



ιστορία
νοβοῦ φιλοσοφια

6 τολι

ιογαν Γοτλιβ
φτιχτε



Луно Фишеръ.

Ф И Х Т Е,

ЕГО

ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНІЯ И УЧЕНІЕ

Переводъ съ третьяго нѣмецкаго изданія

П. Б. Струве (книга I-я), Н. Н. Полилова (книга II-я), и
Д. Е. Жуковскаго (книга III-ья, и IV-я.)

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе Д. Е. Жуковскаго.
1909.

Geschichte der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Jubiläumsausgabe.

VI. Band.

Sichtes

Leben, Werke und Lehre.

Dritte durchgesehene Auflage.



Heidelberg.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Куно Фишер
ИСТОРИЯ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

ШЕСТОЙ ТОМ

ФИХТЕ

Жизнь, сочинения и учение

Санкт-Петербург
Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
2004

УДК 1(44)(091)
ББК 87.5
Ф31

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект 02-03-00256*

Фишер Куно

Ф31 История новой философии. Шестой том: Фихте. Жизнь, сочинения и учение. — СПб.: РХГИ, 2004. — 723 + XX + [1 ил.] с.

Книга знаменитого немецкого историка философии Куно Фишера (1824—1907) представляет собой систематическое исследование творчества одного из самых трудных для восприятия немецких философов — Иоганна Готлиба Фихте. Автор не просто излагает генезис идей Фихте, он воссоздает духовную атмосферу в Германии в конце XVIII столетия, в которой формировались идейные взгляды Фихте, привлекая для этого все доступные на тот период времени первичные источники.

Книга является классическим образцом историко-философской литературы и представляет несомненную ценность как для специалистов, так и для широкого круга читателей, интересующихся историей философии.

ISBN 5-88812-157-6



© А. Б. Рукавишников — примечания,
послесловие, 2004
© РХГИ, 2004

О Г Л А В Л Е Н И Е



Книга первая ОТ КАНТА К ФИХТЕ

Глава первая. Начало кантовской школы и К. Л. Рейнгольд . . .	3
I. Нападки на кантовское учение и его распространение	3
II. Личность и жизнь Рейнгольда	6
1. <i>Характеристика</i>	6
2. <i>Биография</i>	9
Глава вторая. Постановка Рейнгольдом проблемы и возникновение элементарной философии	18
I. Письма о кантовской философии	18
1. <i>Знание Канта</i>	18
2. <i>Доказательство существования Бога и докантовские точки зрения</i>	20
II. Недостаток кантовского учения	22
1. <i>Необходимость элементарной философии</i>	22
2. <i>Согинения Рейнгольда по элементарной философии</i>	23
III. Задача элементарной философии	24
1. <i>Фундамент философии</i>	24
2. <i>Единство принципа</i>	25
Глава третья. Система элементарной философии как обоснование критики	27
I. Закладка фундамента	27
1. <i>Закон сознания. Рейнгольд и Кант</i>	27
2. <i>Представление в тогном знании</i>	28
II. Новое учение о представлении. Способность представления . . .	29
1. <i>Материал и форма представления. Представление и вещь</i> . . .	29
2. <i>Способность представления. Порождение представления</i>	31
3. <i>Восприимчивость и самодеятельность. Разнообразие и единство</i>	32
4. <i>Материал представления и его источник</i>	33
5. <i>Чистый и эмпирический материал</i>	34
6. <i>Материал представления и вещь в себе</i>	36

III. Учение о познавательных способностях	36
1. <i>Закон познания. Ощущение и созерцание</i>	36
2. <i>Чувственность и рассудок</i>	38
Глава четвертая. Способности разума в освещении элементарной философии	40
I. Теория чувственности	40
1. <i>Внешнее и внутреннее чувство</i>	40
2. <i>Основная форма восприимчивости. Пространство и время</i> ...	41
II. Теория рассудка	43
1. <i>Созерцания как материал</i>	43
2. <i>Суждение и категории</i>	44
III. Теория разума	46
1. <i>Понятия как материал</i>	46
2. <i>Идеи</i>	47
IV. Теория практического разума. Основные влечения	48
Глава пятая. Приверженцы и противники Рейнгольда. Новый Энезидем	50
I. Оценка элементарной философии	50
1. <i>Неполнота решения и критический пункт</i>	51
2. <i>Скептические возражения старой школы</i>	52
3. <i>Переход к Энезидему</i>	53
II. Энезидем – Шульце	54
1. <i>Предпосылка критики</i>	55
2. <i>Онтологический предрассудок критики</i>	55
3. <i>Противоречия критики</i>	56
4. <i>Противоречия элементарной философии</i>	58
III. Значение Энезидема. Переход к Маймону	60
Глава шестая. Жизнь и труды Соломона Маймона	62
I. Значение Маймона	62
II. История жизни Маймона	63
1. <i>Юность</i>	63
2. <i>Путешествие в Германию и нищенские скитания</i>	66
3. <i>Пребывание в Познани и Берлине</i>	67
4. <i>Новые скитания и конец жизни</i>	69
III. Философские занятия и сочинения Маймона	70
Глава седьмая. Критический скептицизм Маймона	73
I. Неполное, или иррациональное, познание	73
1. <i>Невозможность вещи в себе</i>	73
2. <i>Данные элементы познания</i>	74
3. <i>Опыт как неполное познание</i>	76

II. Полное, или рациональное, познание	76
1. <i>Реальное мышление и принцип определенности</i>	76
2. <i>Пространство и время</i>	79
3. <i>Познание a priori и a posteriori</i>	80
4. <i>Мышление и созерцание. Суждения и категории</i>	81
III. Критически-скептическая точка зрения Маймона	83
1. <i>Оценка догматической философии</i>	83
2. <i>Оценка критической философии</i>	84
3. <i>Критическая и скептическая философия</i>	85
Глава восьмая. Разрешение скептической проблемы и единственно возможная точка зрения для правильной оценки кантовской критики	87
I. Состояние проблемы после Энезидема	87
1. <i>Неполное решение</i>	87
2. <i>Оконгательное решение</i>	88
II. Истинное понимание учения Канта	89
1. <i>Догматическое и критическое понимание</i>	89
2. <i>Кантовское учение как гистый идеализм</i>	90
3. <i>Идеализм как точка зрения при объяснении Канта</i>	90
4. <i>Задача Бека и его положение</i>	91
Глава девятая. Учение Сигизмунда Бека о точке зрения	93
I. Невозможная точка зрения при объяснении познания	93
1. <i>Представление и предмет. Связь между ними</i>	93
2. <i>Точка зрения, при которой понимание критической философии невозможно</i>	94
3. <i>Реалистический язык критики</i>	97
4. <i>Невозможная точка зрения элементарной философии</i>	98
II. Единственно возможная точка зрения	99
1. <i>Процесс первоначального представления</i>	99
2. <i>Высшее основоположение как постулат</i>	100
3. <i>Трансцендентальная точка зрения</i>	101
4. <i>Пространство, время и категории</i>	102
III. Оценка учения Бека	105
1. <i>Итог учения</i>	105
2. <i>Неразрешенная проблема</i>	106
Глава десятая. Философия веры Якоби и ее отношение к учению Канта	107
I. Итоги предшествующего развития	107
II. Точка зрения Якоби и отношение его к критической философии	108
1. <i>Антидогматическая и антикритическая точка зрения</i>	108

2. Обсуждение критики разума	110
3. Учение Канта и Якоби о вере	117
4. Опровержение кантовского идеализма	119
III. Место Якоби в послекантовской философии	122

Книга вторая ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ФИХТЕ

Глава первая. Характеристика Фихте. Основные черты его духовного склада	127
Глава вторая. Юность Фихте. Ученичество и годы странствий	136
I. Детство и школьные годы	136
1. Происхождение и детство. Раменау	136
2. Обугение в Нидерау, Мейсене и Шульпфорте	137
3. Университетские годы в Йене и Лейпциге	140
II. Годы странствий и жизненные планы	142
1. Время домашнего учительства в Цюрихе, дружба и любовь ...	142
2. Год в Лейпциге. Кантовская философия	145
3. Эпизод в Варшаве	149
4. Лето в Кенигсберге	150
5. Время домашнего учительства в Крокове. Первая литератур- ная слава Фихте	155
6. Вторичное пребывание в Швейцарии. Политические сочинения	157
Глава третья. Академическая деятельность и борьба	159
I. Круг академической деятельности	159
1. Приглашение в Йену	159
2. Академическая должность и деятельность	160
II. Первые конфликты	163
1. Эдгард Шмид	163
2. Воскресные тени	164
3. Студенческие ордена	166
Глава четвертая. Спор об атеизме. Уход Фихте из Йены	172
I. Возникновение спора	172
1. Статьи Форберга и Фихте	172
2. Анонимное послание	173
3. Обвинение саксонского правительства	175
4. Апелляционная и оправдательная записки Фихте	176
II. Исход спора	178
1. Настроение в Веймаре. Письмо Шиллера	178
2. Письмо Фихте и содействие Паулуса	180
3. Рескрипт герцога и второе письмо Фихте	182
4. Уход Фихте из Йены	184

III. Историческая оценка	185
1. <i>Неправота Фихте и неправота веймарского правительства</i> ...	185
2. <i>Последствия для университета</i>	186
3. <i>Объяснения Фихте</i>	187
4. <i>Объяснения Гете</i>	189
Глава пятая. Последний период жизни Фихте. Берлин и война	191
I. Пребывание в Берлине. Перед войной	191
1. <i>Побудительные призывы к переселению. Друзья и планы</i>	191
2. <i>Согинения и лекции</i>	194
3. <i>Профессура в Эрлангене</i>	195
4. <i>Фихте и Берлинская академия</i>	196
II. Война и возрождение Пруссии	196
1. <i>Реформаторские планы Фихте</i>	198
2. <i>Реги к немецким воинам</i>	199
3. <i>Реги к немецкой нации</i>	201
4. <i>Составленный Фихте план университета и его ректорство</i> ...	202
III. Немецкая освободительная война. Смерть Фихте	205
1. <i>1813-й год</i>	205
2. <i>Советы и решения Фихте</i>	205
3. <i>Лекции о справедливой войне</i>	206
4. <i>Болезнь и смерть</i>	208
Глава шестая. Периоды философского развития Фихте и его сочинения	210
I. Три периода	210
II. Сочинения, оставшиеся после смерти Фихте. Рукописи и полное издание	210
III. Хронологический и предметный порядок сочинений	213
1. <i>Согинения первого периода</i>	213
2. <i>Согинения второго периода</i>	214
3. <i>Согинения третьего периода</i>	217
Глава седьмая. Начало литературной деятельности Фихте. «Опыт критики всяческого откровения»	222
I. Возникновение проблемы	222
1. <i>Первые исследования Фихте</i>	222
2. <i>Афоризмы о религии и деизме</i>	223
3. <i>Понятие откровения</i>	226
4. <i>Естественная религия и религия откровения</i>	228
II. Условия откровения	232
1. <i>Формальные условия</i>	232
2. <i>Материальные условия</i>	233

III. Дедукция откровения	234
1. Эмпирическое условие	235
2. Человеческая вера в откровение	236
3. Критерии откровения	238
Глава восьмая. Свобода мысли и правомерность Французской революции	239
I. Связь этих вопросов	239
II. Право на свободу мысли	240
1. Отчуждаемые и неотчуждаемые права	240
2. Свобода мысли как неотчуждаемое право	241
3. Свобода мысли и общественное благо	242
III. Правомерность революции	244
1. Возражение против свободы мысли	244
2. Разбор правового вопроса	244
3. Ложный принцип критики	246
Глава девятая. Правомерность революции с точки зрения нравственного закона	249
I. Нравственный закон и государство	249
1. Нравственный закон, свобода и образование	249
2. Закон свободы и монархические государственные интересы ..	251
3. Необходимость прогрессивного государственного строя	252
II. Первобытное состояние. Общество и государство	254
1. Нравственный закон и государственный договор	254
2. Расторжение договора	255
3. Претензии государства на возмещение убытков	257
III. Государство в государстве	261
Глава десятая. Привилегии в государстве. I. Дворянство	263
I. Привилегированные классы	263
1. Покровительственный договор	263
2. Вопрос о возмещении убытков	266
II. Возникновение дворянства	269
III. Привилегии дворянства	272
1. Привилегия гести	272
2. Привилегия рыцарских поместий	273
3. Привилегия должностей и мест	274
Глава одиннадцатая. Привилегии в государстве. II. Церковь. Заключение	277
I. Право видимой церкви	277
1. Церковный религиозный договор	277
2. Церковная власть	278
3. Римско-католическая церковь	279



II. Отношение церкви к государству	280
1. <i>Законное разделение</i>	280
2. <i>Противозаконный союз</i>	281
3. <i>Церковное имущество</i>	282
III. Заключение	284

Книга третья

НАУКОУЧЕНИЕ

Глава первая. Критика элементарной философии и Энезидема.	
Понятие и задача наукоучения	287
I. Отношение Фихте к Рейнгольду, Энезидему и Маймону	287
1. <i>Состояние проблемы</i>	287
2. <i>Опровержение Энезидема</i>	289
II. Понятие и задача наукоучения	290
1. <i>Наука как система. Основоположение</i>	290
2. <i>Достоверность и единство основоположения</i>	293
III. Отношение наукоучения к наукам	294
1. <i>Универсальность наукоучения и его границы</i>	295
2. <i>Наукоучение и логика</i>	296
3. <i>Объект наукоучения</i>	297
Глава вторая. Подход к решению проблемы наукоучения	299
I. Два «введения» в наукоучение	299
II. «Первое введение». Точка зрения идеализма	300
1. <i>Выбор между идеализмом и догматизмом</i>	300
2. <i>Невозможность догматизма</i>	303
3. <i>Критический идеализм. Фихте и Бек</i>	304
III. «Второе введение»	307
1. <i>Самосознание как интеллектуальное созерцание</i>	307
2. <i>Вещь в себе</i>	311
3. <i>Общий итог</i>	313
Глава третья. Основание и основоположения наукоучения	315
I. Первое основоположение	315
1. <i>Я как необходимое деяние</i>	315
2. <i>Деяние как постулат. Натало философии</i>	317
3. <i>Постулат как выражение свободы</i>	318
4. <i>Необходимые деяния и метод</i>	319
II. Второе основоположение	321
1. <i>Противоположение не-Я</i>	321
2. <i>Не-Я не есть вещь в себе</i>	322
3. <i>Понятие не-Я</i>	323

III. Третье основоположение	325
1. Противоречие в Я	325
2. Разрешение противоречия	326
3. Теоретическое и практическое наукоучение	327
Глава четвертая. Методическое выведение категорий. Основ-	
положение и основные проблемы теоретического науко-	
учения	329
I. Дедукция категорий	329
1. Метод	329
2. Метод противоречий	330
3. Выведение категорий	330
II. Основоположение теоретического наукоучения	331
1. Понятие взаимоопределения	331
2. Пригизность не-Я	333
3. Субстанциальность Я. Не-Я как коллегство Я	333
4. Категории отношения	335
III. Основная проблема теоретического наукоучения	335
1. Два рода взаимоопределения	335
2. Независимая деятельность	336
Глава пятая. Продуктивное воображение как основная теоре-	
тическая способность	340
I. Дедукция способности воображения	340
1. Независимая деятельность как совокупность всякой реаль-	
ности	340
2. Основание независимой деятельности. Догматический реализм	
и идеализм	341
3. Форма независимой деятельности. Идеал-реализм	342
4. Процесс представления и воображения. Субъект и объект ...	345
II. Бессознательное творчество	346
III. Наукоучение как учение об эволюции духа	348
1. Цель теоретического наукоучения	348
2. Метод развития	349
3. Границы и закон развития	350
Глава шестая. Развитие теоретического духа	351
I. Состояние ощущения	351
1. Страдание	351
2. Деятельность и страдание	351
3. Рефлексия и ограничение	352
II. Созерцание и воображение	353
1. Я как ощущение и созерцание	353
2. Рефлексия созерцания. Прообраз и воспроизведение	355

3. <i>Способность воображения как источник категорий</i>	358
4. <i>Пространство и время</i>	360
III. <i>Я как мыслящая деятельность</i>	366
1. <i>Рассудок</i>	366
2. <i>Способность суждения</i>	367
3. <i>Разум</i>	367
Глава седьмая. Система практического наукоучения	369
I. <i>Стремление как основная практическая способность</i>	369
1. <i>Дедуция</i>	369
2. <i>Абсолютное Я и интеллигенция</i>	371
3. <i>Бесконечное стремление</i>	372
II. <i>Абсолютное и практическое Я</i>	373
1. <i>Идея абсолютного Я</i>	373
2. <i>Реальный и идеальный ряды. Характеристика наукоучения</i> ...	375
3. <i>Стремление и воображение</i>	376
III. <i>Система влечений</i>	377
1. <i>Стремление как влечение. Я как чувство силы</i>	377
2. <i>Влечение рефлексии. Фихте и Шопенгауэр</i>	378
3. <i>Реальность и чувство. Фихте и Якоби</i>	379
4. <i>Творческое влечение. Нравственное влечение</i>	380
Глава восьмая. Принцип и обоснование учения о праве	384
I. <i>Дедуция права</i>	384
1. <i>Свободная действительность Я</i>	385
2. <i>Вызов. Я вне нас</i>	385
3. <i>Правовое отношение</i>	387
II. <i>Применение права</i>	389
1. <i>Я как лицо, или индивидуум</i>	389
2. <i>Индивидуум как тело. Организация и оформленность тела</i> ...	390
3. <i>Внутреннее условие применимости</i>	394
III. <i>Применение правового понятия</i>	397
1. <i>Изнагальное право</i>	397
2. <i>Принудительное право</i>	397
3. <i>Государственное право</i>	399
Глава девятая. Учение о государстве	401
I. <i>Первоначальные права и принудительное право</i>	401
1. <i>Тело, собственность, самосохранение</i>	401
2. <i>Границы права и его обеспечение</i>	402
3. <i>Принудительный закон и его принцип</i>	404
II. <i>Государственное устройство</i>	405
1. <i>Гражданский договор и законодательство</i>	405
2. <i>Государственная власть и конституция</i>	406

3. Организация исполнительной власти. Формы государства . . .	407
4. Эфорат и государственный интердикт	409
III. Основание государства	411
1. Договор о собственности	411
2. Защитительный и объединительный договоры	412
3. Отношение отдельного лица к государству	414
Глава десятая. Политика, основанная на естественном праве.	
Законодательство и замкнутое торговое государство	415
I. Законодательство о собственности	415
1. Право на жизнь и на труд	415
2. Общественные отрасли труда: производство, фабрикация, торговля	417
3. Собственность	421
II. Замкнутое торговое государство	422
III. Уголовное законодательство	424
1. Изгнание и возмещение. Карательный закон	424
2. Виды преступления и наказания	426
3. Смертная казнь	428
IV. Конституция и полиция	429
V. Итог учения о праве	431
Глава одиннадцатая. Брачное и семейное право. Международ-	
родное и мировое гражданское право	432
I. Дедукция брака	432
1. Два пола	433
2. Самосознание и половое влечение	434
3. Соединение полов	437
II. Брачное и семейное право	438
1. Супружеская гета как правовое лицо	438
2. Семейное право. Родители и дети	441
III. Международное и космополитическое право	444
1. Международное право	444
2. Союз народов и мировое гражданское право	445
Глава двенадцатая. Принцип и основоположение учения	
о нравственности	447
I. Философское учение о нравственности	447
1. Задача	447
2. Основные условия нравственности	448
II. Дедукция нравственного закона	452
1. Я как свобода	452
2. Свобода как необходимость или закон	453
III. Применение, или реальность, нравственного закона	454

1. <i>Постановка вопроса</i>	454
2. <i>Я как влечение и чувство (органическая природа)</i>	456
3. <i>Первоначальное влечение. Высшее и низшее влечение. Нравственное влечение</i>	460
4. <i>Совесть и долг</i>	463
Глава тринадцатая. Понятие долга. Развитие нравственного сознания. Основное моральное зло	466
I. <i>Нравственный закон как конечная цель</i>	466
1. <i>Нравственная уверенность как основа всякого познания</i>	466
2. <i>Долг как основание и конечная цель мира</i>	467
II. <i>Развитие нравственного сознания</i>	468
1. <i>Человек как зверь</i>	468
2. <i>Человек как рассудочное животное: эгоизм как максима</i>	468
3. <i>Автократическое влечение к свободе: произвол как максима</i> ..	469
4. <i>Нравственный закон как максима</i>	470
III. <i>Основное моральное зло</i>	471
1. <i>Косность</i>	471
2. <i>Трусость и лживость</i>	472
Глава четырнадцатая. Содержание нравственного закона. Обусловленные обязанности	474
I. <i>Содержание нравственного закона</i>	474
1. <i>Обязанности по отношению к телу</i>	475
2. <i>Обязанности в отношении интеллигенции</i>	475
3. <i>Обязанности по отношению к обществу</i>	476
II. <i>Разделение обязанностей</i>	480
III. <i>Обусловленные обязанности</i>	482
Глава пятнадцатая. Безусловные, или абсолютные, обязанности	485
I. <i>Общие обязанности</i>	485
1. <i>Обязанности в отношении свободы других</i>	485
2. <i>Обязанности при столкновении лиц</i>	487
3. <i>Обязанности содействия моральности</i>	489
II. <i>Специальные обязанности</i>	491
1. <i>Обязанности положения</i>	491
2. <i>Обязанности профессии</i>	492
3. <i>Обязанности низшей профессии</i>	493
4. <i>Обязанности гиновника и духовного лица</i>	494
Глава шестнадцатая. Профессиональные обязанности ученого и художника	497
I. <i>Профессия ученого</i>	497

1. <i>Знание и задача профессии ученого</i>	497
2. <i>Профессия ученого в теловегеском обществе: йенские лекции</i> ...	499
3. <i>Профессия ученого в божественном миропорядке: эрлангенские лекции</i>	499
4. <i>Ученый как провидец и художник: берлинские лекции</i>	502
II. <i>Профессия художника-эстетика</i>	504
1. <i>Сущность искусства</i>	504
2. <i>Обязанности художника</i>	504
3. <i>Искусство и философия. Сравнение с Шиллером и Шеллингом</i>	505
Глава семнадцатая. Понятие религии с точки зрения наукоучения	508
I. <i>Проблема философии религии</i>	508
1. <i>Религия как объект наукоучения</i>	508
2. <i>Моральный миропорядок как объект религии</i>	510
3. <i>Бог как моральный миропорядок</i>	511
II. <i>Противоречия и спорные места</i>	513
1. <i>Идеализм и догматизм</i>	513
2. <i>Морализм и эвдемонизм</i>	514
3. <i>Религия и атеизм</i>	515
III. <i>Характер религиозной веры</i>	515

Книга четвертая НОВОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ НАУКОУЧЕНИЯ

Глава первая. Итог и новое изложение наукоучения	521
I. <i>Опыт нового изложения наукоучения</i>	523
II. <i>«Ясное, как солнце, сообщение...»</i>	525
1. <i>Наукоучение как копия действительного сознания</i>	525
2. <i>Противники наукоучения. Фихте и Николаи</i>	529
Глава вторая. Назначение человека: I. Проблема. Сомнение и знание	532
I. <i>Задача и характер сочинения</i>	532
II. <i>Точка зрения сомнения</i>	533
1. <i>Система природы и отрицание свободы</i>	533
2. <i>Требование и система свободы</i>	535
III. <i>Точка зрения знания</i>	537
1. <i>Непосредственное самосознание и ощущение</i>	537
2. <i>Непосредственное самосознание как представление о мире</i> ...	538
3. <i>Интеллигенция как объект созерцания. Пространство и телесный мир</i>	541
4. <i>Призрачный мир знания</i>	544

Глава третья. Назначение человека: II. Решение проблемы.	
Вера	546
I. Понятие веры	546
1. <i>Изнагальная деятельность как изнагальная уверенность</i>	546
2. <i>Наукоугение и философия веры</i>	548
3. <i>Жизнь и вера</i>	549
II. Объекты веры	550
1. <i>Реальность гувственного мира и ее обоснование</i>	550
2. <i>Земной и горний мир. Земное благо</i>	551
3. <i>Вера в Бога и религиозное мирозозерцание</i>	554
III. Итог	557
Глава четвертая. «Основные черты современной эпохи»	560
I. Характер эпохи	560
1. <i>Эпохи геловегества</i>	561
2. <i>Характер эпохи и ее просвещения</i>	563
3. <i>Жизнь вопреки и в соответствии с разумом</i>	565
II. Научное состояние эпохи	566
1. <i>Безыдейный рассудок и страсть к тению</i>	566
2. <i>Пригина зла и средства борьбы с ним</i>	570
3. <i>Метзательность как противоположность просвещению</i>	571
Глава пятая. Продолжение. Общественное и религиозное состояние эпохи	573
I. История как средство воспитания человечества	573
1. <i>Задага истории</i>	573
2. <i>Нагало истории</i>	574
II. Этапы развития государства	576
1. <i>Древние государства</i>	578
2. <i>Средние века</i>	580
3. <i>Реформация и новый государственный строй</i>	581
III. Нравственное состояние современной эпохи	583
1. <i>Общественные нравы</i>	583
2. <i>Религиозность</i>	584
3. <i>Истинная религия и Новое время</i>	585
Глава шестая. «Наставления к блаженной жизни, или Учение о религии»	590
I. Отношение учения о религии к наукоучению	590
II. Учение о религии как учение о жизни и знании	592
1. <i>Жизнь как стремление к блаженству</i>	592
2. <i>Блаженство как познание истины</i>	594

3. <i>Пять различных мирозерцаний</i>	596
4. <i>Фихтевское учение о религии и христианство Иоанна</i>	600
III. <i>Блаженная жизнь</i>	602
1. <i>Две противоположные точки зрения</i>	602
2. <i>Блаженство и гестность</i>	603
3. <i>Красота и религиозность. Любовь как блаженство</i>	605
Глава седьмая. Речи к немецкой нации. I. Новое время и немецкий народ	607
I. <i>Задачи Нового времени</i>	607
1. <i>Поворотный пункт</i>	607
2. <i>Нравственное обновление народа</i>	609
II. <i>Народ, носитель живого языка</i>	609
1. <i>Единство культуры и жизни</i>	612
2. <i>Немецкая Реформация и философия</i>	614
3. <i>Характер немецкого и иностранного духа</i>	616
III. <i>Любовь к Родине</i>	617
1. <i>Патриотизм и религия</i>	617
2. <i>Патриотизм и наукоучение</i>	619
Глава восьмая. Речи к немецкой нации. II. Новое народное воспитание	622
I. <i>Реформа воспитания</i>	622
1. <i>Конечная цель, путь и метод</i>	622
2. <i>Созерцание и язык</i>	625
3. <i>Песталоцци и Фихте</i>	626
4. <i>Нравственное воспитание. Государство как воспитательное учреждение</i>	630
II. <i>Выполнение плана</i>	633
1. <i>Средства выполнения</i>	633
2. <i>Единство немецкого духа</i>	635
3. <i>Политический самообман</i>	636
4. <i>Решимость к действию</i>	638
Глава девятая. План университета	641
I. <i>Университет как воспитательное учреждение</i>	641
1. <i>Школа научного искусства</i>	642
2. <i>Учителя и ученики. Профессорские семинарии</i>	643
II. <i>Выполнение плана</i>	644
1. <i>Философская школа искусства и отдельные науки</i>	644
2. <i>Академические товарищества</i>	646
III. <i>Университет и ученый мир</i>	648
1. <i>Академические ежегодники</i>	648
2. <i>Общение между университетами</i>	650

Глава десятая. Изменения в дальнейшем развитии науко- учения	651
I. Вопрос об изменении	651
1. <i>Объяснения Фихте</i>	651
2. <i>Симптомы изменения</i>	653
II. Первая форма наукоучения	654
III. Измененная форма изложения	657
Глава одиннадцатая. Позднейшая форма наукоучения	660
I. Наукоучение 1801 года	660
1. <i>Переход от знания к бытию</i>	660
2. <i>Переход от бытия к знанию</i>	663
II. Наукоучение 1806 года	665
1. <i>Пустота учения Шеллинга о тождестве</i>	665
2. <i>Неизменность наукоучения</i>	666
III. Наукоучение 1810 года	668
Глава двенадцатая. Факты сознания и новое учение о госу- дарстве	673
I. Факты сознания	673
1. <i>Наукоучение как учение о явлениях</i>	673
2. <i>Натурфилософия как противоположность наукоучению</i>	675
3. <i>Ступени сознания</i>	676
II. Новое учение о государстве	681
1. <i>Предпосылки и прообраз</i>	681
2. <i>Царство разума</i>	682
3. <i>Первобытный народ и история. Древний и новый мир</i>	684
Глава тринадцатая. Характеристика и критика учения Фихте 690	
I. Единство в основных чертах системы	690
1. <i>Нагало наукоучения и его характер</i>	690
2. <i>Новая форма изложения</i>	694
3. <i>Сходство старой и новой форм</i>	696
II. Нерешенные задачи	699
1. <i>Натурфилософская задача</i>	699
2. <i>Историко-философская задача</i>	702
3. <i>Теософская задача</i>	704
Примечания	707
Послесловие редактора	715



Книга первая
ОТ КАНТА К ФУХТЕ



ГЛАВА ПЕРВАЯ

НАЧАЛО КАНТОВСКОЙ ШКОЛЫ И К. Л. РЕЙНГОЛЬД



I. НАПАДКИ НА КАНТОВСКОЕ УЧЕНИЕ И ЕГО РАСПРОСТРАНЕНИЕ



Для того, чтобы критическая философия могла получить дальнейшее развитие, были нужны предварительные исследования, которые могли бы расчистить путь и устранить разного рода препятствия, затруднявшие признание и понимание нового учения. Открытия критики были новы, ее исследования трудны и темны для понимания большинства; по отношению к признанным школьным системам она казалась разрушительной. И в то же время в кантовском учении, если посмотреть на него только с внешней стороны и отнестись поверхностно к его выводам, проглядывали такие черты, которые могли быть приняты каждой из существующих систем за свои собственные. Это обстоятельство ввело в заблуждение его современников и лидеров тогдашнего общественного мнения. Прежде всего выступил так называемый здравый человеческий рассудок, игравший значительную роль в тогдашней популярной философии и претендовавший на то, чтобы быть чем-то вроде судилища по спорным философским вопросам: ему были не по силам трудные исследования, темный язык и парадоксальные положения критики, и он недоброжелательно относился ко всякому посягательству на легкое и приятное дело просветительства. Чем меньше понимал он какую-нибудь вещь, тем легче было ему судить о ней, тем неприужденнее высказывал он о ней свое мнение. Учение, казавшееся ему непонятным и нелепым, должно было оставаться вообще непонятным и являться нелепым и на самом деле; по его мнению, стоило лишь высмеять такое учение как образец путаницы и претенциозности, чтобы уничтожить его в корне. Представителем та-



кого рода оценки «Критики» был *Николаи*, который охотно высмеял бы Канта и его учение, но в своей сатире не пошел дальше «Истории толстого человека» и «Жизни и мыслей Семпрония Гундиберта».

Представители популярной философии вольфовского пошиба, такие как, например, Мендельсон, коньком которых были доказательства бытия Божия и красноречивое, ясное, поучительное изложение их, увидели в Канте «всесокрушающего критика» и направили свое внимание на отрицательную сторону, которая, казалось им, была доведенным до крайностей скептицизмом. Последователи систематической школьной философии, наоборот, обсуждали философию Канта так, как можно было от них ожидать: их масштабом была усвоенная ими школьная система. Они поняли только те выводы критики, которые не выходили из круга заученных ими представлений; что выходило из него, то либо осталось незамеченным, либо было сочтено за нелепость. Критика привела к тому выводу, что все человеческое познание созерцательно и чувственно, что оно состоит из математики и опыта и что никакая метафизика сверхчувственного не имеет законного права на существование. Подобным же образом рассуждал Локк и вообще вся английская эмпирическая философия. Поэтому кантовская критика, помимо ее тяжеловесных исследований, казалась не новым учением, а лишь подновленным сенсуализмом — тем сенсуализмом, которому учил Локк, но более простым. Между тем Кант выяснил также, что наше познание чувственных вещей возможно только посредством чистых понятий, которые не являются результатом опыта, а даны нам а priori благодаря чистому рассудку. На такие искони присущие нам понятия ссылался уже Лейбниц в своем учении о познании, до него Декарт и Спиноза, после него Вольф и его школа. Что же, стало быть, нового дала кантовская философия? Она походила как две капли воды на лейбницевскую, а в чем отличалась от последней, в том она сходилась с Локком. Если о критике судили только по ее формальным результатам, которые понимались односторонне, то одним Кант должен был казаться тождественным Локку, другим — Лейбницу. Или конечный результат рассматривался с обеих его сторон, и тогда итог кантовской критики считался эклектическим сочетанием учений Лейбница и Локка. Тем, кто подходил к Канту из лейбнице-вольфовской школы, как галльский философ Эбергард, критика казалась верной, поскольку она согласовалась с Лейбницем, и неверной, поскольку отклонялась от него. Согласно выводу кантовской критики, все познаваемые предметы суть не



более чем явления, а явления не более чем наши представления. Того же взгляда держался Беркли. Пока различие между Кантом и Беркли оставалось незамеченным или непознанным, критический идеализм казался тем же, чем был берклианский. Как известно, так судила о «Критике чистого разума» первая рецензия. И откуда бы ни исходили эти суждения, не проникавшие в глубь кантовской философии, они всегда клонились к тому, что критика не содержит в себе ничего нового, а только воспроизводит прежние точки зрения. На 1791 год королевской Академией наук в Берлине был задан конкурсный вопрос: «Каковы действительные успехи, сделанные метафизикой в Германии со времен Лейбница и Вольфа?» Кант хотел сам ответить на этот вопрос в одном сочинении, которое Ринк извлек из оставшихся после него рукописей и издал. Профессор Шваб из Тюбингена, ныне забытый вольфианец, нашел, что метафизика не сделала никаких успехов со времен Вольфа, и за это решение получил премию. Весьма разнообразных противников Канта объединяло то, что они рассуждали о его учении и вместе с тем жаловались на его непонятность. Рейнгольд сделал очень меткое замечание, говоря об этих людях: «Они объявляют, что Канта невозможно понять, а потом обижаются, когда им доказывают, что они его действительно не поняли».

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

Что же касается возвышения и распространения кантовской философии, то этому способствовали главным образом три факта, остающиеся и поныне исторически достопамятными. Они следовали быстро один за другом и непосредственно за кантовскими «Пролегоменами». Годы с 1784 по 1798-й оставили литературное наследие, весьма содействовавшее распространению и росту нового учения. Первым появилось сочинение «Erläuterungen über Kants Kritik der reinen Vernunft (Пояснение к «Критике чистого разума» Канта)», изданное кенигсбергским придворным проповедником Иоганном Шульцем и представлявшее комментарий, весьма полезный для понимания этой трудной книги. Год спустя (1785) в Йене два человека, близко знакомые с кантовской фи-

лософией, основали вместе «Всеобщую Йенскую литературную газету», которая привлекла внимание публики к новому учению в современной литературе; этими людьми были филолог Христиан Готфрид Шютц и юрист Готлиб Гуфеланд. А в течение двух следующих лет в «Немецком Меркурии» печатались письма Рейнгольда о кантовской философии, которые действительно могли привлечь к ней умы — как своим живым и пылким языком, так в особенности и тем, что они проливали свет на ее нравственный и религиозный характер и содействовали его возвышающему влиянию на души. Изложение Рейнгольда производило тем большее впечатление, что оно согласовалось с собственным опытом автора: сам он проникся прежде всего и глубже всего нравственными истинами нового учения. С тех пор уже ничто не могло оказать сопротивление его быстрому распространению, все преграды перед ним рушились. В тот самый год, когда Берлинская академия увенчала премией открытие, что со времен Вольфа в философии все осталось по-старому, другие голоса выражали удивление тем, что все изучают сочинения Канта. К концу столетия всеобщее мировое признание Канта было свершившимся фактом.

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

II. ЛИЧНОСТЬ И ЖИЗНЬ РЕЙНГОЛЬДА

1. ХАРАКТЕРИСТИКА

Последнее десятилетие прошлого столетия является важной и богатой следствиями эпохой в истории развития немецкой философии, прошедшей в столь короткое время путь от Канта до Шеллинга. Имя Рейнгольда теснейшим образом связано с этой эпохой и как бы является ее знаком. Он кладет начало дальнейшему раз-

виту кантовского учения и затем идет другими путями, переходя от одной точки зрения к другой, пока наконец не становится противником Шеллинга и не сворачивает со столбовой дороги на окольную тропу, вследствие чего становится изолированным и в итоге, теряясь в ничтожных умозрениях, не исчезает совершенно с горизонта философии. Сначала он в какой-то момент светит своим светом, затем отражает чужой, под конец еще раз делает попытку светить самостоятельно, но это ему не удается, так как свет его уже погас. Сперва его вдохновляет лейбнице-вольфовская философия и идеи Гердера; затем он попадает под влияние кантовского учения, которое популяризирует в своих письмах; своей элементарной философией он начинает дальнейшее развитие кантовской критики, потом переходит к Фихте и становится сторонником его наукоучения, затем его привлекает точка зрения Якоби, и он пытается занять место посередине между ним и Фихте; далее его вниманием завладевает логика Бардили, которая кажется ему решением загадки, конечной точкой философии, наконец он делает попытку в самостоятельно изобретенной синонимике устранить великие спорные вопросы философии урегулированием терминологии, как будто все дело было только в словах. Плоская мысль в том же роде занимала уже раньше Мендельсона. Пройдя через Лейбница, Гердера, Канта, самого себя, Фихте, Якоби, Бардили, Рейнгольд пришел с проектом своей синонимики к одной из мендельсоновских идей и с этих пор уже теряет право быть предметом внимания. Его философскими этапами после Лейбница и Гердера были кантовская критика, элементарная философия, наукоучение, философия веры Якоби и так называемый рациональный реализм Бардили.

То обстоятельство, что чужие точки зрения могли оказывать на Рейнгольда такое сильное влияние, служит, несомненно, признаком недостатка в нем творческой философской способности, но он не мог бы и переходить так быстро от одной системы к другой, переживая каждую из них на свой лад, если бы его способность усваивать не была действительно очень велика. А тот факт, что он, которого многие звали учителем и самолюбю которого это льстило, тем не менее открыто признавал себя побежденным и затем становился учеником других, являет нам редкий пример человека, у которого жажда истины сильнее самолюбия. По этим чертам оцениваем мы личность Рейнгольда и можем отнести к нему так же, как его современники. Нужно обратиться к нему не в период того упадка сил, свидетелями которого были Шеллинг и Гегель, а в период наибольшего развития. Это был человек харак-

тера благородного и приветливого, с женской склонностью искать опоры в других, и друзья его, забавляясь игрой слов, охотно применяли к нему эпитеты «чистый» и «нежный» (rein und hold); при этом следует заметить, что он обладал и недюжинным философским талантом. Не нужно забывать, что его «Письма о кантовской философии» были написаны во времена триумфа Канта, а его переход от элементарной философии к теории познания совпадал по времени с триумфом Фихте. Нельзя также сказать, чтобы в последующем своем философском развитии он уподоблялся колеблющемуся тростнику, как это может показаться на первый взгляд. В нем самом было своеобразное влечение, которое гнало его от одной точки зрения к другой, но удовлетворить которое, черпая из глубины своего собственного духа, у него не хватало сил. Ему хотелось примирить потребность веры с потребностью познания и установить полное, непоколебимое согласие между религией и философией. Под впечатлением такой гармонии он и поддался влиянию кантовского учения, которое впервые так глубоко обосновало отношение веры к знанию и их единство, что, по-видимому, исключало всякую возможность дальнейшего разлада между ними. Чем прочнее утверждена система, на которой зиждется это единство, тем тверже вполне отличная от знания и вместе с тем вполне согласованная с ним вера. Ничто не дает системе большей прочности, нежели доказательная достоверность, выводящая все из одного принципа. Поэтому Рейнгольд жаждет и ищет цельной философии. Эта потребность в единстве приводит его к элементарной философии и затем ведет далее к наукоучению, дающему более глубокое и полное удовлетворение. Потребность в вере влечет его к Якоби. Ему начинает казаться, что суть философии, которую он ищет, находится как раз посередине, между Якоби и Фихте. Но все-таки что-то в нем остается неудовлетворенным. Он ищет той точки, где реальное, или бытие само по себе, которое отрицалось наукоучением, совпадает с мышлением: он ищет «рационального реализма», того единства мышления и бытия, которому учит логика Бардили. Эта потребность приводит его к Бардили и делает противником Фихте. Таким образом, Рейнгольд действительно лично и по-своему пережил все точки зрения от элементарной философии до рационального реализма Бардили, все фазы развития философии последнего десятилетия XVIII столетия, и при ретроспективном взгляде ему могло казаться, что его собственное развитие имело необходимый и последовательный характер. Его судьба проливает свет на основное направление его философских стремлений.

2. Биография*

Рейнгольд родился 26 октября 1758 года в Вене, где его отец занимал должность инспектора арсенала, и на четырнадцатом году поступил в иезуитскую коллегию св. Анны, чтобы подготовиться к званию патера этого ордена. Уже в следующем году орден был упразднен известной буллой Климента XIV¹. Рейнгольд, избравший звание священника по действительной склонности, был слепо предан ордену и безутешно огорчен его уничтожением. В таком настроении, характеризующем воспитанника иезуитов, пишет он отцу и извещает его о своем возвращении. Он не знает, за какие грехи ниспослало небо эту великую кару, но утешается пророчеством, что орден некогда снова восстанет к новой славе; он принимает решение оставаться ему верным и выражает желание жить в отчем доме одиноко, строгим аскетом, если можно — в комнате, порог которой не переступала бы нога ни одной женщины, даже его сестры. Будучи послушником иезуитов, он до такой степени привык к аскетическим упражнениям, к дисциплине, к испанскому бичеванию и к слепому повиновению, что они казались ему делами веры. На что не было прямого разрешения старших, то он считал запрещенным. Даже естественное чувство сыновней любви казалось ему мирским и греховным, и он испрашивал особого позволения у своего наставника думать о своих родителях. Даже при существовавшем в общежитии послушников обыкновении смешивать юношеские игры и религиозные упражнения у него не возникало никакого сомнения в значении обряда. Так, например, он рассказывал среди всего прочего своему отцу о том, как ему удалось выиграть на бильярде и в кегли огромное количество молитв Ave Maria, которые проигравший должен был прочесть за него. К пятнадцати годам он был вполне выдрессирован в церковном отношении, в нем не оставалось и тени сомнения. Между тем столь горячо желаемое им восстановление ордена иезуитов заставляло себя ждать, и Рейнгольд был вынужден продолжать свою подготовку к духовному званию в другом ордене. В 1774 году он поступил в коллегию варнавитов² в своем родном городе, где духовная атмосфера была более свободной. Духовное просветление клириков было одной из целей этого ордена, а занятия науками служили тому средством. Девять лет прожил Рейн-

* *Reinhold Ernst*. Karl Leonard Reinholds Leben und literarisches Wirken nebst einer Auswahl von Briefen. Jena, 1825.

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

С этим временем совпадает начало реформ Иосифа II³. Дело начинающегося просвещения привлекает к себе целый ряд молодых сил, образующих нечто вроде ложи с целью сообща оказывать воздействие в духе нового времени на общественное развитие. Их возглавляют Игнатий фон Борн и Блумауэр; Рейнгольд становится членом этого кружка, стремления которого привлекают его сильнее, нежели монастырь варнавитов. В нем все живее пробуждается потребность в независимости и освобождении от гнета ордена и церковного авторитета. Во время осенних каникул 1783 года он пользуется благоприятным случаем, чтобы тайным отъездом в Лейпциг, похожим на бегство, сполна удовлетворить свою жажду свободы. Во время его отсутствия венские друзья Рейнгольда начинают хлопотать о том, чтобы его отпустили из ордена и чтобы он мог безнаказанно вернуться. Между тем о его пребывании в Лейпциге пронюхивают иезуиты, и ему советуют ради собственной безопасности отправиться в Веймар. Блумауэр посылает ему рекомендательное письмо к Виланду. В доме веймарского поэта он находит гостеприимство, становится его другом и зятем и делается сотрудником, а по уходе Бертуха — соиздателем «Немецкого Меркурия».

Во время своего пребывания в Веймаре Рейнгольд знакомится с кантовской «Критикой чистого разума» (1787). Еще незадолго перед этим он выступал в «Немецком Меркурии» против кантовской рецензии на гердеровские «Идеи»⁴ и ломал копыта за Гердера. Пять раз прочитывает он «Критику чистого разума», пока, наконец, она не озаряется для него светом, в конце концов он проникается новой истиной, и именно нравственные и религиозные идеи Канта овладевают его духом. Основоположения веры являются вполне независимыми от познания, а потому и вполне защищенными от сомнений рассудка. Он убеждается, что кантовская философия, будучи правильно понята, может произвести благотворный и коренной переворот в человеческом мышлении, и хочет со своей стороны способствовать тому, чтобы этот свет озарил умы и просветил их. С этой целью он пишет свои «Письма о кантовской философии», являющиеся в истории последней значительным событием. Сам Кант находит их «великолепными». Веймарский министр Фост, тогдашний куратор Йенского универ-

ситета, желает привлечь на кафедру человека с таким даром изложения, о котором свидетельствовали эти письма, и приглашает Рейнгольда профессором философии в Йену.

Здесь осенью 1787 года начинает он свои академические лекции. Годы его преподавательской деятельности в Йене (с Михайлова дня 1787 года до Пасхи 1794 года) остаются самыми счастливыми и самыми продуктивными в его жизни. То же самое можно будет впоследствии сказать о Фихте, а в известном смысле также и о Шеллинге. Своими лекциями Рейнгольд возбуждал у слушателей рвение и интерес к философии, его курсы посещаются больше всего, и первым своим торжеством на кафедре кантовская философия обязана преподавательскому дару этого человека. Благодаря ему критическая философия приобретает в Йене права гражданства. Кружок ученых и личных друзей, принадлежащих к числу первых людей университета, поддерживает его и побуждает к деятельности. В то же время к значению его как преподавателя присоединяется значение его как интерпретатора. Его начинают считать лучшим в изложении и толковании кантовского учения, знатоком его, вторым его основателем и первым продолжателем. «Элементарная философия», как сам Рейнгольд назвал свою «новую теорию человеческой способности представления» (*neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*), этот первый опыт дальнейшего развития кантовской критики, является плодом йенского периода его жизни. Этими годами и результатом их ограничивается активное участие Рейнгольда в истории послекантовской философии.

И вне сферы ближайшего академического кружка он приобретает известность и уважение друзей. Мы уже упоминали, с какой радостной благодарностью принял его «Письма» Кант. Кенигсбергский учитель видел в йенском ученике достойнейшего из своих последователей. Фридрих-Генрих Якоби, внимательно следивший на досуге в Пемпельфорте за движением критической философии, признал в «новой теории человеческой способности представления» Рейнгольда характерное и основанное на подлинном духе критики начало дальнейшего ее развития. Возникшая сначала на почве интереса к философии, переписка между ними привела их к тесному дружескому общению, ибо в душевном строе Рейнгольда была независимая от всякой философии основная черта, родственная воззрениям Якоби. Возникла также искренняя дружба между ним и датским поэтом *Баггезеном*, который жил некоторое время в Йене. При посредстве же последнего

завязались в Цюрихе первые хорошие отношения Рейнгольда как с Фихте, так и с Лафатером. Рейнгольд прочел анонимно изданное сочинение Фихте о Французской революции, узнал автора и с большой похвалой отозвался о его книге в «Йенской литературной газете». Эта рецензия, полученная Фихте через Баггезена, побудила его написать Рейнгольду. Переписка и отношения их прошли различные фазы и кончились в конце концов разрывом. Первые несогласия обнаружились с появлением «Наукоучения», когда Рейнгольд, еще не будучи его сторонником, делал попытки отнестись к нему отрицательно. Неблагоприятные отзывы, которые один якобы делал о другом, стали известны обеим сторонам, и наконец письменное объяснение очень неприятного свойства, в котором Фихте обошелся с Рейнгольдом как неумолимый школьный учитель, снова уладило дело. Когда Рейнгольд сделался сторонником наукоучения, стал на его точку зрения и даже защищал его от публичных обвинений, хорошие отношения между ним и Фихте достигли своего апогея. Когда же Рейнгольд отступился от него и поднял на щит Бардили, разрыв его с Фихте стал неизбежен. Баггезен возбудил интерес к личности Рейнгольда также у Лафатера, и последний, проезжая во время своего путешествия в Данию весной 1793 года через Веймар, воспользовался случаем завязать личное знакомство с йенским философом. Свидание и беседа с Рейнгольдом подогрели впечатлительную натуру Лафатера, и, приехав в Копенгаген еще под свежим личным впечатлением, он сумел расположить к Рейнгольду встреченного там графа Бернсторфа, тогдашнего президента шлезвиггольштинской канцелярии. Как раз в это время освободилось в Киле место профессора, которое занимал Тетенс, и вот Лафатер, как он сам выражается, сделался невольной причиной того, что летом 1793 года Рейнгольд получил приглашение в Киль.

Внешние соображения и положение его в университете вне состава факультета побудили его принять это предложение. Домашние обстоятельства не позволили ему переселиться в Киль раньше весны 1794 года. Йенские студенты выказали при этом трогательную признательность уезжающему учителю. Как только распространился слух о его приглашении в Киль, десять землячеств, в составе около тысячи студентов, поднесли ему адрес с просьбой остаться; они предлагали даже увеличить его содержание из собственных средств. Когда же он все-таки решил уйти, они чествовали его всеми доступными студенчеству способами выражения сочувствия — серенадами, стихами и учрежденной в его память медалью.



Почти семь лет Рейнгольд преподавал в Йене и затем двадцать девять лет — в Киле, до самой своей смерти, последовавшей 10 апреля 1823 года. Пик его славы остался позади, когда он покинул Йену. В период же наибольшей своей известности во время пребывания в Киле он представлял собой второстепенное философское светило рядом с наукоучением, основатель которого был его преемником на кафедре в Йене. Находясь в Киле, Рейнгольд и внешним образом был отделен от арены философской жизни. Ему посчастливилось только в том отношении, что благодаря непредвиденному стечению обстоятельств ему пришлось жить вблизи Якоби. Именно в тот самый год, когда Рейнгольд получил приглашение перейти из Йены в Киль, Якоби, желая быть подальше от театра военных действий, переселился из Пемпельфорта в Эйтин, где и провел следующие десять лет (1794—1804). Таким образом, оба приятеля жили на расстоянии всего лишь нескольких миль и могли обмениваться мыслями, навещая время от времени друг друга. Когда впоследствии Якоби переехал в Мюнхен в качестве президента Академии, то он пожелал иметь при себе Рейнгольда генеральным секретарем. Дело уже готово было уладиться в конце 1806 года, но король отказал в своей подписи, так как, по-видимому, его смущало в церковном отношении юношеское прошлое Рейнгольда. Кое-что навеянное жизнью в ордене, помимо церковных и принудительных форм, вошло и в философию Рейнгольда и выразилось довольно своеобразно в его первом предприятии в Киле. Это было нечто вроде философского союза всех «благомыслящих», который он хотел учредить на основе кантовских идей. Нравственные убеждения казались ему настолько верными и ясными основами, что через них можно было бы легко достигнуть согласия благомыслящих людей во взглядах на политические и религиозные вопросы, общего единомыслия в великих вопросах, занимающих человечество, затем в узком кругу распространять его с целью образования огромной невидимой общины, которая могла бы иметь благотворное, стабилизирующее значение во время исторических бурь, среди потрясений общественной жизни. Вместе с двумя кильскими друзьями, Бинцером и Йенсенем, он в 1795 году уговорился относительно этого плана и установил «Проект соглашения благомыслящих людей о главном в делах нравственности». Этот проект имелось в виду сообщить знакомым и через них распространить далее, причем он должен был быть обсужден и письменно разобран участниками; после этих обсуждений предполагалось его исправить и в такой обработанной и многими одобренной форме издавать каж-

дые три года. Первое издание в 1798 году осталось единственным. Опыт показал при этом, как и можно было предвидеть заранее, что истины, освещающие мир, могут твориться многими и что таким способом создаются только общие места, которые не нужны людям, так как уже известны им. Указанный первый том содержал в себе «Разбор основных понятий и принципов с точки зрения простого здравого рассудка с целью обсуждения вопросов моральных, юридических, политических и религиозных (Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen gesunden Verstandes zum Behuf der Beurtheilung der sittlichen, rechtlichen, politischen und religiösen Angelegenheiten)».

