуда», который, прежде всего, ведёт непосредственно к тождеству. И ранее я утверждал, что видение — творец принципа. Я могу сказать более определённо: мышление. Чувственный объект, особенно определённого созерцания, возникал бы поэтому посредством формы мыслимости, а именно формы Я и, позднее, формы жизни как принципа и носителя явления Я. Потому дальнейшее определение или отчуждение непосредственности сознания вообще является мышлением, к которому возвращается теперь всякое действительное видение (выше у меня уже было такое в отношении рассудка). Несмотря на пробелы в памяти, я лучшим образом могу сопрячь все разновидности встроенного принципа, мышления и отчуждения непосредственности. Но теперь я слишком утомлён и отложу это до того времени, когда у меня будут свежие силы.

Цель творения известна и заключается в том, чтобы жизнь как таковая, в качестве являющейся, была в явлении. Очевидно, что затем жизнь, сообразно истине, можно постичь лишь в качестве принципа и носителя.

Стоп. То, что жизнь как таковая есть в качестве принципа, является лишь результатом тождества с действующим; с принципом, который должен непосредственно действовать, или с Я. Поэтому я сперва должен был бы лишь видеть, как я прихожу к этому принципу. Я и тождество теперь — основной экспонент и, снова, — сознание сознания.

1) Непосредственное сознание жизни само есть жизнь. Она непосредственно отчуждается, точно как сознание, и так возникает сознание сознания. Пункт заключён в этом отчуждении, которое следует охарактеризовать. 2) Теперь эта жизнь обла-

дает специфическим свойством: она может восстанавливаться внутри единства. Напротив, абсолютная жизнь никогда не может восстанавливаться в этом единстве. В этом обстоятельстве, несомненно, заключены свобода и принцип. Здесь станет яснее как часто задаваемый вопрос, о том, чем, собственно, является Я в его глубочайшей сущности, так и различие идеальности и реальности. Существует действительный реальный принцип, возвышенный над всеми особенными определениями Я, однако прочно включённый в сущность Я. Этот принцип фактически приводит себе доказательство реальности Я и его независимости от процесса представления как такового. Полное доказательство заключено лишь в рассудительности, в которой я всецело прозрел внутреннюю жизнь. Кроме того, нечто другое, механическое, делающее само себя, не является совершенной свободой. Поэтому здесь есть вообще совпадение отчуждения и обличения (Innerung), субъективности и объективности, которые я должен постичь. Быть одновременно внутри и вовне значило бы отчуждать одновременно и эту жизнь, согласно её способу и форме¹.

Стоп. Возможно, в целом это теперь обстоит так. Явление, чтобы понять своё тождество с жизнью самой по себе, должно иметь возможность отчуждать свою цельную внутреннюю жизнь (что является здесь отчуждением абсолютного отчуждения). Именно поэтому оно должно также иметь возможность прожить свою жизнь, чтобы постичь её как явление должностования. Последнее есть абсолютное отчуждение отчуждения.

Основная идея Я была бы поэтому видящей жизнью. Я говорю, жизнь, свобода, способность суть корень. Владеть самой собой, разумеется, лишь только внутри своего бытия.

Сущность состояла в том, что принцип, или носитель, есть собственное творение мышления; далее в том, что этот принцип, как приписанный жизни, происходил бы из Я. В основание

¹ NB. Может быть, это даст совершенно новый и намного лучший взгляд на свободу. Этим Абсолютное полагалось бы полностью и чисто из всякой причастности. А именно, темнота есть лишь жизнь экзистенции, именно такая жизнь, которая есть и формирует себя посредством самой себя, никоим образом не формируясь абсолютным явлением. Эта жизнь как таковая отчуждает теперь свободную ясность и рассудительность, чтобы вспомнить их бытие в Боге. — *Прим. Фихте.*

я могу положить лишь постулат, что нечто должно быть. Теперь я, вероятно, не могу постичь меткие и чёткие формулы.

Ориентировать снова. Выше задавался вопрос: чем является жизнь, чисто представленная сама по себе, в своём течении? Я думаю, несомненно, только лишь способностью абсолютно-го порождения себя самой посредством задерживания; порождения того, чем она есть как вообще, так и в связи. Я говорю, этим жизнь является сама по себе, — способностью становиться именно тем, чем она есть, с помощью отчуждения и исходя из него. Это — первое. Жизнь способна теперь посредством отчуждения вновь стать самой этой способностью, как и её бытием. Так возникает Я и принцип вообще.

Итак, собственная жизнь явления, или задерживание, являются абсолютно чистым самопорождением из себя, от себя и посредством себя. Т. е. задерживание возникает именно из осуществления этой силы порождения, следовательно, из уничтожения и снятия силы как таковой. Я говорю, в этом заключено задерживание как таковое и форма, являющаяся таким образом. То, что далее возникает из них, является первоначальным бытием явления. Последнее основано на том, что явление может сделаться лишь тем, чем оно первоначально и само по себе есть.

Потому в этом отношении всё бытие жизни раскрыто в генетической форме делания самого себя (*sich machen*). Но основание этой формы — видение. Жизнь должна именно видеть, чем она является. Она — вне отчуждения силы, дающего задерживание и из которого, посредством делания, происходит ещё и другое отчуждение первоначального бытия. Это делание постоянно остаётся сделанностью, и именно поэтому оно становится также и объективным бытием, вначале не признаваемым за собственное.

Основание этой формы и её основания видения — то, что видение должно быть.

Перейдём теперь ко второму пункту, к принципу и носителю. Как я сказал, он является генетическим принципом самого себя. Он должен 2) иметь возможность генетически представить всё то, чем он есть, а поэтому, и сам генетический принцип. Это — второе. Именно благодаря этому он становится принципом.

Кроме того: как принцип распадается в это-бытии и то-бытии? Здесь выступает вопрос об особенном творении материи.

Стоп. Более глубокий вопрос: есть ли этот генетический принцип себя самого сам по себе, или он таков лишь в отношении к рефлексии, к мыслимости, которая станет теперь собственным принципом материи? Стоп. Очевидно, здесь должен быть выбран ещё более коренной принцип. Суть дела в том, что видится: жизнь является посредством и от себя самой, она — являющееся. Поэтому само по себе простое, реалистическое явление как таковое проникается видением. В этой форме явление просто есть и остаётся. (Я желаю доказать именно необходимость этого формирования. Но кажется, что это излишне и что в отношении этого я должен придерживаться лишь принципа.)

Стоп. Выше у меня уже было в определённой чёткости следующее. Этому порождению видения (т. к. действительное видение никогда и никак не есть просто в себе и для себя, а есть лишь вследствие акта, и в понимании этого именно и состоит наукоучение) я должен полагать в основу абсолютную, невидимую (лишь мыслимую) и бесконечно неисчерпаемую способность видения. Это не явление, а явление явления, как я ранее называл это¹. В фактическом отношении я должен полностью исходить из него. Это не принцип в каком-либо возможном значении, а принцип принципа, собственный корень-Я без Я, который ещё не есть Я; это абсолютный центральный пункт и пункт развития всей экзистенции. В его бесконечности заключена материя, становящаяся особенными определёнными объектами лишь благодаря фактическому развитию. В этот единый пункт осуществляется надлежащее решительное вступление.

(Что здесь нового? Я всегда аргументировал так. Думаю, я не вполне чётко высказал, что это — центральный пункт фактичности. Мышление лишь сопровождает его как его собственный продукт. Завтра я должен начать с высшего разъяснения и анализа этого пункта).

Я должен сказать: Я — непосредственно явление. Эта непосредственность абсолютно возможна теперь лишь благодаря не-

¹ О «явлении явления» Фихте заговаривает, начиная со 2 и 3 наукоучений 1804 года. — *Прим. изд.*

посредственному явлению исходя из корня. Что было бы первым.

То, что я мог бы, кроме того, сказать: Я есть вообще явление, и сюда относятся рассудительность свободы и отдача. Явление есть лишь посредством себя, значит, оно будто бы делает себя объективным (в отданности). Однако я также вижу, и в этом смысле Я — страдательный субъект, т. к. видение вообще есть страдание и нейтральное состояние. Стоп. Это так, и, кажется, это открывает совершенно новое, более глубокое и, насколько я знаю, ранее никогда не изучавшееся состояние. А именно, согласно вышеупомянутому, явление есть вполне деятельность лишь в своём корне, и постольку — абсолютная простота (согласно вышеупомянутому, т. е. так, как явление было представлено выше, — в качестве первоначально деятельного). При этом здесь может остаться нерешённым, должна ли эта деятельность иметь место вследствие самого явления, или же из-за видения. Ранее мы рассматривали последний вариант, но кажется, что совершенно достаточно и первого. Последний же лишь далее определяет к задерживанию. Поэтому вообще существует взаимодействие между Я как чистым единством явления в действующем и страдательном состоянии. Это — важное новое открытие, которое, как я могу надеяться, бьёт в точку.

(Стоп. Возможно, здесь я тотчас же с помощью не слыханного ранее способа могу глубже исследовать свойство видения. А именно, явление, которое, согласно указанному выше, просто в отношении формы, также постоянно и прочно обладает простотой в отношении содержания. Но в отношении к (определённому) видению то же самое единое явление должно сохраняться от растекания. Потому первоначальное растекание с потребностью удерживания во взаимодействии постоянно было бы собственным свойством явления явления и, следовательно, творцом бесконечной материи. Потому, если бы я лишь верно понял это растекание, самооторванность и самоотчуждённость, всё стало бы ясным.

Следовательно, самой деятельности снова предшествует высший член, — член растекания и свободы. NB. А этой свободе вновь предшествует высшее, снимаемое ею простое бытие,

я не знаю, бытие явления или самой жизни. Если простое бытие должно остаться, то теперь здесь, собственно, не может спрашиваться, само по себе оно или нет, и мыслится ли оно лишь в генетическом объяснении. Между тем, этот пункт остаётся на своём месте.

Свободу или растекание следует определить именно посредством противоположности бытия. Это именно старые вопросы о характерной сущности явления и экзистирования в отличие от внутреннего бытия. (Конечно, я раньше говорил¹: экзистенция не есть само внутреннее бытие, в противном случае её вовсе не было бы. Она — нечто другое: откровение, манифестация, и т. д.)². Это теперь — с одной стороны. С другой же можно было бы представить в качестве основной формы делание, генезис (из себя, от себя и посредством себя). Теперь это делание (которое, в целях понимания того, что оно есть явление Абсолютного, всегда должно быть непосредственным) может полагаться в Я как способность, происходящая лишь из непосредственного абсолютного явления. Свобода или растекание, небытие, отчуждённость заключались бы в том, что делание было бы только способностью, а никак не бытием, уже осуществлённым в себе, от себя и посредством себя.

Поэтому Я в корне, абсолютный принцип всего того, что когда-либо может иметь место в видении, есть чистая способность творения из себя, от себя и посредством себя. (Здесь идеализм осуществляется полностью и без всяких ограничений. То, что существует и есть, как и вообще всё, что, следует из осуществления этой способности. А то, что такая способность вообще есть, следует из жизни самой по себе).

NB. Я сказал, что этот основной субъект явления не непосредственен и не есть сам по себе, как жизнь сама по себе. Он —

¹ Речь об этом идёт в «Принципах учения о Боге, нравах и праве». — *Прим. изд.*

² Речь об этом идёт в WL07. — *Прим. изд.* Здесь же: «Следующее положение всецело популярно: существует доказательство наличия ещё и высшей жизни (высшей, чем жизнь явления); и, как я ранее уже говорил, сознание является доказательством бытия Божия, само будучи Его живым существованием.

Возможно: я живу, следовательно, жив и Бог, т. к. моя жизнь — не от и из себя самой». — *Прим. Фихте.*

принцип генезиса и делает себя. Прочное и конкретное бытие будто бы лишь пересаживается в жизнь саму по себе, а именно, это происходит посредством объяснения собственного видения/мышления и их противоположности. Я, которое есть, может выразить это отношение лишь посредством продолжительного генезиса.

Здесь, кажется, нечто достигнуто.

Жизнь делает себя для видения, для образа, в вечном и постоянном образе, формируя из себя, от себя и посредством себя так, что высшее выражение сущности Я говорит: из себя самого я формирую жизнь и, следовательно, её образ. Что первоначально должен означать образ? Ответ: образ — отчуждение, доказательство, откровение самого себя. Заключена ли в них материальная акциденция? Это вопрос, который следует изучить позже. Постоянного и готового образа нет, а есть формирование. Далее должно быть решено, что определяет материальное: поочерёдно бесконечность и свобода от и из себя (бесконечная свобода, являющаяся, таким образом, здесь первоначальностью формирования), или же бесконечность жизни. Следовательно, хотя это жизнь, она — ни к чему иному, как к видению. Я говорю, Я-жизнь (IchLeben). Далее: и абсолютная жизнь была бы в Я ничем иным, как жизнью к видению. Но оба положения: «Я есть лишь жизнь к формированию» или «Абсолютное в Я есть лишь жизнь к формированию», высказывают совершенно одно и то же, ведь Абсолютное в Я и есть именно Я. Итак, в этой форме жизнь была бы 1) лишь совершенно непосредственно делающей, а именно, стремящейся к формированию, 2) из этого делания следует теперь цельная удержанность, т. е. видение.

Что же я ещё, собственно, хочу знать? Я всегда могу отвергнуть это, но я хочу посмотреть, могу ли я решить это так. 1) Я сформулировал вопрос, который следует рассмотреть на предмет его содержательности или бессодержательности; 2) на счёт материального есть ещё один основной вопрос.

1) Чем, собственно, является растекание, нуждающееся в задерживании? Ответ: ничем, небытием относительно образа. Теперь объединение составляет образ. Но существует некоторая путаница, которую можно снять лишь упорядочением.