В своем философском развитии Рейнгольд прежде всего сделал последовательный шаг вперед, перейдя на точку зрения «Наукоучения», которую он принял и преподавал публично. В 1797 году он предстает перед нами уже фихтеанцем. Вторая часть его «Смешанных сочинений (Auswahl vermischter Schriften)» опирается на эту точку зрения. Якоби рассуждал правильно, говоря, что, приближаясь к Фихте, Рейнгольд приблизился и к нему самому. Так писал он ему из Вандсбека, когда узнал от графини Штольберг, что ходит слух, будто Рейнгольд выступит в своем новом сочинении как фихтеанец *. Якоби смотрел так на дело не потому, что его точка зрения совпадала с точкой зрения Фихте, а потому, что оба они во взглядах на кантовскую философию сходились в том, что ее последовательным концом должно быть наукоучение. Такой взгляд со стороны Якоби вместе с тем выражал его оценку наукоучения и понимание ее недостатков. К этой точке зрения и приблизился Рейнгольд под непосредственным влиянием Якоби, который действовал на него со всей силой более крупной личности. Рейнгольд хотел занять положение связующего звена между Якоби и Фихте и с этим намерением писал «О парадоксальности новейшей философии» и «Послания к Фихте и Лафатеру о вере в Бога» («Über die Paradoxie der neuesten Philosophie»; «Sendschreiben an Fichte und Lavater über den Glauben an Gott»). Оба сочинения относятся к 1799 году. Они защищают фихтевскую точку зрения, которая хотя и должна казаться парадоксом обыденному сознанию, не постигающему идеализм, но не противоречит вере и разуму естественного убеждения, а напротив, заключает их в себе и обосновывает.

* Письмо от 22 февр. 1797 г. (Reinholds Leben. S. 240).

Еще в конце того же года Рейнгольд знакомится с логикой Бардили и видит, что здесь односторонне-идеалистическое направление прежней философии побеждено «рациональным реализмом», разрешающим задачи философии. Он становится сторонником Бардили, для которого при его незаметном положении не могло быть ничего желаннее, чем приобрести себе приверженца, имеющего такую славу, как Рейнгольд. Вряд ли какой-нибудь ученик имел более благодарного учителя. Появился новый журнал с целью упрочить в обществе новую точку зрения: это были «Материалы для краткого обзора состояния философии в начале девятнадцатого столетия (*Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*)», которые начал издавать Рейнгольд, выпустив шесть тетрадей в промежутках с 1801 по 1803 год. Задачей этого периодического издания было доказать исторически, что точка зрения Бардили есть конечная точка философии, и разъяснить его систему. Первое намерение побудило Рейнгольда написать в двух первых тетрадях обзор всего хода развития новой философии от Бэкона до Шеллинга под заглавием: «Первая задача философии и замечательнейшие решения ее со времени возрождения наук (*Die erste Aufgabe der Philosophie in ihren merkwürdigsten Auflösungen seit Wiederherstellung der Wissenschaften*)». Первый отдел этой статьи обнимает собой докантовский период: Бэкона, Декарта, Спинозу, Лейбница, Вольфа, Локка, Юма, немецкое Просвещение; предметом второго служат два первых десятилетия критической философии (1781—1800): Кант, Якоби, Рейнгольд, Энезидем, Соломон Маймон, Фихте, Шеллинг, Бутервек. Этот второй отдел включает в себе кое-что такое, что полезно прочесть и в наше время. Второе намерение — показать удачное решение задачи — побудило Рейнгольда дать в третьей тетради «Новое изложение элементов рационального реализма (*Neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus*)». Бардили был восхищен им, нашел его «бесподобным» и написал Рейнгольду, что прочел его более пятидесяти раз. Но дело так и кончилось взаимным восхищением, статья не произвела никакого впечатления, и мир последовал за Шеллингом, оставив без внимания Рейнгольда и Бардили. В пятой тетради последовало еще «Популярное изложение рационального реализма (*Populäre Darstellung des rationalen Realismus*)», а в последней появилось новое изложение принципов Бардили под заглавием «Новое решение старой задачи философии (*Neue Auflösung der alten Aufgabe der Philosophie*)». Для



Бардили это было «non plus ultra⁵ изложения, высшее, что только доступно человеческому уму в философском методе, и наиболее ясным способом выраженное» *.

В начале этого столетия Рейнгольд стоит уже вне философии. Насколько он отклонился от ее движения и заблуждался насчет ее целей, видно также из того, что ему начинает нравиться мнимая оригинальность. Он сближается с Торильдом (с 1796 года профессор и библиотекарь в Грейфсвальде), который издал собственную систему под названием «Архиметрия» и считал критические системы или, как он выражался, «кантианство» и «фихтееанство», простым словоупреием. Какого сорта был этот человек, достаточно видно из его писем; он отличался тщеславием поддельного глубокомыслия и таким безвкусием речи, что вряд ли мог обмануть кого-нибудь. Но у самого Рейнгольда вкус был уже испорчен, и по его сочинениям последнего периода видно, как заметно ухудшился его стиль. Все, что он говорит, кажется ему настолько важным, что он подчеркивает (печатает разрядкой) почти каждое слово, и чем темнее смысл слов, тем большее значение имеет для автора его форма. Оба его друга, Бардили и Торильд, казались ему тогда непризнанными гениями; ныне они забыты. Задача, занимавшая Бардили, во всяком случае лежала на путях философского движения, но решение ее должно было быть дано в том направлении, в котором пошел Шеллинг и которое казалось Рейнгольду отклонением в сторону.

Бардили чувствовал, что сделал великое открытие, и вместе с тем сознавал, что никогда, даже на плечах Рейнгольда, не войдет в вечность. Он писал другу: «Я ручаюсь жизнью и смертью за правильность моей системы как единственно возможной философии; но я ручаюсь также и за то, что она никогда не будет вполне признана тем, что она есть. В лучшем случае о ней, быть может, поболтают кое-где на кафедрах, как о системе Спинозы, но ее истинного познания достигнет только одинаковая с моею потребность родственного ума, бывшего довольно долгое время игрушкой ложных учений. Такие умы создает только природа, и создает их с мудрой экономностью, но это не докторский или профессорский диплом в *alma studiorum universitate*» **⁶.

Что касается потомства, то Бардили верно предсказал судьбу Рейнгольда и свою собственную, говоря в одном из писем: «Памятник, который воздвигнет нам потомство, судя по всем призна-

* Письмо от 19 дек. 1804 г. (Reinholds Leben. S. 331 flgd.).

** Письмо от 16 сент. 1804 г. (Reinholds Leben. S. 330).

кам современности, будет иметь значение только в связи с Кантом; меня же не ждет никакой иной памятник, кроме того, который разрушится вместе с последним ударом вашего братского сердца» *. Он не ошибся. Если Рейнгольд имеет некоторое значение в истории философии, то исключительно благодаря своим заслугам относительно Канта; самой крупной из них была элементарная философия как начало дальнейшего развития, ведущего за пределы школы в узком смысле слова.

* Письмо от 11 июня 1803 г. (Ibid. S. 319).

ГЛАВА ВТОРАЯ

ПОСТАНОВКА РЕЙНГОЛЬДОМ ПРОБЛЕМЫ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ



I. «ПИСЬМА О КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ»

1. ЗНАЧЕНИЕ КАНТА

Начало эволюции, которая, в силу внутренней необходимости, привела к Фихте, Шеллингу и Гегелю, — это факт, имеющий такое историческое значение, что нам нужно проследить его возникновение. Как дошел Рейнгольд до критической философии и через нее — до своей проблемы? Он сам описывает вкратце ход своего развития в предисловии к своей новой теории. Десять лет занимался он спекулятивной философией, прежде чем познакомился с кантовской критикой. Как варнавит он главным образом изучал философию и даже три года преподавал ее; свою тогдашнюю точку зрения он определяет как исходную точку лейбницевского учения. Под влиянием этого учения выступал он еще в Веймаре в защиту Гердера против Канта. Между тем он не укрепился догматически в лейбнице-вольфовской философии, ибо его религиозные сомнения оставались неразрешенными. Ни одна из существовавших систем не удовлетворяла его в том, что касалось веры; тщетно знакомился он с точками зрения теистов и пантеистов, скептиков и супранатуралистов — для такого аскета, какой образовался из него в силу всего его воспитания, религия была не только первым, но до известной степени единственным делом жизни*. Когда он познакомился с кантовской критикой разума и в первый раз прочел ее, то все в ней оставалось для него темным, и даже после пятого чтения она

* Ср.: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen. 2 Aufl. 1790. S. 51 flgd.



еще не вполне уяснилась ему. Он посвящает целый год исключительно этому творению и, наконец, постигнув его, находит разрешение своих религиозных сомнений. Под этим впечатлением делает он оценку кантовской философии и хочет, чтобы она была признана таким возвышающим и очищающим душу учением. Он относится к Канту примерно так, как некогда Мендельсон относился к Вольфу. Так возникают его «Письма о кантовской философии»*.

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

То, к чему стремились все века и что, при всюду расшатанных основах духовной жизни, было гораздо нужнее современной ему эпохе, чем какой-либо другой, — эта цель, по мнению Рейнгольда, достигнута открытиями кантовской критики. Религиозные вопросы близятся к окончательному разрешению. Все догматические решения были испробованы и оказались неудачными, все пути догматической спекуляции пройдены с начала до конца, и ни один из них не привел к цели. Безуспешный конец очевиден. Но при всей тщетности таких попыток они были необходимы, чтобы открыть доступ этому прозрению и подготовить великое дело. Оно выпало на долю конца столетия и должно было возвысить Германию, сделав ее будущей школой Европы. Ответ на величайшую из всех загадок скрывается в единственной, до сих пор не понятой книге: «Критика чистого разума» включает в себе евангелие чистого разума, но это евангелие трактуется, как Апокалипсис; в нем находят все, что только возможно, и одно понимание его противоречит другому**.

* Briefe über die kantische Philosophie. 2 Bde. Leipzig; Göschen, 1790—1792.

** Briefe über die kantische Philosophie. Bd. I. Brief I und III. S. 103 flgd.

Догматическому философу критика разума кажется попыткой скептики, а скептику — дерзновением нового догматизма; супранатуралист видит в кантовском творении подрыв, а натуралист — поддержку веры; материалист усматривает отрицание реальности материи и чрезмерно идеалистические представления в том самом учении, в котором спиритуалист не находит ничего, кроме голого эмпиризма; эклектик жалуется на основание новой секты, отличающейся высокомерием и нетерпимостью, а популярный философ — на основание новой схоластики. Так, подобно слепым, ощупывают люди поверхность кантовского учения, а внутренняя сторона его остается скрытой. В действительности кантовская критика одержала победу над прежними противоположными друг другу учениями, опровергая их односторонние выводы, признала их относительные права и примирила их; она разрешила спор между эмпиризмом и рационализмом, догматизмом и скептицизмом, между Локком и Лейбницем, Вольфом и Юмом. В этом истинном ее значении «Критика» является величайшим из всех произведений философского гения*.

2. Доказательство существования Бога и докантовские точки зрения

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

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

* Ibid. Brief III. S. 105—108.

** Ibid. Brief IV. S. 130—133.

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

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

Поэтому, судя по большинству голосов, вопрос о бытии Бога и его познаваемости считается разрешимым, но не по способу атеистов, отрицающих бытие Бога, а, стало быть, только по способу неатеистов, утверждающих его; но оно не есть объект познания, ни сверхъестественного, ни естественного. Если, следовательно, решать вопрос по большинству голосов, то бытие Бога должно быть признано, но не как объект познания, а как объект веры; из самого разума явствует невозможность основания познания и необходимость основания веры. Именно так решает вопрос Кант, по учению которого разум приводит нас к вере. Последняя коренится в моральной потребности, или в практическом разуме, и поэтому не является ни высокомерным знанием, ни слепой верой. Только таким образом улаживается спор между Мендельсоном и Якоби, который был разрешен до его возникновения, ибо кантовская критика предшествовала ему*.

Христианство идет от религии к морали, кантовская философия — от морали к религии. Что касается сущности дела — необходимой связи между моралью и религией и между нравственным основанием и содержанием веры, — то в этом они сходятся. Вместе с вопросом о бытии Божьем Кантом окончательно решен также и другой вопрос — о бессмертии души и о будущей жизни. Открыты и установлены принципы, составляющие основы веры, морали и права. Объяснение значения кантовской философии с этой стороны есть тема и заслуга рейнгольдовских «Писем».

* Ibid. Brief IV. S. 134—137.

II. НЕДОСТАТОК КАНТОВСКОГО УЧЕНИЯ

1. НЕОБХОДИМОСТЬ ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ

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

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

В том виде, в каком сам Кант представляет нам свои исследования, их основные вопросы находятся в зависимости от известных предположений, которые надо допустить, чтобы согласиться с дальнейшим. Сначала устанавливаются факты познания, и затем, посредством анализа их, находятся познавательные способности, чтобы при их помощи объяснить эти факты. Таким образом, познавательные способности выводятся из фактов, которые

* Versuch einer neuen Theorie. S. 58—62.

сами должны сперва быть обоснованы ими. Если мы допустим, что эта задача решена удачно, то все же по отношению к познавательным способностям Кант дает нам только основание познания, а не реальное основание. Само познание имеет сложную природу и предполагает элементы более простые, нежели оно. Если мы не согласны относительно этих элементов, то еще менее возможно для нас согласиться относительно основанной на них системы. Неправильное понимание элементов познания с необходимостью должно повлечь за собой неправильное понимание многих пунктов теории познания. В этом и лежит причина неверного понимания всей кантовской критики и неверного суждения о ней.

Элементом любого познания является представление. С ним-то и связано неправильное понимание. Известные признаки, относящиеся только к представлению, принимаются за признаки вещей: такое смешение порождает ложный взгляд на дело и является сущностью всех спорных вопросов между Кантом и его противниками. Тут перед Рейнгольдом встает его задача — создание «новой теории человеческой способности представления», которая должна была дать прочный фундамент кантовской критике и иметь значение элементарной философии*. То, что он назвал сначала «новой теорией способности представления», стало называться позже «элементарной философией». Это название имеет такую же связь с именем Рейнгольда, как «наукоучение» с именем Фихте и «натурфилософия» с именем Шеллинга.

2. Сочинения Рейнгольда ПО ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ

Рейнгольд развивает свое учение в трех сочинениях, вышедших в период с 1789 по 1791 год: первым из них является «Опыт новой теории человеческой способности представления (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*)», вторым — «Разъяснения, имеющие целью устранить прежнее ложное понимание философии (*Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie*)», первый том которых касается основания элементарной философии и исправляет некоторые погрешности новой теории; наконец, третье — «Фундамент философского знания (*Das Fundament des philosophischen Wissens*)» — является самым основательным изложением и самой правильной

* Ibid. S. 62—68.

формой элементарной философии *. О последнем Фихте сказал несколько лет спустя в одном из своих писем к Рейнгольду: «Я несколько раз читал это превосходное сочинение и всегда считал его шедевром из ваших шедевров» **.

III. ЗАДАЧА ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Фундамент философии

Кантовская критика разума открыла познавательные способности и доказала, что они являются условиями возможности опыта. То, что Кант установил в этой области, остается неизменным; то, что он разрушил, не будет восстановлено. Его философия по существенному содержанию своему истинная, единственно истинная. Наши представления суть не голые впечатления, как воображает скептицизм, а также не голые продукты опыта, как полагает эмпиризм; в то же время наши общие и необходимые представления отнюдь не врожденные идеи, как учил рационализм. Скептицизм, эмпиризм и рационализм опровергнуты и остаются опровергнутыми. Но то, что критика разума выводит из возможности опыта, есть прежде всего новая теория познания, стало быть, только часть философии, а не вся она. И условия, на основании которых она устанавливает познавательные способности, имеют лишь характер основания познания, а не реального основания. Кант дает начало новому виду метафизического познания, но именно лишь *пропедевтически*, не фундаментально; критика разума, по его собственному выражению, есть «пропедевтика метафизики»; ведь сам же он назвал ее во втором, сжатом и удобопонятном, изложении «*Пролегоменами* ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле *науки*».

Следовательно, чего недостает кантовской философии, так это *фундамента*. Уразумение познавательных способностей требует реального основания, принципа для дедукции. Из пропедевтики метафизики должна образоваться наука о познавательных способностях, и не только о познавательных, а обо всех вообще способностях разума как теоретических, так и практических, стало быть — фундаментальное учение совокупной (теоретической

* Относительно связи этих трех сочинений ср. в особенности «*Beiträge zur leichteren Übersicht*» (Heft II. Nr. I. S. 35).

** Reinholds Leben. S. 167.

и практической) философии, т. е. *элементарная философия*, чистая философия, *philosophia prima* *. У Канта мы не видим даже идеи такого фундаментального учения. До него оно не могло появиться, ибо его задача стала возможной и необходимой только через критику. С решением этой задачи критическая философия только и становится в строгом смысле слова систематической. Поэтому вопрос, которым задался Рейнгольд, можно формулировать и таким образом: как возможна критика разума в качестве *системы*? **

2. Единство принципа

Такая система требует принципа, из которого последовательно вытекает все содержание философии, т. е. принципа, на котором зиждется непосредственно элементарная философия, а через нее все остальные философские науки. Этот принцип не должен зависеть ни от какого другого: он должен быть первым; он должен обосновывать всю философскую систему, а не только часть ее, поэтому и не должно быть нескольких принципов: он должен быть *единственным*. Что же такое этот первый и единственный принцип? Он не обусловлен никаким другим положением, следовательно, достоверен и сразу ясен сам по себе, он не может выражать ничего иного, кроме несомненного, первоначального, очевидного каждому при посредстве чистой рефлексии факта. Этот факт не может быть почерпнут из опыта, ни из внешнего, ни из внутреннего, ибо всякий опыт индивидуален. Он может иметь место только в нас. Он становится очевидным, как только мы обращаем на него внимание или сознаем его; он требует для своего утверждения одного только сознания и совпадает с ним: он есть само сознание. Факт сознания составляет единственно возможное содержание этого первого и единственного принципа, который Рейнгольд называет поэтому «*законом сознания*» (*Satz des Bewusstseins*). Этот закон служит фундаментом для критической философии ***.

Таким образом, мы видим здесь, что критическая философия с целью приобретения формы и основания системы ищет и находит

* Das Fundament des philosophischen Wissens. S. 62, 115—116.

** Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. Abhdlg. II (Über das Bedürfniss, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemein geltenden ersten Grundsatzes der Philosophie). S. 138.

*** Ibid. S. 94, 114, 123, 142—144; Abhdlg. V (Über die Möglichkeit der Philosophie als strenger Wissenschaft). S. 353 flgd.

начальную точку, напоминающую нам о Декарте. Рейнгольд возобновляет в области критической философии картезианство, которое завершает Фихте; он подводит кантовское учение под точку зрения Декарта и этим дает ему такое направление, при котором с каждым последовательным шагом должен все яснее проступать характер трансцендентального идеализма, пока, наконец, в лице Фихте он не проявляется во всей своей силе. Родство между Кантом и Декартом ясно: оба видят в нашем непосредственном самопознании самое прочное начало философии, и мы уже ранее указали на то, что идеи Декарта выходят за пределы его собственной системы, равно как и последующих, догматических систем, достигая порога критической философии. Рейнгольд выделил картезианскую главную мысль из кантовской критики и положил ее в основу дальнейшего богатого следствиями развития этого учения. В этом заключается все его значение, которого не следует недооценивать. Фихте пошел вперед в принятом направлении и достиг цели, что в данном случае было труднее начала: он стал для кантовско-рейнгольдского учения тем же, чем был некогда Спиноза для учения Декарта. Уже из этого явствует противоположность и родство Фихте и Спинозы.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

СИСТЕМА ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ОБОСНОВАНИЕ КРИТИКИ



I. ЗАКЛАДКА ФУНДАМЕНТА

1. Закон сознания, Рейнгольд и Кант

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

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

Насколько достоверно представление, настолько же достоверны все условия, без которых его не может быть. Эти условия должны быть рассмотрены и методически изложены. Центр тяжести

* Ibid. Abhdlg. D. S. 144.

исследований Канта находился в опыте; его руководящая главная мысль была следующей: насколько достоверен опыт, настолько же достоверны все условия, требуемые им. Как Кант относится к возможности опыта, так относится Рейнгольд к представлению, а позже — Фихте к самосознанию.

Если мы сравним представление с опытом, то увидим, что первое проще, первичнее, элементарнее. Именно поэтому оно служит лучшим фундаментом для критической философии; вследствие этого Рейнгольд не противопоставляет, а предпосылает свою теорию кантовской критике. Взятая им исходная точка приводит к кантовской критике. Последняя заключает фундамент в самой себе, не выставляя его таковым. Поэтому элементарную философию с ее принципом легко вывести из кантовской критики.

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

2. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ В ТОЧНОМ ЗНАЧЕНИИ

Каковы необходимые условия представления, его существенные составные части и факторы? Без субъекта и объекта (представляющее и представляемое) нет представления, но представляющее и представляемое суть не само представление, а лишь его внешние условия. Так, например, родители суть внешние условия ребенка, душа же и тело, напротив, внутренние условия человека: здесь дело идет о внутренних условиях представления. Если в понятие представления включены субъект и объект, то мы получаем

* Beiträge zur leichteren Übersicht. Heft II. S. 36 flgd.

представление в самом широком его значении; здесь же дело идет о представлении в более точном смысле. Само представление имеет много различных видов: оно есть ощущение, мысль, созерцание, понятие, идея и т. д.; все это формы, относящиеся к представлению так, как вид относится к роду. Если мы берем понятие представления таким образом, что хотя исключаем из него субъект и объект (внешние условия), но, тем не менее, включаем в него все его различные виды, то мы берем представление в более точном значении, но не в самом точном. Ибо ясно, что хотя последнее, как род, и заключает в себе видообразующее различие в возможности, но само еще не содержит ни одного из видовых отличий, стало быть, не есть ни то ни другое. Лишь в этом случае оно есть представление в точном значении, чистое представление, или представление вообще: в этой форме оно составляет принцип и предмет элементарной философии, задача которой и состоит в том, чтобы развить вышеупомянутые особенные формы и виды из сущности представления*.

II. НОВОЕ УЧЕНИЕ О ПРЕДСТАВЛЕНИИ. СПОСОБНОСТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

1. МАТЕРИАЛ И ФОРМА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ И ВЕЩЬ

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

* Versuch einer neuen Theorie. S. 195—220. Cp.: Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. Abhdlg. III (Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie). Th. I. § I—V.

материалом, первая — формой представления. Нет представления без материала: нет пустых (не содержащих материала) представлений, но есть представления, материал которых не соответствует никакому действительному предмету, как, например, представление об Эльдorado; такие представления называют пустыми, но они не пусты, ибо в них мы представляем себе нечто. Нет представления без формы. Материал представления не есть представление: он становится им лишь посредством формы, которая дает материалу вид и этим делает его представлением*.

Каждое представление отлично от предмета: материал не есть предмет, а только соответствует ему, или представляет его; предмет, к которому относится представление, остается одним и тем же, между тем как материал последнего меняется: предмет находится вне нас, материал представления — в нас. Форма не есть предмет, или, выражаясь точнее, форма представления не есть форма предмета, иначе, как и полагают обыкновенно, представления должны бы быть снимками с предметов, а последние, стало быть, — их оригиналами. Тогда предмет в представлении был бы изображением, предмет вне его — оригиналом. Чтобы изобразить последний, его нужно было бы представить; следовательно, предмет должен был бы быть в представлении таким, каким он является не в представлении: нелепость, на которую стоит только указать, чтобы она стала очевидной. В таком нелепом допущении коренится предрассудок, смешивающий предикаты представлений с предикатами вещей и этим преграждающий путь к уразумению критики. Чтобы познать сходство снимка с оригиналом (представления с вещью), нужно сравнить оба, стало быть, представить мнимый оригинал, т. е. представить предмет как он есть не в представлении. Опять та же нелепость! Представление есть не снимок, а сам оригинал**.

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

* Versuch einer neuen Theorie. S. 230—244; Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. Abhdlg. III. S. 180—184.

** Versuch einer neuen Theorie. S. 243.

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

2. СПОСОБНОСТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ. ПОРОЖДЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Каждое представление есть производное материала и формы. Источники обоих этих факторов так же различны, как их отношения: форма представления относится к субъекту, материал — к объекту. Материал представления есть то, что в нем принадлежит представляемому, форма, напротив, то, что принадлежит представляющему. Поэтому субъект есть источник формы, а не материала; последний не есть действие представляющего: материал представления дан, форма, напротив, произведена. Форма придается материалу: через это возникает представление; последнее же само не производится, а порождается, ибо оно возникает из материала при посредстве формы. Если мы предположим, что материал также был бы (не дан, а) произведен, то представление было бы не порождено, а создаваемо и представляющий ум являлся бы творцом материала, а значит, был бы бесконечен. Если мы предположим, что форма также была бы не произведена, а дана, то представления должны быть даны нам извне без всякого субъективного источника и как таковые находиться вне нас. Ум был бы бесконечен, если бы производил и форму, и материал; он был бы равен нулю, если бы не производил ни того ни другого. А так как он не бесконечен и не равен нулю, то должен производить одно из двух, а другое, напротив, получать; поэтому один фактор представления должен быть произведен, другой — дан: данный есть материал, произведенный — форма**.

* Ibid. S. 238 flgd.; Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. S. 184—186.

** Versuch einer neuen Theorie. S. 259—264; Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. S. 189 flgd.

3. ВОСПРИИМЧИВОСТЬ И САМОДЕЯТЕЛЬНОСТЬ. РАЗНООБРАЗИЕ И ЕДИНСТВО

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

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

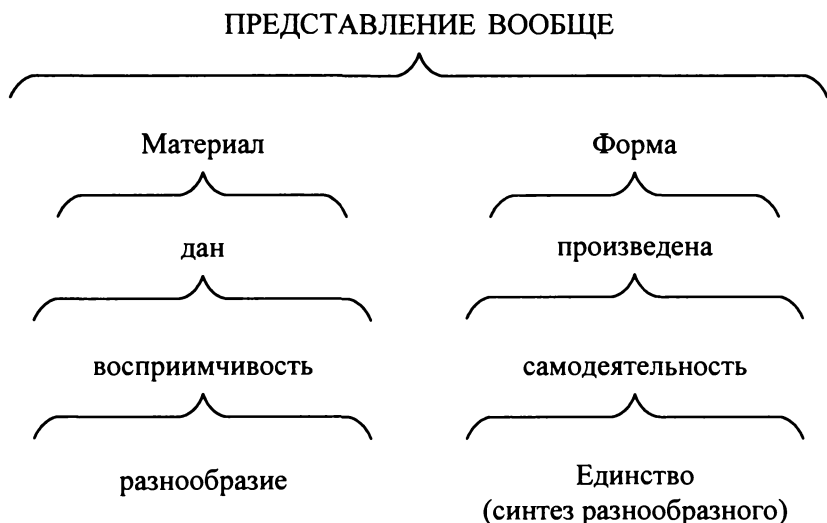
Представление отличается в сознании от субъекта и объекта. Субъект отличает себя от объекта, стало быть, субъект есть различающее, а объект — отличаемое и подлежащее отличению; но соответствующая объекту составная часть представления есть материал, посредством его представление относится к объекту: следовательно, для того, чтобы материал соответствовал представимому характеру объекта, он сам должен быть различаемым и подлежащим различению, т. е. разнообразным, форма же, напротив, отличаясь от материала (т. е. от разнообразного), требует для себя характера единства. Поэтому материал и форма относятся друг к другу как разнообразие и единство. Форма в ее связи

* Versuch einer neuen Theorie. S. 264—272; Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. S. 290.

** Ibid. S. 195, 209.

с материалом, или представление, есть соединение разнообразного, синтез данного (как материал) разнообразного*.

Все предыдущее развитие элементарной философии может быть наглядно обобщено в следующей схеме:



4. МАТЕРИАЛ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ЕГО ИСТОЧНИК

Представление предполагает в качестве своего условия и способность воспринимать материал, и способность давать ему форму; обе они должны заключаться в представляющем субъекте, и вместе они составляют его способность представления. Формы восприимчивости и самодетельности, как условия, необходимо

* Я привел здесь доказательство разнообразия материала и единства формы в том виде, как оно исправлено Рейнгольдом в его «*neuen Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*». В теории способности представления он строит доказательство таким образом, что можно сделать также и обратный вывод: единство материала и разнообразие формы. Один из его йенских слушателей — Карл Форберг, имя которого получает известность позже в фихтевском споре об атеизме, — указал ему на этот недостаток, который Рейнгольд признает и исправляет в своих «*Beiträge zur Berichtigung*» (Bd. I. Abhdlg. VI (Erörterungen über den Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens). S. 388, 389).

предшествующие всякому представлению, даны a priori. Посредством их воспринимается материал и производится форма, ни одна из них не дает материала: значит, материал дан не a priori, но a posteriori, он может быть дан лишь благодаря тому, что наша восприимчивость аффицируется, т. е. благодаря изменению, претерпеваемому способностью к восприятию; это аффицирование определяется либо природой субъекта, либо природой объекта; в первом случае оно происходит изнутри (субъект сам возбуждает свою восприимчивость), во втором — извне. Аффицирование вообще дает объективное свойство материала, оно делает (если само не дано при посредстве способности представления) материал эмпирическим материалом, а порожденное из него представление — эмпирическим представлением. Если свойство материала определяется воздействием изнутри, то материал называется субъективным, во втором же случае — если они определяются воздействием извне, — *объективным* *.

5. ЧИСТЫЙ И ЭМПИРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛ

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

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

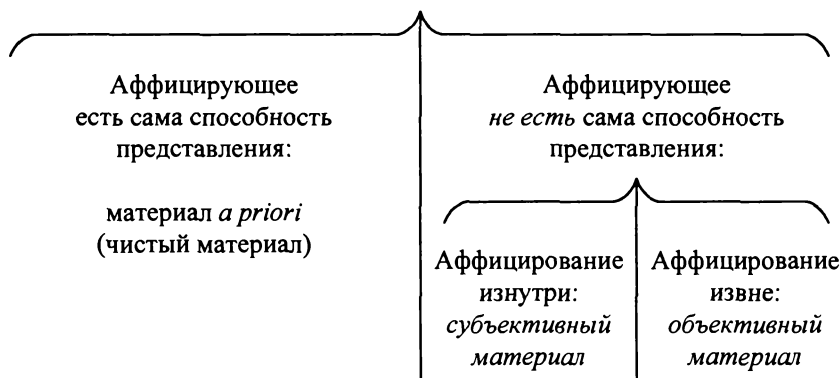
* Versuch einer neuen Theorie. S. 299—307; Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. S. 210—213. И в этом случае изложение точнее в «Beiträge», чем более раннее в «Versuch einer neuen Theorie».

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

Следующая схема наглядно поясняет это учение о материале:

МАТЕРИАЛ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ,

определенный субъективно, как данный в способности восприимчивости, и вместе с тем с объективными качествами, как данный через афффицирование



* Ibid. S. 214.

6. МАТЕРИАЛ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ВЕЩЬ В СЕБЕ

Отсюда вытекают следующие положения: 1. Нет представлений без материала, всякий материал дан в способности восприимчивости и поэтому определен субъективно: стало быть, нет *представления вещи в себе*. 2. Нет представлений без материала, нет материала без возбуждения: следовательно, *нет врожденных представлений*. 3. Нет эмпирического представления вещей без эмпирического материала, нет эмпирического материала без возбуждения, вызываемого вещами, существующими вне представления независимо от его условий (способности представления): отсюда вытекает *необходимость бытия вещи в себе*. Так, исходя из природы представления Рейнгольд доказывает как невозможность представить (познать) вещь в себе, так и необходимость ее бытия. 4. Нет представления без формы, нет формы представления без способности представления, т. е. без формы восприимчивости и самодеятельности: стало быть, эти формы необходимы всем представлениям, они суть необходимые и общие условия всех представлений, а значит, и всех доступных представлению (познаваемых) предметов*.

III. УЧЕНИЕ О ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ СПОСОБНОСТЯХ

1. ЗАКОН ПОЗНАНИЯ. ОЩУЩЕНИЕ И СОЗЕРЦАНИЕ

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

* Versuch einer neuen Theorie. S. 307 flgd.; Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. S. 215 flgd.

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

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

Познание есть сознание представляемого предмета. В сознании представление отличается от субъекта (представляющего) и объекта (представляемого): так гласит закон сознания. В познании представляемый предмет отличается от чистого представления и от представляющего: так гласит закон познания. Поэтому в каждом познании, так как оно отличает предмет как от представления, так и от представляющего, находится в наличности сознание как представления, так и представляющего, стало быть, сознание представления и самосознание. Если же познание есть сознание представляемого предмета, то оно, очевидно, содержит в себе две существенных составных части, которые столь же необходимо являются факторами познания, как материал и форма — факторами представления: первым условием является то, что предмет представляется, вторым — то, что это представление сознается; чтобы познание могло иметь место, прежде всего из предмета должно образоваться представление, а из этого представления — объект познания**.

Но как же может быть представлен предмет, который не есть представление? Не предмет, а способность представления создает представление; предмет может давать лишь материал для представления; из этого материала, который она получает и форми-

* Versuch einer neuen Theorie. Buch III (Theorie des Erkenntnisvermögen überhaupt). S. 321—337; Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. Abhdlg. III. S. 218—223.

** Versuch einer neuen Theorie. S. 340—345; Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. S. 223 flgd.

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

2. ЧУВСТВЕННОСТЬ И РАССУДОК

Но познание есть не только представленный предмет, но и сознание представленного предмета, ибо представленный предмет познается только как объект сознания. Сознание имеет объект, т. е. оно представляет. Значит, для познания нужно еще представление, объектом которого является представленный предмет или созерцание, т. е. нужно представление, материал которого сам есть представление, а именно созерцание. Нужно представление, которое должно быть порождено из созерцания как из своего материала, подобно тому как само созерцание порождено из первого, бесформенного, данного предметом материала. Созерцание есть представление, сформированное из сырого материала: оно есть представление первой степени. Познание требует представления, порожденного из сформированного материала (созерцания), т. е. представления второй степени; последнее относится непосредственно к созерцанию, а через него к предмету: оно, стало быть, есть опосредованное представление предмета. Представление возникает из материала при посредстве формирующей способности; здесь же сам материал дан в форме представления, т. е. как созерцание. Форма относится к материалу, как единство к разнообразию; поэтому речь идет здесь о единстве или синтезе (не данного, а) *представленного* разнообразия: этот синтез или

* Versuch einer neuen Theorie. S. 345 flgd.

объективное единство есть *понятие*; непосредственно представляемый предмет созерцается, посредственно представляемый — мыслится*.

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

Тут элементарная философия достигает той границы, где заканчивается ее собственное дело, где она доходит до исходной точки кантовской критики разума; ее дальнейшая задача, в сущности, совпадает с ходом и выводами последней. Тут она вливается в кантовскую критику. Она вывела из способности представления познавательную способность, а из последней — различие и отношение чувственности и рассудка. Выведя познавательную способность из способности представления, она затем развивает из первой теорию чувственности, рассудка и разума. В следующей главе мы еще сделаем краткий обзор дальнейшего хода элементарной философии — больше ради полноты изложения, чем в силу ее важности.

* Ibid. S. 348 flgd.

** Ibid. § XLV; Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. S. 223—240.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

СПОСОБНОСТИ РАЗУМА В ОСВЕЩЕНИИ ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ



I. ТЕОРИЯ ЧУВСТВЕННОСТИ

1. ВНЕШНЕЕ И ВНУТРЕННЕЕ ЧУВСТВО

Чувственная способность представления выводится из способности представления вообще: лишь на этом фундаменте можно построить теорию чувственности. Если мы не знаем, что такое чувственность, то еще меньше можем мы знать, что такое носитель или субъект чувственности. Первое можно знать без второго, но отнюдь не второе без первого: именно в этом кроется основная ошибка всех прежних теорий. Хотели определить сущность чувственности, исходя из субъекта чувственности, — и смотря по тому, считался ли этот субъект духом, или телом, или существом, состоящим из обоих вместе, получалась спиритуалистическая, или материалистическая, или дуалистическая теория чувственности; отсюда происходил вечный спор о природе чувственности и постоянное несогласие догматических философов. Вопрос критики заключается в следующем: что такое чувственность и в чем состоят ее существенные условия — совершенно независимо от того, что такое субъект чувственности, совершенно независимо от его свойств и организации: все равно, будет ли он исключительно духовным, или физическим, или тем и другим вместе. Если мы не знаем, что такое чувственность и что к ней относится, то вопрос о свойствах субъекта ее не имеет разумного смысла.

Мы знаем, что для представления необходим материал, из которого оно порождается, стало быть, материал, который прежде всего не может быть дан никаким представлением (так как представление предполагает его), а значит, должен быть дан чем-то таким, что не есть представление: предметом, нас аффицирующим. Непосредственно порожденное из такого аффицирования,



из такого данного материала представление мы называем чувственным. Формирование или соединение этого материала в представление есть схватывание (Apprehension); оно является первым действием способности давать форму: первой и самой малой степенью самодеятельности *. Чувственное представление отличается в сознании от субъекта и объекта и относится к ним обоим: по отношению к субъекту оно называется ощущением, по отношению к объекту — созерцанием. Аффигирование происходит или извне, или изнутри. Если материал представления дан через воздействие извне, то это представление есть внешнее ощущение и внешнее созерцание; если, напротив, материал дан через воздействие изнутри, то возникшее отсюда представление называется внутренним ощущением и внутренним созерцанием **.

Материал может быть нам дан лишь в том случае, если мы способны его воспринять: эту воспринимающую способность (восприимчивость) Рейнгольд называет *чувством*. Способность воспринимать материал через воздействие извне есть *внешнее* чувство; способность воспринимать материал через воздействие изнутри есть *внутреннее* чувство. Свойство материала, т. е. *то* за материал нам дан, — это зависит от вида воздействия, который сам не зависит от условий способности представления: это свойство апостериорно, или эмпирично. Напротив, как нам дан материал — это зависит от того способа, которым мы принуждены его воспринять, и, стало быть, подчиняется условиям нашей восприимчивости. Эти условия заключаются в способности представления, а потому даны до всякого представления, т. е. *a priori*. Но восприимчивость бывает внешним и внутренним чувством; значит, то, как нам дан материал, все равно какой, зависит от основных форм нашего внешнего и внутреннего чувства ***.

2. ОСНОВНАЯ ФОРМА ВОСПРИИМЧИВОСТИ. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Материал может быть нам дан только в форме разнообразия: он дан внешнему чувству в форме внешнего разнообразия, т. е.

* Versuch einer neuen Theorie. Buch III (Theorie der Sinnlichkeit). S. 351—359.

** Ibid. S. 359 flgd. S. 365—368; Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. Abhdlg. III. § XXXVIII, XL.

*** Versuch einer neuen Theorie. S. 368—378; Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. § XLI—XLII.

как *внеположенность* (нахождение одного вне другого), внутреннему, напротив, — в форме внутреннего разнообразия, т. е. как *следование*. Разнообразие есть основная форма восприимчивости: разнообразие во внеположенности служит таковой для внешнего чувства, а разнообразие в последовании — для внутреннего.

Из материала, данного таким образом, не может быть порождено никакое иное представление, кроме чувственного, и последнее может возникнуть лишь благодаря формирующей способности представления. Форма всякого представления есть единство, или синтез, разнообразного, поэтому основная форма чувственного представления, или созерцания, есть единство внеположенности и следования. Единство внеположенности есть основная форма внешнего, единство следования — внутреннего созерцания. Но так как всякая внеположенность представляется нам в последовательности, то следование есть вообще форма всякого данного разнообразия, стало быть, общая форма восприимчивости вообще, т. е. как внешнего, так и внутреннего чувства: единство следования есть поэтому а priori определенная форма всякого чувственного представления, следовательно, общая форма чувственности вообще, т. е. как внешнего, так и внутреннего созерцания*. Единство внеположенности есть чистое пространство, единство следования — *чистое* время: значит, первое есть основная форма внешнего, а второе — основная форма внутреннего созерцания и вместе с тем общая форма всех созерцаний вообще. Итак, пространство и время суть основные формы созерцания.

Пространство и время суть представления. В чем же состоит их материал и форма? Материал представления чистого пространства есть разнообразие в форме внеположенности, т. е. а priori определенная форма внешнего чувства; материал представления чистого времени есть разнообразие в форме следования, т. е. а priori определенная форма внутреннего чувства: форма обоих представлений есть а priori определенная форма внешнего и внутреннего созерцания; стало быть, пространство и время — это представления, материал и форма которых определены а priori; это, следовательно, представления а priori, и именно чувственные представления, или созерцания а priori. Пространство и время являются поэтому необходимыми и общими условиями всех чувственных представлений, всех созерцательных предметов. Нет объекта внешнего созерцания без признака протяжения, нет объекта внутреннего созерцания без признака изменения

* Versuch einer neuen Theorie. S. 378—389.

в нас, нет вообще созерцательного объекта без признака определения времени.

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

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

II. ТЕОРИЯ РАССУДКА

1. СОЗЕРЦАНИЯ КАК МАТЕРИАЛ

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

* Ibid. S. 389—421.

ние его — понятием *a priori*, подобно тому как представление пространства и времени есть созерцание *a priori*. Объективное единство есть акт самодеятельности мыслящей способности представления (рассудка), подобно тому как единство внеположности и последования есть акт самодеятельности чувственной способности представления. Понятие есть единство более высокой степени, нежели созерцание: соответствующий ему акт формирующей способности есть поэтому самодеятельность второй степени, или второй потенции*.

2. СУЖДЕНИЕ И КАТЕГОРИИ

Разнообразие созерцания складывается в объективное единство и получает благодаря этому форму рассудка, т. е. мыслится: соединять таким образом значит судить. Суждение есть выражение или форма объективного единства. От сложения или связывания созерцаемого разнообразия возникает понятие: оно возникает, стало быть, при помощи связывающего, или синтетического, суждения.

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

То, что подлечит связыванию в объективное единство, есть представленное разнообразие, но уже не простая внеположность и последование, а разнообразие *различного рода*. Тут складывание возможно только посредством различных видов связывания, посредством особенных форм суждения, т. е. посредством известных модификаций объективного единства, которые относятся к последнему, как виды к роду: эти особенные формы объективного единства суть *категории*; они суть виды свойственного рассудку связывания, функции судящего рассудка, или формы суждения.

Далее Рейнгольд делает попытку вывести категории порознь и таким образом разрешить задачу, которую кантовская критика

* Ibid. Buch III (Theorie des Verstandes). S. 422—435.

** Ibid. S. 435—440.

оставила открытой. Материал есть представленное разнообразие, форма — объективное единство. Соединение этого материала возможно только посредством связывания и различения; связывание предполагает различение, а последнее — определение каждого отдельного представленного объекта как особенного единства: поэтому представленное разнообразие должно быть понимаемо как единство, различие и соединение или, что то же, как единство, множественность и всеобщность (соединение многого). Но представляемое единство заключается или складывается в суждении. Значит, каждая часть суждения должна быть определена своим отношением к объективному единству: она относится к последнему как единство, множественность и всеобщность.

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

Субъект относится к объективному единству предиката как единство, множественность и всеобщность; он относится как единство, если в объективное единство предиката включен один субъект; как множественность, если таким образом соединяются несколько субъектов; как всеобщность, если это относится ко всем: так возникают единичное, частное и всеобщее суждение, суждения количества, категории *единства, множественности, всеобщности*. Предикат относится к объективному единству субъекта как единство, множественность и всеобщность: как единство, если он включается в объективное единство субъекта; как множественность (различие), если отличается от него или из него исключается; как всеобщность, если через исключение одного предиката в объективное единство субъекта включаются все остальные: так возникают утвердительное, отрицательное, бесконечное суждения, суждения качества, категории *реальности, отрицания, ограничения*. Субъект и предикат вместе соотносятся в объективном единстве как единство, множественность и всеобщность: как единство, если оба вместе составляют *один* объект; как множественность, если они составляют два различных, но связанных объекта; как всеобщность, если оба составляют один объект, состоящий из нескольких объектов; последние образуют одно целое, каждый в отдельности — часть целого, причем каждая часть исключает другие: так мы получаем категорическое, гипотетиче-

ское, дизъюнктивное суждение, суждения отношения, категории *субстанциальности, пригизности, содействия* или *общения*. Субъект и предикат вместе относятся в их объективном единстве к связывающему сознанию или последнее относится к этому объективному единству как единство, множественность и всеобщность: как единство, если связывание субъекта и предиката имеет место в сознании; как множественность, или различие, если оно отличается от сознания и составляет не его действительное, а только возможное деяние; как всеобщность, когда связывание происходит в *каждом* сознании: таким образом, мы получаем ассерторическое, проблематическое, аподиктическое суждения, суждения модальности, категории *действительности, возможности* и *необходимости*.

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

III. ТЕОРИЯ РАЗУМА

1. ПОНЯТИЯ КАК МАТЕРИАЛ

В созерцаниях данное разнообразие представляется, в понятиях представленное разнообразие мыслится. Созерцания суть представленные предметы, понятия — представленные созерцания. Чувственная способность представления порождает из простого материала созерцание, рассудок же из созерцания создает понятие. Порожденные созерцания дают новый материал, для формирования которого самодеятельность способности представления поднимается на высшую ступень. Каждое разнообразие в представлениях становится новой задачей синтеза, новым материалом, требующим формы и единства. И понятия тоже бывают различного рода. Необходимо связать представляемое посредством понятий разнообразие; поэтому требуется новое пред-

* Ibid. S. 440—497.

ставление, относящееся к понятиям, как форма к материалу, — представление, материалом которого являются понятия, подобно тому как созерцания являлись материалом понятий, а данное посредством аффицирования разнообразие было материалом созерцания.

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

2. Идеи

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

Категории составляют материал идей; идеи же представляют собой абсолютное единство категорий. Главные формы последних суть качество, количество, отношение и модальность. В каждой из этих форм есть три категории, из них третья всегда объединяет в себе обе предшествующих. Таким образом, в самих категориях выражено логическое единство: в количестве — как *всеобщность*, в качестве — как *ограничение*, в отношении — как *взаимодействие* (общность), в модальности — как *необходимость*. Это единство получает в идеях форму безусловного. Итак, у нас есть следующие идеи: безусловная всеобщность, или целокупность, безусловное ограничение, или безграничность, безусловное взаимодействие, или всеобъемлющее, безусловная, или абсолютная, необходимость. То, что представляется посредством этих

* Ibid. Buch III (Theorie der Vernunft). S. 498—603.

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

Идея возвышает объективное единство до абсолютного единства. Мы знаем, что абсолютное единство не только субъекта или предиката, но обоих вместе в суждении отношения мыслилось как отношение субстанциальности, причинности и общности.

Это объективное единство, поднятое до абсолютного единства, дает три особенные идеи — *абсолютного субъекта*, *абсолютной причины* и *абсолютной общности*. При помощи идеи абсолютной причины мыслится некоторая первопричина. Если эта причинность приписывается разуму, то представляющий субъект мыслится как свободная причина, и притом как абсолютно свободная в тех случаях, когда способность желания определяется разумом *a priori* **.

IV. ТЕОРИЯ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА. ОСНОВНЫЕ ВЛЕЧЕНИЯ

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

В виде приложения он в немногих общих чертах набрасывает свою теорию практического разума, но сам способ обоснования последнего показывает, что он не выводится из способности представления. Наоборот, в основе этой способности лежит и приводит ее в действие практический разум. Так из собствен-

* Ibid. S. 504—522.

** Ibid. S. 522—559.

*** Ibid. S. 560—573.

ных рассуждений Рейнгольда вполне явствует, что его теория способности представления не выводит его за пределы *теоретического* разума. Способность представления делает представление лишь возможным, но не действительным; поэтому требуется нечто такое, что вынуждало бы способность представления проявлять себя и осуществлять представление. Для того, чтобы способность начала действовать, к ней должна присоединиться сила. Способность представления нуждается в представляющей силе для того, чтобы проявить себя; это соединение силы и способности есть *влечение* (Trieb). Им сила определяется к созданию представлений: эта определяемость влечением именуется *вожделением* (Begehren). А так как условиями всякого представления являются материал и форма, то для создания представлений должны действовать два основных влечения: влечение к материалу и влечение к форме. Первое есть потребность воспринимать материал, или стремление быть аффицированным, второе есть стремление придавать форму, или влечение к проявлению самодеятельности. Влечение к материалу чувственно, влечение к форме интеллектуально; первое удовлетворяется тем, что воспринимает материал, второе — тем, что действует. Чувственное влечение *своекорыстно*, интеллектуальное — *бескорыстно*: первое ищет — грубым или тонким способом — приятного ощущения, и если в определении стремления соучаствует разум, то оно направляется на состояние абсолютного удовлетворения, или счастья; второе руководствуется исключительно разумом и желает только выполнить нравственный закон, или долг. Чувственное влечение стремится к удовольствию, чувственно-разумное — к счастью, интеллектуальное — к нравственности. Таковы в существенных чертах основы развиваемой Рейнгольдом «элементарной философии».

ГЛАВА ПЯТАЯ

ПРИВЕРЖЕНЦЫ И ПРОТИВНИКИ РЕЙНГОЛЬДА. НОВЫЙ ЭНЕЗИДЕМ



1. ОЦЕНКА ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ



лементарная философия, с которой мы ознакомились, по своему происхождению и содержанию настолько подобна кантовской, что вряд ли возможно считать ее за особую систему. Она заимствует свой тон у учителя и обнаруживает такую зависимость от его настроений, что мы по праву можем говорить о кантовско-рейнгольдовском учении. Естественно поэтому, что противники Канта, в особенности люди старой школы, стали и противниками Рейнгольда: очевидно, что согласия между Кантом и Рейнгольдом было больше, чем расхождений. В то же время Рейнгольд своим способом обоснования кантовского учения внес в него изменения, которые, по его мнению, должны были давать дальнейшее развитие философии Канта и улучшать ее. Поэтому-то правоверные кантианцы по большей части высказались против него. Антикантианцам не нравился соглашающийся с Кантом Рейнгольд; кантианцам — отклонения от учителя. Первые остались его противниками, вторых он сделал таковыми. Лишь немногие из более вольномыслящих кантианцев и кое-кто из молодого поколения — ученики Рейнгольда — охотно признали его новую точку зрения и открыто встали на его сторону. Из первых я назову нюрнбергского врача *Эргарда*, защищавшего новую теорию Рейнгольда даже против возражений кантовской школы: из вторых — *Карла Форберга*, который отстаивал точку зрения своего учителя в противовес старой школе. Отношение самого Канта было сдержанным: «Письма» Рейнгольда он встретил с большим удовлетворением и похвалил, элементарную философию он находил чрезмерно критической, как и все попытки идти дальше его собственной «Критики».



Так элементарная философия оказала на современников не то действие, которое предполагал и которого желал Рейнгольд; он надеялся ясным и систематическим обоснованием учения Канта завершить споры между приверженцами и противниками критической философии, примирив их своей кантианской точкой зрения. Рейнгольд вскоре убедился, что его противники антикантианцы неисправимы, и распротился с ними навсегда уже после первых обсуждений*. Кантианцы не могли ясно усвоить себе то единство принципа, которое развивал Рейнгольд; они считали установленное Кантом разделение основных сил и принципов необходимым, а идею единства — некантовской и ложной. Так судила вначале сама «Йенская литературная газета». И Гейденрейх из Лейпцига остался верен кантовскому делению; особая теория способности представлений казалась ему излишней, а Рейнгольдово обоснование ее, к тому же, неверным, так как способность представления не составляет принципа познания; рейнгольдское развитие теории представлялось ему неудачным, так как он из простого представления выводит гораздо больше, чем в нем заключается**.

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

1. НЕПОЛНОТА РЕШЕНИЯ И КРИТИЧЕСКИЙ ПУНКТ

Задача, которую поставил перед собой Рейнгольд, оказалась в предполагавшемся им объеме не решенной: принцип элементарной философии не есть то, чем он должен был бы быть, — не есть общая основа теоретического и практического учения о разуме. Закон сознания, на котором покоится эта кантианская точка зрения, содержит только основу учения о познании и не мог быть далее развит элементарной философией; при анализе практической способности делается открытие, что представление не есть нечто первоначальное. Единство теоретического и практического разума лежит глубже, чем представляющее сознание. Разыскать и установить этот пункт будет задачей и заслугой более глубокого

* Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. Abhdlg. IV. S. 404.

** Ibid. Bd. I. Urtheil des H. Prof. Heydenreich in Leipzig über die Theorie des Vorstellungsvermogen. S. 424—429.

исследования, которое — в лице Фихте с его наукоучением — следует непосредственно за Рейнгольдом.