NB. В особенном образе, образе из бесконечности необходимо присутствуют два образа, или, более определённо, база для двух образов: образованного и образующего. Нужно ещё особенно объяснить, что теперь при этом¹ делается различие между образованием и бытием самим по себе. Последнее само по себе вечно просто. В него вливается действительное, истинное и реальное действие как собственное первоначальное образование в бесконечности, для которого объективное образование представлений есть лишь условие видимости. Чем в этом отношении является реальное действие? Может быть, это неважно, и, значит, об этом не спрашивается? Стоп. Я сказал, оно должно быть образованием из себя, от себя и посредством себя, в противном случае оно вовсе не было бы абсолютным. NB. NB. Причина того, что ранее это не понималось верно, может заключаться как раз в том, что я желал непосредственного отношения образа к внутреннему в Абсолютном. Далее, в образе как образе может заключаться нечто от взаимопосредства (Wechseldurch), которого нет в абсолютно практическом действии. К примеру, чтобы войти. Первый постоянный образ здесь — Я. Я действует. Но реальный и абсолютный образ меня, существующий от себя, посредством себя и в себе, возможен только лишь посредством действия. Мой истинный образ — долженствование действовать. Следовательно, непосредственно практическое и реальное действие равнозначно формированию Я и его абсолютному образованию. Что было бы первым. Теперь стало сомнительным именно следующее: как Я, делающий принцип, должен когда-либо стать видимым? NB. Следует учесть, что Я познаётся не как абсолютное, а лишь как видимое по признаку. Отсюда происходит указанное выше определение. Скрытые принципы всюду должны будут приводиться к свету.

Прежде всего, как напрашивающийся намёк, обсудим следующее. Делание (образование) зависит в простом представлении об объектах от образа, и наоборот. Поэтому она — взаимодействие, собственная, первоначальная же деятельность Я не доказана. Лишь практическое действие есть собственное доказательст-

¹ На краю поперёк следующего: «Мимходом, новое исследование». — Прим. изд.

во такой деятельности моей жизни, не зависящей ни от какого объективного представления. Практическим действием жизнь доказывает и открывает саму себя из, от и посредством себя.

(Всё, что заключено в сознании, я могу разделить таким образом: 1) нижняя область внутри бесконечности и пятеричности. Видимость Я. 2) Это «есть», чтобы абсолютное явление в высшей области стало видимым, а в нём — само Абсолютное. Теперь основная задача — верно разделить и соединить оба этих члена).

Двинемся дальше. Первоначальная деятельность уже вообще предпосылает видимость Я и, как кажется, именно особенного Я, уже отделённого от жизни, являющейся в Я посредством самой себя. Спрашивается: что подосновывает это сознание? (Мне приходит на ум: бесконечный порыв, но эту идею следует подвергнуть более подробной проверке).

Вопрос: что требуется для того, чтобы познать и доказать Я с присутствующим здесь его свойством, само Я? Это глубже охарактеризует его.

Должен ли я предпосылать, что Я видит себя вообще и в чистом виде? Собственно, оно есть чистое творение и продукт видения и мышления, без всякого соответствующего. Свойство, прежде всего — тождественный принцип видения и делания. Обладает ли само по себе видение принципом? Не является ли оно нейтральным состоянием? Очевидно, для себя. Кажется, что субстанция, которой присуще видение, возникает здесь, в видении, лишь вследствие поступательного движения от субъекта, являющегося принципом.

Стоп, это — всегда принцип и целостное творение принципа. И, наконец, надо принимать всерьёз вопрос о том, существует ли такой принцип сам по себе, или он лишь мыслится. Где же должна зайти речь о разделении между явлением Абсолютного и обособленным от него Я? (Последнее будет именно субъектом, которого одновременно определило видение). 1) Является ли жизнь действительно и на самом деле принципом? Я, конечно, должен сказать: да, а именно, жизнь — свободный принцип, ибо её отчуждение, откровение и доказательство не следуют из её внутренней сущности. Но так обстоят дела лишь постольку, поскольку я уже, объясняя и мысля, нахожусь в жизни. Теперь

я всё же настаиваю, что приведённое утверждение истинно само по себе. Всё может свестись к тому, что некоторое бытие имеет место лишь в форме мышления (я желаю несколько лучше растолковать это постоянно высказываемое положение). Стоп. Я смотрю, сделаю ли я с этим что-нибудь. Вообще и просто бытие принципа невозможно в непосредственности, так что этим следовало бы закрыть вопрос. Но оно таково лишь посредством постоянного принципиата, и в нём (а именно, в Я). Это приводило бы теперь к действительному, истинному бытию самому по себе, в котором лишь выражалось бы другое, т. е. явление. Значит именно так, как я хочу, это приводило бы к явлению явления. Как можно доказать сформулированное положение? Кажется, решающий аргумент заключается в позиции, в уничтожении проблематичности, а также бытия одновременно с небытием, в действительно серьёзном формулировании (а именно недостаток серьёзности приводит к бытию и небытию). Чтобы для начала объяснить всё это в формулах: а) кажется, что только лишь мысль о таком явлении уже влечёт за собой проблематичность, которая должна быть удалена. Эта проблематичность заключается во внутренней свободе мысли, вследствие которой она может отстраняться и, таким образом, отказываться от самого своего творения. Потому позиция состоит в возможности этого отказа. (Как я ранее говорил: если нечто вообще мыслится, то оно должно мыслиться. За этим очень легко может следовать положение «но оно должно помыслиться»). Ибо, как я сказал выше, это — экзистенция, возможная лишь в форме мышления. Не мышление привносит эту экзистенцию, а она — мышление). Что было бы первым о форме.

Итак, дело обстоит так. Полностью откажись от своего мышления, и придержишься сугубо того предмета, который, возможно, модифицируется формой мышления (здесь это тебя никак не касается).

Каково же мнение, и истинно ли вышеуказанное положение? Итак: явление есть (согласно предпосылке). Пустое место вовне абсолютной жизни, конечно, заполнено, оно не пусто. Его бытие — абсолютная жизнь. (NB. Кажется, что я здесь продвигаюсь дальше. Я сказал, что мышление есть заполнение пустого места:

здесь оно есть просто экзистенция, независимая от мышления. Поэтому мышление было бы лишь образом такого заполнения). Также: небытие явления (заполненное пустое место) не тождественно явлению (более определённо это, конечно, должно объясняться посредством времени)¹.

Абсолютное обладает бытием как принципом, т. е. без принципата, не само по себе, а лишь в мышлении. Мышление было бы именно обособлением вследствие того, что заключено в нём самом. Сутью дела было бы здесь обособление бытия принципа от бытия принципата. Далее: возможно, основание этой дизъюнкции мышления является очень лёгким: это неспособность мышления одновременно постичь бытие принципа и бытие принципата. Затем это даёт основание всех дизъюнкций и, несомненно, также основание бесконечности. Бытие не бесконечно, а одно. Бесконечно оно только для неспособности мышления, в которой оно разламывается надвое².

Для действительно основательного продвижения я должен был бы испытать ещё яснее первое, затем — объединение, или же только противоположность, чтобы именно на них продемонстрировать неспособность, а на этой неспособности — внутреннюю природу мышления.

К пункту 1. Пустое место заполнено, небытие явления не тождественно его бытию. 2) Хотя следующее не разрешает задачу, но может послужить руководством. Благодаря этому я теперь обладаю являющимся (которое у меня в некоторой степени есть, а то, как я прихожу к нему, будет показано дизъюнкцией, которую следует доказать именно так) лишь как являющимся.

¹ Результат можно будет постичь примерно так. Абсолютное обладает обособленным состоянием бытия принципа не само по себе, а лишь в мышлении. Именно так оно будет соотноситься с Я (которое и без того есть не само по себе, а лишь в Абсолютном). Оно есть вообще и обладает состоянием бытия принципа только в мышлении, а именно, в мышлении, которое уже различает. NB. Созерцание (материальности) определено мыслимостью (в особенности, мыслимостью Я). Здесь я, как кажется, впервые получаю принцип мышления прежде всего для того, чтобы определить им созерцание. Здесь я могу ожидать нового. — *Прим. Фихте.*

² То, как теперь благодаря этому постижению дизъюнкции всё же возникает познание Единого, являющегося, собственно, единящей связью, требует более глубокого исследования, о котором не следует забывать. — *Прим. Фихте.*

Но посредством его внутренней абсолютной жизни у меня нет другого бытия, т. е. заполнения ничто, потустороннего. Поэтому являющееся определяется далее вторым предикатом независимо от первого. В особенности следует обсудить то, как и из какого принципа мышления осуществляется внутренний выход к этому дальнейшему определению. Здесь будет хорошо продвинуться дальше. Несомненно, существует ещё полностью неизвестный органический основной принцип мышления, из которого, как из истинного пункта единства, будут проистекать бесконечность и пятеричность.

а) Даже в вышеозначенном указании, возможно, заключается ещё нечто неразличённое. Сейчас, однако б) обратимся сначала к следующей мысли: есть ли в самом Абсолютном его жизнь в себе самом и его явление совершенно одним? Ответ: очевидно, — моё полагание явления, его положенность и пребывание в положенности происходят лишь из моей внутренней апперцепции явления, из заполнения пустого места внутри меня самого. Поэтому дизъюнкция, возможно, проистекает из того, что в обоюдном заполнении осуществляется взаимное исключение. Мышление, очевидно, заключается в чистом обособлении образа от вещи. Так само по себе мышление было бы абсолютным ничто, пустым местом, достигающим чего-то лишь посредством заполнения и полагания из себя самого. Далее, нечто, материальное, качественное с помощью этого вполне могли бы иметь связь друг с другом. Я говорю: мышление — само по себе ничто, и именно поэтому оно поддерживает и несёт себя лишь в чужом и другом. Таким образом, собственно, мышление вовсе не существует в чистом виде, а лишь постольку, поскольку нечто мыслится. Таким теперь наукоучение и охватывает его подробнее, чтобы генетически описать.

Я закрепляю эту формулу на следующем материале. Т. к. существует и способна экзистировать лишь экзистенция жизни, то сфера бытия полностью и абсолютно завершается ею. Поэтому то, что ещё должно быть вне этой экзистенции, должно быть полным ничто.

Поэтому принцип мышления есть необходимость при собственной пустоте поддерживать и опирать себя¹ о другое чу-

¹ Указанное выше положение о том, что Я задерживает себя, чтобы сделать себя

жое бытие. (Так же, как выше самосоединённость в особенном, так здесь вообще, — это форма). Мышление есть дополнение (supplementum) бытия. Это, кажется, совершенно ново. 2) Теперь прибавляется абсолютная необходимость опираться себя лишь о бытие, которое существует и способно быть. Ею мышление связывается с бытием самим по себе, через неё истина привходит в знание, она — связь. Необходимость есть имманентный принцип мышления, то, что я ранее, указывая внешнюю форму и не затрагивая внутреннюю сущность, называл посредством (Durch)¹.

Здесь заключён полностью новый принцип. Выше он был подготовлен положением о том, что существовать способно лишь явление первоначальной жизни.

Прежде всего я хочу ещё точнее охватить с помощью формул всё это в целом. Итак, я сказал, что существовать может лишь явление, а кроме него, ничто. Так существует ли явление действительно и на самом деле так, как я описал выше: единственно и для себя? А именно, должно будет выйти так, что оно не существует в этом обособлении действительно и на самом деле, а существует лишь в мышлении. Явление основывается на своём самостоятельном бытии и содержит положение о своей возможной экзистенции, которое часто приводилось ранее, а недавно снова было подвергнуто сомнению. Явление существует, но может существовать лишь так-то и так-то, в такой-то и такой-то форме. Попытка²: я исхожу из действительной истинной пози-

тем, чем оно первоначально есть, не могущее в достаточной мере обосновать себя, превращается теперь в то, чем оно единственно может быть. — *Прим. Фихте.*

¹ Термин встречается начиная с 3-го изложения наукоучения в 1804 году, имеется он и в WL07. — *Прим. изд. и пер.* Здесь же: Абсолютная самостоятельность мышления и, следовательно, идеализм, существуют только благодаря этой внутренней необходимости. Само мышление в аспекте своего бытия, так же, как и его внутренняя сущность, связывается с бытием самим по себе: согласно формуле «существует бытие, которое способно существовать только лишь в мышлении». Возникнет высшая формула: «всякое действительное бытие существует лишь в мышлении, никакого другого бытия вне мышления не существует». Действительное же бытие — сотворено. Мышление — творец, и оно будет даже возвышенным. — *Прим. Фихте.*

² Если приводится это доказательство, то само-мышление есть явление жизни. То, что явление существует из себя, от себя и посредством себя, означает: мышление существует из себя, от себя и посредством себя. Поэтому я получаю,

ции явления, положенной выше. Если я могу сказать, что явление, как ранее, существует в качестве явления, то доказательство удаётся. Но так говорить я не хочу, мне нужно промежуточное звено, с помощью которого я могу доказать, что явление может существовать лишь как таковое. Это требует подробного пояснения. Явление существует: пустое место заполнено. Мне смутно представляется (schimmert): жизнь, положенная только в самой себе, вне явления остаётся ничем. Теперь это ничто не существует, но оно на самом деле заполнено. Оно не может отодвигаться, оно — принудительно и т.п. Всё это — выражения, относящиеся к уже предпосланному мышлению. Если бы я хотел сказать, что ничто в своей невозможности отодвигаться должно выражаться через свою собственную внутреннюю жизнь, то я мог бы привести мышление. А именно, ничто могло бы выражаться лишь чувством необходимости и неустраимости. Пока мы должны отложить это. а) Предварительное исследование. Если бы такое дальнейшее определение находилось в третьей потенции, смог бы я снять его, чтобы понять необходимость? Кажется, смог бы, т. к. я же могу поставить себе задачу. Постановка задачи явно уничтожает принуждение, поэтому, — бодро за дело. Итак, явление существует. Стоп. Именно уже это «есть» является уничтожением первоначального посредством действительного совершённого мышления. Не могу ли я вывести из этого доказательство? Кажется, оно было бы лишь фактическим. Здесь наступает большая путаница. Мышление есть опирание себя о чужое бытие, но опираться оно может лишь на возможное бытие. Следует заметить два пункта: 1) тут идёт речь об абсолютном мышлении, без всяких предпосылок; 2) возможное бытие высказывается только с помощью мышления. Следовательно, свободное мышление гипотетически, продвигаясь к тезису, объясняет сущее мышление. Это следовало бы выяснить. 2) Далее, речь идёт о некотором бытии, а именно, о заполнении пустого места, об экзистенции.

NB. Стоп. Этим самым я, несомненно, прихожу к намного более краткому и непосредственному доказательству того, что

как и желаю, самостоятельное бытие мышления. Всякая другая аргументация, даже, например, аргументация с помощью практического действия, доказывает эту самостоятельность мышления. — *Прим. Фихте.*

такой манифестацией может быть лишь мышление. А именно, т. к. бытие, о чём и идёт речь, является лишь тем случайным, что заполняет пустое само по себе ничто, то оно, чтобы не смешиваться с бытием-от-себя жизни, а значит, чтобы поистине быть (а не не быть), должно нести непосредственно в себе свойство постоянной субстанциальной случайности. Но его бытие получает лишь благодаря мышлению. Итак, такие бытие и мышление суть полностью взаимочлены (*Wechselglieder*), не существующие один без другого. Можно было бы сказать, что собственно абсолютное явление — средоточие и пункт единства мышления и бытия¹.

Следует спросить о том, реализуется ли таковой пункт. Кажется, он реализуется именно в практически действующем Я, свободно создающем бытие из своих мыслей, а мышление — из своего бытия. Стоп. Я совершенно точно является чередованием с целью проведения доказательства² и основанием материи, в котором мышление и бытие являются в качестве одного и то же. То, что собственно следует доказать, — абсолютность, из которой следует происхождение из абсолютной жизни³.

Мы прояснили противостоящее превосходное положение доказательства: 1) мы прояснили положение о том, что дело должно обстоять так; 2) объяснили всё подробнее, 3) приняли во внимание возникшее вначале сомнение на тему мышления, бытия и мышления мышления⁴.

¹ Здесь вновь яснее обнаруживается идеалистическое положение о единстве бытия и мышления для их неразделимой экзистенции; а именно, положение лишь об определённом, случайном бытии, о бытии явления. — *Прим. Фихте.*

² На краю, без отметки: NB. — *Прим. Фихте.*

³ Наукоучение есть генетическое просматривание мышления в самом его средоточии. Мышление 1) или непосредственно (тогда оно, побуждённое своей предпосылкой, полагает единственно возможное бытие. Опыт, отдача, эмпирия. 2) Или оно просматривает и полагает саму свою предпосылку, наукоучение, трансцендентальную рассудительность. Однако первое — истинное первоначальное явление жизни, а второе — лишь явление жизни в форме мышления. — *Прим. Фихте.*

⁴ Мышление исследует возможное бытие (формально, существование) согласно принципу необходимости по предпосылке. Мышление мышления, т. е. трансцендентальная философия, является, следовательно, самим мышлением, которое обеспечено своим необходимым бытием, т. е. своим возникновением. — *Прим. Фихте.*

К пункту 1. Явление не существует без этого. Я хочу сказать, что тогда оно остаётся во внутренней жизни. Очевидно, к этому проведению доказательства относится более подробное рассмотрение «есть». Позиция и т. п. зависит от мышления, поэтому я должен выйти за её пределы.

Прежде всего отрицание: «есть» не существует для другого (как существуют мышление и мыслящий), «есть» существует для себя самого и в себе самом. Что всё это значит? Трудность заключается в том, что «есть» влечёт за собой мышление и «для себя». Именно поэтому едва ли удастся обособить какое-либо из искусств.

Если такое обособление должно быть сделано, то оно, конечно, будет делаться в мышлении. Только следует понять искусство, верное мышление. Внутренняя жизнь именно есть. Стоп. Но выражение её бытия уже присутствует в мышлении. NB. Если мышление никогда не может исчезнуть само в себе, а я, наукоучитель, являюсь мышлением, то совершенно ясно, что никогда не могу выйти за пределы мышления. Но посредством мышления жизни самой по себе я, вероятно, могу выйти за пределы мышления явления.

Потому это уместно: внутренняя жизнь именно существует. В то же время, находящееся в ней мышление остаётся полностью неотрефлектированным. Теперь нечто ещё должно быть: и также должно быть «есть». Стоп: совершенно верно, что явления нет в мышлении; и что мышление продвигается от жизни к мышлению, лишь прилагая свой характер. Но я желаю сказать о самом бытии: оно не существует без своей характеристики.

а) Очевидно, это — определённое, качественное бытие. Теперь я, конечно, скажу: это (данное определённое бытие) не существует, если не... и т. д. Я могу шире охарактеризовать это «это»: оно — заполнение пустоты, которую жизнь оставляет после себя. Далее, также полностью ясно, что «есть» употребляется в точном значении, обособленном от мышления, — значении активного бытия или жизни. Теперь мне не хватает лишь искусства осуществить такое мышление, в котором является очевидным то, что должно быть очевидным.

Я должен попытаться осуществить это искусство. То, что точное и активное помысливание «есть» является главным пунктом в этом искусстве, мне известно, и я этому следую.

Я могу помочь себе так. «Внутренняя жизнь есть», значит: она живёт в себе, уничтожая своё собственное ничто. Яснее, т. к. всё должно вытекать из аналогии с этим: внутренняя жизнь есть и живёт, замкнутая в себе самой, и благодаря этому вне её самой остаётся абсолютная пустота¹. С помощью такого сильного бытия внутренняя жизнь заполняет и эту пустоту вне себя. Но она не является пустотой, вне её нет вообще ничего, и если она не выражает свой характер, то остаётся при своём внутреннем бытии (поэтому она, как я раньше говорил, необходимо является качественным бытием в себе самой).

Этим, как я думаю, доказательство предоставлено. Его сущностная часть заключается в представлении активного бытия в мышлении. Королларий: данное активное существование и самовыражение (которые я тотчас же должен был бы познать в особенном свойстве «есть» как абсолютного третьего лица) подобны существованию и самовыражению самого Абсолютного и его абсолютно единой акциденции в чистом формальном единстве. Мышление и бытие в их различии, а также их отношение — только следствия этого единства, как и все дальнейшие расколы, строго выводимые из него.

Затем я хочу точно словесно сформулировать это доказательство, чтобы никогда не терять его вновь. Сейчас, сперва, — противоположное: как мыслят, не видя этого.

NB. Ответ. Не видящие этого остаются лишь подвешенными вследствие мышления, они мыслят, созерцая или всматриваясь. Напротив, мышление сознаёт само себя и, следовательно, своё бытие другим способом. Высшая степень сознания и рассудительности, которую можно назвать мышлением по преимуществу (кат εἰσοχήν).

Изложу ещё раз доказательство. 1) Явление, существование жизни есть нечто большее и другое, нежели просто жизнь, жизнь

¹ NB. К установлению пункта всего наукоучения. Наконец, даже трансцендентальное обоснование является в качестве обоснования-в-себе самого абсолютного явления. Поэтому основная тенденция заключается в том, чтобы полностью, реально и виртуально, уничтожить Я как таковое и оставить его лишь в качестве явления в пункте рефлексии. В дальнейшем этот пункт рефлексии и особую форму Я надо будет глубже обосновать. — *Прим. Фихте.*

в себе самой. 2) Предположим, что жизнь в себе самой существует, тогда она именно существует, а не есть ничто. Пустота заполнена. Теперь, чтобы установить прямое доказательство, можно было бы сделать вставку: тогда жизнь могла бы быть в себе и для себя, прямо для нас не существуя, и без нашего ведома (в то время, как именно чувство Я всегда неустранимо сопровождает нас в наших наблюдениях)¹. Теперь мнение следующее: жизнь есть в себе и для себя.

Проникнем глубже. Само по себе доказательство не спорно, оно лишь должно стать ясным. В его ходе я сравниваю друг с другом аспекты двойственного бытия. Поэтому у меня уже есть мышление, за пределами которого я, конечно же, не могу довершить доказательство. А именно, в этом мышлении у меня есть двоякое бытие. И мышление, и бытие я конструирую как следствие двух различных форм жизни: внутренней жизни и её манифестации, в которой, как в манифестации абсолютно нового, состоит всякая философия. (Так обстоят дела, и хорошо выразить это в ясных формулах.)

Весь этот метод является в мышлении его согласовыванием с самим собой. 1) Что не помыслено, то не помыслено. 2) То, что существует на самом деле и независимо от формально (в отношении того, что оно происходит) свободного мышления, обладает каузальностью согласно содержанию. Утверждённое само по себе осуществляется так, как оно единственно может быть помысленным. Что полезное для дела я хочу при этом отметить?²

Прежде всего, одним из важнейших следствий этого может быть прояснение отмеченной выше связи между необходимостью мышления и его действительностью. Всё развернутое выше

¹ Интересно было бы посмотреть, где, и в каком контексте мышления нам навязывается это чувство Я? А именно: 1) всякое движение, всякий акт единства явления дают определённую мысль. Её содержание следует согласно контексту. 2) Каков контекст здесь? Без сомнения, контекст — рефлексия на мышление и знание; рефлексия как факт, в котором Я сразу же представляет себя как принцип и носитель мышления. — *Прим. Фихте.*

² Выше мышление опирается о бытие вне себя, а именно, о бытие, единственно возможное согласно закону необходимости. Данное положение, несомненно, имеет значение лишь в области высшего мышления, — рефлексии над абсолютным фактом в поисках принципа. Но само по себе бытие чистого мышления является абсолютно действительным, но никак не необходимым бытием. — *Прим. Фихте.*

рассуждение¹ исходит из того, что мышление в самом себе не обладает бытием. Но абсолютное мышление им обладает, оно само — экзистенция, мышление же руководствуется мышлением абсолютным. Как теперь мышление теряет бытие? Ответ: поскольку ему больше не хватает его простого бытия, оно обосновывает себя (как раз эта недостаточность для себя была бы отчуждением). Очень хорошо: недостаточность мышления для себя исходила бы именно из плоскости. Когда мышление обнаруживает себя в качестве вмысливания (Hindenken), оно сомневается и приходит к уверенности только в той мере, в которой оно полагает экзистенцию в само это вмысливание (как я, наконец, сейчас делаю это). Итак, формула. Мышление, собственно, не опирается на чуждое бытие (да это было бы и совершенно невозможным), оно опирается лишь на своё собственное бытие, которое, посредством своей формы, отчасти отчуждается от мышления, отчасти — делается ему чуждым в действительном обосновании. Мы с нашим доказательством стоим на пороге последнего. NB. Лучшее определение упомянутого выше основного положения.

Кажется, что сейчас возможно привести формулу взаимодействия мышления с самим собой в этом обосновании. Часто я был близок к ней, но я хочу получить единую формулу, возвышенную над всякой действительностью. Популярное введение гласит: насколько мышление действительно, оно не помыслено (а именно, то же A); насколько оно помыслено, оно не действительно. Пребывание в этом чередовании порождает живость мышления. 1) Насколько мышление действительно, оно не помыслено. Что здесь в действительности обозначает (ответ): мышление не раскрылось в объективной форме мышления, значит, оно не мыслимо. 2) Насколько мышление помыслено, оно не действительно, а именно, это A. Но тогда действительным является нечто другое, т. е. оно — лишь мыслимое, а не помысленное.

Стоп. Здесь я, несомненно, тотчас же обретаю новый принцип, постоянно полагающий жизнь в действительной завершённой форме мышления, находящийся за пределами абсолютного бытия явления, в котором постоянно и вечно заключена абсолютная

¹ Последует то, что эмпирически действительно, собственно, необходимо существует. Лишь явление просто действительно. — *Прим. Фихте.*

(дальнейшая) мыслимость. Значит, я получаю здесь бесконечную жизнь в форме действительного мышления. В этой форме, к примеру, вновь заключено наше приводимое доказательство. Постичь принцип формы. NB. Несомненно, данный принцип есть внутреннее отчуждение действительности. Именно благодаря отчуждению возникает другой дизъюнктивный объект, который следует восстановить посредством мыслимости, положенной в том же акте. Как раз это и могло бы повлиять на объяснение нашего доказательства. Я должен строго придерживаться данных формул.

Вникнем в то, что указано выше. Как то, что положено в качестве первого (т. е. в качестве самого явления) теряет бытие, чтобы искать другое? Ответ: в действительности, в исходном пункте оно никогда не обладает бытием. Оно всегда отчуждено от него.

Это — всеобщее, теперь я желаю вывести определённую формулу его положенного в качестве явления взаимодействия с самим собой. Приготовление. Глубочайшее обоснование, несомненно, было бы как раз мыслью, относящейся к тому доказательству, которое я должен провести. Мысль заключается в следующем: явление необходимо есть мышление, и, поэтому, фактически найденное мышление есть явление.

Поскольку это понято, постольку явление непосредственно не является мышлением: пожалуй, оно существует, но не останавливается на этом. Но тогда явление есть нечто другое, в высшей потенции, оно тогда не является, а есть (но оно также может снова быть помысленным, и сейчас, собственно, должно быть помысленным нами)¹.

Выше есть прекрасный намёк: первоначальное мышление (которое я постоянно принимал ранее) и способность (=Я) первоначально взаимопроникают. Поэтому первое, более раннее предположение несовершенно и односторонне. Но само это предположение я должен фундаментально вывести из указанно-

¹ Здесь существует постоянный пункт чередования, позднее названный Я, который не может выпрыгнуть в бесконечность вовне себя (на что, как кажется, указывает постоянно возможная рефлексия о рефлексии). Но он обладает определённым ограничивающим средоточием, которое именно и следует указать.

Первоначальное мышление и Я (как способность), несомненно, будут находиться во взаимодействии и сплавлении, образующих первоначальную форму. — *Прим. Фихте.*

го выше. После этого мышление никогда не есть явление, т. к. тогда оно завершилось бы и замкнулось им, что, по меньшей мере, фактически не имеет места, в то время как выступает рефлексия.