Но является ли элементарная философия — в той степени, в какой она решила свою задачу, — прочно обоснованным и состоятельным учением? Вся система ее легко может быть разложена на основные понятия и, при помощи такого разложения, подвергнута оценке. Ее принципом является представление; представление состоит из двух существенных факторов: материала и формы; конечная причина (эмпирического) материала есть нечто отличное от представления и от способности представления — *вещь в себе*; конечная причина формы есть самостоятельная способность представления, основа которой лежит в природе представляющего существа, т. е. *в субъекте в себе*. В этом воззрении Кант и Рейнгольд, по-видимому, сходятся. Кант также рассматривает познание как продукт, факторами которого являются материал и форма; материал познания нам дан, форма познания дана или создана нами: основание материала познания лежит в вещи в себе; основание формы познания — в разуме в себе. В приведенном нами сравнении Кант и Рейнгольд столь схожи между собой, что именно поэтому противники одного суть в то же время и противники другого. Кантовско-рейнгольдовская теория познания опирается в отношении конечного основания как материала, так и формы познания на понятие вещи в себе. Но последняя по тому же самому учению — непредставима и непознаваема. Если же источник как материала, так и формы познания непознаваем, то и самое познание в отношении своего реального основания необъяснимо, а стало быть, критическая философия невозможна и необходима скептическая.

2. СКЕПТИЧЕСКИЕ ВОЗРАЖЕНИЯ СТАРОЙ ШКОЛЫ

Уже философы старой школы, например Шваб и Флатт, выдвинули против элементарной философии множество возражений, которые были направлены на только что отмеченный пункт и таким образом указали скептицизму места, через которые легко проникнуть в крепость критической философии. Если вещь в себе непредставима, то как же она может считаться, спрашивает Шваб, причиной материала представления? Если нет представления о вещи в себе, то как может быть о ней понятие? В сформулированном выше утверждении Рейнгольда заключается явное противоречие. Вещь в себе, говорит он, непредставима, она лишь чистое понятие. Но как чистое понятие может аффицировать нашу спо-

способность восприятия? Способ аффицирования, говорят, имеет свое основание в свойствах вещи в себе. Как вещь в себе может быть основанием? Представления, говорят, имеют свое основание в способности представления, которое само, в свою очередь, основывается на субъекте в себе. Как будто бы субъект в себе несет тоже вещь в себе, неведомое, непознаваемое нечто! Как будто бы эта вещь в себе может быть основанием! Таким образом, по Рейнгольду, как субъективный, так и объективный источник познания, основание как материала, так и формы представления равны X. Следует опасаться, что на этом пути вся философия в конце концов станет равной X. Другими словами: кто начинает с Рейнгольда, должен кончить скептицизмом. Так рассуждал Шваб*.

Аналогичные возражения предъявил Флатт. Против элементарной философии, которая настаивает на единстве принципа, он нарочито ссылается на скептиков, которые искони сомневались в возможности общеобязательных положений. Мы вынуждены, говорят нам, утверждать и признавать закон сознания. Следует ли отсюда, что он действительно имеет силу? Разве субъективное принуждение есть в то же время и объективное? Здесь обнаруживается онтологический предрассудок. Говорят, наша рецептивная способность аффицируется чем-то (материалом), наша самодеятельная способность создает что-то. Быть аффицированным значит испытывать действие; что-нибудь создавать значит производить действие: и то и другое есть причинность. Таким образом, причинность, закон основания предполагается элементарной философией, как будто бы это само собой разумелось. Между тем искони скептики — а недавно с большим остроумием Юм — оспаривали это предположение. Все те сомнения, которые Флатт выдвигает против Рейнгольда, не могут быть устранены тем, что Рейнгольд объявляет их недоразумениями: возражения Флатта в самом деле попадают в самое больное и наиболее уязвимое место Рейнгольдовой теории: вещь в себе**.

3. ПЕРЕХОД К ЭНЕЗИДЕМУ

Из всех этих возражений вполне явствует, что элементарной философии гораздо больше угрожает оружие скептиков, нежели аргументы старой школы. Но скептические доводы должны быть предъявлены не только порознь и случайно, они должны быть

* Das Fundament des philosophischen Wissens. S. 183—221.

** Beiträge zur Berichtigung. Bd. I. S. 405—412.

целыми рядами, методически собранными и построенными в боевом порядке, двинуты против критической философии. И так как слабые места у Канта и Рейнгольда совпадают, то атака должна быть поведена одновременно против обоих. Уже древние скептики собрали свои возражения против философов-догматиков и расположили их по главным пунктам, названным тропами⁷, создав из них как бы боевые ряды, готовые к сражению. Такая формулировка скептических возражений приписывается в особенности Энезидему, имя которого поэтому является как бы знаком всего скептического направления. Теперь против критических философов Нового времени, главным образом против Канта и Рейнгольда, выступает новый Энезидем. Критическая философия мнит, что она навсегда победила скептицизм Старого и Нового времени, в особенности Юма. В ответ на это должно быть показано, что и после критической философии — и, более того, благодаря ей — скептицизм и Юм сохраняют силу, что о Юма разбиваются усилия и Канта, и Рейнгольда.

II. ЭНЕЗИДЕМ — ШУЛЬЦЕ

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

* Готлоб Эрнст Шульце (1761—1833), сперва доцент в Витгенберге, потом профессор философии в Гельмштадте, с 1810 г. — в Геттингене, где одним из его учеников был Шопенгауэр, на ход занятий

1. Предпосылка критики

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

2. Онтологический предрассудок критики

Как же разрешается задача? Как открывают указанные способности? Познание, говорит Кант, есть синтетическое суждение а priori, необходимое и общеобязательное соединение различных представлений. Это соединение, по Канту, возможно лишь посредством чистого разума, а поэтому форма познания может иметь свое основание лишь в свойствах чистого разума, т. е. в трансцендентальных способностях. Как умозаключает, делая это открытие, кантовская критика? Она рассуждает так: потому, что

которого он оказал влияние. Полное заглавие его главного сочинения таково: «Энезидем, или Об основах данной профессором Рейнгольдом из Йены элементарной философии, вместе с защитой скептицизма против притязаний критики разума» (1792). Несколькими годами раньше появился «Очерк философских наук» (1788—1790). Более поздними сочинениями являются «Некоторые замечания о Кантовом учении о религии» (1795), «Критика теоретической философии» в двух томах (1801), «Основание общей логики» (1810), «Руководство к развитию философских принципов гражданского и уголовного права» (1813), «Энциклопедия философских наук» (1814), «Физическая антропология» (1816), «О человеческом познании» (1832). Главное сочинение представляет собой переписку Гермия, который учением Рейнгольда был обращен из скептицизма в критическую философию, и Энезидема, который оспаривает это учение.

* Aenesidemus, oder über die Fundamente... S. 130—180.

познание может мыслиться только как синтетическое суждение а priori, оно есть такое суждение; потому, что свойство необходимости и всеобщности должно мыслиться как признак формы познания, оно есть такой признак; потому, что нельзя мыслить никакого иного основания необходимой и всеобщей формы познания, кроме чистого разума, последний есть производящее основание познания*.

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

3. Противоречия критики

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

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

Неверно также, что всеобщие и необходимые суждения должны неизбежно мыслиться как произведенные чистым разумом:

* Ibid. S. 139, 149—151.

** Ibid. S. 140 flgd.

*** Ibid. S. 141.

**** Ibid. S. 143a.

они могут мыслиться и как обусловленные вещами в себе. Откуда знает Кант, что возникновение познания таким путем немыслимо? Вещь в себе неведома. Стало быть, о ней ничего не знают. Откуда же можно знать, что она не есть причина познания?

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

Но вещь в себе, по Канту, не просто неведома, она непознаваема. По его мнению, познание вещей в себе невозможно. Почему невозможно? Потому что все прежние попытки такого познания были неудачны? Если дело обстоит так, то этот факт доказывал бы только, что вещи в себе еще не познаны. Но Кант претендует на то, что он вообще объяснил невозможность познания вещей в себе, ибо познаваемость вещи простирается лишь настолько, насколько хватает силы наших понятий, насколько применимы категории. А к вещам в себе, утверждает Кант, категории не применимы, поэтому-то вещи в себе не познаваемы. Но действительность и причина суть категории. Если категории вообще неприменимы к вещам в себе, то последним не должна приписываться ни реальность, ни причинность; нельзя говорить, что они действительны; нельзя говорить, что они действенны (суть причины)**.

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

* Ibid. S. 142 flgd., 145b, 145c.

** Ibid. S. 152 flgd.

этого выведения, против прочности всех из него почерпнутых положений*.

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

4. ПРОТИВОРЕЧИЯ ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ

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

Из этих очевидных противоречий Рейнгольд не может выпутаться. Что бы он ни пытался говорить, он все больше и больше запутывается в сетях противоречий. Когда он говорит: «Вещь в себе есть не предмет, а только понятие, продукт разума», — то он не только противоречит себе, но прибавляет к одной несообраз-

* Ibid. S. 172 flgd.

** Ibid. S. 173, 179.

ности другую. Неизбежно возникает вопрос: как может чистое понятие быть причиной нашего аффицирования, причиной эмпирического сознания? Если Рейнгольд определяет это выражение так, что реализацию чистого понятия вещи в себе приписывает эмпирическому материалу, то, повторяя несообразность, он прибавляет третью, делает ее причиной того, что должно было бы быть собственно действием вещи в себе. Он не знает уже более, утверждать ему или отрицать реальность вещи в себе. Он отвергает ее после того, как он ее признал, после отрицания снова признает. Это противоречие, проходящее через всю теорию Рейнгольда, заложенное в ее основном воззрении, нельзя сформулировать точнее, чем то сделал сам автор, мнивший устранить его подобной формулировкой. «Вещи в себе суть представляемые предметы, поскольку последние непредставимы»; «Представляемый предмет есть в качестве вещи в себе непредставимый предмет» *.

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

После этого чем еще отличается критическое учение от Юма и Беркли? Критика мнит о себе, что отличается от Юма тем, что она доказала необходимость и всеобщность опытного познания. Но где основание ее доказательств? В чистом разуме, т. е. в вещи в себе, которая, по собственному заявлению критики, никогда не может быть основанием, совершенно неведома и всегда останется непознаваемой. Без чистого разума нет форм познания а priori, а без этих форм нет необходимого и всеобщего познания. Если по-

* Ibid. S. 263, 294, 307. Ср.: *Reinhold K. L. Versuch einer neuen Theorie.* S. 248, 249; *Beiträge zur Berichtigung.* Bd. I. S. 186.

** *Aenesidemus.* S. 48, 191—198.

этому критика, правильно понимая себя, вычтет из себя то, что надлежит вычесть, то в итоге она окажется равной Юму. Критика чистого разума за вычетом чистого разума есть скептицизм.

Различие между Кантом и Беркли состоит вот в чем. Последний учит: есть только представляющие существа и представления, духи и идеи, нет никакого бытия, независимого от представления; по кантовской критике, все познаваемые объекты суть явления для нас. Говорят, что Кант тем отличается от Беркли, что его явления суть нечто большее, чем чистые представления, — это всеобщие и необходимые явления. Они больше чем чистые представления, потому что основание их формы лежит в разуме в себе, а основание их материала — в вещах в себе вне нас. Таким образом, различие между берклианскими и кантовскими явлениями коренится в вещи в себе. Но вещь в себе не есть вообще какое-либо основание, которое могло бы давать явлениям опору и форму, не есть основание, отличающее их от голых представлений. Она не может быть поэтому основой различения между Кантом и Беркли. Критика чистого разума за вычетом вещи в себе есть берклианский идеализм.

Если поэтому критика в правильном самопознании откажется от того образа, который она приняла только в силу самообмана, то она вернется к Юму и Беркли. Со своим понятием вещи в себе она не может ничего поделаться против этих двух философов. Одно из двух: либо для критика вещь в себе есть нечто независимое от нашей способности представления, и в таком случае она есть совершенно неведомый и непознаваемый *X*, о котором ничего нельзя высказать и которому всего менее можно приписать какого-либо рода причинность; либо вещь в себе для критика — чистое понятие, в таком случае она есть идея, трансцендентальная идея и как таковая, по явному заявлению Канта, может служить лишь для пополнения нашего познания, но никогда не способна его обосновать*.

III. ЗНАЧЕНИЕ ЭНЕЗИДЕМА. ПЕРЕХОД К МАЙМОНУ

Все главные возражения нового Энезидема относятся к вещи в себе и оттесняют кантовско-рейнгольдское учение назад к скептицизму. Надлежащее понимание вещи в себе, соответствующее истинному духу критики, предполагает такую глубину мысли и суждения, которой кантианцы обычного пошиба не располага-

* Ibid. S. 267—272.

ли. Последние принимали вещь в себе за какое-то плотное неведомое и непознаваемое нечто, пребывающее вне нашего сознания и независимое от всяких условий познания. Нельзя было сомневаться относительно того, что разумел Рейнгольд под вещью в себе: ему мнилось, что он доказал независимое от способности представления и от условий познания существование вещи в себе. Хорошо было, что Рейнгольд дал такое осязательное решение; хорошо было, что в дело вмешался Энезидем и в этом пункте поколебал учение Рейнгольда. В этом заключается заслуга обоих этих философов.

В самом деле, вещь в себе в ходячем понимании затемняет всю критическую философию и делает ее задачу неразрешимой. Невозможно, пока поддерживается такое понимание вещи в себе, обосновать всеобщность и необходимость познания, ибо реальное основание познания, как его ни брать, подпадает под понятие вещи в себе. Лишь только это постигнуто, возможность критической философии уничтожается, и вместо нее вновь встает скептицизм в полном его объеме. Это стало ясным благодаря Энезидему.

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

Из сказанного становится ясен ближайший шаг. Если вещь в себе в очерченном выше понимании полагается познаваемой, критическая философия безвозвратно сдается в плен догматической; если вещь в себе полагается непознаваемой, то над критической торжествует скептическая философия: в обоих случаях на развалинах кантовского учения поднимаются вновь докантовские воззрения. Таким образом, если критика разума желает сохранить свое значение, то вещь в себе не должна полагаться ни познаваемой, ни непознаваемой, т. е. вообще не должна полагаться, но подлежит упразднению в ее ходячем понимании. Этот неизбежный и освободительный ход избавляет философское сознание от того давления, которое, точно кошмар, оказывала на него вещь в себе как ее понимали кантианцы, и устраняет с дороги препятствие, мешавшее движению и развитию нового учения. Этот шаг был сделан Соломоном Маймоном.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ЖИЗНЬ И ТРУДЫ СОЛОМОНА МАЙМОНА



І. ЗНАЧЕНИЕ МАЙМОНА

Исследования Энезидема помогли понять одно: в том состоянии, в которое пришло кантовское учение как школьная система кантианцев и как Рейнгольдова элементарная философия, оно никоим образом не может оставаться. Оно должно двинуться либо назад, либо вперед. Движение назад невозможно, ибо это означало бы уничтожение критической философии и простое восстановление скептицизма. Движение вперед возможно только в одном направлении, и вполне ясно, в каком. Понятие вещи в себе, этот опорный пункт возражений Энезидема, должно быть устранено, и притом по основаниям критическим. Критическая философия, занимаясь правильным самоанализом, должна освободиться от этого понятия в его обычном значении.

Необходимое для этого понимание само собой напрашивается серьезному, самостоятельно мыслящему не скованному буквой критики уму и не нуждается в возражениях Энезидема, чтобы пробудиться. Оно приходит раньше Энезидема и оказывается впереди него. Одновременно с основанием элементарной философии, стремившейся доказать внешнее бытие вещей в себе, Соломон Маймон, руководимый духом своей критики, усмотрел уже несогласуемость с ним этого понятия; он оставил позади себя точки зрения Рейнгольда и Энезидема еще прежде, чем познакомился с ними. Шаг вперед, подлежащий нашему рассмотрению и в данном случае совсем не поддающийся мерилу времени, ведет от Рейнгольда к Энезидему и от них обоих к Маймону.

Чтобы правильно оценить своеобразный духовный уклад и значение Маймона, которые получили далеко не окончательное признание, необходимо познакомиться с полным приключений ходом его жизни и развития, и притом в его собственном изобра-



жени. Он один из самых замечательных самоучек, когда-либо выступавших в философии. То, что из польско-литовского еврея, вплоть до зрелого возраста жившего в самых угнетающих, безнадежных и диких условиях, без европейского образования, вырос оригинальный критический философ — это один из самых изумительных случаев в истории развития научных типов. Привлекательным является не его характер, на который беспорядочный и неопрятный уклад жизни наложил глубокий отпечаток, — привлекательна его жажда истины, его острый ум, через тернистый лес препятствий пробивающийся на свежий воздух.

II. ИСТОРИЯ ЖИЗНИ МАЙМОНА *

1. Юность

Маймон родился в 1745 году в польской Литве, во владениях князя Радзивила, около местечка Мир, где его дед был кем-то вроде наследственного арендатора нескольких деревень. Здесь жила семья Маймона в Суковом Бору на Немане. Быт страны в моральном, политическом и экономическом отношении находился в полном разложении и упадке, и со всех сторон обнаруживалась пагуба, в скором времени приведшая к падению Польши. Об упорядоченных правовых отношениях не было и речи. Крестьяне жили как животные, еврей-арендаторы находились под гнетом господских управителей, все предавались бессмысленной роскоши и расточительству, рядом с которыми были варварские пороки; рука об руку с азиатской пышностью шла лапландская грязь. В изображении Маймона князь Радзивил, господин его отца, был ярким представителем тогдашнего режима польских магнатов. Страна разделилась на русскую партию и ее противников, конфедератов, к которым принадлежал Радзивил. Время от времени русские вторгались в страну и опустошали имения своих противников. Таким набегам не раз подвергались и радзивилевские владения, в том числе и та деревня, где жил Маймон. В воспоминаниях его детства картины русского военного постоа чередуются с изображениями польского сатрапства. Его отец навлек на себя ненависть княжеского управителя, он был внезапно выгнан со своего двора, и вся семья вынуждена была некоторое время скитаться без крова.

* Salomon Maimons Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. 1792.

Среди польских евреев талмудисты и раввины пользовались величайшим почтением. Всякий стремился к тому, чтобы среди членов его семьи был такой ученый человек и гордился им, и если никто из сыновей не был талмудистом, то по возможности зять должен был явиться таким украшением семьи. Поэтому молодые талмудисты были женихами, на которых был большой спрос, а брак был торговой сделкой, которую заключали родители, и при том барыш доставался тем, кто мог предложить ученого сына. Так как спрос на них был велик, то случалось, что их пускали в оборот дважды и трижды. Так было и с нашим Маймоном. Его отец сам был раввином. Он давал сыну первые уроки, потом тот поступил в еврейскую школу в Мире, откуда перешел в талмудическую школу в Ивенце, где старший раввин обратил внимание на мальчика, принял в нем участие и обучал его одного в течение полугода. После смерти старшего раввина Маймон должен был вернуться к отцу, который жил тогда в Могильне и вскоре перебрался в Несвиж, резиденцию князя Радзивила.

Талмудистская ученость имеет три степени: первая состоит в переводе Талмуда, вторая — в его объяснении, третья — в умении вести диспуты. Соломон достиг третьей степени, когда ему было девять лет. С этих пор он стал желанным зятем. Из этого благоприятного обстоятельства отец его извлекал выгоду несколько раз. Первое и самое упорное сватовство исходило от одной шинкарки в Несвиже, которая во чтобы то ни стало хотела видеть его мужем своей дочери. На ней Соломона и в самом деле женили, когда ему еще не было одиннадцати лет. На одиннадцатом году он стал супругом, на четырнадцатом — отцом. В высшей степени жалкую и заброшенную жизнь вел он в доме своей тещи. Одна глава его жизнеописания называется так: «Из-за меня дерутся, я получаю сразу двух жен, и наконец меня даже похищают». Следующая глава носит такое название: «Моя женитьба на одиннадцатом году делает меня рабом моей жены и доставляет мне побои от моей тещи». Вот две главы из его детства.

Его сильнейшим стремлением была жгучая, заложенная в его способности к учению жажда знания, в тех условиях, в которых он жил, не получившая никакого настоящего удовлетворения: он не знал ничего, кроме Талмуда и Ветхого Завета, не понимал никаких других языков, кроме еврейского языка и жаргона своей родины, смешанного с польским и литовским. Побуждаемый духовным голодом, любознательный мальчик искал книг, из которых он мог бы узнать что-нибудь о природе действительных вещей. Среди немногих еврейских книг своего отца он нашел одну

хронику и астрономию. Днем он не смел читать ничего, кроме Талмуда; по вечерам в каморке бабушки, с которой он должен был спать в одной общей кровати, он при свете лучины читал книгу по астрономии и из нее добывал свои первые представления о земле и небе, о форме земного шара и об астрономических сферах.

В некоторых весьма объемистых еврейских книгах он сделал важное открытие. Число листов в них было так велико, что для их обозначения не хватало еврейского алфавита, нужен был второй и третий алфавиты, в которых рядом с еврейскими буквами находились латинские и немецкие. Благодаря стоящим рядом еврейским буквам он догадался, каким звукам соответствуют чужие знаки, и научился таким образом немецкому алфавиту, стал складывать немецкие слова и таким путем обучился чтению на немецком языке.

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

Эта первая каббалистическая книга, с которой он познакомился, называлась «Врата святости» и содержала основные идеи психологии. Фантастическая форма каббалистического мировоззрения не произвела на него никакого впечатления, он читал критически и сумел отделить главное от шелухи. «Я поступил так, — заявляет Маймон в своем жизнеописании, — как, по словам талмудистов, сделал рабби Мейер, взявший себе в учителя еретика: он нашел гранат, съел плод, а кожуру отбросил».

Проделав это, Маймон обращается к самому раввину и просит у него каббалистических книг. Тот дает все, что у него есть по этой части. Быстро усваивает Маймон сущность всей каббалы. Если совлечь с нее фантастическую форму, то в качестве ядра остается пантеистическая система, подобная Спинозизму. Только при таком отношении можно правильно понимать каббалистическую теорию. Поняв так дух этого учения, Маймон тотчас пишет ком-

ментарий к каббале. Еврейская литература не дает ему уже больше ничего, он стремится к научным, а стало быть, немецким книгам. В соседнем городе проживает старший раввин, который, по дошедшим до Маймона слухам, понимает по-немецки и имеет немецкие книги. Среди зимы Маймон пешком пускается в путь. Он и раньше однажды не побоялся тридцати миль пути только для того, чтобы посмотреть еврейскую книгу десятого века — аристотелевского содержания. Старший раввин, у которого никто до тех пор не просил немецких сочинений, дает ему несколько таких книг, в том числе «Оптику» и «Физику» Штурма. Полный жажды читать и учиться, Маймон несет сокровища домой, и у него внезапно точно глаза открываются, когда он узнает впервые, каким образом возникают роса, дождь, гроза и т. д. Среди данных ему книг находятся несколько медицинских, анатомические таблицы и медицинский словарь, которые он изучает и при помощи которых он начинает писать рецепты и разыгрывать из себя врача.

Чтобы спастись от убожества своей семьи, он становится домашним учителем у одного соседа, еврея-арендатора. В закопченной дочерна хате, без дымовой трубы, с окнами, заклеенными грязной бумагой, в единственной горнице, укрывающей всю семью — скотину и людей, среди пьяных крестьян и пьяных русских солдат он, за печкой в углу, обучает полунагих мальчиков по еврейской библии за годовую плату в пять польских талеров, внутренне страдаемый тоской по немецкой науке. Наконец, устав бороться с силой, влекущей его, он принимает смелое решение идти в Германию с намерением изучать медицину и сделаться врачом.

2. ПУТЕШЕСТВИЕ В ГЕРМАНИЮ И НИЩЕНСКИЕ СКИТАНИЯ

Еврей-купец берет его с собой в Кенигсберг; отсюда он на судне отправляется в Штеттин. Путешествие продолжается пять недель и поглощает последние скопленные им гроши. По прибытии в Штеттин, из имущества у него оказывается только железная ложка, которую он, чтобы утолить жажду, продает за глоток кислого пива. Пешком он идет в Берлин — цель его путешествия и надежды. Наконец он достигает города. Но он не смеет вступить в него, прежде чем старшины еврейских общин не согласятся принять его в общину, ибо он явился как еврей-нищий. Его помещают в еврейском доме для бедных, перед Розентальскими воротами, и он ожидает здесь решения общины. В этом доме он знакомится

с одним раввином, которому сообщает свои планы и показывает свой комментарий к каббале. Правоверный раввин объявляет его перед единоверцами еретиком, ему не разрешают оставаться в Берлине, и он еще с вечера должен покинуть дом для бедных.

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

3. ПРЕБЫВАНИЕ В ПОЗНАНИ И В БЕРЛИНЕ

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

Некоторые заявления Соломона навлекли на него со стороны еврейской общины в Познани подозрение в еретичестве, и он в конце концов почел за лучшее покинуть город. Вторично он отправился в Берлин, но на этот раз ему не было надобности проходить через дом призрения бедных. В Берлине расширяется круг его исследований и образования. Самое важное личное знакомство, завязанное тут, — это отношения с Моисеем Мендельсоном; и характерен сам способ, которым он рекомендовал себя своему знаменитому единоверцу. Он зашел в уличную лавчонку в ту ми-

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

Важнейшие философы, с трудами которых он также знакомится во время этого берлинского пребывания, — *Локк* и *Спиноза*. Читать и понимать для Маймона — одно и то же. Он тотчас же настолько усваивает прочитанное, что может объяснять, комментировать, обучать других, приводить возражения. Он дискутирует со всякой книгой, которую читает. В этом обнаруживается его талант талмудиста, отточенная на изучении Талмуда острота ума, с легкостью применяемая им к любой книге и к самым трудным философским сочинениям. Изучая чужое произведение, он относится к нему и воспринимает его критически и потому стоит с ним всегда на равной ноге и чувствует себя всегда достаточно смелым и даже более сильным, чем противник. Так поступал он с каббалой, с Вольфом и Локком и так же позднее — с Кантом. Сегодня он впервые знакомится с сочинением Локка, а завтра он сам предлагает приятелю, одолжившему ему книгу Локка, уроки локковской философии. Так же поступает он с немецкой грамматикой Аделунга. Он, не способный правильно прочесть ни одно немецкое слово, не умеющий никогда без ошибок писать по-немецки, вызывается учить немецкому языку и объяснять грамматику Аделунга, еще ни разу не видав ее в глаза. И это не бахвальство: он действительно обучает одного по Локку, другого по Аделунгу.

Такая виртуозность усвоения и дискутирования заключает в себе, однако, — в особенности если она щекочет самолюбие, — опасность софистики и не благоприятствует упорядоченному, основательному и методичному образованию. И действительно, Маймон слишком охотно отдавался своей виртуозности, а потому не смог избежать связанных с ней опасностей и подчинить себя строгой дисциплине школы. Он оставался беспорядочным в своих занятиях и в своей жизни. Эта слабость препятствовала развитию его таланта и упорядоченному устройению его жизни. Она была сильнее, чем его честь, она являлась тем подводным камнем, который не раз приводил его к крушению. Он вперемежку

читал поэтов и философов, Вольфа, Локка, Спинозу, Лонгина, Гомера и т. д. Он жил без плана, и, пожалуй, даже распушенно. В конце концов он избрал профессию, к которой у него не было никакого внутреннего призвания: в продолжение трех лет он изучал аптекарское искусство, практически все-таки не выучившись ему. Под конец друзья его перестали принимать в нем участие, и Мендельсон сам дал ему совет покинуть Берлин.

4. НОВЫЕ СКИТАНИЯ И КОНЕЦ ЖИЗНИ

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

В третий раз он попадает в Берлин. Его друзья не знали, что с ним делать, чтобы занять его, хотели ему поручить писать еврейские книги для просвещения польских евреев; была речь о переводе «Еврейской истории» Баснаге, а также «Естественной религии» Реймаруса⁸. Успеха подобные переводные сочинения не могли иметь. Маймон отправился в Дессау и тут для польских евреев написал учебник математики, издание которого, однако, показалось его берлинским друзьям слишком дорогим. По этому случаю он разошелся со своими покровителями в Берлине и искал счастья в Бреславле. Здесь у него завязалось знакомство с *Гарве*, к которому он явился с философскими афоризмами. Он перевел «Утренние часы» Мендельсона на еврейский язык и некоторое время был домашним учителем в еврейской семье. О своей оставленной в Польше семье он совсем больше не заботился. Уже во время его пребывания в Гамбурге жена предложила ему либо возвратиться, либо развестись с ней. Он отказался и от того, и от другого; тогда жена его сама приехала со старшим сыном в Бреславль, с тем чтобы либо взять с собой обратно мужа, либо со-

всем от него отделаться; он предпочел последнее и согласился на развод.

Вскоре после этого, так как его дела и в Бреславле никак не устраивались, он в четвертый раз отправился в Берлин. Это было его последнее и, благодаря изучению кантовской философии, самое важное пребывание здесь. Последнее гостеприимное убежище он нашел в доме, а затем в имении графа Калькрейта, которому он посвятил одно из своих главных сочинений. Здесь он умер 22 ноября 1800 года.

III. ФИЛОСОФСКИЕ ЗАНЯТИЯ И СОЧИНЕНИЯ МАЙМОНА

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

Эту работу он показал Марку Герцу, известному ученику и другу Канта; последний посоветовал ему послать ее самому Канту и сопроводил посылку письмом. Кант написал, что при множестве своих занятий он не мог обстоятельно прочесть рукопись и потому уже почти решился отослать ее обратно — «но взгляд, брошенный на нее, вскоре убедил меня в ее выдающихся достоинствах и в том, что не только никто из моих противников не понял так хорошо меня и основной вопрос, но и лишь немногие облада-

* Maimons Leben. S. 252 flgd.

ют для столь глубоких исследований таким пронизательным умом, как господин Маймон».

Сочинение печатается. На вопрос Маймона «Йенской литературной газете», почему так долго не появляется рецензия на его книгу, ему отвечают, что три самых спекулятивных мыслителя отказались рецензировать его сочинение, потому что они оказались не в состоянии проникнуть в глубину его изысканий. Этот «Опыт о трансцендентальной философии (Versuch über die Transcendentalphilosophie)» излагает критически-скептическую точку зрения Маймона. Сочинение это представляет собой идущий параллельно «Критике чистого разума» полемический комментарий к ней и потому не дает стройного и методического развития собственной точки зрения автора. Когда книга была напечатана, Кант высказал о ней не слишком благосклонное суждение — и более резкое, чем о рукописи. Надвигающаяся старость — писал он — затрудняет ему задачу вдумываться в сцепление мыслей другого человека: «Что, собственно, хочет сказать Маймон своим улучшением критической философии (такие улучшения евреи вообще охотно предпринимают, чтобы на чужой счет придать себе важности), я никогда не мог хорошенько понять и потому должен предоставить опровержение его другим» (письмо к Рейнгольду от 28 марта 1794 года).

Недостатки изложения, свойственные первому сочинению, Маймон пытался семью годами позже исправить в своих «Критических исследованиях о человеческом духе, или О высшей способности познания и воли (Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniss und Willensdormogen)» (1797). По форме это разговоры между Критоном и Филалетом. Под именем Критона выступают Кант и Рейнгольд, представители критической философии; Филалет — это Маймон. Диалогическая форма книги лишена всякой художественной ценности. Самую краткую и ясную формулировку его точки зрения дает книга: «Категории Аристотеля, истолкованные в примечаниях и изложенные как пропедевтика к новой теории мышления (Die Kategorien des Aristoteles, mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt)» (1794). Годом раньше появилось его сочинение: «О прогрессе философии, по поводу вопроса Берлинской академии на 1792 год: какие успехи сделала метафизика со времен Лейбница и Вольфа? (Über die Progressen der Philosophie, veranlasst durch die Preisfrage der Akademie zu Berlin für das Jahr 1792: mag hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?)» (1793). Здесь развива-

ется скептицизм Маймона по отношению к догматической и критической точке зрения. Для определения отношения Маймона к Рейнгольду заслуживают внимания его «Наброски в области философии» (1793), к Энезидему — его «Опыт новой логики, или Теория мышления с приложением письма Филалета к Энезидему» (1798). Так как его скептицизм стремился согласовать в одной системе Лейбница, Юма и Канта, то Маймон тотчас по окончании первого своего сочинения начал по сравнительному или эклектическому плану издавать «Философский словарь, или Освещение важнейших предметов философии в алфавитном порядке» (1791). Кроме того, он опубликовал ряд мелких статей и сочинений в различных журналах: в берлинском «Ежемесячнике», в немецком «Ежемесячнике», в берлинском «Журнале просвещения», в берлинском «Современном архиве», в Морицевом «Магазине опытной психологии», соиздателем которого он стал впоследствии.

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

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

КРИТИЧЕСКИЙ СКЕПТИЦИЗМ МАЙМОНА



I. НЕПОЛНОЕ, ИЛИ ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ, ПОЗНАНИЕ

1. НЕВОЗМОЖНОСТЬ ВЕЩИ В СЕБЕ

Точка зрения Маймона основывается на уразумении невозможности вещи в себе. В кантовско-рейнгольдском учении она признается непредставимой и непознаваемой. Маймон же считает ее немислимой и потому невозможной. Путем простого рассуждения он приходит к такому выводу. Всякий признак, посредством которого мы представляем какой-либо предмет, содержится в сознании, вещь же в себе должна быть вне сознания и независимой от него: стало быть, она есть вещь без признака, непредставимая, немислимая вещь, бессмыслица. В понятии вещи в себе заключался центр тяжести догматической метафизики, с ним она стоит и с ним же рушится*. Согласно кантианцам и Рейнгольду, она является внешней причиной данного в сознании материала наших чувственных представлений (ощущений): она должна быть поэтому внешней причиной того, что в нашем сознании представляется, например, как красное, сладкое, кислое и т. д. Что должно мыслить под этим? Находящуюся вне сознания вещь, которая в сознании есть нечто красное! Это, очевидно, невозможное понятие, явная бессмыслица!**

Как ни смотреть на вещь в себе, невозможность ее совершенно ясна. Если мы скажем, что она непредставима, то из этого следует невозможность для нас представлять ее и говорить о ней; если мы скажем, что она представима, то она перестает быть вещью в себе. Она ни представима, ни непредставима, ни познаваема, ни непо-

* Über die Progressen der Philosophie. S. 48.

** Die Kategorien des Aristoteles. S. 173.



знаваема. С этим понятием дело обстоит как с теми величинами в математике, которые не могут быть ни положительными, ни отрицательными, как квадратные корни из отрицательных величин, являющиеся величинами мнимыми. Как $\sqrt{-a}$ есть невозможная величина, так вещь в себе есть невозможное понятие, ничто*.

Безотносительно к сознанию и к условиям познания понятие вещи в себе является возможным, как и всякое другое; оно, наоборот, невозможно лишь если оно рассматривается в отношении сознания. Первый способ рассмотрения имеет силу в общей, второй — в трансцендентальной логике; поэтому важно точно различать эти оба рода логики: общая логика относится к трансцендентальной, как буквенное исчисление к алгебре. В буквенном исчислении $\sqrt{-a}$ есть выражение некоторой величины, в алгебре это выражение невозможной величины. Другими словами, понятие вещи в себе, рассматриваемое критически (т. е. в отношении к познанию) разрешается в ничто**.

2. ДАННЫЕ ЭЛЕМЕНТА ПОЗНАНИЯ

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

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

* Kritische Untersuchungen. S. 158.

** Ibid. S. 188—191.

*** Die Kategorien des Aristoteles. S. 99 flgd., 143 flgd.

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

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

Полное связывание (*Auflösung*) данного в сознании невозможно, оно остается всегда неполным, т. е. происходит в бесконечном ряду, предел которого никогда не может быть достигнут, и, стало быть, есть не объект, но предельное понятие, чистая идея (ноумен). Подобно тому как в бесконечных рядах даже при изъятии величин сохраняется их отношение, так же точно, когда мы данное в сознании разлагаем на элементы и следим за ними до их исчезновения, отношение этих элементов к сознанию все-таки остается. Маймон называет эти элементы данного «дифференциалами определенного сознания».

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

* Versuch über die Transcendentalphilosophie. S. 419. Cp.: Die Kategorien des Aristoteles. S. 203 fgd.

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

3. ОПЫТ КАК НЕПОЛНОЕ ПОЗНАНИЕ

Эмпирический материал наших представлений и познаний, элементами которого являются «ощущения» или, как говорит Маймон, «абсолютные созерцания», носит характер данного **. Отсюда сам собой разумеющийся вывод о том, что познание эмпирически данного, т. е. опытное познание, подобно иррациональному ряду, что опыт никогда не может дать полного, всеобщего, необходимого познания. Здесь уже обнаруживается своеобразная точка зрения Маймона; по критическим основаниям он оспаривает необходимое и всеобщее значение опытного познания.

II. ПОЛНОЕ, ИЛИ РАЦИОНАЛЬНОЕ, ПОЗНАНИЕ

1. РЕАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ И ПРИНЦИП ОПРЕДЕЛИМОСТИ

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

* Versuch über die Transcendentalphilosophie. S. 419 flgd.

** Die Kategorien des Aristoteles. S. 170 flgd.

является синтетическим суждением, совершаемым мышлением. Вопрос о реальном мышлении равнозначен поэтому вопросу о возможности синтетических суждений. В этой формулировке проблема Маймона совпадает с проблемой Канта.

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

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

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

Возьмем первый случай: каждое, как А, так и В, представимо одно без другого. Их соединение не имеет основания, оно вполне случайно и с таким же успехом могло бы отсутствовать: связую-

* Ibid. S. 101 flgd.

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

Остается лишь третий случай: А и В так представимы в сознании, что А может мыслиться без В, В, напротив, не может мыслиться без А; А есть объект помимо своего соединения с В, В же, наоборот, только в своем соединении с А; А независимо от В, а В, напротив, зависит от А, оно может стать объектом сознания лишь при условии, что А есть также объект. В поэтому должно быть соединено в сознании с А, соединение АВ необходимо и образует не только отношение, но и объект. В таком отношении находятся, например, пространство и линия, линия и прямая; они относятся друг к другу как определяемое и определение, они сочетаются *по принципу определенности*, по которому поступает реальное мышление и от которого поэтому зависит полное познание*.

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

* Versuch über die Transcendentalphilosophie. S. 36, 37. Cp.: Die Kategorien des Aristoteles. S. 153—158, 208—211. Cp.: Kritische Untersuchungen. S. 139 flgd.

** Kritische Untersuchungen. S. 191 flgd.

2. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

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

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

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

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

* Versuch über Transcendentalphilosophie. S. 16. Cp.: Die Kategorien des Aristoteles. S. 227—249.

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

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

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

3. ПОЗНАНИЕ А PRIORI И А POSTERIORI

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

* Ibid. S. 141 flgd.

4. МЫШЛЕНИЕ И СОЗЕРЦАНИЕ. СУЖДЕНИЯ И КАТЕГОРИИ

Пространство и время суть и созерцания, и понятия: такое понимание их меняет кантовскую теорию познания, поскольку дело идет о соотношении между мышлением и созерцанием. Созерцанию его объект дан, мышление создает свой объект; созерцание получает свой объект как нечто возникшее, мышление производит его; первое может представлять лишь возникший (данный) объект, второе — только его возникновение: *так продукт мышления становится объектом созерцания*. Объект возник по определенному правилу: по этому правилу, которое содержит основание его возникновения, он создается мышлением. Отсюда явствует различие между мышлением и созерцанием: созерцание действует в соответствии с правилом, но не разумеет своего правила, мышление же разумеет его, ибо оно проникает в основание возникновения объекта. Это глубокая и продуктивная идея Маймона является не просто счастливым прозрением — она вытекает из его точки зрения. «Так как дело рассудка состоит не в чем ином, как в мышлении, т. е. в создании единства в разнообразии, то он может мыслить себе объект, только указывая правило или способ его возникновения, ибо только таким путем разнообразие последнего может быть подведено под единство правила; следовательно, рассудок, не может мыслить себе никакого объекта уже возникшим, но должен мыслить его лишь возникающим, т. е. текущим. Особое правило возникновения объекта или род его дифференциала делает его особым объектом, и отношения различных объектов вытекают из отношений правил их возникновения или их дифференциалов. ...Если рассудку надлежит мыслить линию, то ему должно провести ее в мыслях; если же надлежит представить в созерцании линию, то должно представлять себе ее уже проведенной. Для созерцания линии требуется только сознание аппрегензии (сочетания частей, находящихся одна вне другой), для понимания же линии требуется реальное объяснение, т. е. истолкование способа ее возникновения; в созерцании линия предшествует движению точки на линии; в понятии — прямо наоборот: для понятия линии или для объяснения способа ее возникновения необходимо, чтобы движение точки на линии предшествовало понятию линии»*.

* Versuch über die Transcendentalphilosophie. S. 33—36.

В принципе определимости заключены и из него выводятся Маймоном формы суждений. Этот принцип объясняет, как должны относиться друг к другу субъект и предикат для того, чтобы образовать объект познания; он определяет, таким образом, их отношение к познанию, т. е. их трансцендентальное отношение. Этим непосредственно определяется качество суждения, а качеством — его модальность. Так на самом деле сильно упрощается учение о суждениях. В сущности, нет других форм суждения кроме суждений качества; так называемые суждения количества не представляют собственно суждений, но суть сокращенные умозаключения; суждения отношения разделяются на категорические, гипотетические, дизъюнктивные: дизъюнктивное составлено из нескольких категорических, а гипотетическое отличается от категорического не по логическому значению, а только по грамматической форме. Таким образом, от суждений отношения остается одно только категорическое, в котором субъект и предикат относятся друг к другу, как того требует принцип определимости: они относятся друг к другу как субстанция и акциденция. Субъект (например, линия) может быть представлен без предиката (например, кривая), но не наоборот. Суждения отношения заключены в категорическом суждении, которое совпадает с суждением качества. От традиционной таблицы суждений остаются так называемые суждения модальности, ассерторическое, проблематическое, аподиктическое: первое является не логическим, но эмпирическим; другие два суть логические и определяются отношением между субъектом и предикатом, предикат есть возможное определение субъекта, последний — необходимая предпосылка предиката. По существу дела, проблематическое суждение является аподиктическим, ибо оно определяет необходимую возможность объекта*.

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

Определимое относится к своим возможным определениям как единство к множеству: многие объемлемые единством определения дают категории целого или всеобщности (единство, мно-

* Die Kategorien des Aristoteles. S. 145—153, 158—168.

** Kritische Untersuchungen. S. 204.

жество, всеобщность). Соединение определений дает понятие реальности, их разделение — понятие отрицания. «Всякому определимому как субъекту принадлежит один из всех возможных предикатов или его противоположность: реальность, отрицание. Число возможных определений ограничивается еще тем, что лишь те из них обладают объективной реальностью, которые соответствуют принципу определимости, отсюда — ограничение». Определемое не зависит от определения, последнее же, наоборот, зависит от первого: отсюда категория субстанциальности. Разнородное представимо только во временной последовательности, само время определимо; определение временной последовательности есть категория причинности. Определемое включает возможность определения и в то же время является его необходимой предпосылкой; установленное определение дает понятие действительности, контрадикторное противоположение (согласно принципу исключенного третьего) — понятие необходимости: отсюда — категории действительности, возможности, необходимости*.

III. КРИТИЧЕСКИ-СКЕПТИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ МАЙМОНА

1. Оценка догматической философии

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

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

* Die Kategorien des Aristoteles. S. 213—237; Kritische Untersuchungen. S. 204—208.

жени: это ее первая ошибка. Далее, из частного случая выводит-ся всеобщее значение причинности, но из отдельных случаев никогда нельзя вывести всеобщего принципа; если бы предполо-жение догматической метафизики было даже верно, то вывод, ко-торый она делает, был бы все-таки неверен; это ее вторая ошибка. Всеобщий принцип заявляет, что все имеет причину; отсюда дела-ется заключение: стало быть, и мир имеет свою причину, и притом первую, которая не может быть не чем иным, как безусловным существом, или Богом. Так на принципе причинности обосновы-вается бытие Бога, т. е. из положения «все имеет свою причину» делается вывод, утверждающий бытие существа, не имеющего причины: это очевидное противоречие есть третья ошибка. Из незаконного предположения незаконным способом выводится всеобщий принцип, который употребляется так, что применение его совершенно противоречит самому принципу*.

С догматическими эмпириками Маймон расправляется очень быстро, верно разглядев их несостоятельную основу. Они стре-мятся обосновать познание исключительно a posteriori, все поня-тия должны быть выведены из чувственных вещей: понятие «красное» абстрагировано от вещи, которая окрашена в красный цвет, понятие единства — от вещи, которая едина и т. д. Таким об-разом, ничто не выводится, но все предполагается. «Эти филосо-фы, — говорит Маймон, — в самом деле неопровержимы, ибо как же их опровергнуть? Тем, что показать, что их утверждение несо-образно, т. е. содержит очевидное противоречие? Они не желают допустить закона противоречия. Но они и не заслуживают опро-вержения, ибо они ничего не утверждают. Я должен сознаться, что я не могу составить себе понятия о таком способе мышления. <...> Эти господа не претендуют на большую способность, чем не-что вроде того инстинкта ожидания аналогичных случаев, кото-рым животные обладают в гораздо более значительной мере»**.

2. Оценка критической философии

Против догматических философов восстают критические. По-следние исследуют условия возможности опыта, который они предпосылают как достоверный факт. Но этот факт отнюдь не установлен, он оспаривается скептиками и имеет лишь гипотети-

* Die Kategorien des Aristoteles. S. 131 flgd.

** Versuch über die Transcendentalphilosophie. S. 432—434.

ческое значение. С критической точки зрения «философствуют» только «гипотетически»*.

Из возможности опыта развиваются условия познания, а из этих последних затем выводится возможность опыта. Здесь — очевидный круг, в котором вертятся критические исследования. Если указанный факт не имеет силы, то критика философствует в неверном предположении. *Quid facti?*⁹ — вот мучительный вопрос для критической философии. Критические философы предполагают объективную реальность опыта: в этом их ошибка. Не следует спрашивать: как возможен опыт при предположении его объективной реальности? Надлежит ставить вопрос о самом этом предположении: как возможна объективная реальность или сам реальный объект?

Критические философы допускают обоснование объекта познания *a posteriori*, форм его — *a priori*. Таким образом, они должны объективную реальность опытного познания утверждать, а объективную реальность разумного познания отрицать. Они удостоверяют эмпирическое и оспаривают рациональное познание: они — «эмпирические догматики» и «рациональные скептики».

3. КРИТИЧЕСКАЯ И СКЕПТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

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

В этом состоит разница между Маймоном и Кантом. Он отрицает то, что Кант утверждает, — всеобщность и необходимость опытного познания. Его скептицизм поражает опыт, и он называ-

* Die Kategorien des Aristoteles. S. 132 flgd.

** Ibid. S. 436 flgd.

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

Догматические философы опровергнуты, скептические идут заодно с критическими против догматических. Но скептический философ предъявляет критическому вопрос «quid facti»? И этот вопрос угрожает прежней критической философии. «Критическая и скептическая философия, — так заканчивает Маймон свое сочинение об успехах философии со времен Лейбница, — относятся друг к другу приблизительно так, как человек и змий после грехопадения: он (человек) наступит тебе на голову (это значит: критический философ будет всегда беспокоить скептического требуемыми для научного познания необходимостью и всеобщностью принципов), но ты поразишь его в пяту (это значит: скептик будет всегда дразнить критического философа тем, что его необходимые и общеобязательные принципы не могут быть применимы). Quid facti?»

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

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



I. СОСТОЯНИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОСЛЕ ЭНЕЗИДЕМА

1. НЕПОЛНОЕ РЕШЕНИЕ

После того как в лице Энезидема и Маймона пройдены точки зрения элементарной философии и скептицизма, можно точно определить положение ближайшей подлежащей решению задачи. Рейнгольд, продолжая кантовскую критику, устанавливал единство принципа и выводил систему элементарной философии из способности представления, которая, основываясь на субъекте в себе, получает свой (эмпирический) материал лишь путем аффекции¹⁰, причина которой есть нечто вне сознания находящееся, вещь в себе вне нас. Вещь в себе непознаваема. Если происхождение познания непознаваемо, то невозможна критическая философия: таков был итог скептических возражений Энезидема.

Если вещь в себе признается независимой от сознания и представления реальностью, то Энезидем прав относительно рейнгольдской элементарной философии. Но Маймон как раз и не допускает этой реальности вещи в себе, вещь в себе есть нечто не реальное, но воображаемое, она не X , но равняется $\sqrt{-a}$. В силу этого исчезает то условие, которым Энезидем хотел заставить критическую философию отказаться от себя и вернуться к Юму и Беркли. Критическая философия вновь восстанавливается, скептический узел развязывается; в Маймоне он развязывается наполовину, сам Маймон называет свою точку зрения наполовину скептической, наполовину догматической; в действительности она одновременно и критическая, и скептическая, тогда как точка зрения Энезидема вовсе не критическая. То, что Маймон сделал



наполовину, должно быть сделано целиком; совершенно ясно также, каким единственным образом указанный скептический узел может быть развязан.

Эмпирический материал не дается через нечто, находящееся вне сознания, он дан в сознании, возникает он также не вне сознания, но лишь в нас, однако возникает он в нас не сознательно; его возникновение неизвестно и остается таковым в своей конечной причине; поэтому опыт никогда полностью не разложим и, стало быть, является всегда неполным познанием. Вот точка зрения Маймона.

2. ОКОНЧАТЕЛЬНОЕ РЕШЕНИЕ

Но то, что всегда остается неизвестным, равносильно непознаваемому. Если возникновение данного познания (опыта) непознаваемо, то его причина непознаваема. Непознаваемое же есть вещь в себе. Так причина опыта становится все-таки снова вещью в себе, и, стало быть, вещь в себе — причиной. Здесь учение Маймона вступает в противоречие с самим собой, и явственно обнаруживается, что эта точка зрения при разрешении скептической проблемы может быть только этапом, но не конечным пунктом. Вещь в себе не упразднена Маймоном настолько, чтобы нельзя было снова установить ее реальность. Но в силу этого мы снова отброшены к точке зрения элементарной философии, поколебленной Энезидемом. Конечная точка разрешения ясна: вещь в себе должна быть совершенно упразднена в своем значении не только как нечто находящееся вне сознания, но и как нечто в нем заключенное, как содержащаяся в нас неведомая и непознаваемая причина эмпирического материала познания; опыт должен быть целиком объяснен из сознания так, чтобы не оставалось от него никакого непроницаемого и неразложимого объекта; опыт должен быть без остатка сведен к продукту сознания. И так как тем остатком, который кажется неразложимым, являются данные в нашем сознании элементы ощущения, то тут и заключается собственно самая проблема: она сводится к *объяснению ощущения из сознания*.

Если вещь в себе отрицается целиком в ее иррациональном значении и познание объясняется без остатка, то и скептическая проблема тоже вполне разрешается, и критическая философия освобождается от присущих ей самой ограничений и может развиваться последовательно и беспрепятственно. Большая заслуга скептиков после Канта состоит в том, что они уясняют с крити-

ческой философией эту альтернативу: либо повернуть от Рейнгольда и Канта обратно к Юму и Беркли, как если бы критика разума не составила целой эпохи, либо идти вперед через Энезидема и Маймона к цели, которая не может быть сомнительной. Ибо если мы соединим элементарную философию и скептицизм и признаем, таким образом, вместе с Рейнгольдом единство принципа, а вместе с Маймоном — невозможность вещи в себе, то на самом деле не может получиться никакого иного результата, кроме наукоучения Фихте. Отсюда «безграничное почтение» Фихте к таланту Маймона. Он хорошо понимал, что путь, которым философия пришла от Канта к нему, лежал через точку зрения Маймона.

II. ИСТИННОЕ ПОНИМАНИЕ УЧЕНИЯ КАНТА

1. ДОГМАТИЧЕСКОЕ И КРИТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ

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

Что кантианцы со своим взглядом на вещь в себе не обладают таким пониманием, совершенно ясно; точно так же и Рейнгольд в этом пункте не проник в самую суть дела. Поэтому теперь начинают точно различать Канта и кантианцев, критику разума и элементарную философию; учение Канта и учение Рейнгольда не считаются больше одним и тем же, и понятие кантовско-рейнгольдской философии разлагается. До возражений скептиков кантовское учение понимали догматически, теперь его понимают критически: этим шагом вперед философия обязана скептикам, в особенности Маймону. То развитие философии, которое мы изобразили, является поэтому движением вперед в понимании и оцен-

ке Канта. Пусть сам Кант находит новый способ понимать и оценивать его «гиперкритическим»; то, что Кант говорит после «Критики», неважно по сравнению с тем, что он раз навсегда сказал в «Критике». И так как первое издание этого произведения знаменательно отличается от всех последующих именно в той части, которая касается вещи в себе, то более проницательные люди скоро усмотрят значение этого различия — я говорю об отличии Канта не только от кантианцев и Рейнгольда, но и от самого себя. Наступило время, когда пришлось при обсуждении кантовского учения отличать дух от буквы.

2. КАНТОВСКОЕ УЧЕНИЕ КАК ЧИСТЫЙ ИДЕАЛИЗМ

До тех пор пока вещь в себе, как ее принимали кантианцы, а также Рейнгольд, признается чем-то реальным вне нас, упраздняющим идеальность явлений целиком или отчасти, — кантовское учение, рассматриваемое с этой стороны, должно считаться реализмом; оно является наполовину идеализмом, наполовину реализмом. Если же такое значение вещи в себе отрицается и признается несоответствие ее духу критической философии, то последняя теряет только что указанную догматически-реалистическую видимость и должна быть обсуждаема как чистый идеализм.

В этом понимании сходятся две в прочих отношениях противоположные точки зрения. Для них обеих совершенно ясно, что кантовское учение не может быть ничем иным и в самом деле есть не что иное, как чистый идеализм. Но одна из этих точек относится к такому идеализму отрицательно, другая — положительно. Первая противопоставляет критике разума реализм, который основывается на вере в реальное, совершенно независимое от нашего сознания бытие в себе; вторая, напротив, утверждает на основании кантовской критики разума чистый и полный идеализм как выведенную из одного принципа систему знания. Обе эти точки зрения, согласные между собой в оценке кантовского учения, являются нам в лице, с одной стороны — Фр. Г. Якоби, с другой — И. Г. Фихте.

3. ИДЕАЛИЗМ КАК ТОЧКА ЗРЕНИЯ ПРИ ОБЪЯСНЕНИИ КАНТА

Если кантовское учение может быть правильно оценено только как чистый идеализм, то и правильно понято и объяснено оно может быть также только с этой точки зрения: этот взгляд, разви-

ваемый Якоби в отрицание, Фихте — ради утверждения и дальнейшего развития кантовского учения, должен быть прежде всего применен и к его объяснению. Дедуктивно (т. е. из одного начала) обосновать кантовское учение — такова была задача элементарной философии. Рейнгольд правильно определил эту задачу, но разрешить ее он — при своем полуреалистическом понимании критики разума — вовсе не был способен. Энезидем и Маймон переместили точку зрения, с которой разрешается задача элементарной философии. Только теперь, когда чисто идеалистический характер кантовского учения — вопрос решенный, станет возможно — с этой точки зрения «как единственной, с которой может быть обсуждаема критическая философия» — действительно объяснить кантовское учение.

4. ЗАДАЧА БЕКА И ЕГО ПОЛОЖЕНИЕ

За эту задачу и берется Сигизмунд Бек*. По способу обсуждения им кантовского учения мы сопоставляем его с Якоби и Фихте; по задаче, которую он сам ставит, мы сравниваем его с Рейнгольдом. По направлению он является родственным элементарной философии, которая желает объяснить и сделать понятной кантовскую критику. Он держится линии рассуждений, указанной кантовской критикой, и излагает свое учение под за-

* Якоб Сигизмунд Бек родился в Лиссау близ Данцига, был в Кенигсберге учеником Канта, с 1791 по 1799 г. — доцентом в Галле, с 1799 по 1842 г. — профессором в Ростоке. Главные его сочинения, все относящиеся к галльскому периоду, представляют комментарии кантовских критик: 1) «Объяснительное извлечение из критических сочинений господина проф. Канта, сделанное по совету последнего (Erlautern der Auszug aus den Kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen desselben)», 1793—1796, в трех томах, из которых последний носит специальное заглавие: «Единственно возможная точка зрения, с которой должна быть обсуждаема критическая философия (Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss)», 1796; 2) «Очерк критической философии (Grundriss der kritischen Philosophie)», 1796; 3) «Комментарий к метафизике нравов Канта (Commentar über Kants Metaphysik der Sitten)», 1798. Позднейшие сочинения ростокского периода относятся к пропедевтике, логике и практической философии. Важнейшие сочинения Бека — две книги, вышедшие в 1796 г.: «Единственно возможная точка зрения» и «Очерк».

главием и в форме комментария к учению Канта. Его точка зрения есть идеализм в трансцендентальном смысле слова и называется «бековским идеализмом». Но она не желает считаться ничем более, кроме как точкой зрения для объяснения Канта, как «единственно возможной точкой зрения», отсюда обозначение «учение о точке зрения», особенно охотно употребляемое Рейнгольдом, когда он говорит о Беке. Между Рейнгольдом и Бекком стоят скептики, исследования которых изменяют понимание кантовского учения и тем самым точку зрения элементарной философии: поэтому в нашем обзоре мы отводим Бекку место после Рейнгольда, Энезидема, Маймона и перед Якоби и Фихте.

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


ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

УЧЕНИЕ СИГИЗМУНДА БЕКА О ТОЧКЕ ЗРЕНИЯ



I. НЕВОЗМОЖНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ ПРИ ОБЪЯСНЕНИИ ПОЗНАНИЯ

1. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ И ПРЕДМЕТ. СВЯЗЬ МЕЖДУ НИМИ

 сть, согласно Беку, точка зрения, с которой задача философии вообще является неразрешимой, а понимание критической философии невозможным и которая составляет настоящий «источник всех заблуждений спекулятивного разума». Познание заблуждения освещает истину. Поняв, какая точка зрения невозможна, мы тем самым понимаем, какая точка зрения единственно возможна при разрешении задачи философии и понимании кантовской критики. Невозможна догматическая точка зрения, которая ищет познания в соответствии наших представлений вещам и для того, чтобы такое соответствие было возможно, предполагает бытие предметов вне представлений, т. е. предполагает независимую от сознания реальность вещей в себе. При таком представлении, усвоенном обычным сознанием и естественным мышлением, все в кантовской критике разума непонятно и она сама невозможна. Здесь, как мы видим, Бек приходит к заключению о критической философии, согласно с выводами Энезидема. Но в то же время первая, отрицательная, часть учения Века о точке зрения со всех сторон уясняет несостоятельность и несообразность такого представления.

Постараемся исследовать его и отыскать основную ошибку. Говорят, что наши представления относятся к предметам вне представлений и что последним соответствует некоторый предмет вне них; без такого соответствия представление пусто и не дает познания; только это соответствие придает представлению объективное значение. От этого соотношения, согласия, связи между представлением и предметом зависит якобы возможность



всякого познания. Стало быть, должна быть связь между представлением и предметом, должно об этой связи иметься понятие; в противном случае не может быть и речи ни о каком согласии обоих и потому ни о каком познании. Но как же надлежит представлять себе эту связь? Как можно сравнивать представление с предметом вне представления? А сравнивать оба необходимо для того, чтобы узнать, согласуются ли они между собой и как. Как же сравнивать представление с вещью, которая не есть представление? То, что я желаю сравнивать с моим представлением, само должно, для того чтобы я имел возможность сравнивать его с представлением, быть представляемо. Но я могу сравнивать мое представление всегда только с каким-либо представлением, а не с вещью, которая не есть представление. Достаточно только уяснить себе вопрос, чтобы понять, что сравнение между представлением и предметом невозможно и, стало быть, связь между ними немыслима, так как в самом деле невозможно представлять без представления *. И если стараются прийти на помощь тем, кто говорит, будто предмет есть причина представления или представление есть знак предмета, то этим предполагают, что отношение обоих мыслимо, что сравнение возможно, т. е. делают именно то предположение, основную ошибку которого мы указали.

Связь между представлением и предметом, таким образом, немыслима: вещи вне представлений непредставимы. Когда утверждают, что вещи существуют вне представлений, то их представляют. Следует отрицать представимость таких вещей, этим отрицается также их существование, которое есть не что иное, как способ представления: понимание этого обосновывает тот идеализм, который был уже выражен Беркли. Такой идеализм необходим и является первым шагом к усвоению духа критической философии. Без понимания этого совершенно невозможно постигнуть критическую философию, можно говорить ее языком, но не проникая в ее суть **.

2. Точка зрения, при которой понимание критической философии невозможно

С точки зрения, которая никак не может объяснить познание, не может быть понята и критическая философия, которая объясняет познание. Для взгляда, верящего в связь между представле-

* Einzig möglicher Standpunkt. S. 8 fgd.

** Ibid. S. 10 fgd.

нием и предметом и относящего представления к вещам вне представления, всякое положение кантовского учения становится темным.

Критика разума различает *аналитические* и *синтетические* суждения: в первых представление объекта разъясняется, во вторых оно расширяется; в обоих, стало быть, предполагается представление. Аналитическим суждением является, например, предложение «Негр черен», пример синтетического — предложение «Негр способен к развитию»; оба эти предложения имеют значение, если наше представление относится к объекту вне представления. Где связь между тем и другим? Где понятие этой связи? Это различие становится непонятно, лишь только мы предположим, что наши представления относятся к предметам вне представлений*.

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

Критика различает чистые и эмпирические *созерцания*, чистые и эмпирические *понятия*. Если я не понимаю, что такое созерцание и понятие, как же мне понять, что такое чистые и эмпирические созерцания, чистые и эмпирические понятия? Что такое созерцание? Что такое понятие? Ответ гласит: созерцание есть непосредственное представление предмета, понятие — опосредованное его представление. Для того чтобы понять, что такое созерцание и понятие, я должен был раньше постигнуть, что такое непосредственное и опосредованное представление предмета, что такое вообще представление предмета, что такое отнесение представления к предмету, связь между тем и другим. Вот темный пункт. Темны при этом предположении созерцание и понятие, а стало быть, виды как созерцания, так и понятия.

Созерцание есть непосредственное представление предмета, эмпирическое созерцание есть непосредственное представление

* Ibid. S. 31–35.

** Ibid. S. 15–22.

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

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

Критика отличает вещи в себе от явления. Это отличие проводится также и догматической метафизикой, но так, что вещь в себе и явление составляют один и тот же объект: вещь, поскольку она чувственно воспринимается, есть явление, поскольку же она ясно и отчетливо мыслится — она есть вещь в себе. Не посредством чувственности, а только посредством рассудка можно познать, каковы вещи в себе: поэтому здесь вещь признается вещью в себе за вычетом чувственного явления. Согласно критической философии, вещь в себе непознаваема: это вещь за вычетом как чувственной, так и мыслимой реальности, т. е. вещь в себе есть как вещь — ничто; это предмет, в котором нет ничего предметного, т. е. вовсе не предмет. Если рассматривать вещь в себе как предмет, если брать различие между явлениями и вещами догматически, то этим возмозможность их понимать совершенно упразд-

* Ibid. S. 18 flgd, 36—45.

** Ibid. S. 45—48.

*** Ibid. S. 48—51.

няется. Критика показывает, что не может быть никакого отнесения представлений к вещам в себе, никакого соединения между обоими и, стало быть, никакой представляемости вещей в себе, т. е. вещи в себе невозможны как предметы. Брать вещи в себе как предметы — значит совершенно не понимать духа критической философии.

3. РЕАЛИСТИЧЕСКИЙ ЯЗЫК КРИТИКИ

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

Но все-таки критическая философия говорит также и о вещах в себе так, будто они суть предметы, по крайней мере кажется, что она так говорит. Она рассказывает, что нас аффицируют предметы, что они поставляют материал известных представлений. Чем же могут быть эти предметы, как не вещами в себе? Стало быть, вещи в себе суть предметы. Критическая философия говорит тут языком догматической. «Кажется, — читаем мы у Бека, — что критика заимствует язык реализма исключительно ради удобопонятности, ибо, конечно, этот способ мышления является естественным в силу того, что всякий, пока он избегает спекуляции, признает соединение представлений с их предметами и полагает, что его представлениям соответствуют объекты» *. Подобным же образом рассуждал Якоби, который именно в этом пункте находил главное затруднение критики. Якоби любил говорить, что, не признавая вещь в себе предметом, нельзя проникнуть в здание критики, а с таким признанием невозможно в нем оставаться.

* Ibid. S. 23—31.

Таким образом, критическая философия либо непонятна и несообразна, либо должна быть так понята, чтобы указанная видимость догматического и реалистического способа представления целиком исчезла. Предмет представления не может признаваться чем-то данным вне представления, ибо иначе вопрос о связи между представлением и объектом станет неразрешимым. Предмет должен быть рассматриваем как продукт условий самого представления. Этот способ рассмотрения есть «единственно возможная точка зрения». Бек называет ее «точкой зрения трансцендентальной философии». Иногда также она носит у него название «трансцендентальное нашего познания» *.

4. НЕВОЗМОЖНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ

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

Рейнгольд ошибся уже в самом плане. Он желает дать новую теорию способности представления, т. е. представление, объект которого (отличный от представления) есть способность представления. Что соединяет это представление с этим объектом? Этот вопрос возникает тотчас же, и вся теория сразу вследствие этого как бы останавливается ***. В дальнейшем же своем развитии она избирает путь, который не вводит нас в понимание критической философии, но приводит обратно к философии догматической. Представление должно быть отлечено от объекта и отнесено к нему. Этого требует закон сознания. Представление своим материалом соответствует объекту. Этот материал способность представления получает в силу своей восприимчивости, ко-

* *Einzig möglicher Standpunkt*. S. 120.

** *Ibid.* S. 58—62.

*** *Ibid.* S. 61—119.

торой материал дается посредством аффицирования; причиной последних являются объекты, отличаемые же от представления предметы суть вещи в себе. Они аффицируют душу, они производят впечатления. «Этим теория (Рейнгольда) в достаточной мере показывает, — замечает Бек, — что она мыслит так же, как догматическая философия, и так же, как последняя, молчаливо признает такое соединение представления с его объектом, которое, однако, есть ничто. Но если дело обстоит так, если “Критика чистого разума” получает от теории способности представления правильное истолкование в том смысле, что критике приписывается утверждение, будто вещи в себе аффицируют душу и своим воздействием (своею причинностью) вызывают в душе если не самое представление, то во всяком случае материал представлений, — если это так, то я не могу верить тому, чтобы критическая философия существенно отлигалась от догматической. ...Если так смотреть на дело, то я не могу в действительности понять, какой смысл имеет вся борьба критических философов против познания вещей в себе, и не в состоянии в ней видеть что-нибудь большее, чем убогий спор о словах» *. Если Рейнгольд в своем учении об объективном материале представлений — Бек называет это учение «соединением пустых звуков» — приходит к заключению, что бытие предметов вне нас так же достоверно, как бытие представлений вообще, то это учение есть «сам догматизм во всей его силе» **.

II. ЕДИНСТВЕННО ВОЗМОЖНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

1. ПРОЦЕСС ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Итак, Рейнгольд не разрешил своей задачи, он не проник в истинный и единственно возможный смысл критики. В чем же состоит истинная и единственно возможная точка зрения, «трансцендентальная», по обозначению Бека, с которой должна быть обсуждаема критика чистого разума? В чем заключается решение вопроса о связи между представлением и предметом?

До тех пор пока предмет признается чем-то отличным от представления, вещь вне представления, вопрос не поддается разрешению, а критика разума — пониманию. Как вещь вне пред-

* Ibid. S. 66—67.

** Ibid. S. 95.

ставления — предмет непредставим, поэтому отношение или связь между тем и другим немислима. Это отношение, таким образом, лишь в том случае возможно, если сам предмет есть представление. Если должна быть действительная гармония (совпадение) между представлением и предметом, то представление должно относиться к предмету, как снимок к подлиннику, как производное представление к первоначальному. Таким образом, предмет, к которому может быть отнесено представление, должен быть сам первоначальным представлением; он должен быть продуктом процесса представления, т. е. он должен быть произведен *процессом первоначального представления* *.

2. ВЫСШЕЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ КАК ПОСТУЛАТ

Мы должны обратиться к процессу этого первоначального представления, чтобы видеть, как возникает первоначальное представление и тем самым предмет, к которому относятся наши объективные представления. Тут разрешается вопрос, в котором обычно запутывается философия, и связь между представлением и предметом, раньше совершенно непонятная и непознаваемая, становится теперь вполне ясной. Процесс первоначального представления есть деятельность, которая постулируется для того, чтобы понять и разрешить задачу философии. Только отсюда, из этого пункта, она разрешима. Так для критической философии найдено то необходимое, единственное и верховное начало, которого по праву требовали Рейнгольд и Энезидем. Содержанием этого начала является процесс первоначального представления, не факт, но *деятельность*, которую необходимо совершать. Поэтому Рейнгольд с его учением о фактах сознания не открыл этого начала; необходим не факт, а *требование* совершать очерченную выше деятельность. Верховным и единственно возможным началом философии может быть только некоторое требование или некоторый постулат, и именно следующий постулат: первоначально представлять себе объект или перенестись на точку зрения процесса первоначального представления. Так, геометр требует, чтобы представляли себе пространство, для того чтобы познавать его измерения**. Из процесса первоначального представления объясняется связь между предметом и представлением, а стало быть, познание и, тем самым, всякое применение рассудка. Без

* Ibid. S. 120—131.

** Ibid. S. 124. Ср.: Grundriss der kritische Philosophie. I. § 1.

этой идеи ничего нельзя понять. Поэтому Бек называет свой постулат «принципом всего понятного», «высшим основоположением или вершиной всякого применения рассудка» *.

3. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Трансцендентальная точка зрения и дает нам уразумение процесса первоначального представления и первоначального создания понятий. Только при такой точке зрения возможна наука, объект которой есть процесс первоначального представления. Эта наука есть трансцендентальная философия, которая только и в состоянии объяснять познание, уяснять связь между представлением и предметом, делать полезным употребление рассудка. «Трансцендентальная философия, — говорит Бек, — есть искусство понимать самого себя» **.

Основателем этой философии является Кант. Он открыл точку зрения, единственно возможную при разрешении проблемы познания. Наша задача состоит в том, чтобы правильно понять Канта. Этому пониманию в самой критике противостоят своеобразные трудности. Они заключаются в том, что Кант в своей «Критике» приводит читателя к указанию единственно возможной точки зрения постепенно, что он на пути, ведущем через трансцендентальную эстетику и логику, удерживает тот реалистический и догматический способ представления, согласно которому предметы представления находятся вне представления; благодаря этому умом читателя овладевает понятие, которое в конце концов скрывает от него конечную цель рассуждения. Поэтому Бек желает применить обратный метод и поставить читателя разом на указанную точку зрения: «Став на эту точку зрения, читатель увидит критику, озаренную ярким светом». Пункт, намечаемый Беком, — тот самый, который Кант в своей «Критике разума» назвал «трансцендентальным единством апперцепции», «синтетическим единством сознания» и из которого он вывел значение категорий. Уже до Бека Фихте выдвинул значение этого принципа: Я как подлежащее постулированию деяние, обосновывающее всякое знание ***.

Первоначальное представление возможно только путем первоначального соединения или сочетания (синтеза), которое само

* *Einzig möglicher Standpunkt.* S. 139.

** *Ibid.* S. 137, 139.

*** *Ibid.* S. 137—139, 139—167, Ср.: *Grundriss der kritische Philosophie.* I. § 9.

возможно только в единстве сознания, «в тождественном самосознании», как говорит Бек. До этого первоначального (возможного лишь в сознании) сочетания ничто не является соединенным. Первоначальное представление становится предметом в силу того, что синтез определяется, или первоначальное сочетание фиксируется или упрочивается. Таким образом, представление становится определенным познаваемым объектом, сознание узнает в этом объекте свое представление. Этот акт есть, по выражению Бека, признание представления, а именно признание того, что объект подчинен понятию, — или, что то же самое, этот акт есть представление предмета при посредстве понятия. Такое представление, которое есть в то же время сама собою разумеющаяся связь между предметом и понятием и которое производится, стало быть, двумя актами, из которых, по Беку, состоит весь процесс первоначального представления, все первоначальное применение рассудка: первый акт — первоначальное сочетание, второй — первоначальное признание. Первоначальные виды представления суть категории. Сочетание есть синтез, признание — схематизм категорий. Способность первоначального синтеза именуется у Канта трансцендентальным рассудком, способность первоначального признания — трансцендентальной способностью суждения; обе вместе дают объективное представление (представление объекта) или «объективно-синтетическое единство сознания» *.

4. ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И КАТЕГОРИИ

Первоначальное сочетание есть синтез однородного, совершающийся либо от части к целому, либо от целого к части. Сочетание однородного, идущее от части к части и приходящее к целому, есть величина или пространство. Здесь имеется в виду не понятие величины, не представление пространства — указанный синтез сам есть величина или пространство. В этом сочетании однородного создается пространство, оно есть это сочетание, которое само является не представлением, но процессом первоначального представления, пространство есть не созерцание, но созерцательная деятельность (*Anschauung*), чистый созерцательный процесс. Принимать этот синтез за созерцание или представление, объектом которого является пространство, значило бы совершенно не понимать критику. В этом случае тотчас возник бы неразрешимый

* *Einzig möglicher Standpunkt*. S. 155.

мый вопрос: где же связь между этим представлением и этим объектом? Еще нет речи ни о каком объекте, а только — об акте первоначального представления.

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

Для того чтобы у процесса первоначального представления имелся продукт, он должен быть определенным, т. е. время должно быть фиксировано, или остановлено. Фиксирование дает составленное в определенном времени, т. е. ограниченное пространство или фигуру (образ). Это фиксирование, которое останавливает процесс представления и дает ему признание, Бек называет «первоначальным признанием». Подобная остановка равносильна созданию объективности. Процесс представления становится представлением, определенным представлением, представлением об этом предмете, об этой определенной фигуре: так возникает объект, равно как первоначальное понятие о предмете. «Первоначальный синтез в соединении с первоначальным признанием создает, таким образом, первоначальное синтетически-объективное единство сознания, т. е. первоначальное понятие о предмете»**.

Процесс первоначального представления есть, далее, синтез однородного, движущийся от целого к частям. В первом синтезе (величине), части предшествовали целому, здесь дело обстоит наоборот: этот синтез есть не величина (экстенсивная), но реальность (вещность). Он также производит, как переход от одного

* Ibid. S. 141. Cp.: Grundriss der kritische Philosophie. I. § 10.

** Einzig möglicher Standpunkt. S. 144.

к другому, время, определение (фиксирование) времени в этом синтезе дает определенную реальность, интенсивную величину или степень. Реальность есть прежде всего не понятие о чем-либо, а первоначальный способ представления. «Я синтезирую в нем мое ощущение. <...> Этот синтез называется эмпирическим, и критика именуется также эмпирическим созерцанием. Нам думается, что мы правильнее толкуем смысл этого синтеза, когда называем его эмпирической созерцательной деятельностью (*Anschauung*), ибо он есть не что иное, как один из первоначальных способов представления» *.

Так же точно категории отношения (субстанциальность, причинность, взаимодействие) не суть понятия или представления о вещах, но первоначальные способы представления, посредством которых вообще создается определенный объект или, что то же, чисто субъективное восприятие превращается в объективный опыт. То, что нечто преходяще, становится представимым лишь благодаря тому, что полагается нечто неизменное, по отношению к чему и происходит изменение. Лишь таким путем самое время становится представимым. Это полагание совершается посредством первоначального способа представления: категории *субстанции*. Мы не можем представлять изменение и, стало быть, самое время, не связывая изменения с чем-либо неизменным: только категория субстанции делает время как таковое представимым. То, что нечто следует (не только в нашем восприятии, но в самом явлении), становится представимым только благодаря тому, что этому нечто полагается в качестве необходимо предшествующего что-нибудь другое, т. е. благодаря полаганию необходимого следования или причинности: без причинности не может быть объективно определено следование во времени или момент времени какого-либо явления. Что различное происходит в одно и то же время, это становится представимо лишь посредством категории *взаимодействия*, которая, стало быть, и создает объективное отношение времени, а потому есть первоначальный способ представления. То же самое верно для категории модальности. Является представление возможным, действительным или необходимым — это может быть решено не на основании его признаков, а только на основании тех условий процесса первоначального представления, к которым сводится представление **.

* Ibid. S. 145 fgd. Cp.: Grundriss der kritische Philosophie. I. § 10.

** Einzig möglicher Standpunkt. S. 150—167. Cp.: Grundriss der kritische Philosophie. § 12 и 13.

Этих указаний достаточно, чтобы выяснить, что Бек в своей дедукции категорий вполне согласуется с кантовским учением об основных началах чистого рассудка. Так, мы знаем, что Кант в аксиомах чистого созерцания, в антиципациях¹¹ восприятия, в аналогиях опыта, в постулатах эмпирического мышления доказал, что экстенсивная величина, интенсивная величина (реальность), субстанциальность, причинность и взаимодействие, возможность, действительность и необходимость явлений должны быть рассматриваемы не как признаки явлений, а как их необходимые условия, т. е. не как понятия или представления, а как первоначальные способы представления.

III. ОЦЕНКА УЧЕНИЯ БЕКА

1. Итог учения

Если мы рассматриваем пространство и время как первоначально данные созерцания и категории, как первоначально данные понятия, то возникает вопрос об объекте этих созерцаний и понятий, об отнесении этих представлений к их предмету, о связи между теми и другими, т. е. возникает тот не только не имеющий ответа, но совершенно непонятный, спутанный и все путающий вопрос, который делает невозможным всякое объяснение познания, всякое уразумение кантовской критики. Пространство и время суть не первоначально данные созерцания, но сама первоначальная созерцательная деятельность; категории суть не первоначально данные понятия, но сами первоначальные функции рассудка: пространство, время и категории суть способы первоначального представления. Эти способы представления не поддаются дальнейшему обоснованию и выведению, ибо они являются первоначальными. Таково устройство нашего сознания, нашего рассудка. Только после расчленения применения рассудка можно понять его. Если понимать его правильно, то можно сделать все понятным; без такого же понимания ничто не понятно.

Здесь явственно обнаруживается главный пункт учения Бека. Развитый выше взгляд и есть то, что он называет точкой зрения, единственно возможной для понимания Канта, для объяснения познания, для истолкования возникновения объекта. В этом заключалась его главная цель. Он хотел показать, что кантовская критика в самом деле не может иметь и не имеет никакой другой задачи.

2. НЕРАЗРЕШЕННАЯ ПРОБЛЕМА

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

В этом пункте ему не удалось преодолеть Маймона. Поскольку речь идет о факте ощущения, мы стоим перед вопросом, который Маймон объявил неразрешимым и потому не устранимым мотивом скептицизма: «*Quid facti?*» Этот скептический вопрос был, говоря словами Маймона, укусом змеи в пятку критической философии. Здесь также и уязвимое место Бека.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

ФИЛОСОФИЯ ВЕРЫ ЯКОБИ И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ К УЧЕНИЮ КАНТА



І. ИТОГИ ПРЕДШЕСТВУЮЩЕГО РАЗВИТИЯ



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

1. Для того чтобы прочно обосновать критическую философию и вполне уяснить ее, потребовалась дедукция ее основных учений из одного принципа. Эту задачу, которая состояла в единстве основного начала, пытался решить *Рейнгольд* в своей элементарной философии. До тех пор пока критическая философия опирается на понятие вещей *вне нас*, она со всех сторон открыта вторжениям скептицизма. Рейнгольд в своей элементарной философии так недвусмысленно провозгласил внешнее бытие вещей в себе и так явственно соединил этот догматический и реалистический способ представления с критическим, что вызвал против себя и Канта поход скептицизма. Этот скептицизм восстал в лице *Энезидема* и направился на кантовско-рейнгольдовское учение. (Он объявил применение всякого рода причинности к вещам в себе невозможным, — суждение, которое *Шопенгауэр* в своей критике Канта, как кажется, заимствовал у своего учителя.)

2. Если критическая философия хочет удержаться, то она должна совершенно устранить вышеуказанный остаток догматического способа представления, отбросить даже видимость последнего и отрицать понятие вещи в себе. Либо невозможность подобной вещи в себе, либо невозможность критической философии. Последняя должна стать или совершенно скептической, или совершенно идеалистической: так обстоит дело благодаря скептическим возражениям. Понятие вещи в себе невозможно как предмет вне нашего сознания. Эту невозможность показывает *Маймон*, но он в то же время оставляет данным в сознании нечто (ощущение), причина чего неизвестна и непознаваема. Так он на-



половину освобождается от скептицизма и наполовину сохраняет его. Он удерживает в своей философии единство принципа и характер идеализма.

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

Итог всего этого развития по отношению к критической философии состоит в осознании того, что она есть чистый и законченный идеализм и что как таковую ее следует либо признать и развить дальше, либо отрицать и опровергать. Ее решительной противоположностью является точка зрения догматического реализма. Если критический идеализм отрицает или должен отрицать вещь в себе вне нас, то противоречащий ему реализм будет утверждать такое бытие в себе, но как объект не познания, а *веры*, причем не догматической, а *естественной*, непосредственной, необходимой веры, которая есть то же, что чувство. Эту точку зрения Фридрих Генрих Якоби противопоставляет кантовской критике, идеалистический характер которой он первый признал, ибо признание того, что кантовская философия есть чистый идеализм, так же мало нуждалось в Беке, как в Маймоне и Энезидеме.

II. ТОЧКА ЗРЕНИЯ ЯКОБИ И ОТНОШЕНИЕ ЕГО К КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Антидогматическая и антикритическая точка зрения

Здесь мы встречаемся с Якоби во второй раз. Мы познакомились с ним в связи с Гердером и Гаманом в ряду тех философов веры и чувства, которые последние приложили руку к делу разрушения догматической метафизики. Там мы обнаружили корни его

точки зрения в учении Лейбница *. Такое понимание находит себе подтверждение у самого Якоби, который в одном из своих главных сочинений — «Разговоре об идеализме и реализме», где он положительно развивает свое учение, — останавливается на основных воззрениях монадологии и нарочито заявляет о своем согласии с ними. Мы не имеем намерения во второй раз излагать учение Якоби, но осветим здесь его противоположность Канту и подчеркнем его важнейшую и наиболее поучительную сторону, а именно его понимание критической философии и ее оценку. Вообще главная сила Якоби заключается в отрицании; его точка зрения всего ярче выступает в противопоставлении и отрицании. У него есть потребность и способность проникнуть до самого основания противоположного образа мыслей и при этом не поддаться никакой, хотя бы и самой соблазнительной, иллюзии гармонии системы. Отсюда его острота и проницательность в обсуждении как догматической, так и критической философии, как учения Спинозы, так и учения Канта; он выискивает самые скрытые противоположности и извлекает их на свет Божий. У него есть правильное чутье того духа, в котором создана та или другая философская система, и потому он обладает редким и необходимым для плодотворного обсуждения философских воззрений даром схватывать их в целом. И чем противоположнее его собственному духу какая-либо система, тем шире разворачиваются при ее обсуждении остроумие и находчивость Якоби, тем свободнее и беспристрастнее становится его критика.

Задача, которую он черпает из глубочайшей потребности собственного духа, направляется на одну точку: он стремится уловить истинное в себе, первоначальное, безусловное и потому независимое от наших представлений бытие. Философия, которая по самому своему построению неспособна схватить первоначальное, противна ему в самой своей основе; то же следует сказать о философии, для которой объект познания совпадает с нашим представлением и целиком исчерпывается последним.

Догматический рационализм руководствовался демонстративным мышлением, следовал образцу математического метода и полагал, что он лишь настолько познает, насколько понимает, доказывает, обосновывает, выводит. Поэтому познанное было здесь всегда доказанным, выведенным, но никогда — чем-либо первоначальным. И так как с этой точки зрения непознаваемое было равносильно иррациональному, невозможному, то первоначаль-

* Ср. мое соч.: История Новой философии. Т. III. Лейбниц. Его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1904.

ное существо и первоначальное действие должны были последовательно отрицаться. Первоначальное существо есть Бог, первоначальное действие — свобода. Отрицание первого есть *атеизм*, отрицание второго — *фатализм*. Поэтому рационалистически построенная метафизика с необходимостью должна была оказаться атеистической и фаталистической. Ярчайшим и наиболее последовательным выразителем этого образа мыслей был Спиноза: отсюда антагонизм Якоби по отношению к учению Спинозы, которое он правильно и первый признал за чистую систему причинности, каковой оно и является.

Критическая философия выводит объект познания из нашей познавательной способности. Поэтому она не должна допускать ничего объективного в себе, никакого действительного бытия вне этих условий и независимо от нашего представления. Наоборот, она должна всегда растворить объект в представлении и дать совершенно идеалистическое построение. Здесь Якоби устанавливает свою точку зрения в противоположность кантовскому учению. Для ознакомления с ней особенно важны следующие сочинения Якоби: 1) диалог «Давид Юм о вере, или идеализме, и реализме (David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch)» — сочинение, вышедшее два года спустя после писем об учении Спинозы (1787); 2) позже присоединенное к первому сочинению приложение «О трансцендентальном идеализме (Über den transcendentalen Idealismus)»; 3) Введение в его собрание философских сочинений; в полном собрании сочинений это Введение составляет в то же время предисловие к упомянутому выше диалогу*; 4) письмо к Фихте (1799) с предисловием в полном собрании сочинений**; 5) «О попытке критицизма привести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление (Über das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben)»***.

2. ОБСУЖДЕНИЕ КРИТИКИ РАЗУМА

Прежде чем высказаться за или против кантонской философии, надлежит знать, что она такое и чем в силу всего своего на-

* Fr. H. Jacobis Werke. Bd. II. 1815.

** Ibid. Bd. III. 1816.

*** Сперва появилось в «Материалах» Рейнгольда («Beiträge zur leichteren Übersicht». Heft III. 1801). Набросок этого сочинения относится к более раннему времени. Последняя же часть статьи обработана Кеппенем. — Jacobis Werke. Bd. III.

правления она должна быть. Она может рассматривать объект познания только как явление. Последнее же — только как представление; независимую от представления вещь в себе она может как предмет только отрицать. В этом смысле она есть настоящий идеализм. Только так критическая философия может быть понята. Так она понимает самое себя. Если во втором издании «Критики чистого разума» мы и находим опровержение идеализма, то это не должно нас вводить в заблуждение. Первое ее издание есть настоящая ее форма, и только в этой форме ее можно правильно понимать и обсуждать. Проницательность Якоби отличает первое издание «Критики» от последующего еще до Шопенгауэра, который хвалился этим. Его диалог «Юм об идеализме и реализме» появился на несколько месяцев раньше второго издания кантовской «Критики» и был, таким образом, написан всецело под впечатлением первого издания. В позднейшем присоединенном к этому диалогу приложении «О трансцендентальном идеализме» (1815) Якоби обращает внимание на знаменательное различие между обоими изданиями. Он говорит: «В предисловии ко второму изданию Кант сообщает своим читателям о тех улучшениях в изложении, которые он сделал в новом издании, не умалчивая, что с этими улучшениями соединена и некоторая потеря для читателя, так как для того, чтобы дать место более удобопонятному изложению, многое должно было быть опущено или изложено в сокращенном виде. Я считаю эту потерю в высшей степени значительной и весьма желаю этим моим суждением побудить читателей, которые серьезно интересуются философией и ее историей, сравнить первое издание «Критики» с улучшенным вторым. Последующие издания представляют простую перепечатку второго. Особенное внимание я рекомендую обратить на отдел, в первом издании озаглавленный «О синтезе рекогниции¹² в понятии». Так как первое издание стало большою редкостью, то следует по крайней мере позаботиться публичным, а также более или менее крупным частным библиотекам, чтобы немногие еще уцелевшие экземпляры в конце концов совершенно не исчезли. Вообще недостаточно понимается, сколько преимуществ в том, чтобы изучать системы великих мыслителей в самых ранних изложениях»*.

* Ibid. Bd. II. S. 211 flgd. Кант свое опровержение идеализма в предисловии ко второму изданию направил против только что вышедшего сочинения Якоби «Давид Юм о вере, или идеализме,

Достаточно в первом издании «Критики» внимательно прочесть только учение о пространстве и времени, опровержение рациональной психологии, в особенности четвертый паралогизм¹³, чтобы усмотреть, что кантовская философия есть не что иное, как чистый идеализм, и ничем иным не желает быть. Пространство и время суть только представления, и, стало быть, предметы в пространстве и времени суть тоже представления. Внешнее созерцание относится к внешним предметам, т. е. к предметам в пространстве. Пространство находится в нас, и, таким образом, и внешние предметы не могут быть ничем вне нас. Неизменным объектом внешнего созерцания является материя. Она, как специально указал Кант, — только явление, вне нас и независимо от нашей чувственности она ничто. То же относится ко всем эмпирическим предметам. То, что реалист принимает за действительный объект, с критической точки зрения является одним только представлением, и именно этот своеобразный и необходимо присущий критике способ рассмотрения составляет ее идеалистический характер. Малейшее недоразумение в этом пункте затемняет все понимание. Дух кантовского учения совершенно искажается, как только признают, что существуют независимые от нас предметы (вещи вне нас), которые создают в нас материал опыта, когда лишь только *предметы* рассматривают как вещи в себе, производящие впечатление на наши чувства и таким образом возбуждающие в нас ощущения. Во всем нашем познании нет ничего объективного в том смысле, в котором реалист понимает объективное, — как независимое от нас бытие в себе.

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

Декарт доказал, что наши представления и восприятия, что весь наш внутренний субъективный мир и мы сами — все это обуславливается мышлением. Это была точка зрения субъективного идеализма, основывавшегося на положении: «*Cogito ergo sum*». Кант идет дальше. Он доказывает, что объекты, внешние предметы, материя, чувственный мир существуют только при условии существования Я, он присоединяет к субъективному идеализ-

и реализме». Якоби в приложении «О трансцендентальном идеализме» затрагивает предисловие Канта.

му объективный, к положению «*cogito ergo sum*» — «*cogito ergo es*»¹⁴. Его точка зрения есть «универсальный идеализм»*.

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

Ясно, что такое критика и чем, будучи последовательна, она должна быть. Но спрашивается, является ли это учение непротиворечивым в такой же мере, в какой его характер развивается последовательно. Если не существует вещей в себе в догматическом смысле, то вне нас нет ничего реального, то в нас *не* может быть никакой способности, назначение которой — воспринимать реальное вне нас, принимать его в себя, передавать его представлению, то чувственность, которая должна быть таким посредником, не имеет никакого значения, и тогда непонятно, как кантовская критика может вводить и признавать способность, существующую лишь при условии, которое она сама упраздняет.

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

* *Jacobis Werke*. Bd. II. Einleitung in sämtliche philosoph. Schriften. S. 41.

** *Ibid.* Bd. II. S. 19, 36, 44, 105, 108; Bd. III. S. 44.

*** *Ibid.* Bd. II. Über den transcendentalen Idealismus. S. 304. Ср.: S. 307–310; Einleitung in sämtliche philosoph. Schriften. S. 35–41.

Отрицание вещей в себе как реальных предметов — невозможно, но с точки зрения критической философии такое отрицание необходимо. Утверждение реального бытия вещей в себе есть поэтому полная противоположность и полное упразднение трансцендентального идеализма. Это противоположность между Якоби и Кантом, отчетливо познанная Якоби. Якоби утверждает то, что Кант отрицает и, в силу своей точки зрения, должен отрицать; системе абсолютной субъективности он противопоставляет точку зрения «абсолютной объективности» *.

То, что вещи в себе действительно существуют вне нас, есть непосредственная первоначальная достоверность: эта независимая ни от какого доказательства, ничем не доказуемая достоверность есть вера. Если не становиться на эту точку зрения, то оказываешься во власти идеализма и нигилизма. Для того чтобы поддерживать эту точку зрения, не нужно быть ни мистиком, ни пиетистом, ни слепо верующим в авторитет человеком. Словом, вовсе не нужно быть тем, что желали неразумные противники сделать из Якоби и его точки зрения веры. Здесь дело идет о достоверности, которую и Юм также не сумел обозначить иначе, как словом «вера». «Так как мы не понимаем ни одной вещи так, — говорит Юм в своем “Исследовании о человеческом рассудке”, — чтобы понятие ее противоположности было невозможно, то между представлением, которое мы принимаем, обозначая его как действительное, и другим представлением, которое мы отвергаем как таковое, не могло бы быть никакого различия, если бы это различие не было бы дано посредством некоторого *чувства*. <...> Правильное и единственное слово для этого чувства есть вера, выражение, которое всякий понимает в обычной жизни. И философия не может извлечь из него ничего больше и должна остановиться на том, что вера есть нечто, чувствуемое душою и отличающее утверждения о действительном и представление о нем от вымыслов воображения» **.

Существует путь, которым эта вера, эта достоверность внешних предметов как независимого от наших представлений бытия вещей никогда не может быть в нас пробуждена: нет никакого медиума, посредством которого мы воспринимаем впечатления или образы таких вещей, нет, стало быть, и какой-либо опосредующей способности нашего разума, как то: чувственности, воображения и т. д. На этом пути мы всегда получаем только уверен-

* Ibid. S. 29—37, особ. S. 36.

** David Hume über den Glauben // Ibid. S. 160—163.

ность в том, что мы имеем это впечатление, это представление, этот образ, но не в том, что вещи в себе существуют в действительности, независимо от нашего представления. Таким образом мы никогда не освободимся из сетей идеализма, в которые ловит нас скептицизм. Поэтому вышеуказанная вера в бытие вещей возможна лишь их непосредственному откровению. Все непосредственное не поддается дальнейшему выведению, объяснению и потому непонятно и как таковое поистине чудесно. В самом деле, на такое поистине чудесное откровение опирается наша вера в действительное бытие вещей, та вполне естественная и обычная вера, которая сопровождает нас на каждом шагу и «без которой, — как выражается Якоби, — мы не садимся за стол и не ложимся в постель».

Из наших впечатлений, представлений, понятий мы не можем доказать бытие вещей, тем более быть уверенными в нем. Невозможно из понятия Бога вывести бытие Бога. Вера в то, что это возможно, есть самообман онтологического доказательства, догматической метафизики, всего рационализма. Спиноза выдал тайну этого доказательства и тем самым всякого рационального познания, когда он отождествил онтологически доказанное бытие Бога с природой, с механизмом природы, с причинной связью вещей. Не потому, что мы мыслим бытие Бога, уверены мы в нем, но потому, что Бог есть, мы уверены в Его бытии. Если бы Его не было, то мы не могли бы мыслить ни Его, ни вообще что-либо. Этот вариант онтологического доказательства или, вернее, такое доказательство наоборот пытался уже представить Кант в своем сочинении «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога». Потому-то Якоби был так сильно потрясен и увлечен этим учением Канта, что, как он рассказывает, не мог продолжать чтения от биения сердца, подобно Мальбраншу, когда тому попало в руки сочинение Декарта.

С точки зрения наших познавательных способностей, мы никогда не можем схватить действительное бытие, не можем получить уверенности в самом действительном. Здесь всякое восприятие совершается благодаря формам и средствам познания. Ими мы никогда не схватываем самого предмета, но всегда лишь наше представление. Поэтому познание действительного вне нас никоим образом не может быть произведено нами. Оно должно быть дано нам непосредственно самим явлением действительности без участия какого-либо другого средства познания. Действительное бытие, реальное как таковое, мы можем схватывать лишь через непосредственное восприятие.

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

Если мы исходим не из самой действительности, а из нашего представления, то мы не в состоянии прийти к действительности. Мы преградили себе путь, мы оказались в силках наших форм познания, наших понятий, относящихся к созерцаниям, которые сами опять-таки зависят от форм нашей чувственности и в отношении формы и содержания (ощущения) всецело субъективны. «Я не знаю, — говорит Якоби в указанном диалоге об идеализме и реализме устами своего собеседника, — какой прок мне в подобной чувственности и в подобном рассудке, разве только тот, что я живу ими, но в сущности живу так же, как какая-нибудь устрица. Я — все, и вне меня в собственном смысле ничего нет, и Я, мое все, в конце концов лишь пустая мишура чего-то, форма какой-то формы, такой же призрак, как другие явления, которые я называю вещами, как вся природа, ее строй, ее законы» *.

Если наши объекты суть не сами действительные вещи, но наши представления и представления этих представлений, то мы являемся в этом мире представлений пленниками, и чем более мы погружаемся в этот субъективный мир, тем более мы теряем из виду действительный. Мы уже не находимся в состоянии бодрствования, но обретаемся во сне. Мы уже не обуславливаем себя и свои восприятия действительными вещами и их откровением, но мним, что действительные вещи зависят от нас и наших представлений. Таким образом, мы находимся в состоянии какого-то сумасшествия, подобно сомнамбуле, который стоит на вершине башни и воображает, что башня зависит от него, а от башни — Земля, между тем как в действительности Земля несет башню, а башня — его самого **.

* Ibid. S. 230—232; S. 216 flgd.

** Ibid. S. 236.

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

3. УЧЕНИЕ КАНТА И ЯКОБИ О ВЕРЕ

В одном месте Якоби находит точку соприкосновения с кантовским учением. Критика разума доказала, что не существует никакого рассудочного познания вещей в себе, никакой метафизики сверхчувственного, что весь рационализм догматической философии превратен и ничтожен; эта мысль встречается у Якоби безраздельное сочувствие, это разрушение ненастоящего рационализма он прославляет как «рационализм настоящий», как «великий и бессмертный подвиг Канта». Как и Якоби, Кант утверждает реальность вещей в себе; как и Якоби, он утверждает эту реальность как объект не рассудочного познания, а веры; эту веру Кант также ставит выше всякого знания и за практическим разумом, обосновывающим веру, признает преимущество перед теоретическим**.

Однако и в этом пункте противоречия обоих мыслителей больше, чем их близость. Естественная вера Якоби и разумная вера Канта коренным образом отличаются одна от другой. Под разумом Якоби понимает нечто совершенно иное, чем Кант. Воззрения обоих как на веру, так и на разум совершенно противоположны. Вера Якоби есть непосредственно пробужденная в нас откровением действительности теоретическая уверенность в бытии вещей в себе. Вера Канта, наоборот, есть коренящаяся лишь в свойствах нашей субъективной природы исключительно практическая уверенность. По Якоби, наш разум есть непосредственное восприятие (усвоение) сверхчувственного как действительного объекта; именно в этой способности разума он видит сущностное различие между человеком и животным, считая различие между

* Ibid. S. 36.

** Ibid. S. 33.

животным и человеческим рассудком лишь относительным, лишь различием в степени. По Канту, наоборот, в человеческом разуме нет вообще никакой непосредственной способности восприятия сверхчувственного. По Канту, тот разум, бытие которого утверждает Якоби, невозможен. Поэтому последний и в кантовском учении о вере находит тот же идеализм и субъективизм.

Практическая способность веры, присущая разуму, опирается у Канта на его теоретическое бессилие. Критический философ сперва уничтожает в угоду чувственному познанию познание сверхчувственное, а потом в угоду уверенности в сверхчувственном он возносит веру превыше знания. Если мы уверенность в сверхчувственном назовем метафизикой, то «критицизм сперва в угоду науке теоретически подрывает метафизику, а потом, так как все грозит потонуть в разверзшейся бездонной пропасти абсолютной субъективности, снова, в угоду метафизике, практически подрывает науку»*.

Знание, над которым Кант возносит веру, есть само не действительное знание, но такое познание, в котором упразднены все условия, сообщающие познанию характер истинности и объективности. Какое же значение имеет подобное превознесение веры? Знание и вера находятся у Канта в полном противоречии, и примирение их лишь кажущееся. Наука отрицает то, что вера утверждает, — вполне явственную реальность сверхчувственного, и эта рознь не примиряется тем, что ей кладет конец так называемый примат практического разума. Сперва критика делает невозможное, чтобы предостеречь рассудок в отношении познания сверхчувственного, выставляя разум обманщиком. Затем, заподозрив разум и указав на его бессилие, она требует от рассудка подчинения вере такого разума! Такая вера, основанная на теоретическом бессилии разума, уже в силу этой своей основы является обесцененной. После того как разум был вынужден в теоретической борьбе сложить оружие и сдаться в плен рассудку, подчинение рассудка практической вере разума становится лишь кажущейся и бессодержательной победой, не дающей ничего. В этой оценке разума, у которого критика отрицает всякую непосредственную способность восприятия сверхчувственного, Якоби усматривает главную разницу между собой и Кантом. Утвердившись в этом пункте, он стремится потрясти кантовское учение в своем сочинении «О попытке критицизма привести разум к рассудку».

* Ibid. S. 44.

4. ОПРОВЕРЖЕНИЕ КАНТОВСКОГО ИДЕАЛИЗМА

Критика, как трансцендентальный идеализм, каковым она является и желает быть, должна логически последовательно отрицать объективность вещей в себе или независимую от нас действительность и реальность объектов. Если же она все-таки в некотором отношении утверждает последнюю, то этим она вступает в противоречие со своим собственным существом и сама с собою. В диалоге «Об идеализме и реализме» и в примыкающих к нему сочинениях Якоби хотел осветить в особенности эту сторону критической философии, показать, что она есть чистый идеализм, универсальный идеализм и что она должна быть таковым. В сочинении «О попытке критицизма привести разум к рассудку» он стремится раскрыть противоречие со своим собственным существом и со всей своей задачей, в которое критика впадает благодаря утверждению вещей в себе. Ее задача требует, чтобы она выводила объект познания из условий нашего познания, т. е. из наших познавательных способностей: она должна дедуцировать объект из субъекта. Разрешение этой задачи есть *полная дедукция*. Поэтому вне наших познавательных способностей от объекта не должно оставаться ничего. То, что остается, есть уже не объект, не задача для нас, не что-либо такое, что могло бы нас интересовать и занимать. «Ибо объект, — говорит Якоби, — с такой необходимостью вытекает из одного только субъекта, что объекту для себя существующему вряд ли могло быть оставлено на основании ощущения что-либо, кроме весьма двусмысленного существования совершенно вне пределов познавательной способности. Здесь в пустоте оно могло бы, как действительное в себе, но нами не познанное и в качестве непознаваемого устраненное, вкушать *otium cum dignitate*¹⁵ и невозбранно сохранять свою сомнительную ценность» *. Что мы познаем о вещах, то мы познаем лишь средствами нашей природы. Поэтому для нас невозможно схватывать сами вещи благодаря их собственному непосредственному откровению. Такое восприятие было бы познанием а *posteriori*. Подобное познание было бы *действительным опытом*. Действительное опытное познание вещей в этом смысле, с критической точки зрения, невозможно изначально, немислимо а *priori*. Опыт, который остается, возможен благодаря природе наших познавательных способностей, которые априорны: «Таким образом, априорная возможность опытного познания вытекает

* Ibid. Bd. III. S. 74.

лишь из априорной невозможности что-либо поистине опытно познать» *.

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

Так в расчет критической философии, кроме субъективных условий познания, которые должны быть единственными факторами, примешивается второй фактор, вещь в себе как непознаваемый, но объективный X. В действительности оба фактора взаимно себя упраздняют, и благодаря этому не может уже получиться никакого действительного позитивного результата. Но создается видимость, что они взаимно друг друга усиливают; здесь — то внутреннее противоречие, которым поражена самая основа всей системы. Отсюда исполнение ее является таким «дедалическим»¹⁶, отсюда «хамелеонова окраска» всех ее выводов, основной характерный грех этой философии. Отсюда ее «нарочито двусмысленная амальгама». По всему своему замыслу критическая система должна быть и желает быть полным идеализмом. Теперь она наполовину априорна и наполовину эмпирична, наполовину идеализм и наполовину эмпиризм, колеблется посередине между двумя противоположностями, которые исправляют или дополняют одна другую. Тому, кто ставит в укор критической системе идеализм, она указывает на свой реалистический характер; тому, кого смущает ее эмпиризм, она является со своей идеалистической стороны; тому, кто желает иметь и то и другое, она рекомендуется как идеал-реализм. Она выступает так, как будто бы она была соединением этих противоположностей, она выставляет свою двусмысленность «*двухконечностью*» (Zweideutigkeit) и благодаря этой фикции приобретает большое число приверженцев. «Из-за этой внутренней несогласованности системы, которой она поражена уже в своей основе, выполнение ее должно было оказаться таким дидалическим, что столь же трудно показать ее *действительные*

* Ibid. S. 75 flgd.

** Ibid. S. 75.

противоречия, как у только *кажущихся* отнять их видимую противоречивость; так же трудно защищать правильные стороны этой системы, как и опровергать ее неправильные. Именно этой нарочито двусмысленной амальгаме она главным образом обязана своей популярностью и многочисленной толпой неизменно стойких друзей. Ее основной грех, ее хамелеонова окраска — это то, что она, являясь наполовину априорной, наполовину эмпирической, призвана колебаться посередине между идеализмом и эмпиризмом, образуя нечто среднее, весьма полезное для нее в глазах широкой публики. Что-то такое в человеке противится абсолютному учению о субъективности, совершенному идеализму, но это сопротивление легко отпадает, лишь бы оставалось наименование объективности. Эта выставляемая напоказ объективность в кантовской системе развила остроумие ее последователей, которые получили возможность на основании *противоречащих* друг другу мест “Критики” доказывать, что Кант *не* противоречит себе, исправлять идеализм эмпиризмом, эмпиризм — идеализмом, усматривать превосходство системы именно в этой двусмысленности и вообще на любой вкус устраиваться в ней» *.