Это очень трудно, я придерживаюсь указанной выше формулы. Мышление опирается на своё собственное бытие. NB. Именно поскольку мышление опирается на это бытие, оно, опять-таки, — не его бытие. Уясним: оно опирается на своё собственное бытие, но это бытие объективировано, отчуждено, оно = а. Поэтому то, на что мышление опирается, не есть его бытие. (Мы должны будем решить, в каком аспекте оно всё же может быть названо его бытием). Кажется, я совсем приблизился к делу. 1) Будет следовать, что собственное бытие мышления, а именно бытие явления, никогда не является таковым непосредственно, так же, как оно никак не является таковым и в приводимом нами доказательстве. Теперь я, соответственно, должен прийти к коренному бытию, которое будет яйностью (способностью принципиальности, не принципиальностью, но её способностью, не посредством, а посредством посредства). Это верно, поскольку я уже знаю и угадываю яйность. Однако сама она должна строго выводиться, в особенности потому, что лишь строгое выведение довершает строгое доказательство формы. Выведению также послужат указанные выше формулы¹.

Чёткая формула. Мышление опирается на своё собственное бытие, но именно поэтому оно — не его бытие. Всё это в целом: его бытие вечно лишь мыслимо, и оно раскрывается только в мыслимости. Это — первое. 2) Далее — следующая аргументация. Но мыслимость — не фактическое бытие, поэтому она должна превращаться в него. Как это происходит. Чтобы сделать формулу менее двусмысленной, конкретное единство явления может полагаться в указанном выше постулате («Мышление опирается на своё собственное бытие») вместо мышления.

¹ Здесь, как я всегда этого желал, для того чтобы прозреть саму форму Я, вновь будет показана высшая способность способности. До того явление абсолютно, поэтому Я должно фактически явиться. NB. Но по ту сторону своего явления Я практически и идеально деятельно, и оно доказывает себя как таковое. Трансцендентальное искусство состоит именно в прослеживании Я вплоть до его первоисточника. — *Прим. Фихте.*

Так как это теперь имеет значение, первое положение следует доказать ещё определённое, т. е. через него нельзя перескакивать. «Мыслимость предполагает мышление как факт». Почему же явление не может полагаться в действительном мышлении, так, чтобы оно было конкретным единством явления; и почему я здесь должен обращаться вовне, к мыслимости?

(NB. Через исследования такого рода ранее, конечно, слишком легко перескакивали, рассматривая их лишь временами. Но это рассмотрение — основание того, что форма никогда не выступит в своей чистоте. Поэтому исследования должны быть беспощадно проведены. Ранее я лишь предчувствовал это и видел только наполовину).

Решающий аргумент здесь, несомненно, — собственное бытие, тождество, переплавка. Труднее всего при такой чёткости понять это. А именно, в сущностном единстве бытие должно чисто открываться в форме (в качестве таковой я предлагаю мыслимость). И именно поэтому действительному мышлению это теперь навечно останется не по силам¹. Это объяснено на оборо-

¹ Цельное приводимое доказательство необходимой формы явления полностью и совершенно исчерпывает выведение наукоучения из единого пункта. Значит, — придерживаться лишь того, что на верном пути. 2) Насчёт обсуждаемого сейчас пункта этого доказательства следует напомнить, что мышление вынуждено полагать себе в качестве фундамента мыслящий принцип. Это — нечто кругообразное. Как объяснить его исходя из данного идеализма или в данной формуле? Если я попытаюсь осуществить инверсию и спросить, мыслимо ли бытие конкретного явления, то, при предположении нахождения этого бытия в принципе (как Я), последует, конечно, его помысливание. Там бытие явления лишь мыслимо, но здесь оно также мыслимо. Сфера возможной мыслимости и сфера бытия самого по себе раскрываются друг в друге («сфера возможной мыслимости», несомненно, означает «сфера единственно возможной, т. е. необходимой мыслимости»). Это, без сомнения, приводит к принципу. 1) Объяснить идеалистическую иллюзию (а именно, подробнее объяснить сомнение и меры, применением которых оно должно быть искоренено).

Стоп. Следующее — неожиданная, но, конечно, мощная идея. Сомнение, возбуждаемое в мышлении рефлексией, зиждется на том, что это мышление вырвано из своего контекста. [Здесь на краю рукописи: NB]. Операция, обосновываемая им, возвращает его в его контекст, и это относится именно к цельному мышлению, взятому как единство и как система. Королларий: мышление выражает бытие лишь посредством системы множественного. Поэтому истинностью и реальностью обладает только весь обзор системы мышления. Поэтому же бытие (собственное бытие мышления или явления, т. е. бытие абсолютной мысли-

те листа: чистое единство, без всякой множественности. Только действительное мышление привносит множественность в свои свершения. Чистое раскрытие в этом единстве. Закон есть лишь более широкое определение этой способности, т. е. характер и её ограничение её же сущностью.

Однако собственное бытие, которое именно мыслится и мыслит, ещё рассмотрено недостаточно. Оно есть явление. Как раз явление, позитивное бытие, не-небытие есть чистая и непосредственная акциденция жизни, совершенно беспримесная, т. е. без какого-либо чуждого внешнего принципа (как второго Абсолютного, которое здесь легко проникает в неосновательное мышление). Я не могу понять этого. Также преграждает путь именно то, что первое положение, из изменения которого происходит второе, ещё не вполне ясно.

Здесь, конечно, следует глубже осмыслить ещё один пункт, — пункт истины, которая согласуется с бытием по его внутреннему характеру, и с позицией в нём¹; истины, единственно делающей возможным бытие (бытие = истина). В действительности мыш-

мости) раскалывается на многое (mehreres) в действительном мышлении (в действительно абстрактно выполнимой мыслимости) только посредством системы множественного. Принцип этой множественности — то, что мы теперь ищем. Это разъясняется на наличном случае. Ещё, в общем. 1) Сомнение есть выдвижение гипотез, гадание. NB. Всё наукоучение исходит из гипотезы. Но выдвижение гипотезы — мышление вне контекста. Гипотеза наукоучения также находится вне всякого контекста. Возможность выдвижения гипотез — условие возможности наукоучения; оно — непосредственная реализация основной способности Я. 2) Ещё в общем: что же означает ответ относительно реальности Я, даваемый в настоящем случае? (Существует именно доказательство, которое Я вечно приводит себе посредством отдачи. Понять так: если я полагаю, что такая способность лишь помысливалась бы, то, т. к. ничто, кроме явления, не существует, этой мыслью было бы явление. Т. е. явление открывалось бы в мысли, но никак не заключалось бы в действительной способности такого рода. Напротив, теперь утверждают, что явление действительно и на самом деле заключено в замкнутом в себе единстве такой действительно сущей способности — в Я. Например, Я просто есть, Я не обладает способностью, а является ей и остаётся ей вечно. Поэтому его не снимает никакое возможное свершение, подпадающее, конечно, под закон свершения. Главное — замкнутое единство. Всё здесь будет предельно ясно. — Прим. Фихте.

¹ Шеллинг и компания полагают, что наукоучение упускает этот внутренний характер бытия, обращая внимание лишь на внешнюю относительную форму отношения и объективности. Отчасти, так и произошло. — Прим. Фихте.

ление обладает тем, что отчуждает, и, поэтому, сомнением. Истина состоит в том, что способность может это мыслить. Попасть в цель и высказать то, что мне кажется тёмным, могла бы следующая формула: именно вследствие мышления бытие непосредственно переходит в способность. Следовательно, бытие заключается именно в реальном определении этой способности.

(Как уже напоминалось выше, это — не способность мышления вообще, а способность мыслить мышление). В отношении к мышлению бытие переходит в способность. Стоп. Это исключительно ясно, и уже стократ высказано ранее. Бытие пребывает в мышлении лишь в непрерывном отчуждении, проецировании, а, значит, в непосредственно длящемся генезисе. Так бытие полностью расплывается в смешении с абсолютно сущим генезисом, т. е. со способностью. Ясно, что способность — истинное единое бытие. Закреплю это, чтобы не забыть.

Положение имеет две, даже три части и перспективы. 1) Формальная перспектива вообще: бытие, должное быть помысленным, необходимо превращается в способность мыслить. NB. Основной решающий аргумент состоит в том, что бытие есть; оно позитивно, само по себе, завершено и готово, и такова же позиция. В действительном мышлении оно не есть, а становится (глядя на внутреннее протекание, а вовсе не на внешнюю объективную форму, которая — только следствие). 2) Материально об этом бытии. Но возможно лишь оно, поэтому если существуют бытие, способность и мышление вообще, то необходимо существует явление. И наоборот, если существует явление, то существует всё перечисленное. 3) Ещё яснее покажем решающий аргумент. Генезис не существует и, следовательно, он — не последнее. Самому генезису я должен придать особый принцип. NB. Это положение вовсе не так просто, чтобы была непосредственно ясна невозможность генезиса быть бытием. Оно — составное: генезис не может быть этим, этим бытием. Коротко: если бы принимался просто генезис, генезис без корня, то мышление не содержало бы истины. Или формальное вышеуказанное положение (номер 1): бытие, должное быть помысленным, и т. д. Следует добавить, что оно должно быть помысленным сообразно истине, или же в форме: мышление, поистине должное существовать. Это рассмотр-

ние крайне важно. Здесь всё могло бы проясниться. NB. Объективное бытие, выражаемое мышлением, выражается как бытие само по себе, имеющее силу независимо от мышления. Что было бы первым. Т. к. это бытие, однако, помысливается и существует лишь в мышлении, то именно благодаря этому оно само по себе принимается в форму мышления вообще, в способность (и принимается оно даже мышлением, действительным мышлением осуществления способности). Способность, абсолютно и вечно независимая от самого мышления, облегчает постижение смысла, который я желаю здесь донести, и способствует абсолютной бесконечности Я.

NB. Кроме этого, прекрасный свет проливается на собственное значение истины или бытия в его позитивном характере. Объективное бытие существует само по себе, — таково утверждение, — следовательно, оно имманентно независимо от мышления¹. То, что оно мыслится, — несомненно, но этого недостаточно.

Отсюда — объективность, от которой полностью отлична имманентность в себе самой. Но притязание мышления на истину восходит к имманентности. Теперь само по себе объективное бытие следует возвести в высшую форму независимости от мышления, т. е. в способность.

Оба последних NB проясняют вопрос. Но я вдаюсь в первую и самую чёткую формулу.

Положение: генезис не может быть бытием, без и т. д. И так, легче: 1) помысленное (завершённое и недвойственное) — не явление, т. к. тогда существовало бы ещё и мышление; 2) тогда единство должно было бы полагаться в мышление; 3) однако,

¹ Именно то доказательство, которое Я приводит себе своей отдачей, не является доказательством его объективного бытия (от этого выражения в данном ему точном значении следует полностью отказаться). Оно — доказательство имманентного бытия Я. Я, в качестве вспомогательного средства для понимания и проведения доказательства, является субъект-объектом лишь в мышлении. Само по себе оно имманентно просто. Это, возможно, то, к чему стремится Шеллинг, выстраивая учение о пункте безразличия [см. его «Изложение моей системы философии» (1801), параграф 1. — *Прим. изд.*]. Недостаточно уничтожить субъект, объект также должен быть уничтожен. Отдача же происходит непосредственному бытию Я. — *Прим. Фихте.*

теперь (и это, собственно, искомое доказательство) само мышление признаёт себя недостаточным, ненастоящим, не таким, в котором оно посредством самого себя полагает независимость от самого себя. Поэтому всё преобладающее здесь исследование является верой в свидетельство самого мышления¹. Мышление вследствие мышления. При этом я могу благодаря хорошим решающим формулам продвинуться ещё далее вперёд и проникнуть в собственную сущность идеализма. А именно, фактически действительное мышление, конечно, будет высшим. Также здесь есть знакомое самоуничтожение, — прежде самоуничтожение Я, а здесь, чётче и лучше, — самоуничтожение мышления и, постольку, Я как помысленного особенного и дизъюнктного принципа². То, что следует, слабо обосновано, однако оно хорошо для подготовки. Насколько мышление уничтожается, настолько оно уничтожает себя само. Не Я уничтожает мышление (оно очевидно является в самом себе как ничто). Однако Я мыслит вследствие этого уничтожения, и оно должно мыслить другое. Так Я выходит за пределы формального мышления к сути дела и истине. Для начала: чем здесь является Я? Оно обнаруживается в самом мышлении и посредством мышления возвышается над мышлением же. Что же такое уничтоженное мышление? Это объяснено выше: мышление, желающее считать себя абсолютным, т. е. самим явлением в его средоточии.

(Возвышение Я над этим в мышлении — настоящий трансцендентализм и подтверждение Я в высшей потенции. Ещё мы особо должны будем условиться, что есть мнение и верование. Я (здесь уже Я, т. е. именно фактически обнаруженное и усмотренное) подтверждает себя здесь, как всегда, в качестве способности.

Стоп. То, что было раньше, — хорошо. Но здесь раскрывается ещё и более глубокое понимание, возможно, даже поворотное

¹ Здесь я снова получаю веру как нечто высшее, чем всякое мышление. — *Прим. Фихте.*

² Несомненно, должное быть уничтоженным Я не есть чистая способность, а уже определённое действительным осуществлением Я, временное Я (Zeitlich). Это — первоначальное определение личности или случайное дальнейшее определение той же личности. — *Прим. Фихте.*

го пункта всей пятеричности. А именно, Я подтверждает и доказывает себя. Для кого? Несомненно, для самого себя. Только в каком положении: где точно заключено сомнение? Должен ли я так полагать и останавливаться на этом? Тогда способности должен был быть присущим ещё и постоянный образ истины вообще. Закон и контроль способности в отношении к действительному осуществлению. Совершенно верно, там существуют градации. Принцип, явление основываются, мысля, на своём собственном бытии. Теперь это было бы просто, без окольных путей, но в этом другом единства выступает принцип раскола, очень хорошо. (Другое единства объясняет, как при расколе всё же остаётся единство, а далее само оно становится чем-то, что выше всякого мышления; порывом, любовью, верой и т. д., чем-то исключительно свободным и никак не механическим)¹.