Эта видимость объективности, которую принимает кантовская философия, ложна, разум здесь не может признавать никакого другого объекта, кроме того, который признает рассудок. Последний, поскольку дело касается познания действительных вещей, не имеет ничего позади себя. Он не имеет ничего перед собой, кроме чувственности, которая сама не имеет перед собой ничего, кроме своих собственных основных форм. «В двойном созданном наваждением дыме, именуемом пространством и временем, носятся вещи, явления, в которых ничто не является, и в этом состоит все откровение, нам достающееся. Только таким образом воспринимает наша на самом деле никогда ничего не воспринимающая восприимчивость» **. Разум сводится к рассудку, который посредством воображения вступает в отношение к чувственности, которая сама в свою очередь зависит от воображения как способности созерцаний а priori. Так разум покоится на рассудке, последний на воображении, воображение на чувственности, которая сама в свою очередь покоится на воображении. Мир покоится на слоне, а слон на черепахе. Роль черепахи в критической философии играет воображение, и притом дважды: сперва оно несет рассудок и несется чувственностью, а потом оно, в свою очередь, несет чувственность. «Оно есть истинная черепаха, сущая во всех существах».

* Ibid. S. 76 flgd.

** Ibid. S. 111.

Это трансцендентальное воображение производит и воспроизводит. То, что оно производит, есть оригинал, предмет, объект. Воспроизведение его есть снимок или представление. Таким образом, объект есть вполне субъективный продукт*. Объект получается путем *синтеза*, при помощи нашей априорной формы познания, т. е. посредством синтеза чистого созерцания и чистого рассудка, синтеза, который происходит в пространстве, времени и в чистом сознании. Как же завязывается первый синтетический узел?

Условия чистого синтеза суть чистое единство и чистое множество. Как может пространство, время, чистое сознание само в себе размножиться? Мы имеем здесь три бесконечности, две рецептивности и одну самопроизвольность (спонтанность). Как попадает в них конечность? Что оплодотворяет пространство и время а priori числом и мерой и превращает их в чистое многообразие? Как многообразное попадает в чистое сознание? Как этот чистый гласный звук получает согласный? «Или, скорее, как его беззвучное, непрерывное дуновение само себя прерывает, для того чтобы по крайней мере получить нечто вроде самозвучающего звука, некоторое ударение»? Условия для соединения многообразного отсутствуют. Поэтому непонятно, как завязывается вышеуказанный синтетический узел, как какой-либо объект, как вообще что-либо может осуществиться при таких условиях. В действительности ничего и не осуществляется. Вся система, — решает Якоби, — обладает прочностью даже мыльного пузыря**.

III. МЕСТО ЯКОБИ В ПОСЛЕКАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Мы можем рассуждение и опровержение кантовского учения Якоби резюмировать в двух положениях. Критическая философия стремится быть чистым и совершенным идеализмом (универсальным идеализмом), и потому она по необходимости нигилизм; таков один мотив критики Якоби. Кантовское учение не желает быть нигилизмом и потому настолько отказывается от идеализма, что рядом с ним находит себе место реализм; она амальгамирует обе эти системы и выступает так, как будто бы они едины: таков второй мотив критики Якоби. В действительности кантовская философия усваивает себе только видимость реализма. Она

* Ibid. S. 115—116.

** Ibid. S. 116—117.

не перестает быть нигилистической, она становится только двусмысленной и полной противоречий. Объект, который должен быть дедуцирован из субъективных условий, не осуществляется; объект, который под именем вещи в себе вводится «как нечто вне познавательной способности», вносит в систему путаницу и противоречит всей ее основе. Этот колеблющийся, несогласованный характер кантовского учения Якоби особенно подчеркивает в своем последнем сочинении — «О попытке критицизма...» Если он прежде рассматривает кантовскую критику главным образом как чистый идеализм, то здесь он рассматривает ее как идеал-реализм. Она представляется ему уже не как целое, которое развивается последовательно из одной основной мысли, но как нечто составленное из двух различных частей, которые не подходят друг к другу и поэтому не могут составлять целого. Полемический тон, принимаемый Якоби по отношению к Канту, резче всего выражен в только что названном сочинении. О Канте Якоби теперь отзывается не с уважением, а лишь с пренебрежением. Впрочем, это сочинение по форме далеко не уступает прежним, и слабые стороны стиля Якоби — манера писать курсивом, образные выражения с неправильными сравнениями, вообще злоупотребление разного рода фигурами и какая-то расплывающаяся риторическая напыщенность — удручающе усиливаются в этом сочинении и делают его трудночитаемым.

Чистое выражение и последовательное развитие критической философии должно совлечь с себя указанную половинчатость Канта и стать полным и *целостным* идеализмом. Это направление избирает Фихте и с успехом развивает его. Поэтому Якоби признает в нем самого типичного выразителя критической философии, как в Спинозе он видел самого верного выразителя философии догматической. В своем письме к Фихте, уже закончившему свою первоначальную систему, Якоби называет его «мессией спекулятивного разума», «подлинным обетованным сыном совершенно чистой, в себе и через себя существующей философии», и Канта он рассматривает уже лишь как предшественника Фихте, как «кенигсбергского крестителя». «Так я продолжаю, — говорит Якоби, — и первый еще раз ревностно и громко провозглашаю вас среди иудеев спекулятивного разума их царем и с угрозой требую от упорствующих признать вас таковым, кенигсбергского же крестителя считать лишь вашим предшественником». «Только один (среди иудеев спекулятивного разума) публично и искренно исповедует вас — это израильтянин, в котором нет никакой лжи, Натанаил Рейнгольд. Я — Натанаил лишь среди язычников; как я не принадлежал к Ветхому Завету, но оставался в старой скорлупе

пе, так я вследствие той же самой неспособности и упорства воздерживаюсь от присоединения к Новому».

Так на точке зрения Якоби, имея в виду в перспективе Фихте, а позади — Рейнгольда, заканчиваем мы здесь первую книгу истории послекантовской философии. Самое положение Якоби, будучи сопоставлено с философскими проблемами послекантовского времени, весьма знаменательно. Оно как бы указывает дальнейшее развитие в двух направлениях. В своей оценке кантовского учения Якоби намечает ту линию, по которой только и может последовательно двигаться вперед критическая философия; своей собственной точкой зрения он указывает на противоположное направление. Критическому идеализму он противопоставляет реализм, который утверждает истинно действительное первоначальное бытие. В этом пункте с ним могут согласиться послекантовские реалисты, в особенности гербартианцы¹⁷. Но Якоби утверждает бытие в себе как объект не метафизического познания, но как объект веры, непосредственно коренящейся в нашем естественном чувстве. Эта вера имеет сверхчувственный объект и антропологическую основу. Здесь точка соприкосновения и черта родства между Якоби и Фрисом. Что действительность как таковая воистину открывается перед нами, это не может быть обусловлено нашими субъективными формами познания. Это может происходить только путем непосредственного откровения, первоисточник которого — сам Бог. Так, наша естественная вера есть в то же самое время божественное просвещение, и, устанавливая это, философия веры Якоби приобретает тем самым известный *теософский* характер. То самое основание, исходя из которого Якоби отрицает критический идеализм и утверждает независимое от наших представлений реальное (бытие в себе), вынуждает его также понимать этот реальный принцип индивидуалистически; антропологическое основание веры — это чувство нашей собственной первоначальной индивидуальности, нашего сокровеннейшего монадного существа: здесь пункт, в котором Якоби сознавал свое согласие с Лейбницем и в котором индивидуалисты кантовского времени, отвергающие его учение о разуме и Боге, могли бы найти точку соприкосновения с ним. В Якоби своеобразно перекрещиваются все послекантовские направления и, если мы в этой точке скрещения отнюдь не видим разрешения новых задач, то все-таки мы нигде не можем с такой ясностью рассмотреть, как эти задачи соприкасаются одна с другой и все вырастают из одного корня. Мысли, развитые в последней главе нашего Введения, наглядно подтверждаются в настоящей посвященной Якоби главе, которая должна была очертить путь от Канта к Фихте.



Книга вторая
ЖУЗНЬ
И СОЧИНЕНИЯ ФУХТЕ



ГЛАВА ПЕРВАЯ

ХАРАКТЕРИСТИКА ФИХТЕ. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ЕГО ДУХОВНОГО СКЛАДА



Среди философов Нового времени Фихте представляет собой характерное явление, единственное в своем роде, ибо в нем соединяются два фактора, обычно взаимно исключаящие друг друга: обращенная внутрь любовь к спекуляции и пламенная жажда деятельности на внешнем поприще. Наряду с такими созерцательными мыслителями, как Декарт, Спиноза и Кант, Фихте производит впечатление человека, движимого практическими целями и стремящегося к ним, так что, в противоположность этим теоретическим умам, он кажется натурой преимущественно практической и активной; по сравнению же с таким светским человеком, как Лейбниц, он производит противоположное впечатление природы непрактичной, совершенно неспособной приспособливаться к данным обстоятельствам и искусно пользоваться ими. Его жажда подвигов не является ни влечением, ни способностью к светской карьере. Что является великим талантом для последней, — разумею ту змеиную мудрость в хорошем смысле слова, которая находит свой путь, достигает своей цели, никогда не ударяясь лбом в стену, — то легко может послужить препятствием другого рода жажде подвигов и потому редко соединяется с ней. Кто хочет воздействовать непосредственно на внутренний мир людей, потрясти их сердца, просветить их мысли, тот видит перед собой малодоступный материал, требующий смелого приступа и коренной переработки. Такая жажда подвигов, ищущая своего поприща во внутреннем мире человека, видящая свою цель в возвышении и обновлении его, имеет реформаторский и религиозный характер; ее орудием является не дипломатия и политика, а единственно и исключительно сила животворящего слова, и ближайшей формой, в которой подобная жаждущая подвигов душа видит назначение своей жизни, служит



призвание проповедника. Призвание проповедника, столь частое в мире, если судить по носящим это название, является по духовным задаткам одним из самых редких. Натура Фихте обладала в некоторой степени этим дарованием. Он чувствовал влечение к тому, чтобы обновлять и нравственно возвышать людей силой слова. От природы у него были задатки религиозного оратора. Поэтому если речь идет о его жажде подвигов и его практической натуре, то следует представлять себе Фихте не практическим дельцом, а реформаторской силой, нашедшей в философии свою стихию, где она проявилась во всей полноте.

Этому влечению отвечала кантовская философия с ее новым, глубоким познанием человеческой природы, с ее безусловными, обращенными к человеческой мысли нравственными законами, с ее великими моральными задачами. Подобно тому как Рейнгольд был увлечен прежде всего нравственно-религиозным характером нового учения, Фихте тоже ощутил ее первое влияние сердцем, но в нем оно сказалось во столько раз мощнее, во сколько его натура была сильнее и энергичнее натуры Рейнгольда. Высшее влияние, какое только могла оказать кантовская философия в этом направлении, она оказала — различным образом — на Шиллера и Фихте. В последнем она встретила готовую вспыхнуть искру и дала ему пищу для быстрого и энергичного развития; Фихте сразу воспринял кантовскую философию в высшей степени своеобразно и вовсе не по-школьному. Как только он знакомится с ней, она становится для него не только новой истиной, но и *целебным средством* как против нравственной испорченности людей, так и против несправедливости общественного строя; он понимает ее не только как просвещение, а прямо как *обращение* (на путь истинный). Образовывать людей в соответствии с этим новым познанием было для него потребностью сердца. Как в его образе жизни, так и в его образовании не было и следа характера немецкого ученого, преобладавшего в Канте, хотя никак нельзя отказать Фихте в учености и обширности знаний. «Быть ученым по ремеслу, — говорит он сам о себе, — у меня нет никакой способности; я не могу только мыслить, я хочу действовать». Он воспринимает кантовское учение, не как ученик от учителя — образцовую систему, которой он руководствуется, а как апостол — *миссию*, выполнить которую и запечатлеть своей жизнью он чувствует в себе силу и призвание. Так воспринята была кантовская философия *одним только* Фихте, поэтому он развивал и преподавал ее, как никто, кроме него. Этот метод делал его великим и на кафедре, являясь причиной той увлекательности, о которой нам гово-

рят непосредственные свидетели и которое производят на нас также его сочинения. Каждая лекция была для него не отправлением служебных обязанностей, а выполнением миссии, которая должна была, подобно подвигу, оказывать свое влияние вечно; он не только преподавал философию, он *проповедовал* ее; в течение лекции его кафедра была то амвоном, то ораторской трибуной. «Он говорит не красиво, — пишет один из его современников, — но слова его значительны и вески. Его принципы строги и мало смягчены гуманностью. Если его подзадоривают, он становится ужасен. Его дух — беспокойный дух, он жаждет случая много сделать в мире. Поэтому его публичная лекция шумна, как гроза, раздражающаяся вспышками пламени и ударами грома; он возвышает душу, он хочет создать не только хороших, но и *великих* людей; его взор грозен, его поступь смела, он хочет руководить с помощью своей философии духом века, его фантазия не блестяща, но энергична и мощна, его образы не пленительны, но смелы и велики. Он проникает в самые недра предмета и распоряжается в области понятий с такой уверенностью, которая показывает, что он не только живет, но и господствует в этой невидимой стране» *.

Такое господство может покоиться на единственном фундаменте — на твердости собственного *убеждения*, совершенно исключающей всякое сомнение в нем и вместе с тем всякую уступку чужому мнению. В силе убеждения и заключается сила такой личности, какой был Фихте; он принадлежал к числу людей, которые сильны своей верой и становятся слабыми и бессильными, как только их вера перестает быть сильнейшей. Убеждение философа сильно в той же степени, в какой оно ясно; сердца таких людей освещаются головой, от света мыслей возгорается огонь сердца. «У меня, — говорит Фихте, — движение сердца исходит только из полной ясности, и не может случиться, чтобы достигнутая ясность не овладела вместе с тем моим сердцем». Но сердце, которым владеет нечто, всегда находится в страстном возбуждении. И таков был Фихте: его убеждения были его страстями, и, в сущности, у него никогда не было иных страстей, кроме этих. Для такой природы Платону было бы трудно найти место в политическом устройстве своего государства, в разряд только деловых людей он никак не мог бы его зачислить: для *ἡρημαιοτήτων*¹⁸ в Фихте не

* *Forberg*. Fragmente aus meinen Papieren. Jena, 1796. Ср.: *Fischer K.* Akademischen Reden. Cotta; Stuttgart, 1862: 1) Joh. Gottl. Fichte. S. 1—15.

было никаких задатков, а λογιστικόν¹⁹ была в нем связана с той же силы θυμοειδής²⁰, и с душой философа здесь так тесно срослась душа воина, что сам Платон едва ли был бы в состоянии отделить одну от другой.

Для того чтобы иметь возможность действовать в своем духе, Фихте было нужно созданное им самим, основанное на собственной мыслительной деятельности убеждение. Он никоим образом не мог бы остановиться на воспринятой системе, никоим образом не мог бы только заимствовать чужое учение; он должен был воссоздать его из самого себя, пережить в себе и разработать до полной ясности для того, чтобы оно могло в качестве энергичного убеждения стать для него импульсом дальнейшей деятельности. Система, которая могла бы удовлетворить его дух, должна была состоять из одного слитка; ему нужно было единое основное убеждение как непоколебимый фундамент всех остальных. И как раз этого единого не хватало в кантовской философии в той форме, в какой понимал ее Фихте. Поэтому, желая произвести реформу с помощью кантовской философии, он должен был прежде всего реформировать ее самое; он должен был вывести всю систему из одного-единственного принципа, чтобы превратить ее вполне в свое собственное и незыблемое убеждение. Эта задача делает его самостоятельным философом, глубоким и трудным мыслителем. Чтобы, исходя из своего философского убеждения, оказывать творческое воздействие на человеческую жизнь, он пишет в начале своего поприща статью об исправлении общественного мнения о Французской революции, а незадолго до своей смерти держит свои «Речи к немецкой нации». Чтобы превратить саму философию в такую систему, которая была бы сплошь убеждением, он становится творцом наукоучения. Тут предстают перед нами в единстве кажущиеся противоположными факторы его натуры: чисто спекулятивный характер и стремление к внешней деятельности; выразителем первого является *философ*, выразителем второго — *оратор*; потребность иметь и давать убеждения объединяет обоих. Эта потребность составляет ядро его природы: она не многообразна, а в высшей степени проста. Только при этом условии можно понять, как мог Фихте однажды сказать про себя: «У меня есть только одна страсть, одна потребность, одно полное чувство моей личности: *стремление к внешней деятельности!*» И в другой раз: «Что есть в моем характере, чего они во мне не знают, так это *моя решительная любовь к спекулятивной жизни.* <...> И если бы я видел впереди целые столетия жизни, я сумел бы уже

теперь подразделить их сообразно моей склонности, так что мне не осталось бы ни одного часа для революционной деятельности» *.

Убеждение служит для Фихте центром тяжести его существования; философия является для него способом приобретения убеждений, стоящих этого названия. Такие истины — наше самосознательное, сугубо собственное деяние, они неотделимы от внутренней самости и, как последняя, непосредственно и непоколебимо достоверны; они являются или должны быть подобными вере, которая говорит: «Я стою на этом, я не могу иначе!» Фихте был всецело проникнут этим «я не могу иначе». Его убеждение есть он сам; всякое раздвоение было бы сомнением, уничтожающим убеждение. Убеждение должно с необходимостью исключать противоречащее ему. Если оно не таково, если наряду с ним может быть справедливым еще и другое, и третье, то это значит то же самое, что я имею убеждение и вместе с тем полагаю, что не имею его. Такое противоречие невозможно для Фихте в силу всей его природы; такой образ мыслей кажется ему не либеральным, а бесхарактерным. То, что он сказал однажды об этом Рейнгольду, вполне выражает его личность: «Вы говорите, что философ должен думать, что как индивидуум он может заблуждаться: что как таковой он может и должен учиться у других. Знаете ли, любезный Рейнгольд, что вы этим описываете: *состояние человека, еще никогда в жизни не имевшего ни в чем убеждения!*»

Убеждение в этом смысле есть высшее выражение и цель человеческой самостоятельности; оно достижимо лишь с помощью смелого возвышения и последовательного развития самостоятельной силы духа и может быть проявлено в жизни соответствующими им поступками; его начало и конец — в нравственном достоинстве человека, в истинном, освещенном сознанием этого достоинства деянии. Такая духовная, развившаяся в образ мыслей и достигающая прозрения самостоятельность создается воспитанием и в свою очередь стремится оказывать воспитательное воздействие. Таким образом, для Фихте и его философии воспитание людей становится великой практической задачей, его жажда подвигов принимает *педагогическое* направление, и это педагогическое стремление проявляется во все более обширных сферах действия, ставит все более великие цели: сначала это узкие задачи домашнего воспитания, затем — его академическая преподавательская деятельность, с самого начала стремившаяся к нравственному очищению и преобразованию жизни немецкого студенчества, на-

* *Fichte J. G. Sämmtliche Werke. Abt. II. Bd. III. S. 289, 293.*

конец, замысел национального воспитания — подлинная тема его речей к немецкой нации, равно как и проект основания нового университета, устроенного не только на научных, но и на педагогических началах и приспособленного для служения высшим целям национального воспитания. То, что мы назвали в личности Фихте жадой подвигов, его своеобразно практической натурой, то, что он сам ощущает как необоримый позыв к «внешнему воздействию», — эта основная черта его природы чем более проявляется, тем решительнее принимает форму педагогической деятельности. Высшая цель воспитания и высшее прозрение философии сходятся, в его глазах, в одной и той же точке: в свободе и самостоятельности человека как органа нравственного порядка мира; поэтому пути философии и воспитания у него соединяются; его наукоучение стремится действовать в качестве воспитательной силы также и в государственных целях. Как воспитывающая и упорядочивающая общественное воспитание сила, оно действует практически, реформационно, во времена чужеземного владычества спасительно — и в высшем смысле слова национально. И как раз в этом направлении развиваются черты характера, единственного в философии Нового времени, носящего на себе до некоторой степени *доригеский* отпечаток²¹ и по величию своих целей напоминающего известные идеи Пифагора и Платона. С этими чертами теснейшим образом связано то влияние, которое Фихте своей личностью и своим образом мыслей оказал на современников и потомков и которого он никогда не достиг бы только наукоучением. Он является *национальной* величиной. Один из самых трудных и непонятых наших мыслителей, Фихте вместе с тем сделался одним из популярнейших людей в Германии, и среди философов Нового времени, быть может, он *единственный*, столетие со дня рождения которого было отпраздновано публично.

С возвышенными чертами связаны также известные слабости и черты мелочные, которых нельзя оставить без внимания при характеристике философа. Воспитание сродни власти, и весьма возможно, что властолюбивые склонности, без которых никогда не обходится развитое чувство собственного достоинства, ищут и находят для себя особенное удовлетворение в воспитании. Отсюда легко возникает *страсть к воспитанию*, порой превращающая в карикатуру даже продуманную и энергичную педагогическую деятельность, проявляющаяся в ненадлежащем месте, слишком часто пытающаяся улучшить и поучать и таким образом впадающая в тот наставнический категоричный педантизм, который ложится на других нестерпимым гнетом. Воспитание действует осво-

бодительно, страсть же к воспитанию нелиберальна и в этом смысле является настоящим пороком. Наряду с нравственно-воспитательной деятельностью Фихте, требуемой его философской системой и вытекающей из его жажды подвигов, мы неоднократно встречаем и эту деспотическую страсть к воспитанию, проявляющуюся при его открытом характере очень откровенно, так как она не умеряется и не сдерживается ни благоразумной осмотрительностью, ни самоограничением. Там, где она проявляется, она проявляется крайне резко.

В более зрелом возрасте Фихте, конечно, хорошо узнал деспотические устремления своего обостренного самолюбия и пытался обуздать их; но в течение своего периода бури и натиска он охотно относил их к тем вещам, которые должен был защищать и оправдывать. Ему удалось также в зрелом возрасте, когда его всецело занимали возвышенные предметы, освободиться от гордости, доходившей до высокомерия, и от тщеславия, которое мы видим в некоторых его юношеских письмах. Любое незначительное увеличение его известности, даже когда речь шла лишь о каком-нибудь блестящем знакомстве, уже казалось ему тогда высшей ступенью той лестницы, на которую он стремился взобраться, и он мог хвалиться перед близкими таким приобретением — не для того, чтобы смотреть на них сверху вниз, а для того, чтобы они смотрели на него снизу вверх. Он никогда не был способен унижаться или сносить чужое высокомерие, хотя бы это сулило ему обладание миром. От этого чувство собственного достоинства всегда защищало его, как неприступная крепость. Но пока он не завоевал еще прочно своего высокого положения, он, конечно, считал каждое знатное знакомство великим достижением и видел, например, в мужицких нравах своего брата, у которого и не могло быть лучших, недостаток, заставлявший его стыдиться и внушавший ему опасение за свой собственный престиж. Чтобы одержать победу над призрачными благами мира, Фихте должен был свое тщеславие, заставлявшее его домогаться признания, уважения и любви, победить как внутреннего противника, не раз вынуждавшего его на жизненном пути следовать за блуждающими огнями. И даже достигнув своих высот, он не мог в достаточной степени держать в повиновении и уберечь от взрывов интеллектуального честолюбия свой порыв, личное сознание силы и присущую ему уверенность в обладании истинной философией. Желание убеждать выродилось в страсть угнетать других. Противодействие его учению легко могло привести его в гнев и до такой степени раззадорить в нем самолюбие, что противник начинал казаться ему не

только ничтожным в интеллектуальном отношении, но и слабохарактерным и незрелым. Он начинал тогда обращаться с ним как с юнцом и не только стремился поучать его и исправить его суждение, а, как говорится, ставил на место его и превращал противника в воспитанника, заставляя того в его унижении почувствовать вес учителя. При первых незначительных разногласиях, возникших между ним и Рейнгольдом благодаря сплетням, он отправил ему такое вразумляющее письмо, где отчитывал добродушного Рейнгольда, как школьника, и как бы сек его целым рядом методически подобранных, пристыжающих увещаний. Даже к его методу, к его чисто дидактическим сочинениям, к процессу глубокого и основательного мышления, к честной работе которого Фихте относился очень строго, невольно примешиваются обороты речи, указывающие на стремление к насильственному воздействию на читателя. Он усиливает формулировки собственного убеждения, он любит чрезмерные уверения, он запугивает читателя, давая ему почувствовать, что всякое сомнение в такой вполне очевидной истине является в его глазах косным неразумием. Даже одно из его позднейших сочинений, заключающее в себе итоги его нового учения, носит характерное заглавие: «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии. Попытка *принудить* читателей к пониманию».

Я не обратил бы такого внимания на эту черту, если бы она не играла роли в пережитой Фихте тяжелой борьбе и во всем, что его постигло. Попытка к принуждению не раз или приводила к конфликту, или усиливала существующий, делая мирное разрешение его невозможным. Ему было мало влиять своими лекциями на взгляды слушателей и этим исправлять их нравы: он налагал свою руку и на события, вмешивался в корпоративные дела студентов и производил тем самым, хотя и с хорошими намерениями, путаницу, которую его противники, уже с худшими намерениями, обращали против него. Даже самый большой конфликт, в который он попал, — йенский спор об атеизме — разрешился бы счастливо и Фихте остался бы при университете, если бы он не сделал, используя опрометчивые угрозы, неудачной попытки к насилию по отношению к расположенному к нему правительству. Можно себе представить, как злобно отзывались о нем *нерасположенные* к нему и его учению люди, особенно если они обладали подобным же чувством собственного достоинства. Я говорю не о людях, ненавидящих в силу своего духовного склада всякого незаурядного мыслителя, а о людях значительных, о друзьях и последователях кантовской философии, например, *Ансельме Фейер-*

бахе, видевшем в Фихте лишь карикатуру и написавшем незадолго до окончания спора об атеизме, свидетелем которого он сам был в Йене, одному другу: «Я заклятый враг Фихте, как безнравственного человека, и его философии, как отвратительнейшего исчадия суемудрия, увечающего разум и выдающего за философию вымыслы разнузданной фантазии. <...> Убедительно прошу тебя никому не говорить об этом моем отзыве о Фихте. С Фихте опасно ссориться. Это неукротимый зверь, не терпящий никакого сопротивления и считающий всякого врага своего безумия врагом своей личности. Я убежден, что он был бы способен разыграть из себя *Магомета*, если бы еще были Магометовы времена, и вводить свое наукоучение мечом и смиренным домом, если бы его кафедра была *королевским троном*» *.

Всякое принуждение другого или попытка принудить есть нечто насильственное. И эта антилиберальная черта так тесно сплетена со всей личностью Фихте, что не может быть опущена в этой общей характеристике его духовного склада, так как без нее мы не можем усвоить себе также правильного взгляда на его жизнь. Мы не упрекаем его за это, еще менее ставим ему это в заслугу, ибо эта черта вытекает из свойств его природы; мы объясняем эту черту, ибо сама она объясняет многое в жизни Фихте. Без нее он не был бы тем человеком, каким был, а также не создал бы своей философии. Чтобы так глубоко обосновать эту систему свободы, — каковую он сам совершенно справедливо объявил свое учение, — внутренней сущностью человека, чтобы так энергично проводить, так педагогично применять ее, нужна была личность, которая могла бы употребить для этого всю силу характера с огромным чувством своей собственной силы и с беспощадным отношением к достоинству и ценности своих противников.

* *Leben und Werken A. von Feuerbachs*, herausgeg. von Ludwig Feuerbach (1852). Bd. I. S. 51 flgd. Письмо датировано 30 января 1799.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ЮНОСТЬ ФИХТЕ. УЧЕНИЧЕСТВО И ГОДЫ СТРАНСТВИЙ*



1. ДЕТСТВО И ШКОЛЬНЫЕ ГОДЫ

1. Происхождение и детство. Раменау

Аоганн Готлиб Фихте родился в селении Раменау в Оберлаузице 19 мая 1762 и был у своих родителей первенцем; за ним следовали еще шесть братьев и одна сестра. Его отец и дед были сельскими ткачами, а мать — дочерью одного торговца полотном в маленьком городке. Выходя замуж за ткача Христиана Фихте из Раменау, она в глазах своего отца и, вероятно, также в своих собственных вступала в неравный брак. Чрезмерное чувство собственного достоинства и провинциальное самомнение, властолюбие и упрямство этой женщины, по-видимому, часто омрачали супружеское счастье и семейный мир; по крайней мере, из писем сына видно, что его мать была упрямой, сварливой и вспыльчивой женщиной, отравлявшей жизнь своему добродушному и терпеливому, но слабому супругу. Эта женщина, кажется, была чем-то вроде Ксантиппы, но в этом случае философ был не мужем ее, а сыном, весьма, однако, непохожим на Сократа, так как не обладал ни терпением, ни невозмутимым юмором. Когда позже он пошел собственной дорогой, не нравившейся матери, дело дошло до семейного разлада, очень огорчавшего Фихте, но усиливаемого им самим, так как он противопоставлял

* Ср.: J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. Von seinem Sohne I. H. Fichte. Zweite verm. Aufl. 2 Bde. Leipzig, 1862; Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten. Herausg. von M. Weinhold. Leipzig, 1862. Эти письма, интересные в биографическом отношении, а именно сведениями о семейных отношениях и о духовном укладе философа, составляют собственность одной внучки его брата и свидетельствуют об указанных нами чертах.



упорство упорству. Лицом сын удивительно походил на мать *, по духовным качествам между ними также было заметное сходство, которое с ухудшением отношений еще более обостряло разлад тем, что упрямство разбивалось об упрямство. У сына также была своевольная, неукротимая натура, острое, легко уязвимое чувство собственного достоинства, склонность к ссорам, к чрезмерности и властолюбию. В его мужской природе, на вершине его духовного развития, в служении великим целям, равно как и в суровой школе жизни, эти черты если не смягчились и не сгладились, то все же так возвысились и облагородились, что мы смотрим на них скорее как на сильную, чем как на слабую его сторону.

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

2. ОБУЧЕНИЕ В НИДЕРАУ, МЕЙСЕНЕ И ШУЛЬПФОРТЕ

Это дарование мальчика возбудило внимание поселян и создало ему нечто вроде известности в своем селе. Местный проповедник, которому Фихте обязан этими глубочайшими впечатлениями своего детства, назывался не Диндорф или, вернее, Динндорф, как гласит биография (последний умер в 1764 году, когда Фихте

* *Weinhold*. Briefe (ср. особенно № 12 — письмо сына к издателю). S. 48 flgd.

было два года), а *Вагнер*; он был в Раменау с 1770 года пастором и, как нам сообщают, самым любимым проповедником во всей окрестности *. Один богатый соседний дворянин, барон фон *Мильтиц*, приехал однажды в воскресенье в Раменау, чтобы послушать проповедь и посетить тамошнего помещика, своего родственника фон Гофмана **. Проповедь уже кончилась, когда Мильтиц подъехал к церкви, и так как он высказал по этому поводу свое сожаление одному из поселян, то последний ответил ему, что ему стоит только приказать позвать «гусятника Фихте», и тот повторит ему всю проповедь наизусть ***. Мильтиц последовал совету и так заинтересовался мальчиком, который действительно повторил ему в господском доме Раменау всю проповедь, что решил позаботиться о его воспитании. Он сейчас же склонил к этому плану родителей, взял мальчика с собою в замок Зибенайхен **** и передал его затем для продолжения образования пастору *Кребелю* в Нидерау, одном из своих поместий, которые все вместе носили название «*das miltizer Ländchen*». Тут Фихте получил подготовку к высшему образованию. Затем он отправился сначала в школу в Мейсен, а в октябре 1774 года — в Шульпфорту. За несколько месяцев до этого в марте 1774 года умер в Пизе его благодетель, дожив лишь до 34 лет, и нам неизвестно, получал ли Фихте дальнейшую поддержку от Мильтицев. Во всяком случае, его собственная семья не была в состоянии воспитывать его в Шульпфорте и затем дать ему возможность поступить в университет.

Монастырская уединенность школьной жизни в Пфорте была сначала ему очень неприятна. Правила заведения требовали, чтобы он находился под домашним надзором старшего ученика, так называемого старшего товарища, главенством которого при его незрелости опекаемые им питомцы часто тяготились. Фихте находил, что его старший относится к нему несправедливо, и ощущал нестерпимый гнет; поэтому он задумал бегство, казавшееся ему спасением от оков монастырской школы; находясь как раз в то время под влиянием «Робинзона» Кампе²², он рисовал себе это бегство, полное будущих приключений, в высшей степени заман-

* Ibid. S. 5—6.

** С 1779 года граф фон Гофмансэг (Ibid. S. 6).

*** Fichtes Leben. Bd. I. S. 10. Так рассказывают об этом потомки барона фон Мильтица.

**** Описание Фихте замка Мильтица подходит не к Оберау, а к Зибенайхен (*Weinhold. Briefe. S. 10, 11*).

чивым. Мысль перешла в дело: он сделал попытку бежать, намереваясь отправиться в Гамбург. Но воспоминание о покинутых родителях, с которыми он уже не мог бы свидеться, послужило препятствием к продолжению едва начатого побега; он вернулся назад и откровенно сознался ректору в своем намерении и в его мотивах. Ректор простил и помог ему. Он получил другого старшего, обходившегося с ним лучше; это был его земляк Карл Готлоб Зонтаг (позже генерал-суперинтендант в Риге). По-видимому, описанный случай имел место в самом начале его пребывания в школе, так как уже в апреле 1775 года, спустя полгода после его поступления, в одном из писем к отцу он отзывается о своем старшем очень хорошо. Характерно для его семейных отношений, что от него требовали, чтобы он взял на себя поручение продавать своим товарищам подвязки; он с ужасом отказался от этого, так как «его страшно высмеяли бы» *.

Фихте было шестнадцать лет, когда в Гамбурге вышли полемические статьи Лессинга, направленные против пастора Гёце; как только листы выходили из типографии, они тайно попадали в руки учеников в Пфорте, и ни на кого не могли они произвести в то время более сильного и чреватого последствиями впечатления, чем на Фихте. Если бы можно было составлять литературные гороскопы, имеющие в любом случае большее значение, чем астрологические, то я смотрел бы как на весьма знаменательный на тот факт, что начало юности Фихте и последние годы его школьной поры совпадают с «*Антигёце*» с этим великим, предвещающим войну явлением в созвездии Лессинга. Мы указали на три сочинения, оказавшие особенное влияние на Фихте в его юные годы: на ребенка такое влияние оказало сказание о рогатом Зигфриде, на мальчика — «Робинзон», на юношу — «Антигёце». Эти первые годы жизни Фихте неволью напоминают чем-то юность Шиллера: бедное и темное происхождение, страстная склонность к проповедничеству, гнет монастырской школы, даже бегство, в котором потребность свободы борется с детской мыслью о покинутых родителях — борьба, которой Фихте, отважившись на побег еще мальчиком, не выдерживает! Проповеднический талант сделал Шиллера поэтом, а Фихте философом. Или лучше сказать: поэтическая натура первого и философская натура второго стремились поначалу излиться в проповеди, общим же для обоих было сильное естественное влечение к *ораторству*. Также и в увлечении

* *Weinhold. Briefe. S. 2—3.*

кантовской философией их жизненные пути сошлись впоследствии в общей цели.

3. УНИВЕРСИТЕТСКИЕ ГОДЫ В ЙЕНЕ И ЛЕЙПЦИГЕ

Осенью 1780 года Фихте закончил школу и начал свои академические занятия в Йене; задачей их было изучение теологии. Последующие восемь лет отражены в биографических сведениях весьма скудно; мы слышим, что в Йене он имматрикулировался²³ при Грисбахе, слушал у него лекции по теологии, а у Шютца — по филологии, а именно об Эхсиле, затем продолжал занятия на родине, в Лейпцигском университете, где, в особенности благодаря лекциям Петцольда по догматике, получил импульс к самостоятельному мышлению, которое, будучи предоставлено всецело самому себе, получило сначала вполне детерминистское направление. Это было начало его философствования. Говорят, что один сведущий в философии проповедник, которому он высказал свои взгляды, сказал ему, что он на пути к спинозизму и что ему в качестве противоядия не мешало бы отведать метафизики Вольфа. Только это якобы натолкнуло Фихте на названную систему и заставило познакомиться с ней ближе. Он был детерминистом, прежде чем стал кантианцем. Какого рода детерминистом он был, точно сказать нельзя. Если отрицаешь человеческую свободу, то это еще не значит, что становишься спинозистом. Судя же по его письмам того времени, в его религиозных представлениях, напротив, преобладает известная вера в предопределение, и он возвращается к ней очень часто, как к любимейшей теме. В религиозных рассуждениях, часто встречающихся в его письмах, нет ничего похожего на спинозистский образ мыслей. Кроме того, он был в то время слишком новичок и натуралист в философии, чтобы иметь законченную и строгую систему, которая делала бы его всецело сторонником Спинозы. И если бы даже его ум склонялся к детерминизму в спинозовском духе, все же его сердце и его религиозная потребность противоречили этому.

Вот все, что мы знаем о внутренней жизни Фихте в течение этого времени. Внешне его жизнь представляет собой историю страданий: он живет под непрерывным и возрастающим гнетом суровой нужды и чувствует двойное мучение от горькой бедности и от горького стыда за эту бедность — чувства тем более тяжелого, что он сам должен говорить себе, что оно ложно. Без всякой поддержки, часто оказываемой даже бедным студентам, ему приходится добывать себе средства к жизни частными уроками. Та-

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

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

* *Weinhold*. Briefe. Nr. 2. S. 3–6; *Fichtes Leben*. Bd. I. S. 118–119.

II. ГОДЫ СТРАНСТВИЙ И ЖИЗНЕННЫЕ ПЛАНЫ

1. ВРЕМЯ ДОМАШНЕГО УЧИТЕЛЬСТВА В ЦЮРИХЕ, ДРУЖБА И ЛЮБОВЬ

1 сентября 1788 года Фихте прибывает в Цюрих и становится в семействе Отт, владеющем гостиницей (Gasthof zum Schwerte), воспитателем двоих детей, мальчика десяти и девочки семи лет. Вскоре он наталкивается на трудности, с которыми часто приходится бороться домашним педагогам и которые усиливаются в той степени, в какой воспитатель энергичен и положителен, а родители своенравны и неразумны. Масштаб, прилагаемый Фихте к великой задаче воспитания людей и служивший для него как педагога решительным мерилom во всех обстоятельствах, не подходил к масштабу, прилагаемому четой Отт, и особенно матерью, к воспитанию ее детей. Фихте видел, что для основательного решения его задачи ему надо начать с родителей и вместо того, чтобы воспитывать вместе с ними, напротив, воспитывать их вместе с детьми. Он тотчас же и всерьез взял их под свою опеку или, по меньшей мере, подверг цензуре; он строго и неуклонно наблюдал за их педагогическими ошибками и писал «Дневник поразительных ошибок в воспитании», еженедельно предъявляя его родителям для их самообразования. Он мог высказывать истину только поучая и во всех случаях, когда считал дисциплину необходимой, принимал наставнический тон, невзирая ни на обстоятельства, ни на лица. Естественно, что такое положение дел не могло существовать долго; обе стороны хотели расстаться, что и решили сделать на Пасху 1790 года. Его педагогическая деятельность в Gasthof zum Schwerte продолжалась немногим более полутора лет. «Я оставил Цюрих, — писал он год спустя своему брату Готхельфу, — потому что мне, как я неоднократно писал домой, не очень нравилось в доме, где я жил. С самого начала мне пришлось бороться с множеством предрассудков, приходилось иметь дело с людьми упрямыми. Наконец, когда я добился своего и насильно принудил их относиться ко мне с почтением, я уже объявил о своем отказе, который взять назад мне мешала гордость, а им страх, так как они не знали, согласен ли я выслушать их предложения. Но я выслушал бы их. Впрочем, я ушел от них с большим почтением: меня усиленно рекомендовали, и я до сих пор состою в переписке с этим семейством» *.

* *Weinhold. Briefe. Nr. 5. S. 19.*

Однако в течение своего недолгого пребывания в Цюрихе Фихте завязал еще несколько знакомств, вознаграждавших его за некоторые огорчения и неприятности в его домашней деятельности. Из более молодых людей он полюбил двоих: немецкого богослова Ахелиса из Бремена, который был, как и Фихте, домашним учителем в Цюрихе, и Эшера, начинающего швейцарского поэта, умершего от страшной болезни вскоре после того, как Фихте оставил Цюрих. К Ахелису Фихте, по-видимому, питал особенно горячую дружбу. Самое важное и интересное знакомство, какое только он мог завязать с известными людьми Цюриха, было знакомство с *Лафатером*²⁴, а им он был введен в семейство, с которым вскоре он вступил в тесное общение благодаря любви к дочери.

Читатель припоминает, какое восхищение вызвали в Швейцарии, и именно в Цюрихе, где ранее подвизался и настроил соответствующим образом умы Бодмер²⁵, стихотворения Клопштока, особенно его «Мессия», и с каким восторгом принимало тамошнее общество самого поэта, когда в 1750 году он лично появился в Цюрихе. Среди увлеченного Клопштоком юношества того времени был один молодой купец по фамилии Ран, возымевший страстное желание приобрести дружбу великого поэта. Он был старшим сыном в семействе, имевшем счастье приютить у себя после Бодмера Клопштока. Желание молодого Рана исполнилось. Скоро он так подружился с поэтом, что последний писал из Цюриха своей Фанни: «Я уже приобрел двух друзей, короля Дании и одного здешнего молодого купца». Когда Клопшток рассказал однажды этому другу-поклоннику о своей сестре Иоганне и о своей тесной духовной близости с ней, то с этой минуты Иоганна Клопшток сделалась для молодого швейцарца идеалом всех женщин, и у него возникло страстное желание увенчать дружбу с братом браком с сестрой; он поехал вместе с поэтом в Германию в дом его родителей, обручился с его сестрой, последовал за ним в Данию, поселился близ Копенгагена и привез туда невесту. Расстройство денежных дел принудило его вернуться в Цюрих. После смерти жены он нашел утешение в старшей дочери, унаследовавшей от матери ее имя и ум и так привязанной к отцу, что оба ни за что не хотели покидать друг друга.

В этой восприимчивой ко всем духовным интересам и гостеприимной семье Фихте проводил лучшие часы своей жизни и, быть может, в первый раз встретил искреннее признание своих способностей и сил; он приобрел сердечную дружбу отца и любовь дочери, и когда уехал из Цюриха в конце марта 1790 года, то

в сердце был уже помолвлен с *Иоганной Марией Ран*. Не прелесть молодости и красоты и не ее состояние приковывали его к ней. Она была четырьмя годами старше его, по ее собственному признанию, вовсе не отличалась красивой внешностью *, а то, что она унаследовала из богатств отца, было потеряно вскоре благодаря обману человека, которому была вверена большая часть состояния. Она не обладала также и блестящим умственным развитием, способным ослепить проницательного мужчину. Несравненно более глубокая власть покорила его сердце: она познала его индивидуальность гораздо лучше, чем он сам в то время; она чувствовала гораздо вернее, чем он, что ему нужно. На этом понимании его натуры, на этом верном чувстве основывалась ее любовь; этой любви было чуждо всякое ослепление, всякое обольщение мнимыми достоинствами; ее фундаментом было истинное убеждение. Стоит только внимательно прочитать письма обоих, чтобы получить такое отрадное впечатление от этой женщины. Ее покорность, с радостью готовая на всякую жертву, ее мягкость в суждениях и полное отсутствие всякого чувства собственной важности были редкими и подлинными чертами ее характера, действительно подходившими, как вторая половина, к беспокойному нраву Фихте, к его цензорской строгости и не всегда свободному от некоторого тщеславия чувству собственного достоинства. Он нашел сердце, которому мог совершенно и безусловно довериться. Это доверие действовало на него благотворно и являлось основной чертой его зарождающейся любви, остававшейся трезвой даже в самых нежных ее чувствах и лишенной того поэтического дыхания, под чарами которого вырастают цветы фантазии. Его фантазия не становится плодовитее, и стихи не даются ему легче; он и сам сознается своей возлюбленной, что в единственном стихотворении, написанном для нее, каждая рифма стоила ему часа. Но все его существо дышит наслаждением доверия, и в каждом слове его писем чувствуется, что душа его согрета. Однако положение его было еще так неопределенно и поставленные им перед собой цели так неясны, что наступают душевные колебания, порой делающие неустойчивым также и его отношение к своей невесте. Ее чувство было гораздо прочнее, чем его. Ему не хотелось, чтобы брак явился для него помехой в будущем, и мысль о великих планах могла до такой степени охлаждать его чувства, что он говорит со стоическим спокойствием о расторжении связи, в которой он всегда был более любимым, чем любящим. В его письмах этого

* Ibid. S. 43 fgd. (письмо жены Фихте его брату, декабрь 1794 г.).

периода много таких колебаний. Решив вернуться в Цюрих, он пишет своей невесте 1 марта 1791 года, всецело охваченный желанием обладать ею и вскоре с ней соединиться: «Мне хотелось бы излить перед тобою мои чувства с тем же пылом, с каким они в эту минуту бушуют в моей груди, грозя ее разорвать». А четыре дня спустя он пишет брату: «Я не люблю нравов швейцарцев, и мне не хотелось бы жить среди них; во всяком случае, нужна большая смелость, чтобы жениться, не имея места, и, наконец, я чувствую в себе слишком много сил и влечений, чтобы, так сказать, обрезать себе крылья женитьбой, надеть на себя ярмо, от которого я никогда не освобожусь, и добровольно решиться влачить всю жизнь существование заурядного человека. <...> Я позволил любить себя, не очень желая этого» *. Она остается твердой, тогда как он колеблется; она видит ясно, тогда как ему цели жизни рисуются еще неопределенно. Он сам чувствует это ее превосходство. «У нее больше ума, чем у меня», — пишет он брату и в то же время взывает к ней: «Неужели меня будет постоянно бросать то туда, то сюда, как волну? Возьми меня к себе, ты, более мужественная душа, и укрепи меня, непостоянного!» **

2. Год в Лейпциге. Кантовская философия

С повышенным честолюбием, с массой проектов и планов в голове вернулся Фихте весной 1790 года в Лейпциг. Этот год является для него временем наибольшего внутреннего брожения. Он сознает в себе много недостатков, стремится искоренить их, но все еще не находит центра тяжести, не находит внутренней опоры, чтобы прочно обустроить свою жизнь. Он бродит ощупью и бросается то туда, то сюда; он чувствует, что ему не хватает знания света и людей, а также искусства приспособляться, т. е. важ-

* Ibid. Nr. 5. S. 21, 22. В том же письме (март 1791) Фихте упоминает о некоей Шарлотте Шлибен, нравившейся ему ранее и давно уже им забытой. О своей невесте он пишет: «Это благороднейшая, прекраснейшая душа, у нее больше ума, чем у меня, и при этом она очень мила; любит меня, как любят немногих мужчин. Она не без средств, и я мог бы иметь в виду спокойно отдаться в течение нескольких лет моим занятиям, пока не буду в состоянии сам поддерживать семью, сделавшись писателем или получив официальную должность, что весьма возможно с помощью рекомендаций многих значительных людей в Швейцарии, ценящих меня очень высоко и имеющих знакомства во всех странах Европы».

** Fichtes Leben. Bd. I. S. 99–102.

ной черты характера; ему думается, что эти качества легче всего приобрести при каком-нибудь княжеском дворе в роли воспитателя принца или путешествуя в качестве ментора какой-нибудь знатной особы. С этой целью он просит Клопштока использовать свое влияние в Копенгагене или Карлсруэ, Лафатера — в Бюртемберге или Веймаре, а Рана — рекомендовать его принцу Гессенскому. Все эти попытки остаются бесплодными. Иоганна Ран предвидела всю тщетность этих попыток, она отлично знала, как мало может приобрести Фихте в придворных сферах, знала, что он не подходит к роли воспитателя принца. Сознывая недостатки своего характера, Фихте ищет места в большом свете, но не находит его; чувствуя свой талант, он желает подвизаться в качестве оратора. Для воплощения ораторского призвания к его услугам разные формы: он может стать учителем риторики, ритором, проповедником, писателем. Кем ему стать? Какую из этих профессий выбрать? Уже в бытность в Швейцарии у него был план основать школу красноречия. В Лейпциге он изучает у Шохера искусство декламации и сначала вновь желает проповедовать, достигнув в этом искусстве известного совершенства; если он овладеет им, то «его слава обеспечена, или нет никакой справедливости в мире» *. Очень скоро он усматривает, что ему тут нечему учиться, усматривает, как бедно это искусство, если оно является только искусством. Можно ли поверить, чтобы Фихте, которого сравнивали с Фаустом, действительно находился раз в своей жизни в положении Вагнера, когда поступил в учение к Шохеру, чтобы научиться проповедовать, так как из школы последнего вышло столько превосходных актеров? «Я часто слышал похвалу, что пастору у лицедея поучиться впору!» **

Он не может и не хочет быть проповедником, по крайней мере в Саксонии, где разумному религиозному познанию угрожает «более чем испанская инквизиция» ***. Таким образом из профессий оратора ему остается только писательская. Но что ему писать? Он хочет издавать журнал для женского образования, но не находит издателя; он пробует себя в трагедии и в новелле, но для этого, к счастью, у него не хватает таланта. В какой степени его не хватало, показывает небольшая новелла, найденная в оставшихся после него рукописях и напечатанная в полном собрании его сочинений. Он даже помышляет о литературной деятельности

* Ibid. S. 71 fgl. (письмо к Иоганне Ран от 8 июня 1790).

** Ibid. S. 72.

*** Ibid. S. 73.

в Вене, если к тому представится случай, но, к счастью, такой случай не представляется.

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

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

* Ibid. Bd. I. S. 79 flgd. Письмо к невесте, где Фихте впервые упоминает о кантовской философии, помечено 12 августа 1790.

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

Изучение кантовской философии является для Фихте не только переворотом в жизни, но вместе с тем и философским обращением; она коренным образом изменяет его представления, разрешает ему великую задачу свободы и делает для него абсолютно достоверным то, что раньше казалось ему совершенно невозможным. В его письмах к Ахелису и Вейсхуну, одному из старших товарищей по школе и университету, мы встречаем выражение радости по поводу этой счастливой революции в его понятиях, этого отдыха от детерминизма, навязанного ему самим собой, как ни мало подходило это воззрение к его внутренней природе. «Я прибыл, — пишет он Ахелису, — с головой, кишащей великими планами, в Лейпциг. Все пошло прахом, и от такого количества мыльных пузырей мне не осталось даже легкой пены, из которой они состояли. Так как я не мог изменить того, что вне меня, то я решился изменить то, что во мне. Я набросился на философию, и, само собою разумеется, на кантовскую. Тут я нашел средство против истинного источника моих бед и сверх того немало радости. Влияние, оказываемое этой философией, особенно же ее моральной частью, впрочем непонятной без изучения «Критики чистого разума», на всю систему мышления человека, непостижимо». «Я живу в новом мире, — пишет он Вейсхуну, — с тех пор, как прочел «Критику практического разума». Положения, казавшиеся мне неопровержимыми, опровергнуты; вещи, о которых я думал,

* Ibid. Bd. I. S. 81 (письма от 5 сент. 1790 и от 1 марта 1791).

** Weinhold. Briefe. Nr. 5 (от 5 марта 1791). S. 19 flgd.

что мне их никогда не могли бы доказать, например, понятие свободы, долга и т. д., для меня доказаны, и это возбуждает во мне большую радость. Прямо непостижимо, какое уважение к человечеству, какую силу дает нам эта система!» *

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

3. Эпизод в ВАРШАВЕ

Потеря состояния, внезапно постигшая отца его невесты, разрушила планы Фихте на возвращение в Швейцарию и на вступление в брак с Иоганной Ран. Снова он вынужден занять место домашнего учителя. Ему хотелось, согласно прежним планам, взять на себя завершение воспитания какого-нибудь подростка в знатной семье и затем быть при нем ментором во время его университетских занятий и путешествий; такое место было предложено ему в Варшаве в доме графа Платера, и он тотчас же решился использовать этот случай. Покинув Лейпциг 28 апреля 1791 года, он прибыл 7 июня в Варшаву. Уже с первого взгляда на обстановку, ожидавшую его здесь в графском доме, он увидел, что ему невозможно здесь жить. Графиня принадлежала к числу знатных дам, смотрящих на домашнего учителя как на лицо подчиненное и считающих первой его обязанностью покорность. Поведение и нрав Фихте так же мало нравились графине, как его французское произношение, поэтому она возымела желание как можно скорей от него избавиться. Фихте пошел навстречу этому желанию, так как находил графиню столь же невыносимой, как она его. Он пишет в своем дневнике: «Госпожа — женщина большого света, и так как я еще мало видел подобных, то она не могла не сделаться для меня невыносимой. Она большого роста, скулы сильно выдаются вперед, причем в ее взгляде есть что-то страстное, раздражительное. Тон ее голоса глухой, без звонкости, что я заметил здесь у многих знатных дам. Она шепелявит, думаю, что из же-

* Fichtes Leben. Bd. I. S. 107—111.

** Ibid. S. 111—113.

манства, говорит всегда точно командует, быстро, невнятно, поэтому ее трудно понять; ее никогда нет дома, — придет, скажет пару слов, даст поцеловать руку своему послушному мужу и уходит. Он добрый, честный человек; толст, ленив и все поддакивает» *.