Несомненно, сперва этот раскол выступает в фактичности осуществления, что затрагивает закон способности (реального сознания) или Я. Это понято. Следующие положения просты: 1) явление есть вообще способность с помощью мышления основываться на своём собственном бытии; 2) Данная способность в отношении своего фактического осуществления некоторым образом ограничена внутренней сущностью самого этого осуществления. А именно, оно невозможно в одном акте: выступает дизъюнкция. Но по ту сторону способность и единое остаются цельными во всём бесконечном осуществлении. Способность предоставляет Я не как Я, NB, — никак не в качестве зависимого и положенного мышлением, а само по себе, как существующее именно в качестве ядра явления. То, что мы раньше упускали это, запутывало нас. Последнее предоставляет Я как Я, как в некоторой степени видимое. Далее мы увидим, как же теперь обеспечивается и поддерживается его экзистенция. Здесь есть особый принцип, который станет Абсолютом материи, — абсолютного явления явления. Пятеричная бесконечность и разрешение сущностного вопроса наукоучения заключены в доказательстве этого принципа и его раскола.

NB. С настоящего момента всё исследование принимает новый оборот, и я полагаю, что картина ясна мне как никог-

¹ Сама любовь воспламеняет себя в любви. — *Прим. Фихте.*

да. 1) Частично доказано (а частично его следует доказать ещё строже) положение о том, что если явление, самовыражение, манифестация жизни полагаются, то они могут полагаться лишь в мышлении¹. 2) Доказано положение о том, что само явление должно полагаться не в мышлении, а в абсолютном его принципе, в сущей мыслимости. Доказательства эти представлены на предыдущих страницах рукописи. 3) Хотя при этом невозможно отрицать, что только что установленные положения встречаются в мышлении и фактически им созданы, однако содержание их, согласно свидетельству самого мышления, не положено им, а обладает самим по себе значением, от него независимым. Именно это — само явление посредством, из и от себя.

Оба данных положения суть основание трансцендентального доказательства.

Сейчас было показано: 1) то, что абсолютная способность абсолютно далее определена в отношении к действительному осуществлению; осуществление же возможно лишь некоторым образом. 2) относительно принципа единства получилось, что он состоит в веровании, принятии за истинное и основанности и должен приводить к ним.

NB. Задача. Теперь задача состоит в том, чтобы представить способность в отношении к действительному осуществлению в единстве её сущности. Следует использовать предыдущее, и я полагаюсь на удачу.

1) Вникнем в первый оборот. Понимая ничтожность мышления именно как абсолютного единства явления, я осуществляю другое мышление, предварительно веря мышлению как единству явления. Я теперь является способностью и Абсолютным, которое я представил под номером 2.

Я попытаюсь обозначить принцип с помощью следующей мысли, яснейшим образом вытекающей из предшествующих исследований². Способность владеет самой собой вследствие понятия о себе, а именно понятия, содержащего цель, и сущего

¹ NB. Задача, которую не следует забывать. Первое доказательство нужно ещё раз сверить и дополнить его в том, в чём оно недостаточно и неясно. — *Прим. Фихте.*

² Фихте имеет в виду WL07. — *Прим. изд.*

долженствованием. Что было бы первым. Или же: только с помощью сознания, и только внутри него способность может, в соответствии с понятием, истинно обосновать мышление его бытием. Теперь (это — второй пункт), целевое понятие, возможно, открывается лишь после осуществления способности и в нём. Так что поэтому здесь — круг. Если бы цель (в своём фактическом явлении) была обусловлена действительностью осуществления способности, то эта действительность, в свою очередь, определялась бы первоначальной целью, что давало бы интересное взаимодействие, в котором, несомненно, заключались бы подлинный принцип и материя сама по себе. Материя была бы именно абсолютной целью на заднем плане (она также в ясности мышления может теперь быть истолкована как явление Абсолютного, которое, однако, существует как цель). Это может внести значительные изменения, в особенности, в первое доказательство.

Значит, следовало бы показать это взаимодействие.

Однако это всегда угадывается из вторых рук. Мне кажется, что согласно примечанию, в котором способность, представленная в пункте 2, была ещё не истинно помыслена как сущая, существует прямой путь проникновения в сущность искомого принципа. Способность была помыслена пока ещё поверхностно и неорганизованно. NB. Конечно, это также верно, но сама цель и весь образ действия будут явствовать лишь из ранее указываемой дизъюнкции (при этом, возможно, бесконечная дизъюнкция реально вытекает из субъективной дизъюнкции пятеричности, но не наоборот)¹.

¹ NB. Следующее важное замечание. Абсолютная материя — то же, что явление, очевидность или видимость явления. Несомненно, она — то, что может быть помыслено как явление жизни. К тому же; прежде я постоянно говорил [в «Изложении наукоучения» (1801/02) — *Прим. изд.*], что у бесконечности потока должен быть начальный пункт, происходящий из абсолютной жизни. Теперь это ошибочно. Постоянное единство, мир существует сам по себе. Этот истинный, действительно сущий мир вытекает из ничтожной бесконечности лишь для разъятого (*losgebundne*) мышления. В высшей трансцендентальной конструкции мышление поглощается пустотой лишь посредством этой бесконечности. Пустота, однако, находится в способности для трансцендентальной рассудительности.

Реально возможным и действительным является лишь один из бесконечно мыслимых миров, а именно мир, в котором является божественная жизнь.

Предварительно: хотя способность помыслена как таковая, как то-то и то-то, но не обращается внимание на то, что она — способность совершать нечто от себя, из себя и посредством себя; что она не становится, а первоначально и просто есть; что поэтому всякое её возможное осуществление в действительности должно базироваться на прочном основоположении¹.

Не торопиться, однако, и не потерять нить.

То, что высказывается утверждением конкретной позитивной способности, и то, как его далее возможно доказать, промышляется ещё определённое. NB. Основное соображение состоит в том, что способность, именно как абсолютно суцая, бесконечна и неприкосновенна относительно действительного осуществления; она не затрагивается им. NB. Это придаст Я особый характер осуществляющего, бесконечного и конечного (что, опять-таки, является лишь относительным понятием внутри Я как единого). Далее это даст объяснение того, как, притом что абсолютное явление, несомненно, вступает в осуществление, последнее вместе с тем не вступает в явление, оставаясь в способности. Посредством этого, выяснится то, как божественное, удерживаясь внутри своего долженствования, непричастно к неприменению свободы (а не к её неверному применению, коего не существует).

В своём единстве он, конечно, вновь переходит в бесконечность действительного мышления, которое я должен буду подвести именно под его особый принцип единства как 5-й пункт. Только это слишком важно. [Ниже отдельно — *Прим. изд.*] Название. Наукоучение в чистом и совершенном изложении, в завершённом и едином виде. [Вероятно, здесь Фихте думает о названии, которое должно было получить готовившееся для печати «Наукоучение» — *Прим. изд.*]

¹ Следующее замечание обо всей картине. Здесь, конечно, обнаруживается, что прежние разработки наукоучения недостаточно глубоко проникли в реальность. Проникнуть в неё желает и Шеллинг, но ему не хватает ловкости в отношении идеального. Востребовано и реальное, и идеальное, которые у меня объединены. Основание этого индивидуального различия должно в наукоучении иметь возможность указать само на себя. Идеальное, без сомнения, — свобода и ловкость духа, в особенности относительно ясности и прозрачности. Реальное же — удержанность ядром самого явления и так, конечно, в некотором отношении, — природа в более точном смысле, хотя свободное мышление также есть явление исконно (*nativ*) божественного. — *Прим. Фихте.*

Стоп. Вся определённая способность может выводиться именно из того, что способности вообще не существует, а существует лишь способность мыслить это. Выше я уже зафиксировал это таким образом: другое вовсе не может существовать. Если бы теперь, однако, мышление должно было зависнуть между истинным и ничтожным, то в осуществлении оно в некоторой степени было бы заблуждением бытия. (Однако, при этом следует пристально обращать внимание на то, что истинное бытие никогда не является помысленным, оно — изложенное в способности).

2) Первоначальная помощь для понимания характера действительного мышления, о которой говорит примечание, сделанное выше: истинный мир абсолютен, только в мышлении¹, (которое, здесь, очевидно, является мышлением мышления), он выхватывается из бесконечности не-сущих и реально не возможных миров. И прежде я спрашивал: как же мышление, в самом себе не мыслящее способ своего мышления, приходит позже к его истинному и обоснованному в реальности пониманию? (Последнее не означает, что понимание заключается в мышлении мышления, и что, следовательно, мышление мышления мыслится, это было бы идеалистично. Последнее означает, что дело обстоит так действительно и на самом деле, в определении и форме самого по себе явления. Сейчас мы ответим на этот вопрос исходя из вышеозначенного, потому что это именно то самое бытие, которое при мышлении мышления бросается в мышление и открывается в его форме.

При этом следовало бы: 1) подробнее обдумать форму этого чередования; 2) исходя именно из указанного выше особенного случая конструирования конструкции мира выявить собст-

¹ Без отметки на нижней половине страницы рукописи Фихте пишет: «NB. Здесь мне открывается верный путь к успешному завершению этого и, возможно, всех исследований и к постижению чередования в единстве. Когда явление или Я оставляет своё бытие (в некотором пункте связи), оно переходит в мышление, в котором оно, однако, никоим образом не может полностью отделить своё бытие от себя. Если же, например, оставленным является мышление, то явление или Я становится мышлением мышления, что примыкает к первому превращению лишь в отношении закона и способа. Когда явление снова в отдалении оставляет это мышление, оно становится бытием. Возможно, действительное осуществление является вообще оставлением первоначального бытия, и именно поэтому способность остаётся бесконечной». — *Прим. изд.*

венную сущность мышления, ибо в случае, если это мышление первоначально, то оно, ко всему, является бытием, выраженным в мышлении. Также, возможно, первое мышление вообще не является действительным и лишь подосновывает в способности всякое действительное объективное мышление. Последнее обладает во времени началом, которое хоть, возможно, и непостижимо, но и здесь поддерживается бытием. Мы желаем увидеть это¹. (Истинный мир обладает лишь истинным началом).

Пункт 2 — лишь временный, но я всё же хочу увидеть, насколько далеко он заводит. Если первоначальное мышление является тем, за что оно выдаёт себя в положении о конструировании мира, то оно есть сжатие себя (Selbstkontraktion) в бытие из бесконечного ничто. Значит, снова выступает представленное выше понятие о внутренней и формальной сущности мышления, которое, однако следует строго отличать от понятия Я. (Первое: следует строго различать Я в его первоначальном бытии как абсолютно бесконечную способность и Я в его действительном бытии принципа мышления). Затем, там Я не выступает в качестве Я, т. к. второй член, предназначенный для объединения с первым, полностью лишён двойственности и принимающим её только как дополнение, создаётся лишь действительным мышлением.

Наконец. Это действительное бытие принципа мышления также двояко. Отчасти, в сотворении единого мира, делающегося видимым лишь в нравственности, оно невидимо, поэтому оно, также отчасти, есть объективность практического Я и необходимая отдача этой практичности. Вообще практическое яв-

¹ Здесь я получаю бесконечность (действительного мира) внутри бесконечности (ничто, из которого следует уничтожение мира). Даже в действительном мышлении уничтожение познаётся по тому, что оно фактически предполагает нечто помысленное, например, объект в конечном пространстве, которое само по себе бесконечно. Напротив, всё пространство без определённого объекта расплывается. Уже ясно, что теперь из взаимодействия этих двух бесконечностей происходит определённость конечного объекта во множественности.

NB. 2) Такое мышление, создающее свой объект, теперь полностью исчезает в действительном мышлении. Абсолютная творящая сила восстанавливается в действительном сознании лишь в высшем пункте, а именно, в морали. То, что этот продукт таковой, и он должен быть, будет явствовать только из связи в дизъюнкции. Пунктом единства является связь всех миров, а вовсе не действительный объективный мир явления. — *Прим. Фихте.*

ляется отчасти непосредственно видимым синтезом мышления и бытия или же превращением свободного мышления в первоначальное, и наоборот; свободным мышлением, которое находится в состоянии взаимопроникновения с сознанием.

Мимоходом приведём при этом мысль, что в рамках высшего принципа чередования, который сперва следует указать (и который, возможно, уже указан выше), объективный мир положен практическим, и наоборот. Из рассеянности дискурсивного мышления Я должно войти именно в единство своей сущности. Это единство и самостоятельность сущности подтверждаются в царстве дискурсивного только посредством долженствования, (которое находится за пределами всех различий ряда миров и всегда остаётся таким же). Мысль о том, что собственное взаимодействие в дискурсивном ряду имеет место между Я существующим и Я долженствующим, что давало бы двойственность, или, вкуче с единством, — тройственность. Мысль об опосредующих пунктах: о праве, находящемся между бытием и долженствованием; и о религии, находящейся между долженствованием и единством, рассмотренным как трансцендентализм. NB. Т. к. Я есть самопознание, то оно, конечно, — самое высшее. Жизнь по ту сторону познаётся в чередовании с Я. Религия, превращающая жизнь в объективное бытие (в Бога) ещё очень отлична от этого. Данное последнее положение, также ещё ясно не познанное, и помещающее наукоучение на высший пункт неясной до настоящего момента равнозначности религии, очень важно.

NB. Что должно быть именно так, для того чтобы я остался последовательным? Посредством этого высшего взгляда снимается даже для начала оставляемое мной бытие в явлении, как результат фактического мышления, а именно, мышления, уничтожающего себя как абсолютное, а истинное явление переносится в живое мышление, в образование жизни, обладающей, однако же, своими законами. Сейчас я, исходя из предпосылки, имеющей в себе нечто фактическое, могу проникнуть далее, и спокойно ожидать её окончательного разрешения и уничтожения. Несомненно, это также разовьёт надлежащий пункт доказательства. Тогда в методе есть восхождение¹.

¹ Без отметки поперёк последнего абзаца: «Важный всеобщий регулятив, который нельзя забывать». — Прим. Фихте.

Третий пункт я рекомендую исследовать особо. Мышление как таковое является в своей форме сжатием себя самого из бесконечного ничто. Сжатие теперь абсолютно, поскольку абсолютное явление есть лишь способность. Значит, мышление вообще творит. Теперь творящая сила мышления или невидима (невидима именно как творящая сила, притом, что видимым поэтому является лишь её продукт), или непосредственно видима, прилагаясь вследствие абсолютной свободы. Последнее, как опосредующий член, особенно требует более глубокого исследования. Но всё предварительно.