После того, как попытка графини найти неудобному домашнему учителю другое место в Варшаве окончилась неудачей, Фихте не захотел, чтобы его вторично кому-нибудь навязывали, и потребовал неустойки; в ней ему отказали и уплатили ее лишь тогда, когда он пригрозил судом. Таким образом, он вырвался из графского дома и имел чем жить ближайшие месяцы. Но, чтобы оставить о себе в Варшаве лучшее мнение, чем мнение графини Платер, он произнес проповедь в тамошней евангелической церкви и, как говорит сам, произвел фурор. Одна дама выразилась после проповеди, что ожидала услышать обыкновенного говоруна, а услышала виртуоза. Это было в день тела Христова, и темой проповеди послужило установление таинства причащения **.

4. ЛЕТО В КЕНИГСБЕРГЕ

25 июня Фихте покидает Варшаву. Его ближайшей целью является Кенигсберг; ему хочется лично познакомиться с человеком, которому он обязан обновлением своей духовной жизни. 1 июля он прибывает в Кенигсберг, 4 июля наносит визит Канту, который находился тогда на вершине своей славы и был в преклонных годах, посещался иностранцами со всего мира и бережно относился к своему времени. Кант принял незнакомца не особенно любезно («не особенно», — гласит дневник). В аудитории Канта его ожидания также были обмануты, он нашел его лекцию снотворной.

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

* Ibid. S. 126.

** Ibid. S. 128 flgd.

тех пор еще не исследовал, и его собственное учение о религии еще не появилось. Как раз в это время он занимался этими исследованиями, издания которых ждали с большим нетерпением. Здесь-то и увидел Фихте требующую решения и стоящую работы задачу; здесь он мог показать, что постиг дух кантовских сочинений и обладает способностью самостоятельно двигаться вперед в этой области. Немедленно он решил привести свою мысль в исполнение. С немногими средствами, что у него еще были, остается он в Кенигсберге и пишет скрытно в течение четырех недель свой опыт критики откровения, который и пересылает в рукописи Канту для отзыва 18 августа 1791 года. Последний прочитывает сочинение, написанное в духе его философии и вместе с тем свидетельствующее о даре изложения, который производит на него приятное впечатление. После этого Кант принимает Фихте «чрезвычайно благосклонно» и приглашает его в круг близких его дому друзей. «Только теперь, — замечает Фихте в своем дневнике, — я узнал в нем черты, достойные великого духа, которым проникнуты его сочинения». Он знакомится с кенигсбергскими друзьями философа и посещает, по его желанию, обоих проповедников, из коих один был комментатором кантовской «Критики», а другой — первым биографом Канта, — Шульца и Боровского.

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

* Fichtes Leben. Bd. I. S. 131—135.

ский похлопочет об этом. Очевидно, Кант хотел ему помочь, не прибегая к ссуде, предлагая Фихте наиболее достойный выход из его затруднительного положения. Последствия показали, что Кант действительно не мог посоветовать ему ничего лучшего, как издать свое сочинение: обратившись к Канту за помощью в нужде, он получил от него совет, последовав которому, положил вместе с тем начало своей славе.

Фихте был еще не более недели в Кенигсберге, когда, тревожимый заботами о будущем, написал в Ригу Зонтагу, убедительно прося его выхлопотать ему в ближайшем будущем место в Лифляндии. Зонтаг был тем самым старшим его школьным другом, который некогда в качестве старшего облегчил его участь с Шульпфорте и позже в Лейпциге, незадолго до его отъезда в Швейцарию, ссудил его некоторой суммой, еще не возвращенной ему Фихте. Путешествия увеличили долги философа. Он сообщает другу о своих недавних приключениях в Варшаве и о прибытии в Кенигсберг. «Нынешней Пасхой я получил приглашение в Варшаву. Как ни неприятно мне с некоторых пор положение домашнего учителя, я все же принял приглашение ввиду того, что мне были предложены довольно выгодные условия. Я прибыл. Тем временем у madame прошло желание иметь воспитателя-немца: я должен быть французом, на которого менее всего в мире похож. Она начинает придирается ко мне с первого же дня, и я пишу ей без дальнейших околичностей, что так дело идти не может и что мы друг с другом каши не сварим. Возникает чернильная война. Меня подстрекают затеять процесс и потребовать большой неустойки. Но, будучи от природы мягким и миролюбивым, я довольствуюсь малостью и покидаю Варшаву, не особенно мне понравившуюся. Но куда ехать? Назад в Саксонию — слишком далеко; я это прекрасно знаю, да и что я потерял там такого, чего не могу найти везде? Ближайшим центром учености является Кенигсберг, а там гордость человеческого духа: *Кант!* С этими мыслями еду туда. В настоящее время еще не знаю, суждено ли сбыться моим ожиданиям; еще нет недели, как я здесь. Кант действительно стар. Однако существуют его сочинения; буду ли я изучать их в Кенигсберге или где-нибудь в другом месте, решительно все равно, и если у меня есть его сочинения, то во всяком случае я могу обойтись без него лично. Итак я мог бы прожить здесь 2—3 месяца, если на это хватит моего маленького капитала. Но что делать потом?» Место проповедника было бы для него желательнее, нежели учительское, требующее больше научных познаний, чем у него есть. Он отлично сознает свои недостатки, как и присутщее ему да-

рование. «Мои подлинные знания (неохотно сознаюсь в этом вообще, но охотно сознаюсь моим друзьям) невелики; зато полагаю, что обладаю некоторым искусством понимать, обходиться немногим и достигать этим немногим большего, чем иные многим; а также способностью быстро изучать то, что нужно, так, как будто я знал это давно, чтобы излагать это устно или письменно. Лучше всего я умею рассуждать, и мое любимейшее занятие — проповедь. Мне очень приятно, что и Вы, один из умнейших людей среди друзей моей юности, по-видимому, сами избрали эту профессию». Вероятно, Зонтаг не оставил его без ответа и обнадежил его, так как одиннадцать недель спустя в своем письме к Канту Фихте говорит, что он «в крайнем случае рассчитывает с помощью друга, занимающего видное место в Риге, получить отсюда место в Лифляндии» *. Однако благодаря заботам Канта его судьба устроилась иначе и лучше.

Живя в Кенигсберге в глубоком уединении и работая над сочинением, которое должен был прочесть Кант, он познакомился с одним молодым человеком, еще студентом, который был почти одиннадцатью годами моложе Фихте, — с *Теодором фон Шёном*; последний учился в Кенигсберге с осени 1788 года, принадлежал к числу учеников и почитателей Канта и оставался верен своему великому учителю в течение всей своей богатой испытаниями и заслугами жизни. Он увековечил свое имя как законодатель, министр и обер-президент провинции Пруссии главным образом великим, ревностно проводимым им законом, уничтожившим крепостное право 9 октября 1807 года. Это было деяние, совершенное в духе Канта. Шёну запали в сердце слова, сказанные ему философом за много лет до того: «Во мне переворачивается все внутри, когда я думаю о крепостном праве в нашей стране». Знакомство с Фихте Шён описывает в своих недавно изданных мемуарах и указывает на него как на одно из важных событий своей академической жизни. «Второй человек этой поры, которому я многим обязан, — И. Г. Фихте. Он жил в частном доме в своей комнате, не заводя никаких знакомств, чтобы закончить свою критику откровения и представить ее Канту. <...> Иногда он приходил в кухмистерскую, где я обедал, и случайное замечание по поводу разговора двух сотрапезников о сочинении Канта о бытии

* *Ungedruckte Brief von Kant und Fichte, mitgetheilt von Prof. Dr. Teichmüller in Dorpat* (ненапечатанные письма Канта и Фихте, сообщенные проф. докт. Тейхмюллером из Дерпта). S. 8—13 (письмо Фихте от 7 июля 1791 г., его адрес: «близ старгородней церкви в доме Гартенмана»).

Божьем обратило на него внимание всего общества, и особенно мое. Так как он избегал всякого знакомства, то сначала было трудно с ним сойтись; однако мне это удалось; он сообщил мне свой план, и мы стали друзьями. Окончив свою критику откровения, он послал ее Канту с посвящением: “Философу” — и просил Канта в письме уделить свое внимание рукописи. Через два дня Кант вернул Фихте рукопись обратно с выражением своего удовольствия и с просьбой посетить его в ближайшее время. К рукописи Кант не сделал ни примечаний, ни заметок, только посвящение “Философу” было зачеркнуто. <...> Фихте и я оставались после этого в близких отношениях до самой его смерти. Благодаря моему знакомству с Фихте в Кенигсберге я впервые научился смотреть вверх, и влияние Фихте заложило во мне в этом отношении такой фундамент, что стремление во всяком деле искать и держаться высшей точки зрения проходит через всю мою жизнь»*. Фихте горячо отвечал на дружбу молодого человека, что видно из писем, которые он писал ему в последующие годы. В первом же после его отъезда из Кенигсберга говорится: «Благодарение милостивой судьбе за то, что она послала мне во время моего короткого пребывания в Кенигсберге человека, которого я мог уважать и вместе с тем полюбить, и за то, что сердце этого человека незаметно все сильнее привязывало мое! Вот моя рука для вечного союза. Я хочу дружбы; пусть судьба вновь сведет или еще более отдалит нас друг от друга, — она никогда не порвет нашей связи: Вы будете извещены о всякой перемене в месте моего жительства; Вы должны вечно жить в моем сердце и со мною. Жду и от Вас того же»**.

* Aus den Papieren des Ministers und Burggafen von Marienburg Theodor von Schön. Th. I. Halle, 1875. S. 9—11. Я опустил некоторые не-правильности в тексте приведенных выдержек, так как их можно приписать ошибкам памяти Шёна, например такие: «Фихте приехал в Кенигсберг из Швейцарии»; «Он умышленно избегал знакомства с Кантом. Кант должен был узнать о его существовании только по его сочинению» (S. 9). Прощальное письмо Фихте также имеет неверную дату: 26 февр. 1791 (Ani. B. S. 10). Письмо должно быть от 26 сентября 1791, так как Фихте прибыл в Кенигсберг только 1 июля 1791.

** Ibid. Ani. B. S. 11. Это приложение содержит десять писем Фихте (S. 9—42); первое из них написано еще в Кенигсберге тотчас же после прощания, следующие семь — из Крокова (с 12 янв. по 30 сент. 1792), девятое — из Цюриха (20 нояб. 1793), последнее, полученное Шёном 11 дек. 1795 (?), — из Йены.

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

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

Сочинение, которое должно было печататься в Галле, встретило цензурные затруднения со стороны тамошнего теологического факультета, и уже готовы были перенести печатание в соседний, благосклонный к Канту университет в Йене, когда новоизбранный декан в Галле, теолог Кнопп, устранил цензурные препятствия и дал разрешение на печатание. Сочинение появилось на Пасху 1792 года под заглавием «*Опыт критики всягеского откровения (Versuch einer Kritik aller Offenbarung)*». По-видимому, случайно на заглавном листе не было выставлено имя автора. Между тем известие о религиозно-философском сочинении из Кенигсберга, возбуждившее толки среди богословов, распространилось в Йене и всполошило умы. Было известно, что предстояло издание кантовского учения о религии, и случайную анонимность приняли за намеренную. Содержание сочинения явно носило печать кантовского духа. Из-за этого обратили слишком мало внимания на форму и стиль; таким образом в Йене возникло мнение, что автором не мог быть никто, кроме самого Канта. Критика в «*Allgemeiner Literaturzeitung*» объявила об этом авторстве с полной уверенностью: «Всякий, кто только прочел самые небольшие из

* Ibid. Ani. В. S. 10 (письмо от 12 января 1792); Fichtes Leben. Bd. I. S. 138. В замке Крокова также сохранилось о Фихте дружеское воспоминание; его комната и теперь еще называется его именем, а любимый маршрут его прогулок носит название «тропы философа».

тех сочинений, которые стали бессмертной заслугой кенигсбергского философа перед человечеством, тотчас же узнает великого автора этого творения». Тогда Кант поместил в «*Literaturzeitung*» 3 июля 1792 года опровержение, указав, что истинный автор «Критики всяческого откровения» — кандидат богословия Фихте. Таким образом, Кант назвал его автором уже знаменитого сочинения; теперь и имя Фихте становится знаменитым. Его спутали с первым в мире философом; написанное им сочинение делало эту ошибку возможной; имея лишь скромное желание расположить к себе этим сочинением Канта, он завоевывает им в глазах мира частицу кантовской славы. Его первый публичный труд возбуждает такое внимание в философских кругах, что неоднократно делается предметом словесных и письменных диспутов, даже и после того, как ошибка относительно авторства была уже давно разъяснена. Уже в следующем году появляется новое издание.

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

* По свидетельству Шёна, анонимность была отнюдь не делом случая, а спекуляцией издателя: «Гартунг, совершенно вопреки намерениям Фихте, велел заготовить два рода заглавных листов. На обложке экземпляров, продававшихся в Кенигсберге, имя Фихте, как автора, было помещено; на тех же, которые продавались в Лейпциге, имя автора было пропущено. Эта спекуляция издателя доставила Фихте больше известности во всем ученом мире, чем он мог бы получить, не будь этого» (Aus Papieren. S. 16).

** Fichtes Leben. Bd. I. S. 149 flgd. (письмо от 5 марта 1793).

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

6. ВТОРИЧНОЕ ПРЕБЫВАНИЕ В ШВЕЙЦАРИИ. ПОЛИТИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

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

Полный страстного нетерпения, поспешил Фихте весной 1793 года в Швейцарию, чтобы навсегда соединиться со своей невестой. 16 июля 1793 года он вернулся в Цюрих, а 22 октября (в Бадене близ Цюриха) состоялась свадьба. Во время своего свадебного путешествия он познакомился в Берне с датским поэтом *Иенсом Баггезеном*, снова посетившим его (вместе с Ферновом во время своей поездки в Вену) в декабре того же года в Цюрихе. Самым замечательным из его швейцарских друзей, человеком, которому было суждено впоследствии оказать большое влияние на Фихте, был *Песталоцци*, живший в Рихтерсвиле у Цюрихского озера. Мужья сблизилась между собой благодаря дружбе жен, и когда Фихте сопровождал Баггезена и Фернова в их дальнейшем путешествии из Цюриха до Рихтерсвиля, он познакомил их с Песталоцци и сам пробыл у него несколько дней.

Лето 1793 года и следующая зима являются в жизни Фихте после ряда скитальческих лет и многих неудавшихся планов временем счастливого покоя и сосредоточения, началом созревания плодов, за которым вскоре должны были начаться годы серьезной служебной деятельности с ее неустанной работой и борьбой Среди восхитительной природы, вместе со своей подругой жизни, в доме человека, бывшего для него одновременно и отцом и другом, наслаждаясь свободным духом, он отдался безмятежно на несколько месяцев своим научным планам и подготовке к великой будущности. Это был год, когда политические контрасты в глубоко изнутри потрясенной Европе достигли высшего напряжения во Франции — Конвент, а в Пруссии — режим религиозных эдиктов, там Робеспьер, здесь Вельнер! Идеи 1789 года вызвали

в мире, и именно в Германии, прилив горячего сочувствия, начавшего постепенно уменьшаться и перешедшего под влиянием террора 1793 года в реакцию. Суждения публики спутались. Чтобы прояснить их, Фихте пишет свои первые политические сочинения, невольно обращающиеся под его пером в речи, «К исправлению суждений публики о Французской революции (Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution)» и «Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор угнетали (Речь, Гелиополис, в последний год старой тьмы)»^{*}. Оба сочинения вышли без подписи автора. Мы упоминаем о них здесь только как о биографических фактах и подробно разберем их содержание позже в истории развития учения Фихте. Первое сочинение осталось незаконченным; первая тетрадь начата еще в Данциге и закончена в первые летние месяцы в Цюрихе; вторую Фихте написал в течение четырех недель. Как перед этим он вывел из нравственного закона кантовской философии возможность откровения в данной религии, так критикует теперь, исходя из кантовского понятия свободы, данное государство и правомерность его преобразования. Его критика есть заплата. Космополитическая идея свободы, зародившаяся в то время в человечестве, нашедшая в кантовской философии свою систему, а в шиллеровском Поэте²⁶ — свою поэтическую форму, едва ли выражена где-либо с большим увлечением, пылом, беспощадностью и с полной верой в ее справедливость, чем в этих речах. Фихте уже является самым значительным, а вместе с тем самым смелым из кантианцев.

Наряду с этим в нем зреет замысел и план «Наукоучения» как единственно возможной формы, чтобы превратить критическую философию в *единое целое*, сделать ее вполне систематичной и вместе с тем вполне ясной. Зимой 1793—94 года он читает на эту тему свои первые лекции в Цюрихе добровольным слушателям, в их числе и Лафатеру, который по окончании лекций посылает ему письмо (от 25 апреля 1794), где называет Фихте самым пронизательным из известных ему мыслителей. Письмо было вместе с тем прощальным, ибо философа уже ожидала оставленная Рейнгольдом кафедра в Йене.

* «Zurückforderung der Denkfreyheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten (Eine Rede, Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniss)».

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И БОРЬБА



1. КРУГ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

1. ПРИГЛАШЕНИЕ В ЙЕНУ

Вследствие приглашения Рейнгольда в Киль в Йене освободилась кафедра, хотя и не принадлежавшая к числу ординарных факультетских мест, но благодаря деятельности Рейнгольда, для которого правительство учредило эту лишнюю и потому малооплачиваемую профессию, ставшая вне всякого сравнения важнейшей для философии. В интересах университета не хотели оставить без замещения эту кантовскую кафедру, и так как в качестве преемника Рейнгольда желали иметь лучшую силу, то взоры обратились на цюрихского философа. Первым, кто обратил на него внимание веймарского правительства и сильно желал этого приглашения, был юрист Гуфеланд. Веймарский министр Фогт склонялся к этому приглашению, Гете также интересовался этим делом и способствовал ему, Карл Август изъявил свое согласие и принес в жертву на благо университета все иные соображения. В Гете о приглашении также хлопотали влиятельные и благосклонные к Фихте люди; таким образом сомнения, возбужденные его «демократизмом», были счастливо побеждены. В то время, когда во Франции правил Робеспьер, а в Пруссии — Вельнер, было большой смелостью пригласить Фихте в Йену, это было возможно лишь в стране, где герцогом был Карл Август, а министром Гете. Согласно приглашению, полученному им в конце 1793 года, Фихте должен был приступить к своей деятельности с начала следующего летнего семестра. Занятый как раз в это время планом своего «Наукоучения», он желал сохранить полный досуг еще в течение года, чтобы окончательно разобраться в своих мыслях и начать академические лекции со вполне прочной системы. Однако для правительства было важно



немедленно заместить Рейнгольда, и потому оно настаивало на ближайшем сроке. Таким образом, Фихте пришлось отказаться от своего желания; он выехал на Пасху 1794 года и прибыл в Йену 18 мая вечером, накануне дня своего рождения *. Прошло ровно шесть лет с тех пор, когда в тот же вечер ему, жившему в крайней нужде в Лейпциге, было предложено место домашнего учителя в Цюрихе.

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

2. АКАДЕМИЧЕСКАЯ ДОЛЖНОСТЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

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

Начало своей академической деятельности он ознаменовал двумя сочинениями, одно из которых заключало в себе план его

* Из университетских документов: Фихте пишет 2 апреля 1794 года тогдашнему проректору Шнауберту, что он получил приглашение и надеется быть к началу лекций в Йене. В субботу, 24 мая 1794 года, он был «in consistorio publico обычным порядком введен в должность»²⁷.

** Fichtes Leben. Bd. I. S. 196 flgd.

точки зрения, а другое давало саму систему в первоначальном изложении и было предназначено для слушателей; оно издавалось им в течение всего курса по листам. Первое называлось «О понятии наукоучения, или так называемой философии», второе — «Основа общего наукоучения».

В первом семестре Фихте читал раз в неделю, по пятницам, с шести до семи вечера, публичные лекции «Мораль для ученых», утром же с шести до семи он читал приватно о наукоучении; первые лекции он начал (несколько дней спустя после приезда) в пятницу 23 мая, вторые — в понедельник 26-го. Публичные лекции возбуждали интерес всего университета, и у Фихте повторилось то же самое, что было у Шиллера в начале его лекций: огромнейшая аудитория университета не могла вместить всех, вестибюль и двор были набиты битком. Речь его отличалась силой и увлекательностью. Скоро Рейнгольд был не только замещен, но и превзойден. Как известно, самым способным из учеников Рейнгольда был Форберг; теперь он был слушателем и свидетелем лекций Фихте, которого ожидал с нетерпением. 7 декабря 1794 года Форберг пишет в своем дневнике: «С тех пор как Рейнгольд покинул нас, его философия (по крайней мере у нас) умерла. О “философии без названия” нет и помину в головах студентов. В Фихте верят, как никогда не верили в Рейнгольда». «Лекции Фихте, — пишет Стефенс в своих йенских воспоминаниях, — были великолепны, определены, ясны; я был всецело увлечен предметом и должен сознаться, что никогда не слышал ничего подобного»*.

Теперь дальнейший путь Фихте определился. В слове философа-оратора, академического преподавателя он нашел свое призвание и свою истинную профессию. И почему бы слово не могло быть у него вместе с тем *делом*, университетская кафедра вместе с тем *церковной*? Тут сказалась характерная двойственность его природы. Он хочет преподавать науку и в то же время осуществлять реформы с ее помощью: сначала перевести науку в ее чистую, отвлеченную форму, затем превратить в нравственно возвышающую речь, в философскую проповедь. С этой целью он делил свои лекции на публичные и приватные, на изложение наукоучения и на речи к учащейся молодежи. Поэтому-то он и начал с первого же семестра упомянутые лекции о назначении ученого: это были речи к студентам, подобно тому как позже он держал речи к нации. Такое слово еще не раздавалось с кафедры. «Вы знаете, — говорит он в заключительной лекции, — что ученое сословие,

* Ibid. S. 219, 233.

а следовательно, академические занятия, а следовательно, академическая жизнь имеют в моих глазах важное значение для мира и всего человечества. Вы знаете, что в учащейся публике я вижу образ будущей эпохи и семена всех будущих веков, и я считаю вас, милостивые государи, вовсе не малой частью современной учащейся публики». «Вы можете знать, чем будете некогда; здесь для вас время испытания; здесь вы видите образно вашу будущую жизнь. Здесь вы видите, удивлялись ли вы в этих изображениях возвышенного чему-то, вам совершенно чуждому, или самим себе. Здесь нет речи об отречении от ваших истинных преимуществ, от ваших истинных прав, от вашей истинной академической свободы; здесь речь идет не о победе над составившим против вас заговор миром, а лишь о победе над ложным стыдом, гнездящимся в вас самих, не о презрении к смерти, а о презрении к смешному мнению, в абсурдности которого ваш здоровый ум может убедить вас после самого незначительного размышления! Если вы теперь неспособны на небольшое мужество, как будете вы некогда способны на большее! Итак, предоставляю вас вашим собственным размышлениям; пусть мои последние слова в этом полугодии сопровождают вас в жизни или в дни вашего отдыха. Не благодарю вас за одобрение, выражаемое мне тем, что вы собирались в таком большом количестве. Я не хочу одобрения; я не хочу ничего для себя. При чувствах, какими я преисполнен теперь, что такое я! Но если что-нибудь здесь вас потрясло, взволновало и воспламенило к благородным решениям, то от имени человечества благодарю вас за это. Вы, покидающие нас, я не прошу вас вспоминать об этой академии или обо мне. Что такое мы! Но прошу вас от имени человечества вспоминать об этих ваших решениях. Вы же, остающиеся у нас, которых я когда-нибудь вновь увижу здесь, возвращайтесь с созревшими, укрепившимися решениями и будьте здоровы!»

Сочинениями 1794 года Фихте положил начало наукоучению; в следующие годы, с 1796 по 1798-й, он развил на этом фундаменте систему учения о праве и учения о нравственности. Благодаря этому его точка зрения получила развитие и значение, сопряженные с влиянием на эпоху. Уже не могло быть сомнения, что среди всех философов, работавших после Канта над решением критической проблемы, Фихте занял первое место и пошел дальше всех. Целый ряд живых философских умов признал его своим главой: Рейнгольд сделался приверженцем наукоучения, Шеллинг начал с того же свою деятельность, Фридрих Шлегель провозгласил это учение величайшим творением века и сравнил

его с Французской революцией и с «Вильгельмом Мейстером» Гете. Йенская «Literaturzeitung» стала на сторону Фихте, а с тех пор как он стал издавать совместно со своим другом Нитхаммером основанный последним «Philosophischer Journal» (1795), наукоучение приобрело и свой собственный, влиятельный в периодической литературе орган.

Не могло обойтись и без того, чтобы новая точка зрения не вызвала горячих возражений и не создала ее носителю также личных врагов, не выносивших грозного и порой властного характера Фихте, не понимавших его значения, завидовавших его славе и преследовавших его самого из недоброжелательства. Таким образом, пошли конфликты за конфликтами, и безоблачный сначала горизонт все более омрачался, пока, наконец, не собралась гроза над самой головой Фихте и, разразившись, не прекратила его деятельности в Йене.

II. ПЕРВЫЕ КОНФЛИКТЫ

1. ЭДГАР ШМИДТ

Прибыв в Йену, Фихте был готов к литературной борьбе; он не хотел нападать сам, но когда несправедливо напали на него, то не хотел кончать борьбы, не уничтожив противника. Да и в его натуре была полемическая сила, знавшая свою мощь и не чуждавшаяся раздражения и взрывов. Уже его «Критика откровения» вызвала в «Gothaische gelehrte Zeitung» и в «Allgemeine deutsche Bibliothek» враждебные отзывы о его сочинении и о нем самом. Фихте почувствовал раздражение и вместе с тем как бы веяние над собой духа «Антигёце». «Кто желает возобновить лессинговские споры, — писал он одному из друзей, — пусть тот придирается ко мне, пока это не надоест моей философии. Хотя у меня есть более серьезные дела, чем драка с собакой из грошового кабака, но при случае — у меня бывают часы, когда я не могу серьезно работать, — не худо дать одному такую встряску, чтобы отбить охоту у других. ...Чтобы убить саму зависть, нужны шедевры. Они брезжут во мне, уважаемый друг, которому я могу это сказать; они не на бумаге, но я вижу их моим пристальным духовным взором. В течение полугода зависть убита, хотя еще делает слабые судорожные движения» *.

* Ibid. S. 145 flgd.

Еще до прибытия Фихте в Йену начались раздоры между ним и Эргаром Шмидтом, тамошним доцентом кантовской философии. Этот господин читал вначале кантовскую философию в Йене без особенного успеха и потому относился недоброжелательно к Рейнгольду и Фихте, деятельность и значение которых оставляли его в тени. Фихте подверг критике «Скептические рассуждения о свободе воли» Леонарда Крейцера в «Allgemeine Literaturzeitung» и при этом мимоходом заметил, что воззрение Шмидта на человеческую свободу клонится к детерминизму. Придравшись к совершенно неподходящему случаю, Шмидт объявил в самых обидных выражениях, что это замечание является подтасовкой, и когда сам он ополчился на наукоучение, стремясь умалить значение труда Фихте, то последний, до тех пор сдерживавшийся, дал волю своему гневу и объявил с ужасающей определенностью: «Моя философия ничто для господина Шмидта по неспособности, так же как его философия для меня ничто благодаря пронизательности. Объявляю, что все, что отныне господин Шмидт будет говорить или измышлять насчет моих философских мнений, для меня вовсе не существует, объявляю и самого господина Шмидта как философа по отношению ко мне несуществующим» *.

2. ВОСКРЕСНЫЕ ЧТЕНИЯ

Вскоре пришло время более серьезных конфликтов. Уже в первый семестр йенской деятельности Фихте распространился слух, что за его учение его хотят привлечь к ответственности в Веймаре. Хотя этот слух не имел никакого основания, тем не менее, чтобы прекратить лживые и недоброжелательные толки, Фихте нашел нужным напечатать некоторые из своих публичных лекций *. Именно такие моральные чтения, нравственно очищавшие и обновлявшие студенческую жизнь, он считал важной, обусловленной его призванием задачей. Поэтому он хотел продолжать их в следующую зиму, и чтобы другие академические лекции не препятствовали никому из студентов их посещать, выбрал для них воскресный час и нарочно такой, который не совпадал ни с академическим, ни с общественным богослужением. Сначала это был утренний час с девяти до десяти, потом — с десяти до одиннадцати. Предварительно он списался по этому поводу с Шютцем

* Philos. Journal. Bd. III. Heft 4; Fichtes Leben. Bd. I. S. 199.

** Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Йена, 1794; Fichtes Leben. Bd. I. S. 216 flgd.

и получил от него уверение, что никакие законы не препятствуют таким воскресным чтениям. «Ведь разрешают же, — ответил ему Шютц, — по воскресеньям представления, почему же не разрешить также моральных чтений?»

Но едва лишь лекции (начатые 16 ноября 1794) установились, как йенская консистория обратилась с жалобой в высшую инстанцию в Веймар, обвиняя Фихте в намерении подорвать обычное общественное богослужение. Главная консистория, председателем которой был некий барон фон Линкер, а первым представителем богословия — *Гердер*, в своем донесении правительству приняла сторону жалобщиков и также нашла, что воскресные чтения Фихте являются «запрещенным шагом к подрыву установленного общественного богослужения». Герцогский рескрипт потребовал донесения от академического начальства и запретил «на время» продолжение чтений. Фихте получил предписание через проректора и объявил ему письменно, что «*покоряется силе*»*. В своем письменном оправдании, представленном университетскому совету, он сослался на различие между еврейской субботой и христианским воскресеньем, которое не может быть осквернено моральными чтениями; да и случай не неслыханный: Землер в Галле читал свои лекции об аскетизме, Геллерт в Лейпциге — о морали, Дедерлейн в Йене — о гомилетике также по воскресеньям, а Батш и теперь устраивает заседания своего физического общества в Йене каждое воскресенье. Он, Фихте, заранее публично объявил о настоящих своих чтениях, и никто не заявил протеста. Между тем консистории Йены и Веймара без всякого основания навлекли на него нехорошее и несправедливое подозрение; пусть правительство решит, не должны ли жалобщики дать ему удовлетворение и принести извинение**.

Академический сенат решил дело по главным пунктам в пользу Фихте. На его стороне были веские голоса Грисбаха, Паулуса и Шютца. В своем подробном мнении, сохранившемся в числе документов университета, Паулус доказал, что указ 1756 года о субботе неприменим к настоящему случаю. Однако не было недостатка и в людях, очень желавших воспользоваться случаем, чтобы погубить Фихте. Двое из членов совета были его злейшими врагами; их отзывы (также еще сохранившиеся) дышат завистью

* Эта бумага, находящаяся в числе документов университета, датирована 23 ноября 1794.

** Fichtes Leben. Bd. II. Nr. IV: Actenstücke über Fichtes Sonntagsvorlesungen. В. Fichtes Verantwortungsschrift.

и ненавистью; это были медик *Грунер* и философ *Ульрих*, ближайший сослуживец *Фихте*; первый спрашивал с нескрываемой алчностью, не подлежит ли *Фихте* денежному штрафу в пятьдесят талеров; второй пытался навлечь на своего коллегу подозрение в неповиновении на том основании, что будто бы его тесть сказал по поводу временного запрещения чтений, что он на месте *Фихте* не исполнил бы этого повеления!

Герцог решил дело *в пользу* *Фихте*. Введенные на него подозрения были объявлены «лишенными всякого основания», а чтения по засвидетельствованному актами «отменному испытанию» в высшей степени полезными; только они или вовсе не должны производиться по воскресеньям, или могут быть назначаемы лишь после обедни. Рескрипт был от 23 января 1795 года. 3 февраля *Фихте* возобновил прерванные чтения и читал по воскресеньям с трех до четырех часов после обеда. Однако он был вынужден закончить их за четыре недели до конца семестра. Поводом к этому послужил другой конфликт, возникший тем временем между ним и студентами.

3. СТУДЕНЧЕСКИЕ ОРДЕНА

Мы неоднократно указывали на намерение *Фихте* влиять силой философского убеждения на нравственную сторону студенческой жизни. При этом он обращал особенное внимание на так называемые ордена, так как видел во всех их установлениях главный источник нравственных зол и нравственной порчи, укоренившихся в студенческой жизни и совершенно отчуждавших ее от истинных целей. По внешности блестящие и привлекательные, в сущности же грубые и пустые, эти ордена соединяли вредную внешнюю обособленность со столь же вредной внутренней фамильярностью; они представляли собой тайные, недозволенные законом союзы, однако считавшиеся официально в обществе неотъемлемыми формами студенческой жизни. Здесь был очаг многих беспокойных выходов, многих недостойных шалостей, очаг культивирования так называемого типа буршей; тут измышлялись и прославлялись ложные показания на суде, *reservatio mentalis*²⁸, буйства и т. п., тут умножались и передавались по наследству сказания о студенческих подвигах. Все эти повадки, которые в комическом виде описал *Захария* в своем «*Renomisten*», *Фихте* стремился уничтожить серьезностью своих лекций, стремился своими речами об истинном духе академической свободы сделать их не-

достойными в глазах самих студентов. Он был первым профессором, объявившим моральную войну обособленной и изолирующей жизни немецких студентов, и ему действительно удалось силой своего слова и своей личности пробить брешь в этой стене. В то время в Йене было три студенческих ордена: черных братьев, концентанистов и унитистов. Однажды утром депутаты от этих орденов явились к Фихте и объявили, что они готовы уничтожить свои союзы и передать ему присяжный акт об отречении. Фихте не чувствовал себя вправе самолично принять от них присягу, но вошел в переговоры со студентами и, будучи менее всего способным к дипломатическому посредничеству, взял на себя трудную задачу посредника между орденами и начальством, причем вел дело так непрактично и вместе с тем так педантично, что оно вскоре совершенно запуталось. Он указал студентам на проректора, которого они хотели обойти как должностное лицо, затем сам вступил в переговоры с экс-проректором, точно последний являлся официальным представителем университета и совета; экс-проректор указал ему на одного тайного советника в Веймаре, а последний доложил дело герцогу, который назначил для его ведения и решения комиссию. Таким образом началось медленное и томительное разбирательство. Один из орденов (унитисты) отказался от своего первоначального решения; оба остальных передали в руки Фихте свои списки и орденские книги, получив от него обещание, что эти документы будут выданы правительственным учреждениям лишь после того, как студентам будет гарантирована полная безнаказанность. Между тем его враги воспользовались случаем сделать ему неприятность. Студентам внушили, что им грозит суровое следствие, так как Фихте вел с ними двойную игру и выдал их правительству. Этим действительно удалось возбудить столь сильную ненависть к нему в одном из трех орденов, что в ночь на новый 1795 год перед его домом была проведена демонстрация, затем порядок на его вновь начавшихся публичных чтениях был нарушен, его жена подверглась оскорблениям, и в конце концов во время каникул на него было произведено ночное нападение, настолько грозившее его личной безопасности, что он был вынужден искать на некоторое время убежища вне Йены. Вот что рассказывает он сам: «Ничто не может превзойти ужасов этой ночи; со мной обращались хуже, чем с последним злодеем, я видел, что я и моя семья преданы издевательствам злых мальчишек, у меня были письменные доказательства того, что мне нечего ждать защиты, я видел наперед, что мои страдания

будут вменены мне в вину» *. С разрешения герцога для возможности жить спокойно и в безопасности он переехал на ближайший семестр (лето 1795) в соседнее с Веймаром село *Османштедт*, где написал «Очерк своеобразного в наукоучении (*Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*)» и первую часть учения о праве. Когда брожение среди студентов улеглось, он вернулся к своей академической профессуре.

Как раз в то время, когда Фихте просил разрешения веймарского правительства уехать на несколько месяцев из университетского городка, в Йене жил *Гете*, который уже тогда смотрел на новое учение о Я как на школу, выращивающую «оригиналов» вроде «бакалавра», выведенного им во второй части Фауста. Вероятно, к тому же году относится концепция этого персонажа, а вместе с тем и задуманной сцены, долженствовавшей появиться в последней тетради «*Ноген*»²⁹ (1795). Несколько бессердечно по отношению к тогдашнему положению Фихте шутил Гете в своем письме от 10 апреля 1795 года к Фойгту, куратору университета: «Итак, Вы видели *абсолютное Я* в весьма затруднительном положении, и, конечно, со стороны этих не-Я, которых ведь *посадили* же, очень невежливо *летать* через стекла. Но он испытывает то же, что творец и хранитель всех вещей, который, как нам говорят богословы, также никак не может справиться со своими творениями» **.

В одном не датированном, но во всяком случае написанном из Османштедта еще ранее конца лета 1795 года письме к *Шёну* Фихте рассказывает кратко и спокойно о своих недоразумениях с орденами, но несколько иначе, чем описано в его биографии. Согласно этому письму, один из орденов никогда не желал своего упразднения, но для чего вообще нужно было вмешательство начальства и торжественное отречение со стороны орденов, остается и здесь неясным. «Без сомнения, Вы знаете кое-что о нововведениях, делаемых мною в философии, и о том, как относятся к этому кантианцы старой веры. Дело, Бог даст, выяснится и, наверное, кончится не к их чести. Дошло до Вас, конечно, также, что я уехал из Йены и по каким причинам. Пишу Вам об этом несколько слов. Несмотря на все, что время от времени доходило на

* Ibid. Bd. V: I. G. Fichtes Rechenschaft an das Publicum über seine Entfernung von Jena in dem Sommerhalbjahre 1795 (geschr. zu Osmanstadt im Juli 1795).

** Письмо находится в йенской университетской библиотеке и напечатано Кербахом (*Das neuen Reich. II. S. 564*).

этот счет до публики, студенты, т. е. часть их — ибо в большинстве своем они очень хорошие — вели в Йене позорнейшую жизнь. Причина этого заключалась в студенческих орденах. Принимая близко к сердцу нравственность, что и было замечено, я работал с помощью увещаний с целью убедить членов орденов добровольно уничтожить свои союзы. Два из существующих орденов согласились на это и вступили через меня в переговоры с правительством, согласившимся на их требования и строго сдержавшим свое слово. Третий орден решил продолжать свое существование, поэтому мне, не имеющему и не ищущему никакой начальственной власти, было нечего больше с ним делать. Благодаря слабости и медлительности правительства упорство этого ордена не было сломлено, и вот известные господа, прибегнув в позорнейшей лжи, возмутили этих людей против меня. Меня не так огорчило гнусное поведение этих дурных, уже давно заклеянных людей, как непростительное равнодушие к подобного рода вещам и полная беззащитность. Я объявил академическому совету и двору — которому, однако, должен отдать полную справедливость, — что считаю недостойным честного человека жить там, где терпимы подобные вещи, и уехал в деревню. Впрочем, так как я получил полное удовлетворение, так как, кроме того, за это лето дела пошли так скверно, что далее так продолжаться не может, и начинают серьезно восстанавливать порядок, то я вернусь к Михайлову дню обратно» *:

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

* Aus den Papieren. Anl. В. S. 40—41. Так как, значит, это письмо было написано до Михайлова дня 1795 г., то вряд ли можно допустить, чтобы Шён получил его только «11 декабря».

мистра Бремена своими заботами о благе родного города, *Иоганн Шмидт*, учившийся в Йенском университете с Пасхи 1792 года до Михайлова дня 1795 года и подружившийся здесь с Гербартом, который прибыл в Йену летом 1794 года, слушал лекции Фихте и также принимал участие в Литературном обществе. Характерно для этого Общества то, что пишет о себе Шмидт в своих «Воспоминаниях об И. Ф. Гербарте»: «В течение всей моей академической жизни я никогда не находил повода или случая принимать участие в известных пирушках, сборах землячеств и т. п.» Собрания Общества происходили по средам вечером; из профессоров на них иногда появлялись Фихте и Паулус. С Фихте Шмидт вскоре сблизился и сделался не только его слушателем, но также другом его дома, во время его пребывания в Османштедте он каждую неделю проводил у него по несколько дней; он продолжил свои университетские занятия на один лишний семестр, главным образом ради Фихте, и, не имея возможности слушать его в Йене, посещал его в сельском изгнании. Но если Шмидт рассказывает, что поводом переселения Фихте в Османштедт послужило запрещение воскресных чтений, то эта двойная ошибка объясняется, конечно, обманом памяти, весьма возможным, так как его «Воспоминания» написаны почти пятьдесят лет спустя. В них говорится: «Публичные лекции о назначении ученого, читанные Фихте зимою 1794—1795 года по воскресеньям с таким успехом, что огромнейшая аудитория в Йене всегда бывала переполнена, возбудили как зависть других профессоров, так и ревность духовенства, и из Веймара последовало запрещение продолжать эти воскресные чтения. Фихте, который был очень несдержан, объявил, что вовсе не будет читать следующим летом, а хочет продолжать дальнейшую разработку своих книг на покое в деревне, и так как в Веймаре опасались, что он может принять приглашение в другое место, то не только не препятствовали его желанию отдохнуть в деревне, но даже способствовали этому, отведя ему на лето очень вместительную, похожую на замок дачу в Османштедте, в нескольких милях от Йены» *. Запрещение было сделано только на время и давно уже было снято, когда Фихте, ища защиты от студенческих волнений, уехал в Османштедт; веймарское же правительство не имело никакого основания опасаться, что Фихте уйдет, получив куда-нибудь приглашение.

* *Erinnerungen an I. F. Herbart (für Herrn Prof. G. Hartenstein niedergeschrieben 1842). Joh. Fr. Herbart S. W., in chronologischen Reihenfolge herausgegeben von K. Herbach. Bd. I. S. III—X.*

Если участвовавшим в землячествах студентам, мыслившим и жившим так, как их описал Гете в «Ауэрбаховском погребце», начали противодействовать такие факторы, как распространение среди студентов «обществ свободных людей», а со стороны профессоров такие люди, как *Фихте*, то это являлось знаменем времени. Оно возвещало начало реформы студенческой жизни, которая должна была восстановить пользование истинной академической свободой и положить конец недостойной трате времени. Возникло общее стремление вести жизнь *угащегося*, не заботясь об образе жизни, поддерживаемом орденами, и не теряя времени на борьбу с ними. Вот как описывает Шмидт новый образ жизни своих друзей и свой собственный: «Общество не принимало никаких членов орденов, не проявляя к ним какой-либо враждебности и не питая в своей среде какого-либо корпоративного духа; ни один член его не принимал участия в дуэлях и т. п., причем никто не брал в силу этого на себя ни малейшего обязательства, а каждый воздерживался даже разговаривать об этом, исключительно благодаря собственному такту, который говорил ему, что он не подходил бы тогда к обществу, считавшему, что недостойно принадлежать к нему человек, занимающийся подобными глупостями в то время, *когда возник вопрос о высших интересах человечества*; не обращали внимания ни на какие землячества, а стремились вербовать только многообещающих членов, все равно откуда происходящих, — все это уже в первый год привлекло в Общество выдающихся людей».

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

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

СПОР ОБ АТЕИЗМЕ. УХОД ФИХТЕ ИЗ ЙЕНЫ



I. ВОЗНИКНОВЕНИЕ СПОРА

1. СТАТЬИ ФОРБЕРГА И ФИХТЕ

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

Мы неоднократно называли имя Форберга, сначала как одного из способнейших учеников Рейнгольда, затем как одного из первых и самых восприимчивых слушателей Фихте. Он сразу понял, что точка зрения Рейнгольда опровергнута; среди тогдашней философской молодежи это был один из самых чутких и особенно восприимчивых к отрицательной философской критике умов. В 1798 году он, будучи в то время ректором в Заальфельде, послал в «Философский журнал» в Йене, издававшийся Нитхаммером и Фихте, статью «О развитии понятия религии». Если Кант дал религии исключительно моральное, или практическое, обоснование и понимал ее как религию разума, то Форберг хотел доказать, исходя из этой точки зрения, что религия вообще не есть вера и может называться верой лишь в несобственном смысле слова: она является исключительно практической и состоит только в справедливых или хороших поступках; для последних же не нужно никакого представления о вере, никакой веры во что-нибудь, даже веры в Бога. Религия в единственно возможном смыс-



ле слова — чисто практическом — так же совместима с атеизмом, как теизм с противоположностью религии; религию можно обосновать только морально, исходя из совести, веру же в Бога нельзя обосновать ничем, — ни опытом, ни спекуляцией: поэтому религия является исключительно практической, но не является верой; понятие последней сводится в конце концов к игре слов.

Фихте усмотрел в этой статье «скептический атеизм», которого сам он отнюдь не разделял. Так как в качестве академического издателя философского журнала он был свободен от цензуры, т. е. сам должен был быть цензором поступающих статей, то он мог бы отказать в ее приеме *ex auctoritate*³⁰. Но не в его характере было пользоваться этим авторитетом. Он хотел напечатать статью, но вместе с тем снабдить ее своими собственными примечаниями. Однако Форберг не соглашался на такое посягательство на его работу, и Фихте велел напечатать ее без примечаний, но разработал ту же тему в собственной статье «*Об основании нашей веры в божественное мироправление*»*. Так как мы собираемся подробнее исследовать учение Фихте о религии позже, когда будет речь о развитии его философии, то излагаем здесь лишь суть дела. Что религия состоит в нравственных поступках, в этом Фихте был согласен с Форбергом, но доказывал, в противоположность ему, что сами нравственные поступки составляют единое целое с изначальной верой в сверхчувственный моральный миропорядок, тождественный Богу. Религия действительно есть *вера*, моральная вера, вечным содержанием которой, по пантеистическому пониманию Фихте, является сам моральный миропорядок. Различие между ним и Форбергом было такое же, как между скептическим атеизмом и религиозным пантеизмом. Кто не видел или не хотел видеть этого различия, тот, конечно, должен был держаться того взгляда, что учения обоих, как противоречащие догматическим представлениям о вере, сводятся к одному и тому же и являются свидетельством атеистического образа мыслей.

2. Анонимное послание

Было немало людей, для которых такое свидетельство являлось желательным. У Фихте было много противников, желавших погубить его из зависти, недоброжелательства или из чувства

* Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung // Philos. Journal. 1798. Heft I. Статья Фихте помещена первой; непосредственно за ней следует статья Форберга.

оскорбленного самолюбия. Втихомолку сеялись семена клеветы на него; при благоприятных условиях они могли быстро взойти и принести дурные для него плоды. Уже несколькими годами раньше он узнал из вполне достоверного источника, что министры в Дрездене дурно о нем отзываются.

Едва появились обе упомянутые выше статьи, как последовал донос в форме анонимной брошюры: «Послание одного отца своему сыну-студенту о фихтевском и форберговском атеизме (Sendschreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den fichteschen und forbergschen Atheismus)» (без имени автора и указания места печатания); оно было пущено в обращение именно в курфюршестве Саксонском и, как обыкновенно бывает с такими доносами, состояло из подборки выдержек, приводимых как доказательства безбожного образа мыслей, вредных и растлевающих учений. Письмо было подписано литерой G., с очевидной целью навлечь подозрение в авторстве на одного известного богослова, Габлера, жившего ранее в Йене, а в тот момент — в Альтдорфе. Чтобы усилить это подозрение, брошюру распространяли из Нюрнберга, откуда и пустили слух, что автор ее Габлер. Последний публично протестовал в «Intelligenzblatt der allgemeinen Literaturzeitung» против возведенной на него «грубой клеветы». Чем менее сам он соглашался со взглядами Фихте, тем достойнее и благороднее с его стороны было такое заявление; оно должно было послужить образцом предостережения для всякого одержимого теологической манией преследования. В конце его протеста говорится: «Я, напротив, радуюсь, что также и эта важная материя об объективном бытии Божиим все чаще становится темой остроумных спекуляций Фихте, Нитхаммера и Форберга; ибо лишь таким путем может выиграть истина, а не слепой верой. Мне было бы очень жаль, если бы внешние обстоятельства помешали этим мыслящим людям высказывать свои суждения открыто и свободно, так как это было бы настоящим ущербом для истины, могущей процветать лишь при свободе исследования. Теология стала бы очень подозрительной, если бы нуждалась для поддержки своего существования в помощи государей; она должна быть в состоянии охранять себя сама очевидными доводами, или она ничего не стоит. При таком образе мыслей мне, пожалуй, и незачем торжественно уверять, *это не я автор названной брошюры и не мог бы им быть*. Кто истинный автор, не знаю, да и не знал бы ничего о самой брошюре, если бы ее не прислали мне несколько месяцев тому назад. Для распространителей же той клеветы, будто авто-

ром являюсь я, пусть будет наказанием *их собственный стыд и позор*» *.

Фихте предполагал, что послание написал медик *Грунер* из Йены, человек недостойного образа мыслей и дурной репутации. Но автор ни разу не назвал себя и остался неизвестным; он постарался прикрыть свою клевету другой клеветой и тщательно замаскировал свое анонимное мошенничество.

3. ОБВИНЕНИЕ САКСОНСКОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА

На этом-то сочинении и основало саксонское правительство свои мероприятия против Фихте — только на этом безымянном доносе, из которого оно включило в свое обвинение выписки, надерганные из статей Фихте и Форберга! Первым шагом с его стороны был рескрипт обоим саксонским университетам, Лейпцигскому и Виттенбергскому, о конфискации философского журнала и о запрещении его на будущее время и указание университетам об их обязанности защищать «подвергшуюся нападению религию». Рескрипт о конфискации был напечатан во всех немецких газетах, причем другим правительствам также предлагалось принять аналогичные меры; Ганновер сделал это, Пруссия же, напротив, ответила уклончиво и не дала хода делу. Четыре недели спустя обвинение Фихте, изложенное в форме письменного требования, было получено правительством, в ведении которого состоял Йенский университет. В этой бумаге учение Фихте и Форберга было названо несовместимым с христианской и даже с естественной религией, предъявлялось требование привлечь к ответственности и подвергнуть строгому наказанию издателей философского журнала, а в конце концов даже грозили, что уроженцам Саксонии будет запрещено поступать в Йенский университет, если не будет решительно положен предел бесчинству атеистических учений. Весь тон бумаги таков, как будто саксонское правительство имело по отношению к эрнестинской линии значение надзирающей инстанции **.

* *Intell.-Blatt der allg. Liter.-Zeitg.* 1799. Nr. 13. S. 101. Опровержение Габлера написано 15 января 1799 г. (*Fichtes Leben*. Bd. II. Beil. VI: *Actenstücke über die Beschuldigung des Atheismus*. Nr. IV).

** *Churfürstl. Sachs. Confiscationsrescript gegen das philos. Journal* (vom 19 Nov. 1798) // *Churfürstl. Sachs. Requisitionsschreiben u. s., f.* (v. 18 Dec. 1798); *Fichtes Leben*. Bd. II. Beil. VI. Nr. III und V.

4. АПЕЛЛЯЦИОННАЯ И ОПРАВДАТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКИ ФИХТЕ

Чтобы вернее поразить мнимый атеизм Фихте, в Дрездене сочли за лучшее напасть на него дважды. Рескрипт о конфискации довел дело до сведения публики, послание в Веймар — до правительства, которому был подчинен Йенский университет. Таким образом, Фихте видел себя вынужденным к двойному оправданию: к оправданию перед публикой, которое он тотчас же написал и издал, и к оправданию служебному, потребованному от него академическим советом (10 января 1799) по повелению герцога. Первое было озаглавлено им «Апелляция Фихте к публике по поводу приписанных ему правительством курфюршества Саксонского в его рескрипте о конфискации атеистических мнений. Сочинение, которое просят прогесть, прежде чем конфисковать» (*Fichtes Appellation an das Publicum über die durch ein Churf. Sachs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Auesserungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt*); второе называлось «Судебная оправдательная записка по обвинению в атеизме (*Gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus*)». Эта записка была подписана им и Нитхаммером и, минуя промежуточные инстанции, переслана прямо герцогу (18 марта 1799 г.). Свою «Апелляцию» Фихте представил герцогу еще за два месяца до этого (19 января 1799 г.).

Пока в его сочинениях по данному поводу нельзя порицать ничего. Рескрипт саксонского правительства о конфискации обошел все газеты; Фихте был публично обвинен в атеизме, и никто не имел права осуждать его за то, что он публично оправдывался. Также было естественно, что публичное оправдание по подобному обвинению превратилось в его устах в обвинение противной стороны. Речь шла о той противоположности религиозных направлений, о которой говорил и которую строго сформулировал уже Кант: с одной стороны, догматический образ мыслей, выделяющий сущность Бога, делающий его конечным и антропоморфным, с другой — чисто практическая, или моральная, вера; там — «религия суетного снискания милости», здесь — «религия добродетельной жизни». Догматический образ мыслей рассматривает все предметы, особенно религиозные, так, как будто они даны независимо от нашего сознания и вне всякого отношения к нашему разуму. Противники, говорит Фихте, требуют, чтобы мы познавали Бога независимо от его отношения к нам; надо лишиться ума, чтобы так верить в Бога; мой атеизм состоит в том, что мне

очень хочется сохранить мой ум. Противники хотят Бога, которого они выводят из чувственного мира, от которого они делают зависимым свое чувственное бытие и благодаря которому могут вожделеть и получить нечто для этого их чувственного бытия. Чего же иного могут они вожделеть, кроме собственного блаженства? Вожделение есть стремление к блаженству. Первое истинно религиозное чувство убивает в нас вожделение навсегда. Эта смерть есть наше полное возрождение, единственное условие нашего спасения, жизнь в горнем, умирание для мира. Противники, представляющие Бога владыкой судьбы, подателем благ и ожидающие их от него, хотят в глубине души не Бога, а самих себя. Догматический образ мыслей по своему духу эвдемонистичен, всякий эвдемонизм в корне своем эгоистичен, а господство жизни и есть истинный атеизм. Наша философия, говорит Фихте, отрицает реальность временного и преходящего, чтобы признавать реальность вечного во всей ее полноте; у нее та же цель, что и у христианства; противники превращают христианство в бессильное учение о блаженстве, поэтому они истинные атеисты. Такое сочинение, защищавшее собственную религиозную точку зрения всей силой убеждения и стремившееся ниспровергнуть и посрамить точку зрения противника, имело очень мало шансов устранить или примирить враждебные разногласия. Оно было уже отпечатано, когда от Фихте потребовали официально изложить свои оправдания по поводу статей в философском журнале герцогу.

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

вает презрения и уже заклеямен как литературное мошенничество. Как же могло случиться, что правительство почерпнуло свое обвинение из подобного источника? Фихте хочет разоблачить истинное намерение этого правительства: оно лишь воспользовалось религиозным обвинением в политических целях, указало на атеизм, а подразумевало демократизм. Вот к чему клонится обвинение. Для этого правительства он демократ, якобинец; это подозрение и есть подлинный, плохо скрытый мотив обвинения; но подозрение ложно, так же ложно, как и его предлог. Он не принадлежит к числу революционеров, к числу тех беспокойных голов, которые опасны для общественного спокойствия, он не политический честолюбец. Его жизнь, его учение прежде всего, его «решительная любовь к спекулятивной жизни» свидетельствуют против этого. Существует критерий того, какие ученые не принадлежат к разряду революционеров. «Это те, кто любит свою науку и показывает, что она всецело завладела их духом. Любовь к науке и, в особенности, любовь к спекуляции, раз овладев человеком, захватывает его до такой степени, что у него остается одноединственное желание — спокойно заниматься ею. <...> Я не могу желать никакой революции, ибо мои желания удовлетворены. Я не могу ни вызвать, ни поддержать никакой революции, ибо у меня на это нет времени. ...И если бы я видел впереди целые столетия жизни, я сумел бы уже теперь подразделить их сообразно моей склонности, так что мне не осталось бы ни одного часа для революционной деятельности» *. «Мотив обвинения ясен и несомненен; я вообще не создан для того, чтобы скрываться, и в особенности не хочу этого делать здесь; мне надоели эти нападки, и на этот раз я хочу или приобрести себе покой на всю оставшуюся жизнь, или мужественно погибнуть» **.

II. ИСХОД СПОРА

1. НАСТРОЕНИЕ В ВЕЙМАРЕ. ПИСЬМО ШИЛЛЕРА

Фихте требовал судебного решения, в Веймаре, напротив, желали вести все дело келейно, в административном порядке, и решить его таким образом, чтобы, с одной стороны, защитить личность и свободу преподавания философа, с другой — успокоить

* Gerichtliche Verantwortungsschrift. S. 100—102.

** Ibid. S. 88.

саксонское правительство уверением, что издатели философского журнала получили серьезное предостережение. Поэтому хотели, чтобы общественное внимание было, насколько возможно, отвлечено от этого неприятного спора об атеизме, чтобы оно занималось им как можно меньше. Правительство защитило Фихте в предшествовавших конфликтах, и ему было бы приятно, если бы он доверил его решению этот новый спор, не апеллировал бы к публике, не считал бы свое оправдание судебным и не рассчитывал бы на судебный приговор. Заботясь о свободе преподавания, оно должно было также заботиться и о благе университета, которому грозил в Саксонии интердикт³¹. Его положение было нелегким, и сам Фихте во многом способствовал его ухудшению. Он отнесся к делу так, как мог отнестись со своей философской точки зрения; его отношение было не дипломатическим, а чисто философским в самом серьезном смысле; правительству же было бы приятнее обсудить все дело спокойнее, не возбуждая особенно постороннего внимания.

Какое настроение господствовало в Веймаре, видно из письма, написанного Фихте Шиллером 26 января 1799 года, стало быть, непосредственно после появления «Апелляции к публике»; «Очень благодарен за Вашу статью. Не подлежит никакому сомнению, что в ней Вы вполне оправдались против обвинения в атеизме перед каждым разумным человеком, да и неразумному, совершенно чуждому философии она, вероятно, заткнет рот. Только было бы желательно, чтобы вступление было написано спокойнее и чтобы Вы не придавали всему предшествовавшему такой важности и значения для Вашей личной безопасности. Ибо судя по тому, как думает здешнее правительство, ничего подобного угрожать не может. На этих днях я имел случай говорить по этому поводу с каждым, кто имеет голос в этом деле; говорил также не раз с самим герцогом. Он высказался совершенно определенно, что Вашей свободе в писании не могли бы сделать и не сделают никакого ограничения, хотя и нежелательно, чтобы известные вещи говорились с кафедры. Впрочем, последнее лишь его частное мнение, его же советники никогда бы не поставили этого ограничения. При таком их образе мыслей на них должно было произвести не совсем благоприятное впечатление, что Вы так опасаетесь преследований. Ставят Вам также в укор, что Вы сделали совершенно самостоятельный шаг после того, как дело уже поступило на рассмотрение в Веймар. Вам следовало иметь дело только с веймарским правительством, и Ваше воззвание к публике могло бы иметь место самое большое в целях продажи Вашего

журнала, а не в видах жалобы, которую принесла на Вас Саксония в Веймар и последствий которой Вы могли бы ожидать спокойно» *.

2. Письмо Фихте и содействие Паулуса

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

Уже с некоторого времени взоры Фихте были устремлены на другой немецкий университет, перешедший по Кампоформийскому миру³² во владение Франции: именно на *Майнц*, где бывший советник курфюршества Майнцского Вильгельм Юнг занимался в качестве нового председателя учебной комиссии планом преобразования университета. Это дело он обсуждал с Фихте письменно. Имелось в виду пригласить в Майнц целый ряд выдающихся научных деятелей из немецких университетов, в первую очередь Фихте и по его совету некоторых из его йенских коллег, с которыми он, конечно, обсуждал это дело и пришел в известному соглашению. Расчеты, однако, оказались весьма неверными; уже приближавшаяся к своему концу французская республика не имела ни возможности, ни желания заботиться о немецких университетах. Фихте носился с идеей о Майнце и сделал на этом основании новый вызов веймарскому правительству **. Он захотел предупредить выговор, о котором узнал из слухов, и написал с этой целью письмо тайному советнику Фойгту в Веймар с явной целью запугать правительство. Последнее, писал он, может в силу известных доводов прийти к решению сделать ему строгое внушение через академический совет и рассчитывать при этом, что он примет его спокойно; он должен объявить, чтобы на это не рассчитывали; он не имеет права и не может к этому отнестись так. Ему ничего не останется, как ответить на это просьбой об отстав-

* Fichtes Leben. Bd. II. Briefe. Abtheilung I: Schiller an Fichte, 1.

** Ibid. Bd. I. S. 299 flgd.

ке и затем предать самой широкой гласности выговор, просьбу об отставке и настоящее письмо; он должен прибавить, что некоторые его друзья-единомышленники, признанные весьма полезными для академии³³ и видящие в оскорбительном стеснении его преподавательской свободы стеснение своей собственной, солидарны с ним: «Они дали мне слово в случае, если я буду вынужден ввиду изложенного покинуть эту академию, последовать за мной и принять участие в моих дальнейших предприятиях; я уполномочен ими сообщить вам об этом. Речь идет о новом заведении, наш план готов, и мы можем надеяться обрести там вновь то широкое поле деятельности, которое одно только привлекало нас здесь, и то уважение, в котором нам в этом случае здесь будет отказано» *. Так писал он 22 марта 1799 года.

Письмо имело характер и тон *Quos ego*³⁴! Можно сомневаться, была ли угроза обоснованной, — судя по результату, нет — но нельзя сомневаться, что она была намеренна. Впрочем, когда Фихте писал это письмо, он едва ли уже мог рассчитывать на Майнц, так как знал по письмам, полученным незадолго до этого, как плохо обстояло дело в этом отношении **. Да даже если бы угроза была вполне обоснованна и ее можно было бы привести в исполнение, то было неблагоприятно желать принести университету ущерб, почти равносильный его разрушению. Нельзя также упрекнуть веймарское правительство в том, что оно придало значение официального документа этому письму, имевшему частный характер. На самом деле оно вовсе не было частным письмом: адресатом его был куратор университета, оно должно было дойти до сведения правительства — такова была цель Фихте. Какая могла быть у него цель кроме этого? Он хотел предостеречь правительство, чтобы оно было осторожнее; ведь объявил же он в самом письме, что в известном случае предаст его гласности. Кроме того, он прямо сказал: «Предоставляю совершенно Вашему усмотрению более широко воспользоваться тем, что я Вам скажу, или только сообразовать с этим Ваши личные советы и мероприятия». Поэтому было в порядке вещей, если это письмо приобщили к документам.

Если необдуманый шаг может быть извинен тем, что он сделан по совету друга, то опрометчивое и необдуманное письмо

* Ibid. Bd. II. Beil. VI F: Fichtes Sendschreiben an Professor Reinhold, den actenmassigen Bericht über die Anklage enthaltend (Jena, den 22 März 1799).

** Ibid. S. 408 flgd. (письмо от 2 марта 1799 года).

Фихте заслуживает такого извинения: оно было написано им по наущению тогдашнего экс-проректора университета, расположенного к нему Паулуса. Последний не только посоветовал ему написать письмо, но и прочел его вчерне, причем вполне одобрил. Между ними было условлено, что Фихте отклонит выговор через совет, однако примет неофициальный выговор. Это хотя и не было прямо сказано в письме, но Паулус, лично отвезший его в Веймар, указал на то, что правительству открыт этот выход*. Дипломатическая интермедия окончилась неудачей, и Фихте осталось в результате его несчастного шага плохое утешение, что он сделал нечто такое, интеллектуальным виновником чего сам не был. В этом случае он положился не только на благоразумие своего друга, но, по-видимому, и на твердость данного ему Паулусом слова. Судя по его словам, последний обещал потребовать вместе с ним своей отставки и не сдержал этого обещания, когда дело приняло серьезный оборот. Сам Паулус всегда отрицал такое обещание и говорил, что это был «бред и фантазии» Фихте**; ходили также слухи, что Фихте получил подобные уверения еще и от других своих коллег, а именно от обоих Гуфеландов, от Лодера, Ильгена, Нитхаммера и Килиана***. Исторически на этот счет ничего не установлено. Верно лишь то, что через четыре года после отставки Фихте Паулус, Нитхаммер, Вольтман, Гуфеланд и Ильген покинули Йенский университет.

3. РЕСКРИПТ ГЕРЦОГА И ВТОРОЕ ПИСЬМО ФИХТЕ

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

* *Paulus. Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte. Heidelberg, 1839. S. 168—176; Fichtes Leben. Bd. I. S. 297 flgd.*

** *Ibid. S. 298.*

*** Судя по письму Августа к сыну Фихте (*Ibid. S. 300 flgd.*).

Было принято то решение, которое предлагал Гете. 29 марта 1799 года правительство объявило академическому совету, что оно вынуждено «признать очень неосторожным со стороны издателей философского журнала начатое ими распространение столь странных и предосудительных в общепринятом смысле положений и поставить на вид профессорам Фихте и Нитхаммеру их неосмотрительность»; а так как Фихте объявил письменно, что в случае выговора подаст в отставку, то вместе с тем в «постскриптуме» было объявлено, что эта отставка будет немедленно принята.

Прежде чем герцогский рескрипт был объявлен проректором совету³⁵, Фихте дали время сделать второй шаг, чтобы предотвратить то, чего не мог предотвратить первый. По совету своего друга он еще раз написал Фойгту. И на этот раз Паулуc явился советчиком и посредником с таким же малым успехом, как в первый раз. Фихте писал, что в своем первом письме он имел в виду подать в отставку в том случае, если выговор стеснит его преподавательскую свободу; но этого *не случилось*, объявленный выговор оставляет неприкосновенной эту свободу, и ему не хотелось бы делать вида ни перед самим собой, ни перед публикой, что он добровольно оставляет место по этой причине. Он назвал это второе письмо «подлинным разъяснением» первого. В действительности это было отречение, проявление покорности низшего сорта, тем более тяжелое, что оно не имело ни малейшего успеха.

В числе документов веймарской канцелярии имеется краткое сообщение о переговорах между Паулуcом и тайным советником Фойгтом, написанное рукой последнего. Оно имеет дату: 3 апреля 1799 года, 8 часов вечера. В ответ на письмо Фихте Фойгт объявил на словах профессору Паулуcу, «что это холодное извинение не изменит дела ни на волос; письмо будет доложено герцогу, хотя это не может ничего изменить». Паулуc изъявил желание лично поговорить с герцогом и получил ответ, что к этому, конечно, ничто не препятствует, но что это будет «бесполезным утрусением его светлости». После этого он отказался от своего желания. Письмо было на следующий день передано герцогу, и вскоре последовал ответ проректору, что «герцог не усмотрел в письме Фихте ничего такого, что могло бы изменить его решение». После этого Фихте получил выговор по службе, и отставка его была принята. Этим закончилась его академическая деятельность в Йене.

Студенты были очень огорчены потерей этого великого педагога; они дважды (в апреле 1799 и в январе 1800 года) обращались к герцогу с прошениями, скрепленными бесчисленными

подписями, о том, чтобы Фихте был оставлен или возвращен. На оба прошения последовал лаконичный отказ с выражением неудовольствия; уже в первый раз было объявлено, что герцог не желает, чтобы его еще беспокоили этим делом*.

Быть может, просьба и была бы уважена, если бы она была составлена согласно желанию веймарского правительства; по крайней мере, Штеффенс, подписавший в числе других первое прошение, рассказывает, что юрист Гуфеланд получил из Веймара проект прошения или предложение составить его, причем студенты должны были признать неосторожность Фихте и просить милости герцога; он (Штеффенс) якобы воспрепятствовал этому**.

4. Уход Фихте из Йены

Оба письма к Фойгту, которых Фихте лучше бы не писал, были напечатаны в газетах, что не могло случиться без разрешения

* Прошения шли через академический совет; при подаче второго бывший сослуживец Фихте и его ближайший коллега, ординарный профессор философии, подал свое мнение, сохранившееся в делах совета и свидетельствующее о самой низменной и пошлой сослуживческой ненависти. Мы хорошо знаем, что академическая конкуренция наряду с вызываемым ею благородным соревнованием влечет за собой также самые неблагородные и скверные поступки, что она нередко возбуждает в самой университетской среде тот недоброкачественный эгоизм, который препятствует истинному состязанию сил и предпочитает конкуренцию товариществу, заслуги — доброму другу, незначительного клиента и в особенности близких себе людишек предпочитает способному человеку, и при всяких обстоятельствах — милого человека и свое милое я: это известный, во все времена повторяющийся факт, повторяющийся и в наше время и служащий печальным свидетельством недостатка честности даже в так называемом ученом мире. Но обычное благоразумие умеет скрасить все это настолько, что в глазах близорукого человека оно сохраняет по крайней мере внешний вид порядочности. Ничего подобного нет в мнении, поданном коллегой Фихте по поводу прошения студентов. Последние указали на то, как велика у них потребность иметь такого преподавателя, как Фихте. А коллега Фихте объявил, что, основываясь на своих потребностях, они могли бы с таким же правом пожелать разрешения играть в фараона и еще худших вещей (которые точно поименованы в записке)!

** *Steffens H. Was ich erlebte. Bd. IV. S. 154 flgd; Fichtes Leben. Bd. I. S. 308.*

веймарского правительства. Это был уже решительно враждебный шаг против Фихте, и им дело не ограничилось. Когда вскоре после отставки он захотел переменить место своего жительства и поселиться на первых порах в Рудольштадте в глубоком уединении, князь, выказывавший ему ранее расположение, не разрешил этого, потому что, как говорил Фихте, этому противодействовали в Веймаре. Для него самого это было счастьем. В чем отказал ему князь Рудольштадта, то предоставил ему король Пруссии. Вместо Рудольштадта он отправился в Берлин, где вскоре для него открылось новое и более обширное поле деятельности.

III. ИСТОРИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА

1. НЕПРАВОТА ФИХТЕ И НЕПРАВОТА ВЕЙМАРСКОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА

Я изложил спор об атеизме во всем его объеме, точно и обстоятельно, как ввиду его собственного значения, так и ввиду того, что это событие со всеми ему сопутствующими мотивами не перестает вызывать мнения за и против. В настоящее время можно вынести исторический приговор с полным беспристрастием. Этот приговор будет неблагоприятен для Фихте в одном отношении: он никоим образом не должен был писать двух упомянутых писем, они были недостойны его, как первое, так тем более второе. Что они были навязаны ему, это не оправдание. Человек, подобный ему, не должен позволять навязывать себе что-нибудь. В этом случае ему должен был бы помочь предостерегающий демон Сократа, он должен был перевесить советы его друзей. Но для него есть чисто человеческое извинение: его тяжелое положение. Он чувствовал себя преследуемым со всех сторон, незащищенным от нападений власть имущих, что должно было увеличивать в его глазах тяжесть обвинений, чувствовал себя усталым от оправдательных записок, державших его в напряженном состоянии целые месяцы и постоянно поддерживавших в нем чувство преследуемого человека. Что же удивительного, если в подобном положении и храбрый человек, наконец, начнет колебаться и, доверяя более чужому совету, чем собственному чувству, сделает недобдуманный шаг, следствием которого явится такой же второй?

Гораздо более неблагоприятным должен быть наш приговор по отношению к последним решительным мероприятиям веймарского правительства. Даже если бы оно объявило Фихте за его

письмо выговор, пристыжающий его, то подвергло бы его суровому и несправедливому наказанию. Своими учениями и сочинениями он не заслуживал никакого. Выговор же, сделанный ему в действительности, не имел никакого основания. Надо запретить философию, если хотят принудить ее говорить таким языком, который не показался бы никому «в общепринятом смысле странным и предосудительным». А то обстоятельство, что с таким выговором непосредственно на основании его письма была соединена отставка, — этот «постскриптум» производит неприятное впечатление, будто правительство схватилось обеими руками за его необдуманное письмо, чтобы поскорее предупредить противную сторону и отрезать человеку, находящемуся в крайне стесненном положении, все пути к отступлению. Если оно хотело от него избавиться, то могло по крайней мере, без всякого ущерба для своего достоинства, предоставить ему инициативу. Весьма возможно, что способ, которым Фихте вел свою защиту, его «Апелляция к публике», как и его служебная оправдательная записка, произвели в Веймаре неприятное впечатление и явились досадной помехой благим намерениям правительства; весьма вероятно, что после стольких конфликтов оно стало тяготиться им. Но это не упрек для Фихте и не основание для выговора. Правительство не должно было из-за этого на него раздражаться, а еще менее было вправе допустить, чтобы это раздражение повлияло на его окончательное решение. Между тем невозможно отделаться от впечатления, что в рескрипте, который решал дело, это влияние очень заметно и что дальнейшие шаги веймарского правительства обусловлены им. Если письмо Фихте с отказом от первоначального намерения и прошения студентов остаются без внимания, если затем оба компрометирующих его письма разрешают извлечь из дела и предать гласности, если, наконец, препятствуют его частному проживанию в Рудольштадте, то все это должно произвести впечатление не только раздражения, но и враждебности, не подобающей правительству. Решительно все равно, как произошла отставка: в конце концов Фихте ушел из Йены как изгнанник; он получил свою отставку в форме, равносильной изгнанию.

2. Последствия для университета

Дурные последствия этого дела для университета не замедлили обнаружиться. Выговор и отставка являлись фактически тяже-

лым стеснением преподавательской свободы и были приняты в академической среде именно как таковые. Сам Гете замечает, что вследствие этого усилилось тайное недовольство умов. Стеснение преподавательской свободы, допущенное хотя бы в единичном случае, есть все-таки рана на сердце университета, потрясение его внутренней основы; возродиться после такого поражения очень трудно, и справедливым, необходимым следствием его являются бедствия, посещающие университет, у которого подорвана его жизненная основа. Йене также пришлось это испытать на себе; немного лет спустя после отставки Фихте покинула университет целая плеяда лучших преподавателей. Был ли причиной этого тайный уговор, нам неизвестно, хотя предание и утверждает это; впрочем, связь событий достаточно ясна и без допущения такого уговора.

3. ОБЪЯСНЕНИЯ ФИХТЕ

Вскоре после окончания дела Фихте по собственному почину описал его ход в письме к Рейнгольду совершенно ясно, откровенно и объективно: в этом деле он не мог стать на точку зрения веймарского правительства, так как, естественно, желал чисто судебного решения, стало быть, требовал либо полного оправдания, либо смещения с должности. Пойти окольным путем он не считал себя вправе: «На это мог рассчитывать двор, но не я. Мне вообще уже давно надоели эти тайные ходы, уже давно и в других делах я ничего не просил и ни о чем не справлялся, в особенности же не хотел делать этого в данном случае. Я думал, что это мой долг перед истиной; думал, что это повлекло бы за собой чрезвычайно важные последствия, если бы правительство было вынуждено прийти к чисто судебному решению; что по крайней мере я со своей стороны не сделаю ничего такого, что дало бы ему возможность уклониться от этого. <...> С этой целью написана моя оправдательная записка; по этим причинам я избегал в течение процесса говорить с каким-нибудь тайным советником или писать ему». Поэтому он и теперь раскаивается в том, что написал известное письмо, желая повлиять на решение правительства: «Если бы я остался еще в течение этих немногих дней верен тому, чего держался более трех месяцев до последних дней перед окончательным решением! Что бы они ни делали, на их стороне не было бы и тени права. Если бы я не дал им в руки этой тени права моей несчастной несдержанностью! Я хотел бы в полной мере

искупить ее моим раскаянием, добровольным признанием моей ошибки, неприятными последствиями ее для меня! Ах, очень трудно остаться строго правым, если тебя окружают слишком уж мудрые политики! Что при приближении великого решения воображение сбивается с толку, что оно по меньшей мере затуманивает наши мысли призраками великого общего блага, в основе чего зачастую может лежать, неосознанно для нас самих, наше собственное удобство и нежелание выходить из привычной колеи, — это еще, быть может, простительно, если только мы не увлекаемся этими призраками до полного подчинения им»*.

Фихте следовало бы твердо держаться этого правильного и благородного взгляда на дело, этого признания своей ошибки и не отрекаться ни от чего из высказанного им в упомянутом письме. Однако позже он пытался убедить самого себя, что поступил правильно, написав свое первое письмо веймарскому тайному советнику, что будто этим он фактически уничтожил выговор. Так писал он 20 августа 1799 года из Берлина своей жене: «Видишь ли, дорогая, я смотрю теперь на дело так: что я не хотел получить выговора и угрожал отставкой, это было совершенно правильно и было *моим* делом; я нисколько в этом не раскаиваюсь и повторил бы то же самое в таком же случае. Что они приняли отставку, это их дело; что они при этом не вполне соблюли форму, также их дело, а не мое. Я не сержусь на них, ибо мое желание исполнилось. Я не хотел выговора и не имею его. Эта отставка не сделает меня несчастным. Я вполне одобряю мое первое письмо. Не одобряю лишь второго, написанного по настоянию Паулуса. Так думаю я, дорогая. Так думал я, едва только вырвался из этой йенской дыры; я должен так думать и смотреть на дело. При первом подходящем случае я так и объявлю публично»**. Аналогично этому он высказался позже в написанном в 1806 году «Реферате о понятии наукоучения и предшествующей судьбе последнего». Он называет здесь свое первое письмо со своей стороны «совершенно правильным пристойным и подходящим решением», которое он «вполне одобряет даже теперь, спустя восемь лет»; второе письмо, которое должно было прикрыть первое, по его словам, было у него «вымучено и вынуждено» и набросило на первое решение «тьму двусмысленности и слабости»***.

* Fichtes Leben. Bd. II. Beil. VI F: Sendschreiben an Professor Reinhold.

** Ibid. S. 319 (письмо к жене от 20 авг. 1799 г.).

*** Fichtes S. W. Bd. VIII. S. 404 flgd.; Fichtes Leben. Bd. I. S. 305.

4. ОБЪЯСНЕНИЯ ГЕТЕ

Сопоставим теперь с этими объяснениями Фихте, колеблющимися в единственном пункте, который может быть поставлен ему в укор, между раскаянием и признанием себя правым, с объяснениями Гете, чей голос имел решающее значение при последнем обсуждении дела. То, что Гете писал Шлоссеру вскоре после того, как Фихте оставил Йену, к счастью, не сбылось. «Мне жаль, что мы должны были лишиться Фихте и что его глупая надменность выбросила его из такой жизни, какой он не найдет вновь нигде на земном шаре, как ни странна, по-видимому, эта гипербола. Чем старше становишься, тем более ценишь природные дарования, ибо ничто не может их привить. Он, без сомнения, одна из превосходнейших голов, но, как я опасаясь, пропал для себя и для мира» *. Обстоятельнее судит он обо всем деле в своей хронике, где рассматривает его совершенно в своем духе, с ретроспективным спокойствием. «После ухода Рейнгольда, по справедливости явившегося большой потерей для академии, было смелостью, даже дерзостью пригласить на его место Фихте, который величественно, но, быть может, не совсем пристойно обсуждал в своих сочинениях важнейшие вопросы нравственности и политики. Это была одна из способнейших личностей, когда-либо существовавших, и его образ мыслей ни в чем нельзя упрекнуть, но как мог он идти одинаковым шагом с миром, на который смотрел как на свое собственное достояние? <...> В своем «Философском журнале» он осмелился высказаться о Боге и божественных вещах в духе, по-видимому, противоречащем обычным взглядам на эти тайны; его привлекли к ответу; начав защищаться, он не улучшил дела, так как взялся за него слишком горячо, не подозревая, как хорошо к нему здесь относились, в каком благоприятном смысле сумели бы истолковать его мысли, его слова; всего этого, разумеется, нельзя было дать понять ему прямо, равно как нельзя было указать способ, каким думали легче всего ему помочь. В академии пошли разные толки и пересуды, предположения и утверждения, подтверждения и разоблачения; говорили о министерском предостережении, т. е. ни больше ни меньше как о выговоре, которого должен был ожидать Фихте. Совершенно выведенный этим из себя, он счел себя вправе написать резкое письмо в министерство, где, предполагая эту меру решенной, дерзко заявил, что никогда не потерпит ничего подобного и лучше прямо уйдет из академии,

* Ibid. S. 291.

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

Из нашего рассказа ясно, насколько правильно это суждение Гете, к которому невольно примешалась министерская точка зрения, о конфликте между Фихте и веймарским правительством и о мотивах их обоюдного образа действий. О философии Фихте Гете не имел правильного представления, так как приписывал ей странную идею, что Фихте считает в общепринятом смысле слова мир своим собственным достоянием. Под этим впечатлением, когда речь зашла об отставке философа, он мог думать подобно Мефистофелю во второй части «Фауста», когда тот кричит вслед бакалавру, этому ученику псевдофихтевской философии: «Проваливай, чудак, в своем великолепии! (Original fahr'hin in deiner Pracht!)»

Но о личности Фихте суждение Гете таково: *«Это была одна из способнейших лигностей, когда-либо существовавших».*

* Goethes Werke. Augsburg, 1851. Bd. XXI. S. 19, 20 (1794); S. 94, 95 (1803).

ГЛАВА ПЯТАЯ

ПОСЛЕДНИЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ ФИХТЕ. БЕРЛИН И ВОЙНА



I. ПРЕБЫВАНИЕ В БЕРЛИНЕ. ПЕРЕД ВОЙНОЙ

1. Побудительные причины к переселению. Друзья и планы

3 июня 1799 года Фихте прибыл в Берлин. Он оставил Йену якобы для того, чтобы несколько рассеяться и отдохнуть, и тщательно скрыл от тамошних друзей свое истинное намерение и настоящую цель своей поездки. В Йене никто не знал об этом, кроме его жены, а в Берлине Фихте открыл это только своему другу *Фридриху Шлегелю*. Последний жил там с некоторых пор и состоял в связи с Доротеей Фейт, дочерью Мендельсона, что было непристойным в глазах света, но не порочащим его собственное чувство естественным браком, и он не только защищал, но и прославил эстетическую оправданность и совершенство этой связи в своей «Люцинде». То обстоятельство, что в Пруссии рескрипт саксонского правительства о конфискации не нашел поддержки, что даже прусский министр Дом при случае громко высказывал друзьям Фихте свое недовольство поведением веймарского правительства и советовал переселение в Берлин, наконец, дружба со Шлегелем — все это могло быть ближайшими мотивами, повлиявшими на решение Фихте. Его семья оставалась в Йене, так как на первых порах не было никакой уверенности в продолжительности его пребывания в Берлине.

Уже на другой день по его приезде о нем узнали в государственном совете, причем возник вопрос, может ли он быть принят. Предварительно, быть может, в силу политических подозрений, было решено установить за ним строгий надзор и подождать с решением вопроса до возвращения короля. Когда последнему доложили об этом, он будто бы сказал: «Если Фихте такой спо-



койный гражданин, каким кажется по всему, и так далек от опасных союзов, то ему можно спокойно разрешить проживание в моем государстве; если правда, что он находится во враждебных отношениях с Господом Богом, то пусть это дело улаживает с ним Господь Бог, меня это не касается». Так передает Фихте в письме к жене слова короля*.

В Берлине Фихте тотчас же знакомится с ближайшими друзьями Шлегеля: с *Людвигом Тиком* (который отвез первое письмо Фихте к жене в Йену) и *Фридрихом Шлейермахером*, в то время проповедником в Charité, на имя которого он просил адресовать ему письма из Йены. Со Шлейермахером он познакомился на следующий же день по приезде. «Знаете ли новость? — пишет Шлейермахер своей подруге Генриетте Герц 4 июля 1799 года. — *Фихте* здесь; пока на несколько недель, чтобы осмотреться. Фридрих знал об этом уже некоторое время и снял для него комнату на Unter den Linden; но это было большой тайной, и так как нельзя знать судьбы своих писем, то я не хотел Вам ничего писать об этом; Тик тоже не знал этого и сегодня страшно удивился. Нынче рано утром Доротея привела его к нам, и мы пробыли вместе почти весь день. Не могу Вам описать его и не могу также ничего сказать о нем — Вы знаете, что у меня это не делается так скоро». В то время Шлейермахер выпустил «Речи о религии», а Шлегель — «Люцинду». На следующий день Шлейермахер пишет: «Я в самом деле немного боюсь, что Фихте случайно прочтет “Речи”, боюсь не того, что он может многое возразить на них, — это я знаю заранее и это меня не страшит, — а лишь того, что я не знаю, с какой стороны он на меня обрушится, и что я не буду в состоянии говорить с ним об этом с достоинством. “Люциндой” он занят как раз теперь и говорил Фридриху, что многие отдельные места ему нравятся; но чтобы составить себе мнение об идее целого, ему нужно сперва ее хорошенько протудировать»**.

В этом кругу вращается Фихте первое время в Берлине; он проводит обыкновенно дни у Шлегеля и его подруги, ездит с обоими за город, а по вечерам ходит со Шлегелем гулять. О личности Доротеи Фейт, как известно — прототипа Люцинды, он отзывается в письмах к жене весьма благосклонно, а о ее отношениях со Шлегелем — весьма терпимо. Очень недолго он носит с планом поселиться в Берлине с семейством в одном доме с Фридрихом

* Fichtes Leben. Bd. I. S. 324 (письмо от 10 окт. 1799 г.). Ср.: Ibid. S. 311 (письмо от 6 июля 1799).

** Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Bd. I. S. 240 flgd.

Шлегелем и его подругой, которых ему хотелось удержать там, а также с Августом Вильгельмом Шлегелем и Шеллингом, которых он убеждает переехать туда из Йены, и организовать нечто вроде экономической общины. Однако этот план, видимо, не понравился его жене, да и сам он стал находить, что «в высшей степени скучное и ленивое существование берлинского Шлегеля» и «рассеянность йенского» являются для него совершенно нежелательными и неподходящими условиями жизни*.

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

Между тем его жизнь в Берлине становится более обеспеченной, доходов от его сочинений уже достаточно, чтобы избавить его по крайней мере на первое время от материальных забот, и он с надеждой на будущее решает переселить к себе свою семью в конце 1799 года. После того, как Фридрих Шлегель и его подруга покинули Берлин и отправились в Йену, круг его друзей также вскоре пополнился и расширился. Из Йены прибыли Август Вильгельм Шлегель и Вольгман, затем врач Гуфелавд, приглашенный в Берлин на должность лейб-медика короля, верный друг Фихте и его семьи. Новыми его друзьями сделались Сюверн, бывший ранее домашним учителем у Шютца в Йене, а теперь ставший учителем в Келльновской гимназии в Берлине, писавший Фихте и пославший ему как раз в то время, когда он отправился в Берлин, статью для «Философского журнала» в Йену; Цейне, учитель в *das graue Kloster*, у которого Фихте обучался романским языкам, и главным образом *Бернгарди*, педагог и языковед, с которым он виделся ежедневно; затем позже *Эленшлегер*, *Фарнгаген*

* О Доротее Фейт ср. письмо от 20 авг. 1799 г.; о плане совместной жизни — письма от 2 и 17 авг.: *Fichtes Leben*. Bd. I. S. 315—316, 320.

** Ср. письма от 20 июля, от 20 сент. и от 10 окт. 1799 г.: *Fichtes Leben*. Bd. I. S. 313, 323, 324.

и *Шамиссо*, издававшие альманах муз, где впервые был напечатан (анонимно) философский сонет Фихте. С *Фесслером* он был в дружеских отношениях как франкмасон.

2. Сочинения и лекции

Работами, которыми Фихте был первое время занят в Берлине, были окончание его сочинения «*Назначение человека*», новая обработка наукоучения и разработка его философского учения о религии. Сюда следует также отнести то самое «*Ясное, как солнце, сообщение*», которое представляло собой попытку принудить читателей к пониманию наукоучения (1801), и находящееся в связи с его учением о праве и политике «*Замкнутое торговое государство*» (1800), которое Фихте считал самым лучшим и самым продуманным из своих сочинений. Главным предметом, приковывающим его внимание, является религия; ее исследование дает новое направление даже наукоучению. Недавние вопросы, возбужденные йенским спором об атеизме, немало способствовали сосредоточению его внимания на этом предмете и составляют в этом смысле уже подготовку и переход к его последнему философскому периоду. «При разработке моего теперешнего сочинения, — пишет он жене 5 ноября 1799 года, — я глубже чем когда-либо заглянул в религию. У меня движение сердца исходит лишь из полной ясности; и не может случиться, чтобы достигнутая ясность не овладела вместе с тем моим сердцем» *.

Но для полноты деятельности и полного удовлетворения ею Фихте было мало письменного стола и уединенного созерцания: ему надо было говорить и иметь возможность передавать свои мысли в живой форме, пробуждая и воспитывая других. Лекция, как он понимал и как читал ее, являлась его духовной стихией. Со времени его появления в Берлине молодые люди неоднократно просили его читать частные лекции; желали этого и люди влиятельные, удивляясь тому, что он этого не делает **. Он поддался на уговоры, совпадавшие с его собственной потребностью. Вскоре число слушателей увеличилось, интерес возростал, и к молодежи, ученым и служащим, положившим начало этому делу, присоединились научные и литературные светила всех родов, даже министры и государственные люди, такие как Шреттер, Бейме, Альтенштейн. Зимой 1804—05 года Фихте читал лекции «Об основных

* Fichtes Leben. Bd. I. S. 330 flgd.

** Ibid. S. 323 (его письмо к жене от 10 окт. 1799 г.).

чертах современной эпохи», в которых ярко выразился религиозный характер и реформаторский дух его миросозерцания. В числе постоянных слушателей на этих лекциях присутствовал *Меттерних*, который был тогда австрийским посланником в Берлине.

3. ПРОФЕССУРА В ЭРЛАНГЕНЕ

Эти лекции предшествовали новой академической деятельности. Уже в 1804 году он получил из двух мест предложение занять кафедру философии: сначала из России — кафедру в Харькове, затем из Баварии — в Ландсгуте. Переговоры насчет Харькова были прерваны приглашением в Ландсгут. Но и здесь договориться не удалось. Фихте хотел не только занять кафедру философии, но и учредить философскую школу, которая давала бы планомерную подготовку к философии, вместе с тем заключала бы в себе школу для будущих академических преподавателей — учительскую семинарию, была бы основана на началах абсолютной свободы преподавания и сочинений и присоединялась бы к университету в качестве особого заведения. Якоби настоятельно рекомендовал баварскому правительству пригласить Фихте. «Когда, — писал он, — хотя что-нибудь улучшить в академических заведениях и учреждениях, представляющих собою еще всюду беспорядочную смесь культуры и варварства, то нет в Европе человека, который мог бы более содействовать этому советом и делом и выполнить это лучше, чем Фихте. Кто пригласит его своевременно, тот сделает хорошее приобретение. О его честности существует только одно мнение» *.

Заслуга первого приглашения уволенного в отставку в Йене Фихте принадлежит *России!* Первое же приглашение с положительным результатом было сделано Пруссией. Влияние Бейме и то обстоятельство, что Альтенштейн рекомендовал Фихте Гарденбергу, привели к тому, что Фихте был приглашен в прусский в то время университет в Эрлангене: он должен был читать летом в Эрлангене, а зимой в Берлине. Таким образом, сначала его время делилось между Берлином и Эрлангеном, а его деятельность между академическими и неакадемическими лекциями. Эта летняя профессура длилась лишь один семестр (1805). Главным содержанием его лекций была философская энциклопедия как введение в изучение философии; тема его публичных лекций была той же, что и тема первых чтений в Йене: о предназначении ученого.

* *Jacobis Briefwechsel*. Bd. II. S. 287; *Fichtes Leben*. Bd. I. S. 356 flgd.

Продолжение преподавания в Эрлангене стало невозможным вследствие войны Пруссии с Францией. Последними лекциями, читанными Фихте перед началом войны в 1806 году в Берлине, были «Наставления к блаженной жизни» — основы его нового учения о религии. «Речи о современной эпохе» вместе с «Наставлениями к блаженной жизни» и более поздними «Речами к немецкой нации» составляют одну группу, и именно самую важную в его неакадемических лекциях.

4. ФИХТЕ И БЕРЛИНСКАЯ АКАДЕМИЯ

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

II. ВОЙНА И ВОЗРОЖДЕНИЕ ПРУССИИ

В своих речах «Об основных чертах современной эпохи» Фихте указывал на то, что современная ему жизнь насквозь пропитана духом достигшего высшей степени эгоизма; он определил ее основной характер как завершенную греховность, носящую в своем бессилии и слабости зародыш смерти. Уже ближайшее время оправдало эти пророческие слова. За Пресбургским миром³⁶ последовало основание Рейнского союза³⁷ под протекторатом Наполеона (июль 1806 года), распад и гибель Германской империи. Единственной опорой и надеждой была Пруссия, основание Северогерманского союза в противовес Рейнскому, который был уже равносителен чужеземному владычеству. Но когда Пруссия серьезно вознамерилась создать этот последний оплот немецких сил, конфликт с Наполеоном сделался неизбежным. 1806 год принес

* Ibid. S. 357, 358.

войну, окончившуюся Тильзитским миром³⁸ и за несколько месяцев повергшую Германию во прах. В июле 1806 года Рейнский союз, год спустя — Тильзитский мир! Год гибели, начавшийся унижением одной половины Германии и окончившийся покорением другой; целый ряд страшных ударов судьбы и поношений в короткий промежуток времени с 14 октября 1806 года до 14 июля 1807 года, от сражения при Йене и Ауэрштедте до сражения при Фридланде: прусские войска разбиты, многие крепости без боя переходят в руки победителя, поражения и капитуляции следуют одна за другой! 27 октября Наполеон занимает столицу Пруссии, король бежит, театр военных действий переносится к восточным границам государства. Союз с Россией не может уже спасти ничего, победа над Пултуском не помогает ничему, битва при Эйлау ничего не решает. Данциг падает, сражение при Фридланде проиграно и не оставляет ничего, кроме мира, повергающего во прах Пруссию и вместе с ней Германию.

После известия о проигранном сражении и о приближении неприятельских войск Фихте покидает Берлин и свою семью (18 октября 1806 года), решив вернуться лишь после того, как неприятель будет изгнан или, по крайней мере, уйдет из Берлина по заключении мира. Он не хочет жить под чужеземным владычеством, не хочет гнуть спину под ярмом притеснителя. 26 октября он прибывает в Штаргард и остается здесь еще некоторое время в ожидании следующего сражения. Профессорам в Штаргарде едва было известно его имя, так что ему пришлось сделать открытие, что граница его литературной известности находится в восточной Померании в восемнадцати милях от Берлина *. Важные события гонят его далее: он едет в Кенигсберг, где получает по протекции Николовиуса временную профессуру «до восстановления мира» и читает в течение зимнего семестра о наукоучении. На лето 1807 года он освобождается от лекций. Его ближайшими друзьями становятся советник консистории Николовиус, главный придворный проповедник Шефнер и приглашенный в Кенигсберг Пасхой 1807 года Сюверн. Кроме философских работ, он занимается в свободные часы переводами отрывков из Данте, в особенности же сочинениями и педагогической системой *Песталоцци*. «Если ты можешь достать, — пишет он жене из Кенигсберга 3 июня 1807 года, — сочинение Песталоцци “Как Гертруда учит своих детей”, то прочти его. Я штудирую теперь его педагогическую систему и нахожу в ней истинное лекарство для больного человечества,

* Ibid. S. 369.

*равно как и единственное средство сделать его способным к понижению наукоучения» **.

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

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

1. РЕФОРМАТОРСКИЕ ПЛАНЫ ФИХТЕ

Время, которое Фихте предвидел в «Основных чертах современной эпохи» как конец «завершенной греховности», как наступление «начинающегося оправдания», пришло. Семя эгоизма дало обильную жатву, плодом морального упадка эпохи было падение целого, полное крушение, гибель отечества. Во всех, в ком еще не вполне угас дух, пробудилась скорбь об этой огромной потере и, что гораздо важнее, стало проявляться сознание истинных причин бедствия и вместе с тем единственно возможного спасения. Павший по своей вине, немецкий народ может вновь под-

* Ibid. S. 389—390.

** Ibid. S. 392.

*** Ibid. S. 396—397 (письмо от 29 июля 1799).

няться только собственными силами. Внутренняя причина, нравственное бессилие привело к падению; внутренняя же причина, нравственное возвышение одно только может принести спасение. Такое возвышение и возрождение может состоять лишь в перерождении целого народа с головы до ног, в полном пробуждении и развитии его самостоятельности для общей цели. Эта реформация требует нового, основанного на политическом соучастии народа государственного строя, новой, предписываемой самостоятельным исполнением обязанности гражданина организации оборонительных сил, наконец, как основы всего — новой системы воспитания, основанной на развитии самостоятельности во всех направлениях и на всех ступенях общественной жизни. В этом сходятся Штейн, Шарнгорст и Фихте. Последний часто требовал для понимания своей философии нравственного подъема духа, недостаток которого чувствовался у его современников. Он говорил: «Моим современникам недостает не столько ума, сколько мужества, чтобы понять меня!» Теперь настало время, давшее эту силу уму и отверзшее духовные очи. Война и поражение вновь потрясли благодетельной силой уничтожения веру в преходящее, и души стали понемногу восставать из праха. «Ибо человек хиреет в мире, праздный покой — могила мужества. Но война вызывает силу, она возвышает все до необычайного, даже трусу придает мужество». Изучая Песталоцци, Фихте понял, какая педагогическая система «является лекарством для больного человечества» и условием понимания его философии. Теперь его реформаторские педагогические проекты получают определенное и двойное выражение: в речах к нации и в плане основания нового университета в Берлине.

2. РЕЧИ К НЕМЕЦКИМ ВОИНАМ

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

* Ответ, данный Бейме (тогдашним тайным советником кабинета) от имени короля, написан из Шарлоттенбурга 20 сентября 1806 года.

В то время Фихте носился с «Речами к немецким воинам». По одному отрывку, содержащему введение и изданному в числе других оставшихся после него рукописей, мы можем составить себе понятие о характере этих речей и видим, что Фихте считал себя по внутреннему влечению призванным проповедовать воинам. Благо науки и всего духовного прогресса человечества тоже зависит теперь от оружия и вверено тем, кто сражается за немецкое дело. Он хочет говорить с воинами от имени науки: «Каким органом пользуется она и сопряженные с нею интересы? Человеком, образ мыслей и характер которого по крайней мере не безызвестны, а более десяти лет на виду у немецкой нации; за которым каждый должен по меньшей мере признать то, что его взор никогда не останавливался на тленном, а всегда искал непреходящего, что он никогда не отрекался трусливо от своего убеждения, а явно свидетельствовал о нем каждой жертвой, и образ мыслей которого позволяет ему говорить о мужестве и решимости среди мужественных. Если он должен довольствоваться словами, если он не может биться вместе с вами в ваших рядах и мужественным презрением к опасности и смерти, сражаясь в самом опасном месте, доказать на деле истину обоих принципов, то это исключительно вина его века, отделившего призвание ученого от призвания воина и не включающего подготовку к профессии последнего в образовательную программу первого. Но он чувствует, что если бы он научился владеть оружием, то не уступил бы никому в мужестве; он сожалеет, что его век не дает ему возможности сделать то, что мог сделать Эсхил, мог сделать Сервантес, — оправдать свое слово действительным подвигом, и в настоящем случае, на который он может смотреть как на новую задачу своей жизни, он охотнее приступил бы к делу, чем к слову. *Но теперь, когда он может только говорить, он хочет извергать громы и молнии.* Он хочет также, чтобы это не было сопряжено с безопасностью. В этих речах он будет высказывать относящиеся к ним истины со всей ясностью, с какой прозревает их, со всей убедительностью, на какую только способен, не скрывая своего имени, — истины, за которые по приговору неприятеля положена смерть. Он отнюдь не будет малодушно скрываться из-за этого, а напротив, дает слово перед лицом вашим или жить свободно вместе с отечеством, или погибнуть вместе с ним» *.

* Fichtes S. W. Abt. Bd. II. S. 509—512: Rede an die deutschen Krieger zu Anfange des Feldzuges 1806 (Fragment).

3. Речи к немецкой нации

Не после победы, как надеялся король, а после полного поражения прусского оружия сослужило красноречие Фихте службу его отечеству; оно понадобилось не для того, чтобы «приумножить плоды победы», а для того, чтобы выяснением причин поражения посеять семена лучшего будущего. Этим великим, патристическим, не способным изгладиться из памяти немецкого народа делом были «Речи к немецкой нации», которые Фихте читал в здании Берлинской академии зимой 1807—08 года. В то время, когда Наполеон только что велел расстрелять одного книгопродавца за распространение незначительной брошюры, этот смелый человек, выступивший с речами к немецкому народу, действительно мог опасаться самых крайних мер в городе, где был французский комендант, стояли французские войска и караулы. Неоднократно распространялся слух о его аресте. Он знал об опасности, но не хотел отступить перед ней. Все было обдуманно им основательно, и он был готов на все. По свойственной ему привычке он изложил самому себе письменно свои мотивы. «Добро есть вдохновение, подъем, — писал он тогда, как бы разговаривая с самим собою. — То, что мне лично угрожает опасность, вовсе не идет в счет, а скорее может произвести весьма выгодное действие. Моя же семья и мой сын не останутся без помощи нации, а последний обретет преимущество в том, что его отец был мучеником. Это был бы самый лучший жребий. Я не мог бы найти лучшего применения своей жизни» *. С мужеством, напоминающим великих людей древности, он ополчается в своих речах даже на тех, кто за него боялся. «Неужели же в угоду тем, кому это на руку, и тем, кто боится, человеческий род должен унизиться и пасть, и неужели не позволительно тому, кому повелевает сердце, предостерегать их от падения? Что самое худшее может случиться с тем, кто предостерегает от опасности? Знают ли они что-нибудь хуже смерти? Смерть и без того ожидает нас; но испокон веков благородные люди презирали ее в случаях менее значительных — а когда обстоятельства были более важны, чем теперь? Кто имеет право препятствовать предприятию, связанному с такой опасностью?» ** В том же духе пишет он 2 января 1808 года Бейме: «Я очень хорошо знаю, на что отваживаюсь; я знаю, что так же, как Пальма, и меня может уложить пуля. Но

* Fichtes Leben. Bd. I. S. 420.

** Fichtes S. W. Abt. III. Bd. II. S. 457 fgl.

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

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

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

4. СОСТАВЛЕННЫЙ ФИХТЕ ПЛАН УНИВЕРСИТЕТА И ЕГО РЕКТОРСТВО

Летом 1807 года депутация галльских профессоров отправилась во главе со Шмальцем в Мемель, чтобы просить короля Пруссии о переводе университета из Галле в Берлин. Король тотчас же вполне оценил и одобрил это дело. Государство, сказал он, должно возместить духовными силами то, что потеряло в физических. Было предложено основать в столице Пруссии новый университет в духе нового времени. Бейме, в то время ближайший советник короля, пожелал, чтобы Фихте составил для этой цели подробный план. Другие планы были представлены Шмальцем, Вольфом и Шлейермахером. Уже в то время, когда он полу-

чил приглашение в Лансгут, а затем в период своей профессуры в Эрлангене Фихте работал над вопросом о преобразовании академического преподавания и воспитания; он много занимался этим планом, и потому ему было приятно развить теперь свои идеи в качестве организатора и представить их в форме разработанного и стройного проекта расположенному к нему государственному человеку. В октябре 1807 года он представил свой проект и просил, во избежание всякого соперничества, чтобы его имя при этом не упоминалось. Через несколько лет после его смерти этот проект был напечатан под заглавием: «План проектируемого в Берлине высшего учебного заведения (Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt)». Мы займемся рассмотрением его позже в связи с речами к немецкой нации и педагогическими преобразовательными идеями Фихте. В основе проекта лежала мысль превратить университет в научное воспитательное заведение и сообразно этому организовать совместную жизнь учителей и учеников. Когда Вильгельм фон Гумбольдт стал министром народного просвещения, дело основания университета двинулось вперед, и в апреле 1809 года Фихте мог еще раз развить свои идеи об устройстве нового университета в целом ряде словесных докладов, сделанных в доме министра. В числе присутствующих были такие люди, как Николовиус, Уден и Шлейермахер. Гумбольдт расходился во взглядах с Фихте; он понимал университет в его прежней форме, как научное учебное заведение; новый же и современный характер, по его мнению, зависит от состава преподавателей; он хотел скорее вызвать к жизни университет с помощью даровитых преподавателей и затем дать ему расти и развиваться из этого зерна. Иоганн фон Мюллер также считал план Фихте и неприменимым к данному положению университетского дела в Германии, и невыполнимым в предложенном им объеме. Он правильно определил пункт разногласия, когда писал Фихте: «Национальное воспитание устанавливается, университет создает себя. Для него достаточно, чтобы каждая наука преподавалась лучшим профессором» *.

Вопрос о месте, о том, что целесообразнее для нового университета — Берлин и вообще большой город или город маленький, был тоже предметом многих споров. Фихте стоял за большой город и в особенности за Берлин, как столицу страны. Он правильно полагал, что живя в большом городе, испытывая влияния времени, студенчество скорее отбросит тот устарелый и вредный

* Fichtes Leben. Bd. I. S. 414.

образ жизни, с которым он боролся еще в Йене, во всяком случае, не сохранит его надолго.

В 1810 году состоялось открытие нового университета в Берлине. Первым его ректором по назначению короля был Шмальц; первым же ректором по академическим выборам был Фихте. Он неохотно согласился на это избрание, чувствуя, что у него не хватит уступчивости, необходимой для управления университетом в данных обстоятельствах. Действительно, при тогдашнем временном положении вещей, при неустойчивом порядке делопроизводства, при недостатке точных уставов вести дело было трудно, и вдвойне трудно для человека, подобного Фихте, привыкшего поступать только по собственному убеждению и не созданного для компромиссов. К тому же тогдашний министр народного просвещения Шукман был не расположен к нему. Служебные конфликты не замедлили возникнуть и вскоре сделались невыносимыми для Фихте именно в том пункте, в котором уступка была для него невозможна. Этот пункт касался дисциплины студентов. Нужно ли старые дурные обычаи землячеств, орденов, дуэлей и т. п. вновь терпеть и тем самым культивировать или строго преследовать и тем самым искоренять? Фихте был за искоренение и в силу твердого своего убеждения стоял за самую строгую дисциплину в этом отношении. Большинство же его сослуживцев, и главным образом Шлейермахер, были против этого и по различным причинам не желали, чтобы нравы учащихся подверглись слишком суровому насилию. Не видя никакого выхода из этого положения, Фихте решил просить об увольнении его с поста ректора. Он сделал это 14 февраля 1812 года и повторил свою просьбу 22 февраля с объяснением, что «ему высказали мнение, что ректор должен безусловно подчиняться большинству и уже не вправе в этом случае иметь свое собственное убеждение; он надеется, что почтенное учреждение будет другого мнения и не отнесется неодобрительно к его решению» *.