(Это же мимоходом: творящая сила абсолютна, но также и определена, поскольку должно быть помыслено определённое, — бытие явления. Я сказал, что оно должно твориться, а это может быть помыслено лишь как явление и явление явления. Кроме того, мышление не существует, ибо оно может существовать только при таком условии. Поэтому мышление определялось бы двумя признаками, частично тем, что оно — мышление, частично тем, что оно существует, и вся объективная реальность, представляющаяся ему, является его собственной реальностью. Из первого, несомненно, следуют пятеричность и бесконечность. То, что выражение необходимости или единственной возможности бытия совпадает с действительным бытием мышления (возможность, действительность и необходимость в монолитном единстве), можно передать таким следствием: существовать может лишь мышление, и именно такое. Следовательно, именно способность мышления в абсолютной степени является манифестацией жизни. Абсолютное бытие, из которого мы исходили, является лишь результатом осуществления манифестации¹. Настоящая живая манифестация, не мёртвое бытие, всегда остаётся в способности, которая в некотором отношении (лишь для того, чтобы отличаться от жизни самой по себе), является её задерживанием. А именно, жизнь сама по себе не является, как способность, просто жизнью, она — принцип живого мышления сам по себе. Это разгадывает то, что ранее было сказано о бытии, которое, наконец, следует всё же оставить, и показы-

¹ На краю: NB. — *Прим. Фихте.*

вает его как результат самого трансцендентального мышления¹. Это мышление, несомненно, разрешится вместе с действительной манифестацией в последнее, высшее и совершенное взаимодействие, которое, также, возможно, ещё неизвестно. Обращусь теперь к более глубоким формулам этого взаимодействия. Если способность осуществляется в наивысшей инстанции, то она становится абсолютным бытием. Без этого осуществления она, частично, есть способность к нему, а тогда чем она именно является? — Господствующим определением жизни. При этом должны существовать ещё и новые, более ясные формулы).

В первом случае это осуществление невидимо, но, тем не менее, мыслимо. Во втором же оно непосредственно видимо. В первом случае оно мыслимо как очевидно необходимое. То, чем оба случая отличаются друг от друга, и то, как постичь это в формулах, указанных выше: осуществление всегда основывается на своём бытии, в первом случае — опосредованно и вследствие предпосылки, а во втором — непосредственно. Теперь это даёт различие между мышлением по преимуществу и созерцанием.

1) В обоих случаях осуществляется выражение бытия в мышлении, а именно, выражение определённого бытия, творящей силы, определённого принципа, Я. Сфера есть бытие принципа внутри него самого. Осуществление внутри осуществлённости, всё в отношении к Я, которое к тому же ещё в обоих случаях должно совершить нечто, объективное познание. Это уже часто встречалось примерно в тех же формулировках. Я всегда существует как представляющее. Стоп. Подступающий к этому трансцендентальный взгляд полагает ещё и нечто высшее, чем этот обычный взгляд. Он превращает Я в создающего, реально создающего представленное, сам акт представления которого признаёт обычное сознание.

1) Следует выяснить характер этого делания в противоположность простому представлению.

2) Ясно, что делание имеет место лишь внутри сферы предпосланного бытия, в то время как абсолютная способность не делает себя способностью, а является ей. Следовательно, она состоит лишь в более широком дальнейшем определении, которое само может существовать только для того, чтобы иметь возможность

¹ На краю: NB. — *Прим. Фихте.*

фактически мыслить нечто другое. Именно она есть чистое и абсолютное творение явления явления, — материи, — того, из чего можно заключить, что Я — явление Абсолютного. NB. Последнее обусловлено только целью факта определённого понимания, которое никак невозможно¹.

Стоп. Это даёт видимость Я (т. е. провозглашённой выше двойственности того, что само по себе просто). Что было бы первым.

Необходимость такой видимости Я происходит теперь вообще от того, что должна быть возможность помыслить: «Я есть явление». NB. Поэтому 1) цельное Я определено только возможностью этого помысливания. Определённые мыслимость и способность мыслить суть определяющий принцип бытия самого по себе Я. 2) Все доказательства этого бытия в реальности (как, например, доказательство нравственности) суть лишь подпорки доказательства, ниспровергающего сомнение, заключённое в просто мышлении. Я (я говорю — Я) зависит поэтому между помысливанием своего бытия и действительным бытием, стремясь от одного к другому. Это — собственно поворотный и переломный пункт между спекуляцией и реальной отдачей.

Должна быть возможность помыслить: я сам — явление. Что значит здесь Я? Т. е. Я должно быть объяснено в своей чистой сущности, независимо от всего, что добавляется к нему мыслимость как явление.

1) При этом я должен прежде всего придерживаться исключительно суждения непосредственного самосознания.

2) Когда впоследствии будет доказана необходимость того, что именно такое Я мыслится как явление, само уяснённое будет выводиться далее. Между тем, именно это доказательство никак не желало удаваться. Его осуществление вместе с тем введёт в непосредственную жизнь сверх всякого бытия.

¹ Мимоходом скажем следующее: все особенные определения исходят из завершённой системы, как, например, объект, определённый в пространстве, исходит из замкнутой сферы пространства, исполненного вещами. Так же, несомненно, и объективное творение мира определённым индивидуумом исходит из завершённой системы духов или многих Я. Возможно, эта система опосредует иллюзорное начало во времени, и в ней заключён пункт взаимопроникновения обеих бесконечностей, стремящихся назад и вперёд. Определённая формула на эту тему была бы прорывной. — *Прим. Фихте.*

К пункту 1. Я, что оно значит? Я должен ясно изложить это в противоречиях. Очевидно, пункт 2 крепко связан с этим. Прежде всего представляется следующее: Я пребывает в мыслительной форме, однако так, что оно, в отличие от всего другого, никогда не может рассматриваться в качестве продукта мышления. (Прочее же может рассматриваться как акциденция и принципат этого Я). Я не может рассматриваться в качестве продукта мышления в некотором смысле несомненно уже известного Я. Напротив, в определённом другом смысле Я есть продукт высшего мышления.

Напрашивается следующее: Я — субстанция, а именно, чистый абсолютный противополообраз первой субстанции, явления; её продвижение к определённой форме, которую затем можно снова объяснить. Но первое, способность, также уже является определённой формой, и она уже поддаётся объяснению. Таким образом, здесь есть различие, которое я тотчас же должен указать. Несомненно, полное взаимопроникновение бытия и видения, в отличие от такового во всех других регионах, является противоречием, — формальным расхождением (*aus einander*) или объективностью, которая происходит из расхождения внутреннего, т. е. постольку, поскольку Я во всех этих акциденциях не полностью является тем, что оно есть, а в некотором отношении отделяет себя от себя самого. Очень хорошо. Последнее является основанием дизъюнкции, под которую подлинное мышление подпадает каждый раз. Определённое помысливание одной части основания дизъюнкции всегда обладает предпосылкой в виде второй части (заключённой теперь в созерцании, которое всегда является противоположностью мышления. Предпосылкой для первой части, делающим возможным, а также принуждающим, а значит, творящим материю принципом. Сама же материя заключается лишь в дизъюнкции мышления и созерцания). NB. Действительное Я, определяемое лишь представлением (представление же есть именно мышление как мышление), уже находится в рамках осуществлённости этой дизъюнкции. Наше Я, которое следует обсудить, находится дальше.

NB. Трансцендентальное размышление является теперь созданием целостности Я в высшей и точной мыслительной фор-

ме. Потому существует форма становления того, чем Я первоначально является, самого Я; и она, согласно изложенному выше, есть мыслительная форма.

NB. Суть дела в том, что я совершенно исчерпываю сущность Я, так, что полная исчерпанность становится очевидной. Но это, а также правила, позже, а сейчас — наудачу.

1) Я есть взаимопроникновение бытия и видения и их раскрытие друг в друге. Я есть, и это есть вместе с существованием Я. Что объединяет и что различает бытие и видение? Вопрос, конечно, должен быть задан, но именно здесь всегда были трудности. При различении генетический принцип в действии одновременно является для меня порождённым. Трансцендентальное искусство состоит именно в том, чтобы снять это различие как иллюзорное и редуцировать всё к форме Я.

Очень хорошо. Но теперь в отношении формулы, гласящей, что порождающий принцип является также и порождённым, следует заметить, что это всё же не истинно, тогда как производением является только мышление, уничтожающее само себя и свидетельствующее о независимости от самого себя. Поэтому то, что я могу назвать образом, образующее и образованное, являются в Я одним и тем же, но в объективном мышлении они, напротив, не одно и то же. Стоп, следовательно, я должен вникнуть глубже: образованное теперь на самом деле является лишь образующим. Если же оно, однако, обладает ещё и другим, независимым от этого самообразования бытием, то таковое может состоять лишь в том, что именно в объективном мышлении оно образует не себя, а отличное от себя. Высказанное в первом мышлении было бы доказано таким мышлением. Но если всё же два принципа, образующий себя и образующий другое, должны быть одним и именно тем же, и образовываться в качестве такового, то в образовании другого этот единый принцип снова должен образовывать себя в качестве тождественного образующему себя принципу (так, как это действительно происходит в объективном и непосредственном представлении). Это заводит вдаль, вглубь и, возможно, в сторону, но это всё же необходимо воспринять.

Во втором случае, именно согласно сущности образования вообще, принцип, образующий другое из себя, выдаёт образ,

одновременно далее определённый другой способностью самообразования. Потому во втором отношении принцип также является самообразованием. Чем оно отличается от других образов, выраженных лишь как возможные? Ответ на этот вопрос мог бы к чему-то привести. Я тоже очень часто заходил столь глубоко.

Ответ. То образование (другого и объективного) следует рассматривать как бытие, которое, как кажется, могло бы продолжать свой простой путь именно как бытие. Однако оно этого не делает, непосредственно образуя себя в своём бытии, соединившись с ним¹. Выше всё хорошо разъяснено относительно следст-

¹ Теперь это одновременно дало бы ясное понимание взаимопроникновения. Никакой образ сам по себе из бытия не следует, потому соединение должно быть первоначальным. Оно пребывает непосредственно в Я, что было бы первым.

2) Т. к. здесь заключено соединение бытия и образования, то его следует восстановить всюду, — там, где Я не является, поскольку оно упущено, и там, где оно существует посредством свободной рефлексии. NB. Здесь кратчайшим путём приходят самые определённые мысли о сущности Я. Я — то место, где из бытия следует образ, и наоборот. Бытие и образ совершенно неотрывны друг от друга. Что было бы первым. Т. к. образ, однако, является именно образом, то этим он полагает вещь как вещь, т. е. относительно Я. Он полагает Я как действительный и реальный принцип. Можно сказать, что образ посредством самого себя и против своего сказывания делает Я принципом. А именно, в образовании, проверяющем само себя, образ превращает Я в реальный принцип: отчасти принцип объективного мирообразования, отчасти — субъективного самообразования. Конечно, поэтому пока видимость является реальным принципом по меньшей мере относительно Я.

NB. Поэтому, предварительно посредством действия, незнакомого самому образованию, и противоречащего его свидетельству, — т. е. посредством полагания действительного истинного бытия — образование обладало бы относительно Я (я тотчас же смогу расширить это положение) двойной каузальностью, отчасти в самом Я (в его уничтожении самого себя и нежелании быть действительным), а отчасти в качестве сущего. NB. 2) Исходя из постулата такого подтверждения образования относительно его реальной каузальности возникают постулаты относительно Я, долженствование и требование подтверждения этой реальности.

Всё это имеет место тогда, когда образ предполагается в качестве образа абсолютного. В данном исследовании это происходит только относительно Я. Однако обнаружится, что Я вообще и абсолютно существует таким образом, просто же существуют лишь образ (а именно, живой образ) и абсолютная субстанция. Только оставленное сейчас единое бытие (являющееся, тем не менее, абстракцией) создаёт, собственно, само бесконечное бытие из образа. То, хочу

вия образования, здесь это должно быть разъяснено в отношении ко внутреннему содержанию. Противоречие с тем, что дано выше. Там образование образует именно бытие как таковое, поэтому изнутри оно просто, я говорю, просто, просто проецируя. Напротив, образование Я — двойное, определённое. Простое образование совершенно неопределённое, оно — чистое бытие. Но полностью очевидно, что, т. к. явление должно выражать своё бытие, образование Я должно стать определённым, не имея возможности зависнуть в образовании вообще. Оно — образование образования, в котором, однако, сущность образования выражена в объективности Я или образующего принципа. NB. Но здесь я, не возвышая никакое Я, непременно буду погружаться глубже, стремясь к образованию из себя и в себе, которое, конечно, лишь фактически доказывает себя. Является ли оно постоянным образом или образованием, выяснится далее. Итак, несомненно: в последней инстанции это образование должно быть помыслено как образование (но в себе самом), как самоконтролирующаяся система. Например, мышление существует для того, чтобы

ли я ещё что-то об этом сказать, остаётся на моё усмотрение. Но постольку ясно, что образ становится понятным лишь благодаря глубокому обоснованию изложенного выше. Образ доказывают свою внутреннюю жизнь именно постулатом в Я, и именно его посредством он возвышается надо всей переменчивостью Я, становясь единым бытием в себе. Образ — творец многих Я.

Предельно ясно об этом. 1) О смысле положения; 2) строгое доказательство. Последнее составляет взаимочлен относительно члена, оставшегося выше в долгу. 1) Жизнь образует непосредственно, это — её явление, она раскрывается именно в образовании. Конечно, это говорит против представленных раньше положений, но сами их предпосылки должны быть подвергнуты более глубокому обоснованию, которым является мышление. Так в непосредственное образование ввергается бытие. В глубочайшем корне моего бытия я являюсь образованием. NB. Я являюсь образованием, непосредственно (и без рефлексии, которую сперва следует вывести саму) не образуя этого образования ещё раз. Поэтому у меня всегда есть бытие. 2) Бытие (а именно, объективное) есть отношение и его член, а не целое. Но здесь есть способности. Я утверждаю, что бытие — нечто имманентное, это — факт. Что теперь? Ответ: образование может считаться единством. Имманентное живое образование было бы образом и постоянным результатом. Это положение непосредственно ясно. Доказательство идёт так: 1) нечто есть; 2) чем оно есть, можно обнаружить лишь фактически, т. к. даже первое — лишь факт. 3) То, что без образа образа для противоположности нет бытия, — более глубокое положение, позднее ведущее именно к Я. — *Прим. Фихте.*

проникнуть туда, куда более не достигает непосредственный образ, а именно в бытие, созданное самим образованием.

Образование образования, в котором сущность образования, однако, выступает в объективном Я:

Прежде всего, здесь следует различать непосредственное и опосредованное образование, т. е. образование, находящееся в том же тождестве, и образование вообще. Особенно осторожность необходима в выражении. Непосредственное образование именно здесь является образованием Я (его образованностью). Приписанное ему образование в объективности же, напротив, является опосредованным. Здесь необходимо чётко мыслить указание сущности, оно — образ вообще (рефлексия на сам образ, о которой я говорил выше, что она относится к бытию) и действительное исполнение этой сущности. Абсолютное осуществление, дающее абсолютное бытие. (Жизнь Я пребывает между отдачей и размышлением).

1) И отдача, и размышление вообще некоторым образом объединены и разделены одновременно. Их абсолютно органическое средоточие следует постичь¹.

2) Отдача и размышление в некотором отношении являются таковыми лишь в определении, которое сейчас следует указать.

К пунктам 1 и 2 существует приложенное выше примечание, руководство, т. к. оба они суть в действительности более широкие определения всеобщей формы, опять-таки проверяющие друг друга, в то время как более глубокое определение Я проверяется именно непосредственным образованием Я. Проходит синтетическая последовательность, и все различия и дизъюнкции, как само собой разумеется, лишь другие относительные определения именно того же образования. NB. Но не следует забывать: весь этот ряд основывается на том, что образование познаёт само себя (образует само себя), превращаясь в определённое об-

¹ Стоп. Даже в постижении сущности опять будет такое же деление на под-разделы: постижение сущности в непосредственном тождестве (акта или возникающего здесь времени, тождеством которого является форма Я), а затем абсолютное постижение сущности вообще, именно как сущей от себя, без всякого принципа, а, значит, в форме абсолютного бытия, за пределами всякого времени и посредством Я на все времена. Это — трансцендентальная позиция, которой я, наконец, достиг. — *Прим. Фихте.*

разование, в образование явления¹ жизни. Это осуществляется согласно определённым доказуемым основоположениям, которые тоже являются внутренним законом самообразования образования.

Мы утверждаем, что 1) образование в общем признаётся в своей сущности, и оно лишь гипотетически положено относительно действительного бытия; 2) что оно признаётся как сущее вообще, (из чего выводится дальнейшее заключение), не непосредственно, а вследствие другого; 3) непосредственное здесь есть фактическое тождество, т. е. Я, и непосредственное доказательство того бытия. Потому Я — непосредственное доказатель-

¹ Явление есть мыслительное понятие, высшее понятие объяснения, поэтому исследовать его как корень всех остальных стоит труда. Прежде всего мне приходит на ум, что оно, несомненно, относится к образованию. Сама по себе жизнь не образуема, такова она лишь в отношении к образованию. Следовательно, целостное объяснение есть уничтожение образования как абсолютного посредством указания цели, чтобы понятие цели в этом аспекте снова было бы высшим и превалирующим. Я говорю, образование есть явление, таково, разумеется, само образование. Что значит теперь понимание? (Рассудок является подлинной целью образования). Здесь я обрету чёткие формулы. Понимание было бы опосредованным образованием того, что невозможно образовать непосредственно. Здесь навязывается противоречие. Непосредственно и просто образование есть явление Бога, притом что оно, собственно, и не таково. И понимание, опять-таки, есть явление Бога, при этом не будучи таковым. Это — именно противоречие в самом бытии. Возможно, дело обстоит так: бытие, предпосылающее нечто, следует отличать от непредпосылающего бытия. А именно, то, что образ как таковой есть явление, предполагает мышление, хотя, согласно указанному выше взгляду это не так. Не предполагает ли что-нибудь и понимание образа? В некотором отношении оно предполагает Я. Но само это отношение лежит глубже. Ранее сказанная фраза значит: образование вполне было бы явлением, но не явлением как таковым. Вникнем здесь глубже. Явление как таковое возможно лишь в некотором посреднике, — посреднике мышления и открывающегося в себе самом бытия. Это возвращает именно к вышеупомянутому доказательству, которое следует предоставить. Потому здесь нужно остерегаться заблуждения. а) Бытие обозначает здесь имманентное, никак не объективное. Оно просто в себе, а значит, по форме оно абсолютно есть Я, которое будет именно выражением самой по себе абсолютной формы. Значит, явление или объяснение есть результат осуществлённости живой формы бытия. От дальнейшего доказательства я лучше воздержусь, т. к. в этом контексте сделать ещё яснее не получается. Здесь существует ещё одно противоречие между различными значениями слова «бытие», которые будут прояснены в ином контексте, который, возможно, даётся ниже. — *Прим. Фихте.*

ство бытия в определённой форме, а именно, в имманентной. Это и есть то проникновение, которое я предполагаю выше. Уводит ли меня настоящее исследование в сторону, или помогает мне, сейчас понять никак нельзя. Это обнаружится только при возвращении.

Прежде всего спрашивается, каков характер (действительного) бытия, в отношении которого осуществляется всеобщее гипотетическое, а затем и категорическое высказывание, в самом образе? Очевидно, это отношение к себе самому вследствие знания себя самого, отрицание свободы, которое, в конце концов, могло бы быть отрицанием свободы бытия быть или не быть, заброшенность в позитивное бытие, а, значит, этот характер, собственно, есть суть позиции, о которой я говорил выше (несомненно, он также представляет целостную суть доказательства против сомнения, раскрывающего пункт ничтожности образования). Я хочу сказать, что и небытие от меня не зависит, я привязан к бытию. (Мысль об уничтожении немыслима.)

То же положение наоборот: моё бытие не зависит от меня, и, соответственно, я не властен над моим небытием. Образ ведёт к чувству, и, собственно, в самом себе он выводит из себя. Это тривиально и часто уже встречалось. Здесь это должно получить новый поворот. Я пойду дальше. 1) Бытие есть продукт образа, вопрос об этом не стоит. 2) Если оно, оставаясь истинным, должно быть бытием, то есть ли оно само, и образует ли оно, от образа не зависит. Оно должно быть таковым. (Где, напротив, имеется зависимость от образа (и это противоречие, опять-таки, существует для приведения доказательства), там понятие цели присутствует заранее, а моё Я присутствует как возможный принцип. Цельное Я существует лишь для доказательства бытия образования, подлинное Я есть имманентное и завершённое в самом себе бытие образования. Я становится Я лишь посредством доказуемости, возникающей только из сомнения. Сами же сомнения и доказуемость взаимодействуют в третьей форме).

Бытие должно образовывать, т. е. оно (внутри) сплавляется с образованием. В абсолютной простоте и завершённости в себе оно есть образование, и другое бытие является лишь результатом образования. Поскольку образование существует, другое бытие также существует как таковое.

Как раз в обоих этих определениях я приблизился к абсолютной противоположности усматривания и рефлексирования, или же объективирования. То, достичь чего я уже желал ранее: вовсе не является истинным то, что Я, собственно, есть Я в двойном образе. Но само цельное Я является результатом рефлексии и её абсолютным творением (желает ли этого Шеллинг?) Однако сама рефлексия — следствие её отчуждения и дизъюнкции в себе самой, которая единственно делает возможным становление, того, чем мы первоначально есть. Первое определение говорит именно о первоначальном бытии, которое оно определяет теперь за пределами всякого объективного бытия. Только таким образом возможно учение об отмирании Я. Я доказываю только то, что я как Я есть явление Абсолютного, и возможность этого доказательства предоставляет первоматерию. За пределами Я это непосредственно ясно. Необходимость этого доказательства приводится только дальнейшим определением Абсолютного, приводимым лишь посредством противоречия. Разумеется, что само по себе способно существовать лишь Абсолютное. Но то, как Абсолютное должно быть высказано в качестве такового, и его высказывание влечёт за собой неабсолютное. Поэтому

1) Сказанное о простой, недвойственной экзистенции и её форме становится яснее, 2) затем рассмотрим противоречие двойственности.

К пункту 1. Образование или мышление есть в себе самом и от себя самого, оно — именно абсолютно (и при этом, как кажется, ничего не предпосылает; в действительности оно — не явление абсолютной жизни, так оно себя полагает. Это снова возвращает к сказанному выше: образование есть это явление лишь генетически). NB. Совершенно верно во всяком смысле и даже в смысле первого положения: образование просто и само по себе есть явление, т. к. это оглашают тогда, когда об образовании спрашивают относительно генезиса. Кроме того, в своей форме образование не несёт непосредственной приметы абсолютной жизни, за исключением той, которая заключена в возможности вопрошать о генезисе. Этого я теперь желаю наряду с простотой бытия.

К пункту 2. Сомнение, кажется, исходит из того, что образ полагает себя как образ. Стоп. У меня также есть другой образ,

исходящий из чувства и имманенции, и, возможно, я могу объединить эти два образа. А именно, образ как таковой и бытие объединены в третьей форме, которая является решающей и собственным переломным пунктом. Это — свобода бытия, которая, однако же, отрицает себя как таковая. Бытие в первой форме ни свободно, ни привязано к себе, (последнее выдаёт лишь наблюдение). Об этом вообще ничего нельзя сказать. Стоп. Я могу и должен абсолютно принимать также и эту форму. Так, она — образование относительно себя самой (выше я желал Я, интранзитивное образование с самим экспонентом, остающимся, здесь, конечно, скрытым. Полностью, как я хотел выше). Следует мыслить так: бытие всегда возникает из образования (тебе нужно принимать его даже не объективно, а имманентно). Здесь образование возвращается к себе самому, оно — в себе самом, и благодаря этому для него возникает его бытие как таковое, как его бытие, а не бытие другого. (Другое бытие уже выражает сплавление (*Verflößung*) этого основного пункта.)

NB. Это было бы приблизительно то, что выше, — имманентность образования в себе самом, имманентное бытие образования, которое просто существовало бы и было бы абсолютной формой самого явления. Поэтому оно прежде всего было бы первым и высшим, а представленный взгляд сам был бы недостаточным. Следствие уже сделанной дизъюнкции гласит: имманентное бытие образования следует мыслить как чистое выражение имманентности бытия в образе, уже заключённом в выражении. Чтобы разъяснить ещё лучше: образывание (*Hinbilden*) бытия восходит именно к ничто, в нём самом нет ни опоры, ни правила. Но бытие обладает правилом посредством самого себя, — в нём есть двойственность самого себя как интранзитивность. Оно абсолютно и всегда присутствует при своём образовании.

1) Противоречие поверхностного и ничтожного образывания сперва исходит из того, что абсолютная самость оставлена. Оно должно быть соотнесённым с ней там, где, несомненно, возникает образование образования. 2) Фактическая рефлексия теперь является переходом от ничтожного образывания к образованию образования внутри освобождённости (*Losseyen*) вообще. Поэтому я прежде всего должен буду описать освобож-

дённость от представленного сейчас пункта. Она является фактической сферой, дизъюнкция же содержит различные способы и степени освобождённости. 3) Исследование должно отталкиваться от освобождённости отношения к себе и интразитивного образования. Одно лишь объективное бытие, одно лишь упомянутое выше образовывание без всякой внутренней опоры является, несомненно, одной из последних и глубочайших форм. Как происходит то, что они обычно полагают реальность прямо в ничто? Ответ: без сомнения, это происходит, потому что ничто есть последняя устойчивая граница.

Задача: в общем описать освобожденность! Это невозможно сделать, не сделав ещё яснее первый пункт. В объективном бытии есть двойственность самого себя и удерживания себя, оно остаётся при этом. Я очень часто обсуждал этот пункт в связи с другим, но никогда не затрагивал его чисто и по отдельности. Здесь дело доходит до высочайшей точности формулы, так что она полностью охватывает созерцание. Это — внутренняя проникнутость образования, а именно такая, как мышление и созерцание. Она представляется мне, но постижение её всё ещё трудно. Ответ здесь таков: образующее образует в образовании одновременно и себя. Оно создаёт образованию принцип, и постигает его лишь посредством последнего (но, NB, образующее делает это в непосредственном тождестве, что отличается от образования, ясно выраженного Я, в котором принцип оторван от своего бытия, и всё в целом обозначает уже освобождённую, особенное определение во всеобщей освобождённости). Образование и создание принципа для него неразрывно связаны и органически взаимопроникают. Я должен постичь этот органический пункт, его раскрытие даёт освобождённую, которую следует описать¹.

¹ При этом в качестве предвосхищения нужно заметить следующее: в том органическом пункте, который я должен указать, заключено, скажем так, раскрывающееся в этом пункте внутреннее имманентное бытие жизни в его форме. (Другие части следует рассматривать лишь как следствия.) В пунктах освобождённости я скажу: имманентное бытие жизни раскрывается в том-то и том-то, в частичном. Но тогда оно на самом деле не раскрывается, а остаётся скрытым, таким, которое следует восстановить. Поэтому существуют два (внутренних) способа раскрытия бытия. Во втором, фактическом, способе,

Задача: постичь органический пункт проникновения. Предположим, что он уже дан выше, имманентность бытия в образе. Прежде всего, члены: образование есть растекание в себе самом и перетекание его бытия в другое.

NB. Именно поскольку первое является преходящим в себе, это другое не существовало бы, а значит, другое показывает полную ничтожность самого объективного созерцания. Вообще же оно проливает новый, более яркий свет на всё это. На самом деле в этой форме ещё не было замечания о том, что абсолютное всматривание никак не возможно¹ (равно имеет значение замечание об указанном выше всматривании из имманентного бытия явления).

(Согласно отмеченному ниже, деятельность связывает. Могли бы я нечто из этого сделать? Мне приходит на ум: 1) возможно,

бытие, несомненно, раскрылось в способности, как я об этом всегда и говорил. Способность, без сомнения, в своём бытии влечёт за собой дизъюнкцию (непосредственно являющуюся трихотомией и становящуюся пентатомией лишь благодаря чередованию). При всяком осуществлении способности одна часть определённо отчуждается, и способность является, собственно, не позицией, а негацией, она есть неспособность, не соответствующая бытию, абсолютно дизъюнгируемая от него, и всё это постольку, поскольку она абсолютна. Здесь я снова полностью возвращаюсь в проблематический пункт, указанный выше. — *Прим. Фихте.*

¹ При действительно осуществлённом всматривании отсюда следует член, который следует субинтеллигировать. Это — представление, выступающее теперь при объекте (которое, опять-таки, является рефлектируемостью). В нём образование задерживает само себя. Именно сейчас подлежит рассмотрению то, чем, собственно, являются эта абсолютная самостоятельность образа (то, что образ влечёт за собой), и материя. Это будет органическим пунктом единства в двойственности, включённой в вопрос. Приведи, например, отгадку мышления явления. Теперь она изложена у меня исторически и дедуцирована, а именно, это — непосредственное бытие принципа и деятельность. В особенности (и до сих пор, внутри) жизнь должна быть принципом экзистирования. Если провести это имманентно в испытании, это даст бесконечность, начало, — абсолютный статус бесконечности, и её бытие, которое будет непостижимым в определении. А значит, это даст действительное определённое начало бесконечности, которое надо будет присвоить и, несомненно, продемонстрировать из системы духов.

Например, появится теорема. Жизнь может являться лишь как определённая система духов (Я). Это (как и все основные формы), следует доказать. Но действительную определённую даёт лишь непосредственность опыта. — *Прим. Фихте.*

простые деятельность, образование, а также их дизъюнкция являются основным переломным пунктом доказательства: чистая деятельность, привлекающая к себе образование; образ, привлекающий к себе по меньшей мере образ непосредственно не видимой деятельности).

Это значит: прежде всего члены. Образование есть перетекание его сущности в другое, которое именно поэтому никак не возможно. Что создало принцип и только благодаря этому постигло его? Образование образования. Я могу сказать: это происходит для различения (как я и хотел), но я, собственно, не вполне чётко понимаю смысл вопроса. Стоп. Как я сказал, образование образования (объективно) образует образование. В первом образовании есть некоторая недостаточность и несоответственность, сопровождаемые заместителем (деятельностью), а, значит, — внутреннее качественное следствие образования. Это может уводить далеко. Я понимаю это так: образование непосредственно есть само явление (хотя образование, собственно, невозможно, — оно имеет значение лишь в некотором отношении, а именно, — объекта нет, а есть растекание без опоры и длительности). Поэтому кажется, что образование должно иметь возможность образовывать себя. Теперь оно этого не может, а образ образования вызывает внутреннее, химическое превращение, которое заходит глубже, чем только лишь внешнее объективирование. Несомненно, это — органический пункт, проходящий совершенно через всякое знание, и, постольку внутреннее, возвышаясь для моих чувств над внешней относительной формой, всё же полностью ново. Определённая формула обо всём. Теперь образование посредством своей внутренней сущности отпускает нечто в самом образованном, постигая его лишь с помощью заместителя. Это непременно даёт внутреннюю сущность явления определённых и ясных вещей, далеко за пределами объективности.

Для облегчения: заместитель известен. Чем отпущенное отличается от него, и почему он выступает? Я говорю, что отпущенное есть полное перетекание в другое, без малейшего стояния в себе самом. Оно находится лишь в другом, которое его несёт и поддерживает. Кажется, теперь это выражено деятель-

ностью (едва ли для меня возможно нечто другое, в котором сам я не могу ничего сверх образования мышления). Что же было бы ещё? Стоп. Очевидно, отказ от того, чтобы образованное должно было существовать посредством самого себя. Теперь образованное повторяет своё бытие (внутреннюю форму), не имея, однако, возможности повторить молчаливо предпосланное творение себя. Именно образ посредством самого себя является творцом постоянного бытия вообще. Стоп. Здесь я должен проникнуть глубже. Потому бытие непременно обладает постоянной формой, которая должна находиться между образованием и бытием, будучи общей для них. (Поэтому же здесь выступают выдвинутые в «постоянной жизни» формы.) Ясно, что постоянная жизнь отпадает как в образе собственной каузальности бытия из себя, от себя и посредством себя, так и в особенной деятельности образования. Она исходит из того, что она может быть лишь непосредственной. Напротив, любое другое более широкое определение опосредовано из недостижения, — образ недоступного образа.

Новая задача и очень глубокий взгляд в корень.

NB. Это, опять-таки, совершенно ново, и заводит очень глубоко. Формирование, т. к. оно связано с постоянным бытием, очевидно исходит из самого абсолютного образования¹, которое, как я уже ранее сказал, есть задерживание себя самого. Бесконечность возникает в этой форме задерживания и дальнейшего образования из непрерывного требования не объективного, а имманентного выражения от себя.

NB. 1) В основном своём значении это постигнуто. 2) Доказано то, как задерживание бесконечности даёт форму, и то, какая форма бесконечного явления является таким задерживанием, доказывая с помощью этого образам то, чем является сам образ. Эта форма снова формально предпосылает видение, которое само будет лишь результатом ещё более глубокого синтеза (последний я должен буду в скором времени представить). Но об

¹ То, что, собственно, следует доказать относительно Я: Я абсолютно формирует, и это, именно из-за формы доказательства, проходит через другие члены деятельности, Я, и т. д. Скоро обнаружится то, что, собственно, заключено в данном доказательстве формирования. — *Прим. Фихте.*

этом уже здесь следует заметить: 1) видение само по себе совершенно формально, чисто, просто, оно — видение ничто, и непременно является результатом взаимодействия жизни самой по себе с явлением вообще, понятым только как форма. 2) Бесконечность в видении возникает лишь благодаря тому, что оно должно стать определённым, образующим видением, жизнью в видении. К этому приводит синтез жизни и видения. Но жизненный путь явления — это плавное чередование уничтожения и порождения этого синтеза, а поэтому, — действительная бесконечность. Это уже частично ответ на второй вопрос.

К делу.

1) Жизнь является никак не объективно, а абсолютно имманентно, в действительном истинном имманентном от себя самого, из себя самого и посредством себя самого. Это — свобода и творческая сила явления. 2) Однако теперь жизнь должна объективно являться в образе, в то время как образ и есть именно явление жизни. Отсюда возникает образование, исторически известную природу которого я должен был бы для выведения показать ещё подробнее. 3)¹ NB. Объективно являться теперь будет никак не жизнь сама по себе, являющаяся лишь непосредственно и имманентно в положенном пункте 1, а исключительно само это имманентное. Из этого его собственного явления в себе самом я должен вывести то, что ранее, исходя из вывода, утверждалось об абсолютном формировании под пунктом 2). Формула для закрепления. Всякий образ всегда является образом Я, только не всегда он познаётся как таковой. Задача трансцендентальной философии — чисто и без другого дополнения свести чистое явление жизни к этому Я. (Благодаря этому свобода и объективность вступят в теснейшую связь.)

Для выведения я должен был помочь себе тем, что уже исторически известно, и таким образом, комбинируя, частично отгадать выведение.

Снова, в живом представлении: образование, кроме от-себя объекта и субъекта (в которых, опять-таки, содержится ядро) влечёт за собой материю, определённое бытие, долженствование

¹ На краю поперёк абзаца: «Здесь — новое глубокое обоснование». — *Прим. изд.*

от себя¹, которые состоят в определённом же самососредоточении образования.

Я говорю, это — всматривание вообще, возникающее именно из рефлексии жизни на саму себя, самофиксирование. NB. Постоянно стоял вопрос: как из самофиксирования возникает видение, как сконструировать его из самофиксирования. Ответ. Если видение первоначально есть ничто, оставаясь ничем и в сжатии, то понятно², что объективное бытие возникает всё же из сжатия, т. е. посредством творения из ничего, а видение — из целостности.

Так разрешается задача выведения самого видения в его форме как результата взаимодействия. Что было бы первым.

Чем же теперь является материя? Абсолютным безотносительным качеством в бытии и, очевидно, взаимоопределённостью множественного. Вопрос здесь лишь в том, к чему относится несомненно ведущее к полностью скрытым экспонентам.

NB. Только что представленная формула, отличающая абсолютное качество (заключённое, конечно, в объективном бытии) от относительного бытия, очень значима. Я не знаю, делалось ли ранее такое различие. Но оно крайне важно для реализма философии, отличия её от пустого идеализма и для самовозвышения над объектом и субъектом. Эта формула, о чём свидетельствует и сознание, конечно, составлена из различных ингредиентов в-себе и субъекта.

Материя, несомненно, содержит в себе следствие (внутреннее посредство), т. е. видение вообще содержит в себе и представляет объективное бытие. Мыслите в материи два, а и b, где а — бытие, далее определённое посредством b, а b — далее определённое посредством а.

Форму этого понятия (в котором есть мышление, заключён-

¹ В конце страницы безотносительно текста: «Ирония Шлейермахера и других (т. е. улыбочное выражение их несоразмерного превосходства) подобно лопающейся лягушке. Пока Шлейермахер поучает, он раздувается, а когда иронизирует, — лопается». (Заметка, возможно, была написана по поводу ознакомления Фихте с рецензией Шлейермахера на «Основные черты современной эпохи». Едва ли Фихте мог получить эту рецензию в Кёнигсберге до конца февраля 1807 года. — *Прим. изд.*

² На краю страницы: NB. — *Прим. изд.*

ное именно в двойственности) следует объяснить намного более определённо, не из объективного различия, а исходя из субъекта и объекта, а именно, из взаимодействия, в котором они должны и быть, и не быть от себя.

Следовательно (и это даёт хорошую формулу): скрытая предпосылка следствия указывает на связь (всё определённое и происходит лишь из связи). Но абсолютная связь — это связь между явлением и жизнью самой по себе. Поэтому следует посмотреть: 1) как может выражаться формальная связь вообще и как она глубже погружает в сказанное выше о том, что единственно возможное бытие превращается в мышлении в необходимость; 2) какова связь между явлением и являющимся. 3) Также следует вернуться в указанный выше контекст исследования.

Предварительно: бытие должно следовать из действия и жизни, следовательно, в основе всякого объективного бытия лежит абсолютный образ жизни. Здесь Я (должное образовывать) и жизнь сама по себе могли бы легко вступать в чередование.

Жизнь связана с самой собой, это — выражение её бытия, а именно, её относительного бытия именно в качестве явления. К этому всё сводится. Само качество есть абсолютное отношение. Хорошо: формула. Это дало бы предпосылку мышления, заключённую не в мышлении, а в абсолютном бытии. Значит, именно поэтому мышление абсолютно. Бытие такой предпосылки основано на том, что мышление должно быть, а явление — являть себя именно как таковое.

Очень хорошо. Здесь прежде всего вникнем во взаимодействие с видением. Видеться должно не вообще, а определённое и единственное, а именно, явление как таковое. Этим следует указать на взаимодействие видения вообще. Очевидно, что нечто, собственно, не существует отдельно, а имплицитно положено в контекст. Например, являющееся существует лишь в процессе явления, явление также существует в себе самом, а не вне себя самого. (NB. Во-первых, здесь я должен непосредственно полагать это творение как происходящее, имеющее место в событии). То, как это соотнесётся со всё же исходившей из бытия способностью, которая положена выше в качестве абсолютной, будет показано. Именно это абсолютное творение видения

и мышления в корне, очевидно, является ничем и, уничтожая свою форму, остаётся ничем вследствие самого себя (что оно само признаёт). Следовательно, здесь выступает новый элемент и его несоразмерность истинному отношению, а из них — дизъюнктивное творение того, что само по себе абсолютно просто. Это «из них», эта необходимость внутри самого элемента (NB который теперь, несомненно, и в только что указанном отношении выражает своё бытие); то, что именно поэтому есть совершенно субъективное бытие, как я всегда желал, станет абсолютным явлением явления¹. (Последнее — глубочайшее понимание, через которое нельзя перескакивать.)

Сейчас становится следующая задача: представить этот элемент, его несоразмерность и вытекающее из них дизъюнктивное творение.

¹ На краю без отметки: NB. — *Прим. изд.*

Оглавление

Всеволод Золотухин

Философские теологии Фихте и Шеллинга

в середине 1800-х годов:

история несостоявшегося спора 3

Сообщение о понятии Наукоучения и прежних его судьбах

Первый раздел

Введение 27

К предварительному обсуждению 35

Второй раздел

Первая глава 38

Вторая глава 48

Наукоучение 1807 г.

Предисловие переводчика 70

Наукоучение, Кёнигсберг, 5-го января 1807 г.

Лекция первая 79

2 лекция 85

3 лекция 88

4–7 лекции 90

8 лекция 101

9 лекция 106

10 лекция 111

11 лекция 115

12 лекция 120

13 лекция 121

14 лекция 126

15 лекция 129

16 лекция 131

17 лекция	134
18 лекция	136
19 лекция	140
20 лекция	143
21 лекция	146
22 лекция	150
23 лекция	154
24 лекция	159
25 лекция	164
26 лекция	169
27 лекция	173
28 лекция	178

Тексты, примыкающие к «Наукоучению 1807 г.»

Предисловие переводчика	180
Сопутствующие задачи для дальнейшей спекуляции	183
То, что покуда ещё возможно преподавать в наукоучении	184
Дополнительные замечания к пункту 1	190

Научное издание

Иоганн Готлиб Фихте

Произведения 1806–07 гг.

Перевод В. В. Золотухина

Директор издательства Р. В. Светлов

Ответственный редактор А. А. Галат

Корректор Н. К. Исупова

Верстка В. А. Смолянинова

Художник О. Д. Курта

Подписано в печать 18.11.2014.

Формат 60x90 ¹/₁₆. Печать офсетная.

Усл.печ.л. 16. Тираж 300 экз. Заказ № 237

Издательство РХГА

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15

Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595;

факс: (812) 571-30-75

E-mail: rhgapublisher@gmail.com

<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Контраст»

192029 Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38

ISBN 978-5-88812-676-9



9 785888 126769



Издательство
Русской христианской гуманитарной академии

Санкт-Петербург
2014