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

* Ibid. S. 436, 437. Ср.: *Kopke*. Die Gründung der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. S. 109.

III. НЕМЕЦКАЯ ОСВОБОДИТЕЛЬНАЯ ВОЙНА. СМЕРТЬ ФИХТЕ

1. 1813-й год

Освобождение Германии от иноземного владычества наступило быстрее, чем могли ожидать даже самые смелые друзья отечества. Поход в Россию в 1812 году, который должен был завершить владычество Наполеона над Европой, готовил ему падение. Вслед за гибелью великой армии настал один из славнейших годов немецкой истории: в последние дни 1812 года отпал от Наполеона Йорк и была заключена Таурогенская конвенция³⁹; в последние дни 1813 года Блюхер перешел Рейн! Патриотический поступок Йорка послужил сигналом к восстанию Пруссии; одерживаемый принудительным союзом с Наполеоном, король не мог более противиться мощному влечению народного духа; он перенес свою столицу в Бреславль 23 января 1813 года, заключил в конце февраля союз с Россией и издал в начале марта воззвание к народу. После бесплодных переговоров с Наполеоном Австрия также стала на сторону России и Пруссии. Началась война союзников с Францией, окончившаяся после поражения под Дрезденом и после победы при Кацбахе, Кульме, Гросберене и Денневице (с 26 августа по 6 сентября) в октябре битвой народов под Лейпцигом, спасшей Германию.

2. СОВЕТЫ И РЕШЕНИЯ ФИХТЕ

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

По отношению к самому себе Фихте также обдумывал, в какой форме должен сам он по своему разумению и силам принять участие в этой войне. Как и вообще при решении всех важных вопросов, он излагал свои соображения за и против с пером в руках, стремясь «выдвинуть основания решения из глубины знания».

В конце концов он пришел к тому же решению, какое принял ранее, во время войны 1806 года. Не склонности, которые заставили бы его предпочесть спокойную жизнь, а долг побуждал его действовать и принять участие в великом движении времени. «Если бы я мог, — пишет он, беседуя с самим собой, — внушить руководителям и вождям более серьезные, более священные чувства, то было бы сделано большое дело; и это решает вопрос. <...> Вызывать святое серьезное чувство и все выводить из этого». 1-го и 2-го апреля он писал: «Имею ли я право взять на себя эту обязанность в таком виде, вот вопрос. Какова она? В настоящее время и для ближайшей цели нести людям высшее разумение, *погрузить воителей в Бога*» *. Он хочет «испробовать силу живой речи» и подвизаться в качестве войскового священника или, так как без посвящения он, собственно, не может быть проповедником, находиться при войсковом священнике в качестве *религиозного оратора*, обязующегося полагать в основу своих речей начала христианства и Библию. Он хочет занять место в королевской главной квартире под непосредственным начальством самого короля. На таких условиях предлагает он свои услуги и просит своего друга Николовиуса походатайствовать о деле и добиться вполне определенного решения **. Власти, как и следовало ожидать, нашли предложение непрактичным, и, таким образом, вторая попытка Фихте принять участие в войне кончилась так же неудачно, как первая. Он остался в Берлине и поступил, когда этого потребовал долг гражданина, в ряды ландштурма, на который была возложена последняя защита.

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

3. ЛЕКЦИИ О СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЕ

То, чего он не мог сделать на поле битвы, Фихте делал, насколько мог, в качестве академического лектора. В течение лета

* Fichtes Leben. Bd. I. S. 442—445.

** Ibid. S. 445—447.

*** Ibid. S. 450—451.

1813 года, перед самым началом войны, он читал лекции «О понятии истинной войны». «Свобода и самостоятельность народа, — говорит он в этих лекциях, — нарушены, если какая-нибудь сила прерывает процесс его развития, если он должен приобщиться к другому развивающемуся стремлению основать государство или же уничтожить всякое государство и всякое право: народная жизнь, привитая к чужой жизни или умиранию, умерщвлена, уничтожена, вычеркнута из бытия. Поэтому подлинная война — не война царствующих домов, а война народа: общей свободе и частной свободе каждого человека грозит опасность; без этой свободы он не может желать жить, не признав себя совершенным ничтожеством. Поэтому каждому лично — ибо ведь каждый должен делать это для себя самого — *вменяется в обязанность борьба не на жизнь, а на смерть*» *.

Такой народной войной является борьба немцев с Наполеоном. Фихте осознал нравственный контраст, проявившийся в этой войне, во всей его глубине и с этой точки зрения характеризует противника. Он ненавидел его не из страха, он низко ценил его не из патриотического ослепления; нельзя вообразить себе большего контраста, чем Фихте и Наполеон, но и здесь была точка, в которой сходились эти противоположности. В характере Наполеона было нечто такое, чего никто не мог так глубоко восчувствовать и оценить, как Фихте: мощная воля, ставящая все на службу высшей цели. Только высшая цель Наполеона находилась на вершине эгоизма. Чтобы ниспровергнуть этого человека, должна достигнуть такой же силы преданность нравственной цели, чистая и радостная готовность к жертвам. Только эта чуждая ему мощь может погубить его. Если война против него вспыхнет из чистого воодушевления народа, готового на жертвы, если в немцах проснется дух Фермопил⁴⁰, Наполеон падет. «Обладая этими элементами величия, спокойной ясностью и твердой волей, он сделался бы благодетелем и освободителем человечества, если бы в его душу запало хотя бы слабое чувство нравственного назначения человеческого рода. Но этого никогда не было, и вот он стал на все времена примером, показывающим, что могут дать оба эти элемента только сами по себе, не будучи связаны с каким-либо созерцанием духовного. <...> Безусловно верно, что надо всем жертвовать — нравственному, свободе; что всем надо жертвовать, это он понял правильно, это он решил для себя, и он будет твердо держать слово до последнего издыхания: порукой в этом

* Fichtes S. W. Abt. II. Bd. II. S. 412.

сила его воли. Его образ мыслей возвышен, ибо он смел и презирает наслаждения; поэтому он легко обольщает возвышенные души, лишь не познавшие справедливого. Но не следует жертвовать собою его упрямым замыслам; для такой жертвы даже сам он слишком благороден; свободе человечества должен бы он был пожертвовать собою и всеми нами, и тогда и каждый, кто смотрит на мир так, как я, должен был бы радостно ринуться за ним в священное жертвенное пламя. В этой ясности и в этой твердости его мощь. В ясности: вся неиспользованная сила принадлежит ему, вся проявленная в мире слабость должна стать его мощью. Как коршун парит над землею и высматривает добычу, так парит он над ошеломленной Европой, зорко выслеживая все ошибки и слабости, чтобы налететь стремглав и использовать их. В твердости: другие тоже хотят, конечно, господствовать, но они хотят вместе с этим так много другого, и хотят первого, если только могут иметь его наряду с этим другим; они не хотят жертвовать своей жизнью, своим здоровьем, своим положением властителей; они хотят сохранить уважение, хотят даже быть любимыми. Ни одна из этих слабостей не свойственна ему: он рискует своей жизнью, жертвует ее удобствами, он не боится ни зноя, ни холода, ни голода, ни пуль, — это он показал; он не соглашается на те ограниченные договоры, которые ему предлагали; спокойным властителем Франции, как ему предлагают, он не хочет быть, а хочет быть спокойным властителем мира или, если не может этого, не существовать вовсе. Это он показывает теперь и покажет еще в будущем. Совершенно никакого представления не имеют о нем и судят о нем по себе те, кто думает, что на иных условиях, чем желательные ему, с ним и его династией можно заключить что-нибудь, кроме перемирия. <...> Таков наш противник. Он воодушевлен и обладает абсолютной волей: все выступавшие против него до сих пор могли руководствоваться лишь расчетом и обладали обусловленной волей. Его можно победить тоже лишь воодушевлением абсолютной воли, и именно более сильным воодушевлением не к химере, а к свободе» *.

4. БОЛЕЗНЬ И СМЕРТЬ

Победы при Гросберене и Денневице избавили Берлин от непосредственной военной опасности и вторжения неприятельских войск, но все военные госпитали города были переполнены ране-

* Ibid. S. 425—428.

ными и больными, для ухода за которыми власти привлекли женщин. Настало время для проявления женского героизма. Жена Фихте принимала очень активное участие в этой работе, неустанно ухаживая за больными, утешая их и собирая пожертвования. Через пять месяцев ее силы истощились; 3 января 1814 года она заболела одной из тех злокачественных лихорадок, которые появились вследствие переполнения лазаретов, и вскоре болезнь приняла такую острую форму, что уже отчаялись ее спасти. Фихте, уже расстроивший свое здоровье за несколько последних лет, а теперь еще изнуренный уходом за больной и душевным волнением, должен был вновь начать свои лекции в университете как раз тот день, когда в болезни наступил перелом. Он прощается с женой с тайным страхом, что не увидит ее более в живых. Окончив двухчасовое чтение о предметах наукоучения, он возвращается домой и узнает, что кризис разрешился и что серьезная опасность миновала. Тогда, растроганный и полный радости, он склоняется к лицу больной и обнимает спасенную. Полагают, что именно в эту минуту зараза перешла к нему. Уже на следующий день появились симптомы болезни, лихорадка вскоре достигла полной силы и свалила его; он лежал без движения и большей частью находился в бессознательном состоянии; в одну из тех светлых минут, когда к нему возвращалось сознание, он узнал, что Блюхер перешел Рейн и что союзники ведут наступление в неприятельской стране. Это была его последняя радость. Эта сильная натура быстро угасала. Он умер 27 января 1814 года, слишком рано для своих лет и духовных сил, но не рано для своей славы и для будущего своих мыслей. Он был одним из тех светил мысли, о которых гласит библейское изречение, начертанное на его надгробном камне: «Они будут сиять во веки веков!»


Если мы хотим охарактеризовать одним словом всего его, всю его духовную и физическую природу с ее мощью и соединенными с ней недостатками, вплоть до причины его телесных страданий, то должны повторить то, что сказал о нем его врач и друг Гуфеланд: «Его основной чертой был избыток силы!»

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ПЕРИОДЫ ФИЛОСОФСКОГО РАЗВИТИЯ ФИХТЕ И ЕГО СОЧИНЕНИЯ



I ТРИ ПЕРИОДА

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

Его общее философское развитие можно подразделить на три периода, совпадающие с соответствующими периодами его жизни: первый начинается с изучения кантовской философии и продолжается до приглашения в Йену (1790—1794); второй, который по месту академической деятельности Фихте можно назвать *йенским*, составляет ядро и заключает в себе обоснование и первоначальное развитие наукоучения (1794—1799); последним, в течение которого наукоучение подверглось существенному изменению, является берлинский период и оба эпизода академической деятельности в Эрлангене и Кенигсберге (1799—1814).

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

У Фихте был план освободиться на лето 1814 года от лекций и, поселившись близ Мейсена, всецело посвятить свой досуг разра-

ботке и изложению своей системы. Очень жаль, что смерть помешала осуществлению этого плана и что ему вообще не удалось лично привести в порядок и издать свои работы последних лет. Некоторые из его еще не напечатанных сочинений были изданы вскоре после его смерти в 1817 и 1820 году. Лишь двадцать лет спустя после смерти философа его сыном были изданы оставшиеся после него рукописи в трех томах, содержащих в себе большей частью лекции и очерки*. Все ненапечатанные сочинения, не вошедшие в это посмертное издание, также благодаря заботам его сына вошли в полное издание, вышедшее в 1845—1846 годах в восьми томах, сгруппированных в три части. Первая часть в двух томах включает в себя «теоретическую философию», вторая в трех — учение о праве, этику и философию религии, третья — под заглавием «Популярные философские статьи» — все, что, по мнению издателя, не могло войти в первые две части**. Мы находим здесь массу сочинений, частью относящихся к какой-нибудь определенной области фихтевской философии — речь о свободе мысли, статьи о Французской революции, лекции «О назначении ученого» и о характере ученого, «Основные черты современной эпохи», «Речи к немецкой нации», рефераты о наукоучении и т. д., частью совершенно не подходящих к категории популярно-философских — план Берлинского университета, статья о духе и букве в философии, рецензия о Крейцеровых скептических рассуждениях относительно свободы воли, рецензия на сочинение Канта «К вечному миру» и т. д. Не может быть сомнения, что «Востребование свободы мысли», равно как и статьи о Французской революции, по существу дела относятся к учению о праве, а хронологически — к первому периоду философского развития Фихте, что йенские и эрлангенские лекции о назначении и характере уче-

* J. G. Fichtes nachgelassene Werke, herausgegeben von I. H. Fichte. Bonn, 1834. Первый том содержит подготовительные философские лекции 1812 и 1813 гг., второй — лекции о наукоучении 1813 и 1814 гг., третий — лекции об учении о нравственности, читанные летом 1812 года, о назначении ученого, читанные в 1811 году, и статьи смешанного содержания. Эти три тома фигурируют вместе с тем в качестве IX—XI томов полного собрания. Ранее из оставшихся после философа рукописей изданы: «План университета» (1807), «Факты сознания» (1810) и «Лекции об учении о государстве» (1813).

** J. G. Fichtes sammtliche Werke, herausgegeben von I. H. Fichte. Berlin, 1845.

ного следует причислить к этике, что «Основные черты современной эпохи» выражают известное историко- и религиозно-философское воззрение, характеризующее последний период жизни Фихте. Как раз у Фихте и стоило труда собрать все относящиеся к *воспитанию* сочинения в одну группу, в которую должны были бы войти речи к нации, план Берлинского университета, афоризмы о воспитании и т. п.

Прежде же всего было бы как желательно, так и необходимо сгруппировать все сочинения, относящиеся к наукоучению и его развитию и расположить их в исторической последовательности. Что общего имеет реферат «О наукоучении и его предшествующей судьбе» (1806) с «популярными философскими сочинениями»? Почему во втором томе посмертного издания сначала помещены незаконченные лекции о наукоучении 1813 года, а затем законченные 1804 года? Непонятно, почему во втором томе полного издания сочинений изложение наукоучения 1801 года предшествует более раннему сочинению «О назначении человека» (1800); еще менее понятно, почему реферат «О сущности новейшей философии» составляет *одну* группу с четырьмя другими сочинениями, не имеющими с ним решительно никакой связи, и почему она озаглавлена «Популярные и критические прибавления». Что общего имеет реферат 1801 года, это резюмирующее и заключительное сочинение, с полемикой, которую Фихте вел в 1795 году с йенским профессором Шмидтом? Почему в одну категорию с этой полемикой включены рецензии о Бардили 1800 года? Что «популярного» в этой рецензии? Что в реферате является «прибавлением»? И прибавление к чему? Все, что издатель не сумел привести в порядок, он смешивает в одну кучу и пишет над ней: «популярное»! Так, например, сделано во втором томе полного издания, где читателя швыряют, как мяч, от 1801 года к 1800, затем назад, к 1795, опять вперед к 1797 и т. д., то же самое происходит и в трех последних томах. Я всегда причислял классификаторскую способность Фихте, явствующую из каждого изданного им сочинения, к его авторским достоинствам, и мне крайне грустно встречать теперь обратное в сочинениях этого философа почти всюду, где похозяйничал издатель.

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

III. ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ И ПРЕДМЕТНЫЙ ПОРЯДОК СОЧИНЕНИЙ

1. Сочинения первого периода

A. Главные сочинения:

- 1) Опыт критики всяческого откровения. 1792*.
- 2) Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор угнетали. Речь Гелиополис, в последний год старой темноты. 1792**.
- 3) К исправлению суждений публики о Французской революции. Часть первая: К обсуждению ее правомерности. 1793***.

B. Второстепенные сочинения:

- 1) Афоризмы о религии и деизме (фрагмент). 1790****.
- 2) Доказательство незаконности перепечатки книг. Рассуждение и парабола. 1791*****.

C. Рецензии:

- 1) *Фр. Г. Гебгард*. О нравственной доброте из бескорыстного благожелательства. 1793^{6*}.
- 2) *Леонард Крейцер*. Скептические размышления о свободе воли применительно к ее новейшим теориям. 1793^{7*}.

* Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Königsberg, 1792. Die 2 vermehrte und verbesserte Auflage, 1793 (S. W. Abth. II. Bd. III. S. 9—174).

** Zurückforderung der Denkfreyheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Erste Rede, Heliopolis, im letzten Jahre alter Finsternis (S. W. III. Bd. I. S. 1—35).

*** Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution. Erster Theil: Zur Beurtheilung ihrer Rechtmässigkeit. Heft 1 und 2, 1793. Die 2 um nichts veränderte Aufl., 1795 (S. W. III. Bd. III. S. 37—288).

**** Aphorismen über Religion und Deismus (Fragment). 1790. Aus dem Nachlass herausgegeben (S. W. II. Bd. III. S. 1—9).

***** Beweis der Unrechtmässigkeit des Büchemachdrucks, em Raisonnement und eine Parabel // Berl. Monatsschnft. Bd. XXI. 1791 (S. W. III. Bd. III. Vermischte Aufsätze. A. S. 223—244).

^{6*} *Fr. H. Gebhard*. Über die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohhvolllen // Jenaer Allgem. Literaturzeitg. 1793 (S. W. III. Bd. III. S. 418—426).

^{7*} *Leonhard Creuzer*. Sceptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. 1792. Vorrede von Herm Prof. Schmid // Jen. Allg. Litztg. 1793 (S. W. III. Bd. III. S. 411—417).



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

- 3) Сравнение приведенной проф. Шмидом системы с наукоучением. 1795 *. Эта рецензия тесно связана с предыдущей, так как вторая заканчивает полемику, вызванную первой. Поэтому, хотя литературные неладья со Шмидом относятся к йенскому периоду, мы упоминаем об относящемся к ним сочинении уже здесь, чтобы непосредственно связать его с предыдущим. В полном издании обе рецензии отделены друг от друга *пятью* томами: рецензия о Крейцере находится в последнем, статья против Шмида — во втором томе.

2. Сочинения второго периода

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

А. Основные сочинения:

- 1) Рецензия об «Энезидеме». 1794; одна из важнейших, написанных Фихте, ибо она уже заключает в себе обоснование наукоучения **.
- 2) О понятии наукоучения, или так называемой философии. 1794 ***.
- 3) Основа общего наукоучения. На правах рукописи для слушателей. 1794 ****.

* Vergleichung des von Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre // Philos. Journal. 1795 (S. W. I. Bd. II. S. 421—458).

** Die Recension über «Aenesidemus» // Jen. Allg. Litztg. 1794 (S. W. I. Bd. I. S. 1—25).

*** Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Weimar, 1794. 2 verbesserte und vermehrte Ausgabe, Jena und Leipzig, 1798 (S. W. I. Bd. I. S. 27—81).

**** Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer. Jena und Leipzig, 1794. 2 unveränderte Ausgabe. Tübingen, Cotta, 1802. 2 verbesserte Ausgabe, Jena und Leipzig, 1802 (S. W. I. Bd. I. S. 83—328).

- 4) Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности. Записки для слушателей. 1795*.
- 5) Первое введение в наукоучение. 1797**.
- 6) Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему. 1797***.
- 7) Опыт нового изложения наукоучения. 1797****.

В. Сочинения, разрабатывающие систему:

- 1) Основы естественного права по принципам наукоучения. 1796*****.
- 2) Система учения о нравственности по принципам наукоучения. 1798^{6*}.

К учению о праве и политике относятся:

- 3) Замкнутое торговое государство. Философский проект как прибавление к учению о праве и опыт политики будущего. 1800^{7*}.
- 4) Рецензия на сочинение И. Канта «К вечному миру». 1796^{8*}.

К учению о нравственности относятся более мелкие сочинения:

- 5) О достоинстве человека. Заключительная лекция по философии. 1794 г.^{9*}

* Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, als Handschrift für seine Zuhörer. Jena, 1795. 2 unveränderte Ausgabe. Tübingen, Cotta, 1802. 2 verbesserte Ausgabe. Jena und Leipzig, 1802 (S. W. I. Bd. I. S. 329–411).

** Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre // Philos. Journal. Bd. V. 1797 (S. W. I. Bd. I. S. 417–449).

*** Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben // Philos. Journal. Bd. V–VI. 1797 (S. W. I. Bd. I. S. 451–518).

**** Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre // Philos. Journal. Bd. VII. 1797 (S. W. I. Bd. I. S. 519–534).

***** Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipzig, 1796 (S. W. II. Bd. I. S. 1–385).

^{6*} Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipzig, 1798 (S. W. II. Bd. II. S. 1–365).

^{7*} Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik. Tübingen, Cotta, 1800 (S. W. II. Bd. I. S. 387–513).

^{8*} Recension betr. I. Kant «Zum ewigen Frieden» // Philos. Journal. Bd. IV. 1796 (S. W. III. Bd. III. S. 427–436).

^{9*} Über die Würde des Menschen, beim Schluss seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen. 1794 (S. W. I. Bd. I. S. 412–416).

- 6) Несколько лекций о назначении ученого. 1794*.
- 7) О духе и букве в философии. Из писем 1794 года**.
- 8) Об оживлении и усилении чистого интереса к истине. 1795***.

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

- 1) Об основании нашей веры в божественное мироправление. 1798****.
- 2) Апелляция И. Г. Фихте к публике по поводу приписанных ему правительством курфюршества Саксонского в его рескрипте о конфискации атеистических мнений. Сочинение, которое просят прочесть, прежде чем конфисковать. 1799*****.
- 3) Судебная оправдательная записка издателей «Философского журнала» по обвинению в атеизме. 1799**.
- 4) Воспоминания, ответы, вопросы. Сочинение, которое имеет целью точно изложить спорный пункт и с которым должен обстоятельно познакомиться каждый, желающий принять участие в недавно возникшем споре об учении о Боге, иначе он не может быть к этому допущен. Не окончено. Начато в 1799 году^{7*}.

* Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794 (S. W. III. Bd. I. S. 289–346).

** Über Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen 1794 // Philos. Journal. Bd. IX. 1798 (S. W. III. Bd. III. Vermische Aufsätze. C. S. 270–300).

*** Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit // Schillers Hören. Bd. I. Nr 1. 1795 (S. W. III. Bd. III. S. 342–352).

**** Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung // Philos. Journal. Bd. VIII. 1798 (S. W. II. Bd. III. S. 175–189).

***** J. G. Fichtes Apellation an das Publicum über die durch ein churfürstl. Sachs. Confiscationsrescript ihm beigemessen atheistischen Aeusserungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt. Jena und Leipzig, 1799 (S. W. II. Bd. III. S. 191–238).

6* Der Herausgeber des philosophischen Journals geschriebte Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus. Jena, 1799 (S. W. II. Bd. III. S. 239–333).

7* Rückerinerungen, Antworten, Fragen. Eine Schrift, die den Streitpunkt genau anzugeben bestimmt ist, und aufwelche jeder, der in dem neulich entstandenen Strerte über die Lehre von Gott mitsprechen will, sich einzulassen hat oder ausserdem abzuweisen ist. Aus dem Anfang des Jahres 1799, unvollendet. Aus dem Nachlass herausgegeben (S. W. III. Bd. III. S. 335–373).

5) Из частного письма. Йена, 1800*.

3. СОЧИНЕНИЯ ТРЕТЬЕГО ПЕРИОДА

A. *Переходные сочинения, нагигающие последний период, завершающие предыдущий и обосновывающие религиозное мирозерцание:*

1) Назначение человека. 1800**.

2) Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии Попытка принудить читателей к пониманию. 1801***.

Критические и полемические сочинения:

3) Об «Очерке первоначальной логики» Бардили. 1800****.

4) Ответ И. Г. Фихте на письмо к нему проф. Рейнгольда, помещенное в первой тетради «Материалов для краткого обзора состояния философии». 1801*****.

5) Жизнь и оригинальные мнения Фр. Николаи. К истории литературы прошедшего и педагогики наступающего столетия. Изд. А. В. Шлегелем^{6*}.

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

1) Основные черты современной эпохи, изложенные в лекциях, читанных в Берлине в 1804—1805 гг.^{7*}

* Aus einem Privatschreiben. Jena, 1800 // Phil. Journal. Bd. IX. 1800 (S. W. III. Bd. III. S. 375—376).

** Die Bestimmung des Menschen. Berlin, 1800. 2 unveränderte Ausgabe, 1838 (S. W. I. Bd. II. S. 165—319).

*** Sonnenklarer Bericht an das grossere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen. Berlin, 1801 (S. W. I. Bd. II. Populärer und kritischer Anhang A. S. 323—420).

**** Über Bardilis Grundriss der ersten Logik // Erlanger Litztg. 1800 (S. W. I. Bd. II. S. 490—503).

***** J. G. Fichtes Antwortschreiben an Herrn Prof. Reinhold auf dessen im ersten Hefte der Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie befindliches Sendschreiben an den ersteren. Tübingen, Cotta, 1801 (S. W. I. Bd. II. S. 504—534).

^{6*} Fr. Nicolais Leben und senderbare Meinungen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts / Herausg. von A. W. Schlegel. Tübingen, Cotta, 1801 (S. W. III. Bd. III. S. 1—93).

^{7*} Die Grundzüge des gegenwertigen Zeitalters, dargestellt in Vorlesungen, gehalten zu Berlin im Jahre 1804—1805. Berlin, 1806 (S. W. III. Bd. II. S. 1—256).



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

3) Речи к немецкой нации. 1808 г. **

С этим находятся в связи:

a) Применение красноречия к настоящей войне (1806). Речи к немецким воинам в начале кампании 1806 г. Вступительная речь ***.

b) Патриотизм и его противоположность. Патриотические диалоги 1807 г. ****

c) Отрывки из незаконченного политического сочинения 1806–1807 гг.: 1) О нашем веке; 2) Республика немцев *****.

C. *Срезами к нации тесно связаны идеи Фихте о воспитании, а с последними — его планы академической реформы:*

1) Афоризмы о воспитании 1804 г. **

2) План учреждения периодического литературного органа при немецком университете Написано в 1805 году для Эрлангенского университета ^{7*}.

3) Идеи по части внутренней организации Эрлангенского университета. Написано зимой 1805–1806 гг. ^{8*}

* Die Anweisungen zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. In Vorlesungen, gehalten zu Berlin im Jahre 1806. Berlin, 1806. 2 unveränderte Ausgabe, 1828 (S. W. II. Bd. III. S. 397–580).

** Reden an die deutsche Nation. Berlin, 1808. 2 Ausgabe. Leipzig, 1824 (S. W. III. Bd. II. S. 257–502).

*** Anwendung der Beredsamkeit für den gegenwertigen Krieg (1806). Reden an die deutschen Krieger zu Anfange des Feldzuges 1806 Einleitungsrede. Aus dem Nachlass herausgegeben (S. W. III. Bd. II. S. 509–512).

**** Der Patriotismus und sein Gegentheil. Patriotische Dialoge vom Jahre 1807 (Nachgelassene Werke. Bd. III. S. 220–274).

***** Bruchstücke aus einem unvollendetem politischen Werke vom Jahr 1806–1807: 1) Episode über unser Zeitalter; 2) Die Republik der Deutschen. Aus dem Nachlass herausgegeben (S. W. III. Bd. II. Pol. Fragm. A. S. 519–545).

^{6*} Aphorismen über Erziehung aus dem Jahre 1804. Aus dem Nachlass herausgegeben (S. W. III. Bd. III. Verm. Aufs. F. S. 353–360).

^{7*} Plan zu einem periodischen schriftstellenschen Werke an einer deutschen Universität Geschrieben im Jahre 1805 mit Bezug auf die Universität Erlangen. Aus dem Nachlass herausgegeben (S. W. III. Bd. III. S. 207–216).

^{8*} Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen. Im Winter 1805–1806 geschrieben (Nachgelassene Werke. Bd. III. S. 275–294).

4) План проектируемого в Берлине высшего учебного заведения. Написано в 1807 году*.

D. *С воспитательной и академической деятельностью Фихте мы непосредственно связываем группу его лекций и регей, в которых он разбирает понятие ученого и угашегося, их долг по отношению к современной им войне и понятие справедливой войны. Сюда относятся политические очерки и наброски той эпохи «справедливой войны»:*

- 1) О сущности ученого и ее проявлениях в области свободы. Публичные лекции, читанные в Эрлангене в летнее полугодие 1805 г.**
- 2) Пять лекций о назначении ученого, прочитанные в Берлине в 1811 году***.
- 3) Речь Фихте как декана философского факультета по случаю одного пожалования ученой степени при Берлинском университете, 16 апреля 1811 года****.
- 4) О единственно возможном нарушении академической свободы. Речь при вступлении в должность ректора Берлинского университета, произнесенная 19 октября 1811 года*****.
- 5) Речь И. Г. Фихте к своим слушателям при прекращении лекций о наукоучении 19 февраля 1813 года**.
- 6) О понятии справедливой войны (лекция, читанная в Берлине летом 1813 года). Учение о государстве, или Об отношении первобытного государства к царству разума.

* Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt. Geschrieben im Jahre 1807. Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1817 (S. W. III. Bd. III. S. 97–204).

** Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. In öffentlichen Vorlesungen gehalten zu Erlangen im Sommerhalbjahr 1805 (S. W. III. Bd. I. S. 346–448).

*** Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, gehalten zu Berlin im Jahre 1811 (Nachgelassene Werke. Bd. III. S. 145–208).

**** Rede von Fichte als Dekan der philosophischen Fakultät bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion an der Universität Berlin, am 16 April 1811. Aus dem Nachlass herausgegeben (S. W. III. Bd. III. S. 216–219).

***** Über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit. Eine Rede beim Antritt seines Rectorat an der Universität Berlin, den 19 October 1811 gehalten (S. W. III. Bd. I. S. 449–476).

** J. G. Fichtes Rede an seine Zuhörer bei Abbrechung der Vorlesungen über die Wissenschaftslehre am 19 Februar 1813 (S. W. II. Bd. II. S. 603–610).

Лекции, читанные в Берлинском университете летом 1813 г. * Понятие справедливой войны трактуется во второй части этих лекций.

7) Из наброска политического сочинения весной 1813 г. Экскурсы к учению о государстве 1813 г. **

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

1) Изложение наукоучения 1801 года ***.

2) Наукоучение. По лекциям 1804 года ****.

3) Реферат о понятии наукоучения и его предшествующей судьбе. Написан в 1806 году *****.

4) Наукоучение в его общих чертах. 1810^{6*}.

5) Факты сознания. Лекции, читанные в Берлинском университете в зимнее полугодие 1810—1811 годов^{7*}.

6) Наукоучение. Лекции 1812 г.^{8*}

7) Наукоучение. Лекции, читанные весной 1813 года, но оставшиеся незаконченными вследствие начавшейся войны^{9*}.

* Über den Begriff des wahren Krieges (Vorlesung, gehalten zu Berlin in Sommer 1813). Die Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen gehalten im Sommer 1813 an der Universität zu Berlin. Aus dem Nachlass herausgegeben. Berlin, 1820 (S. W. II. Bd. II. S. 369—600).

** Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühling 1813. Excursus zur Staatslehre 1813. Aus dem Nachlass herausgegeben (S. W. III. Bd. II. Pol. Fragm. B, C. S. 546—613).

*** Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801. Aus dem Nachlass herausgegeben (S. W. I. Bd. II. S. 1—163).

**** Die Wissenschaftslehre Vorgetragen im Jahre 1804 (Nachgelassene Werke. Bd. II. S. 87—314).

***** Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherige Schicksale der selben Geschrieben im Jahre 1806. Aus dem Nachlasse herausgegeben (S. W. III. Bd. III. Venmschte Aufs G. S. 361—407).

^{6*} Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse. Berlin, 1810 (S. W. I. Bd. II. S. 695—709).

^{7*} Die Tatsachen des Bewusstseins, Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin im Winterhalbjahr 1810—1811. Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1817 (S. W. I. Bd. II. S. 537—691).

^{8*} Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Jahre 1812 (Nachgelassene Werke. Bd. II. S. 315—492).

^{9*} Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Frühjahr 1813, aber durch den Ausbruch des Krieges unvollendet geblieben (Nachgelassene Werke. Bd. II. S. 1—86).

- 8) Факты сознания. Лекции 1813 г. *
- 9) Вступительные лекции к наукоучению, читанные осенью 1813 года в Берлинском университете **.
- 10) Система учения о праве. Читано летом 1812 г. ***
- 11) Система учения о нравственности. Читано летом 1812 г. ****

* Die Tatsachen des Bewusstseins. Vorgetragen zu Anfang des Jahres 1813 (Nachgelassene Werke. Bd. I. S. 401–574).

** Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Herbst 1813 an der Universität zu Berlin (Nachgelassene Werke. Bd. I. S. 1–400).

*** Das System der Rechtslehre. Vorgetragen im Sommer 1812 (Nachgelassene Werke. Bd. II. S. 493–652).

**** Das System der Sittenlehre. Vorgetragen im Sommer 1812 (Nachgelassene Werke. Bd. III. S. 1–118)..

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

НАЧАЛО ЛИТЕРАТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ФИХТЕ. «ОПЫТ КРИТИКИ ВСЯЧЕСКОГО ОТКРОВЕНИЯ»



I. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ

1. ПЕРВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ФИХТЕ

Первые задачи, за которые берется Фихте под непосредственным влиянием кантовской философии, относятся к учению о религии и праве и переходят отсюда в область теории познания; все они требуют применения критических принципов для обсуждения тех состояний веры, публичного права, равно как и познания, которые имеют характер позитивного или данного. Такой характер имеет в религии откровение, в государстве — исторически сложившийся и наличный правопорядок, в науке — опыт или естественное мировоззрение. В таком порядке идут и первые исследования нашего философа. Интерес к своему специальному предмету, желание своей работой обратить на себя внимание Канта и состояние новых проблем непосредственно вслед за изданием трех «Критик» Канта выдвинули на первый план вопрос о критике и обосновании религии, данной через откровение. Она сделалась первой темой фихтевского исследования. Величайшее событие времени, происходившее у него на глазах, разрушение исторического государства и существовавших правопорядков Французской революцией, потрясшей современников — сначала восхитившей, затем начавшей пугать их, — сделалось второй его темой. Возникли заблуждения относительно правомерности такого государственного переворота. Под непосредственным впечатлением от современных ему событий и вопросов Фихте поставил перед собой задачу обсудить эту правомерность и решить вопрос о ней на основании критических принципов. Третий вопрос, касающийся обоснования нашего естественного познания или нашего эмпирического сознания, уже

содержит в себе проблему наукоучения и является переходом к тем исследованиям, которые привели Фихте, пошедшего по пути Рейнгольда, к его собственной точке зрения. С этого времени он появляется в истории философии. Более ранние его сочинения так тесно связаны с его личной судьбой и биографией, что мы не хотим отделять их от последней и потому включаем в эту вторую книгу.

2. АФОРИЗМЫ О РЕЛИГИИ И ДЕИЗМЕ

Среди сочинений Фихте есть маленький отрывок, относящийся по времени к самому началу его философского развития, когда он еще не был кантианцем и найденный в оставшихся после него рукописях; этот отрывок представляет собой религиозно-философское рассуждение «Афоризмы о религии и деизме». Прежде чем Фихте стал приверженцем кантовского учения, у него, как мы знаем, выработалось детерминистическое мирозерцание, до известной степени приближавшееся к спинозизму; оно коренным образом изменилось в нем впервые под влиянием этики Канта. «Афоризмы» еще не свободны от этого воззрения, но уже затронуты Кантом, ибо Фихте называет его здесь «величайшим мыслителем восемнадцатого столетия», а принимая во внимание антиномии чистого разума — и «остроумнейшим защитником свободы»*. Поэтому упомянутое маленькое сочинение достойно внимания; это единственный документ, свидетельствующий о том, как мыслил Фихте, прежде чем вполне убедился в истинности кантовского учения и проникся им. Изучение последнего начато им лишь весной 1790 года; в письмах к своей невесте он упоминает о кантовской философии в первый раз 12 августа; что она повлияла на него, это мы видим из письма 5 сентября, где он отказывается от детерминизма, выводы которого правильны, но принцип ложен. Поэтому надо полагать, что «Афоризмы» написаны на несколько месяцев раньше.

Здесь религия и спекуляция противоплагаются друг другу: первая основывается на чувствах, вторая на убеждениях; они находятся в таком же отношении, как сердце и ум, как потребность в искуплении и потребность в познании. Сердцу нужен сочувствующий, человеческий Бог: отсюда антропоморфические представления. Напротив, то, что ум, «не глядя по сторонам», признает Богом, есть действующее в пределах строгой необходимости и ис-

* Ср.: S. W. II. Bd. III. S. 5, 6. Aph. 13, 15.

ключающее всякие аффекты и человеческие аналогии существо, бытие которого вечно и необходимо, существо, «из вечных и необходимых мыслей» которого исходит мир, и именно как такой порядок вещей, где все, что есть и происходит, должно быть таким, как оно есть и происходит. «Первая причина всяческого изменения есть изначальная мысль Божества. Стало быть, также всякое мыслящее и ощущающее существо необходимо должно существовать так, как оно существует. Ни его поступки, ни его страдания безусловно не могут быть иными, чем они суть. То, что обычное человеческое чувство называет грехом, возникает из необходимого, большего или меньшего ограничения конечных существ. Из этого вытекают необходимые следствия для состояния этих существ, которые столь же необходимы, как бытие Божие, и, следовательно, неуничтожимы» *. Судя по этим положениям, образ мыслей Фихте, непосредственно предшествовавший его обращению в кантианство, менее сходен с учением Спинозы, согласно которому изначальная мысль Божества отнюдь не есть причина всяческого намерения, нежели с лейбницианским пантеизмом, как мы ранее назвали те выводы, которые были справедливо сделаны из монадологии и составляют основные черты *чистого деизма*, исповедуемого также Лессингом. Сам Фихте называет совокупность своих положений «чисто деистической системой». Мне кажется, что в этом на него оказали влияние идеи Лессинга. Религия основывается на потребности в искуплении, предполагающей чувство вины, грех и свободу, тогда как спекуляция вырабатывает чисто деистическую систему, которая мыслит детерминистически, отрицает как свободу, так и грех и поэтому хотя признает за христианской религией субъективное значение, но оспаривает ее объективную истинность.

Такова противоположность между религией и деизмом, освещаемая афоризмами. Религиозная потребность неустранима. «Бывают известные минуты, когда сердце мстит спекуляции, когда оно обращается к признанному неумолимым Богу с горячим порывом, точно Он изменит свой великий план ради индивидуума, когда ощущение явной помощи, почти беспрекословного исполнения молитвы колеблет всю систему и когда всем присущее сознание неуютности Богу вызывает страстное желание примирения» **.

* Ibid. S. 6, 7. Aph. 15 a–e.

** Ibid. S. 7, 8. Aph. 16–17.

Действительное согласие между религией и спекуляцией является возможным лишь в том случае, если последняя коренным образом изменяет свою систему, т. е. если она с полным убеждением отрицает деизм и утверждает свободу. Деизм основывается на познаваемости Бога. Значит, если философия сама приходит к непознаваемости Бога, то она разрушает вместе с фундаментом деистической системы также фундамент детерминизма и уничтожает преграду, отделяющую ее от религии. Заключительное слово «Афоризмов» допускает такую возможность, очевидно имея в виду кантовскую критику разума. Тут ставится вопрос: что делать с человеком, в котором религиозные потребности сердца борются с убеждениями деизма? «Единственным средством спасения для него было бы пресечь для себя эти спекуляции, когда они переходят пограничную линию. Но может ли он сделать это, как хочет? Если ему даже будет со всею убедительностью доказана обманчивость этих спекуляций — может ли он это? Может ли он это, если такой образ мыслей стал уже его природой, уже переплетен со всем его духовным строем?» *

В этой беседе с самим собой мы узнаем мысли Фихте того времени, когда он стоял на распутье. Кант еще не убедил его, и деистическая система все еще держит его в плену своей мнимой последовательностью, тогда как его собственная религиозная потребность и чувство свободы противятся ей. Как только он замечает, что кантовское учение о свободе вытекает не из чувства, а из разума и составляет глубочайшую основу критической философии, дело совершенно меняется. Теперь он видит в спекуляции *систему свободы*, способную проникнуть в глубочайшую сущность религии, в особенности — религии искупления, и осветить ее, а потому не только позволяющую, но и требующую применения философии к религии. Чтобы разрешить эту задачу, Фихте пишет свой «Опыт критики всяческого откровения» **.

* Ibid. Aph. 18.

** S. W. II. Bd. III. Ко 2-му изданию, текст которого вошел в полное собрание, были прибавлены два новых параграфа: § 2 «Theorie des Willens als Vorbereitung einer Deduction der Religion überhaupt (Теория воли как подготовка к дедукции религии вообще)» и § 5 «Formale Erörterung des Offenbarungsbegriffs als Vorbereitung einer materialen Erörterung desselben (Формальное разъяснение понятия откровения как подготовка его материального разъяснения)». Если издатель указал на эту разницу между обоими изданиями не в тексте, а лишь в оглавлении за текстом, то это одна из той массы

3. ПОНЯТИЕ ОТКРОВЕНИЯ

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

Каждый из обоих этих моментов либо дан, либо порожден. Поэтому по отношению к воле мыслимы следующие случаи: либо и то и другое — определение и представление — дано, либо оба порождены, либо одно из них дано, другое порождено**. Оба первых случая невозможны. Если определение и представление даны, то не может быть никакого самоопределения, стало быть, в этом случае мы не имеем вовсе *никакой* формы воли. Если же оба порождены и вполне свободное самоопределение черпает свою цель исключительно из себя, то свобода является как определе-

ошибок и досадных недостатков, которыми изобилует издание. В прибавленных параграфах замечается влияние Рейнгольда, чей «Опыт новой теории способности представления» Фихте прочел в Крокове. В таких различиях, как «грубо-чувственное и утонченно-чувственное влечение», слышится речь Рейнгольда. Если Фихте подразделяет условия откровения на внутренние и внешние — первые на материал и форму, а последние на субъект и объект, — то он, очевидно, имеет в виду те же самые определения, какие дал Рейнгольд по отношению к представлению. Во 2-м издании он называет Канта «уполномоченным истолкователем чистого разума».

* Ibid. § 1. Einleitung.

** Ibid. § 2. I. S. 16; § 2. II. S. 33.

нием, так и целью (представлением), стало быть, такая форма воли абсолютно чиста, лишена всякой чувственности и потому неприложима к человеческой природе. Следовательно, по отношению к нашей воле остаются возможными лишь два случая: либо представление дано, а определение порождено, либо наоборот. Представление дано — это значит, что дан его материал, ибо его форма всегда порождена: данный материал есть наше ощущение, значит, представление чувственно. Определение свободно — это значит, что данное (чувственное) представление не определяет нас, а мы определяем себя через него; мы определяем себя сами при посредстве чувственного представления, мы хотим чего-нибудь, что привлекает или приятно возбуждает нас: эта воля есть *чувственное влечение*, высшей целью коего не может быть ничто иное, кроме продолжительного приятного состояния, закономерно регулируемого наслаждения или блаженства *. В другом случае дано определение воли, цель же воли, напротив, порождена, т. е. она дана самим разумом, стало быть, есть разумная самоцель, идея свободы или нравственный закон. Данное определение воли есть чувственная воля, или влечение. Следовательно воля, определение которой дано, а цель порождена, есть определенное нравственным законом влечение, моральное чувство долга, как назвал его Кант, уважение к закону, к собственному законодательствующему разуму, «инстинкт самоуважения», как выражается Фихте. Эта волевая форма есть моральная воля, единственный вид, в котором нравственный закон действует в конечной (чувственной, человеческой) воле **. Итак, три возможных волевых формы суть чистая воля, воля к блаженству и моральная воля. Из понятия последней вытекает понятие о Боге, необходимость веры, в отсюда возможность откровения.

Моральная воля есть определенное нравственным законом влечение; она требует поэтому господства нравственного закона над влечением, подчиняющимся, со своей стороны, закону природы; она, стало быть, требует господства нравственного закона над законом природы, моральной причинности над физической, т. е. такого соотношения их, в котором моральная свобода не встречает противодействия со стороны естественной необходимости, а, напротив, нравственный закон господствует, не встречая естественной преграды, или физически свободно. Если мы назовем естественную свободу блаженством, то здесь нравственность

* Ibid. § 2. I. S. 17—23.

** Ibid. § 2. III.

вполне сливается с блаженством; это требуемое моральной волей единство есть *высшее благо* *.

Но воля, в которой действует один нравственный закон, не связана никаким естественным пределом, бесконечна, абсолютно чиста, или божественна. Только ею может быть соединена нравственность с блаженством или осуществлено высшее благо; в ней достигнута конечная цель, необходимо требуемая моральной волей; без нее нравственный закон не имеет в нас абсолютной власти, а без последней моральная воля ничто: отсюда моральная достоверность для нас бытия Божия. Бог есть воля, в которой господствует один только нравственный закон: он — *единый святой*. В нем нравственный закон выполняется абсолютно, ибо не стеснен никакими пределами; он — *единый блаженный*. В нем достигнута конечная цель, или высшее благо: поэтому он творец миропорядка, в котором блаженство обусловлено нравственностью; он правит миром по моральным законам, он верховный *правитель мира*, правитель, ничем не ограниченный или не обусловленный, стало быть, не обусловленный также законами, по которым правит; эти законы даны не ему, а им; значит, как правитель мира, он вместе с тем и его моральный законодатель. Таково учение о Боге, или теология, требуемая разумной верой. Но как может из теологии выйти религия? Как может такое понятие о Боге оказывать религиозное действие? Только решение этого вопроса может определить, в чем состоит сущность откровения **.

4. ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИЯ ОТКРОВЕНИЯ

Религия есть наша связанность по отношению к Богу, наше обязательство повиноваться божественной воле. К этому обязывает нас не божественная воля как таковая, а ее единосущность с нравственным законом или заповедью разума. Последняя обязывает нас непосредственно. Лишь на уразумении того, что божественная воля согласуется с нравственным законом, основывается наше повиновение Богу. Повиновение нравственному закону — непосредственно, повиновение Богу обусловлено им, стало быть, — опосредованно. Если представление о нравственном законе составляет единственную побудительную причину наших поступков, то мы поступаем вполне морально; если наш образ действий определяется представлением о божественной заповеди,

* Ibid. § 3: Deduction der Religion überhaupt. S. 39—43.

** Ibid. S. 41—43.

то он подчиняется религиозному мотиву. Моральный образ действий безусловно необходим; мы можем исполнять долг без религиозных мотивов: поэтому последние не безусловно необходимы. Религия обязывает нас к повиновению божественной воле. Что же побуждает и обязывает нас к религии? Вот вопрос, подлежащий решению.

Если нравственный закон присутствует в нашей воле и действует со всей своей силой, то он является всеобъемлющим и единственным мотивом нашего образа действий и не нуждается ни в каком усилении или дополнении религиозными мотивами. Необходимость последних возникает, коль скоро одного нравственного закона *недостаточно*. Если одна только заповедь разума не имеет достаточно силы для определения нашей воли, то появляется необходимость в религиозном мотиве. Уважение к собственному законодательствующему разуму указывает на присутствие в нас нравственного закона. Пока это уважение не ослабляется, до тех пор и нравственный закон господствует в нас с полной силой. Деятельность его ослабляется в той же мере, в какой под влиянием закона природы пробуждаются наши чувственные позывы и склонности, и пересиливают уважение к разуму. Если мы представим себе человека в том состоянии, когда собственные чувственные позывы сильнее побуждают его, чем моральное чувство, то в этом случае он находится в борьбе между своим законом и своей склонностью; ему больше хочется следовать последней, чем первому, становится легко ослабить силой склонности узы нравственного закона, ибо ведь это лишь его собственный закон. Если он поступает вразрез с ним, то он грешит на свой собственный страх и риск и не причиняет этим несправедливости другому; борьба происходит между его самоуважением и его себялюбием, решение, следовательно, зависит от его усмотрения, и он ответствен за него лишь перед самим собой. Что из того, если он в угоду себялюбию нанесет ущерб самоуважению и ценою меньшего самоуважения купит большее удовольствие? В этом он повинен лишь перед самим собой и не перед кем другим. Кроме того, решить дело в пользу себялюбия тем легче и совесть остается при этом тем спокойнее, чем более мы себя убеждаем, что нравственный закон постоянно остается нашим правилом и что только в этом особенном случае мы хотим в виде исключения доставить себе удовольствие, нарушая его.

В этом случае мы имеем дело с таким душевным настроением, для которого усиление власти и влияния нравственного закона является необходимым. Но это усиление возможно лишь в од-

ном-единственном виде. Обязательность нравственного закона будет тем сильнее и неустрашимое, чем менее он будет считаться только заповедью разума и выступать в качестве собственного авторитета человека. Его должно возвышать воззрение, при котором человек уже не может сказать: «Если я грешу, то поступаю лишь против моего собственного закона, делаю это на собственный страх и риск и не причиняю никому ущерба». Нравственный закон получает такое основание, где его уже не может поколебать никакой человеческий произвол, коль скоро он является для нас заповедью Бога. Тогда всякое неисполнение его является оскорблением божественного авторитета, неправотой перед Богом; тогда мотивом нравственного образа действий будет уже не самоуважение, а уважение к Богу и не страх перед Его наказанием или надежда на Его награду — это были бы мотивы человеческого эгоизма, — а одно только уважение к Его воле. Одно лишь это чувство может лежать в основе образа действий, вполне согласующегося с нравственным законом; это уважение есть религиозный мотив нравственных поступков.

Так объясняется необходимость религии: она необходима для известного душевного настроения человека, которое под влиянием себялюбия и силы чувственных позывов *нуждается* в том, чтобы представлять нравственный закон божественной заповедью, обладающей неопровержимым авторитетом. Наше собственное разумное естество, закон нашего собственного разума является волей вне нас. В «этом *отчуждении* нам принадлежащего», в «этом перенесении субъективного на существо вне нас», в «этом перенесении законодательного авторитета на Бога» состоит характер религиозного представления. Однако это перенесение не является сознательным и искусственным, как в гражданских правовых отношениях. В таком виде оно совершенно не достигало бы подлинной цели — усиления обязательности нравственного закона; тогда человек говорил бы себе: так как нравственная заповедь недостаточно сильна для меня в качестве моего собственного закона, то я переношу ее на Бога и представляю как божественную; но при этом, сознавая себя источником этого перенесения, он мог бы каждую минуту отнести к божественной воле как к своей собственной и нарушать ее в каждом отдельном случае тоже «на собственный страх и риск». Напротив, под влиянием чувственных влечений душа человека в силу присущей ей нравственной потребности невольно вынуждена к этому отчуждению, посредством которого заповедь разума и вместе с тем собственный закон является и для нее божественной волей. Идея

Бога есть не религия, а теология. Не понятие о Боге, а уважение к Богу как мотив нашего образа действий составляет сущность религии. Человеческая потребность в таком мотиве придает теологии практическое значение и делает из нее религию. Теперь ясно, как из практического разума вытекает теология, а из последней религиозная вера. Следующий вопрос гласит: как вытекает из религии откровение? *

Бог есть моральный законодатель мира и должен быть представляем как таковой; это представление является для религиозного сознания не созданным, а полученным. Мы могли получить его только от самого Бога; Он вложил в нас закон, Он сам возвестил нам себя моральным законодателем. Как совершается это извещение? Оно совершается либо в нас, либо вне нас, либо через наш разум, либо через чувственный мир. Но чистый разум, рассматриваемый сам по себе, не содержит ничего такого, что вынуждало бы нас видеть в нем божественное возвещение, его законы вытекают из него самого и объясняются им самим, следовательно, единственным посредником божественного возещения может быть только чувственный мир. Наше созерцание чувственного мира вынуждает нас к представлению мировой цели, последней или абсолютной цели (конечной цели); эта цель может быть только самим нравственным законом. Мы вынуждены представлять природу как обусловленную нравственным законом, т. е. как творение воли, вполне единосущной с нравственным законом. Так приходим мы через представление о чувственном мире к представлению о Творце мира, являющемся вместе с тем его моральным законодателем. Идея нравственной конечной цели требует субъекта, выполняющего конечную цель, и объекта, в котором совершается это выполнение: этим субъектом может быть только абсолютно чистая воля, а этим объектом — только конечная, или чувственно-моральная, воля. Абсолютно чистая воля (субъект конечной цели) есть Бог, чувственно-моральной волей (объектом конечной цели) являемся мы. Таким образом, само понятие конечной цели или, что то же, понятие миропорядка (творения) уже предполагает нас существами моральными... Быть моральным существом или сознавать нравственный закон — одно и то же. Стало быть, из понятия конечной цели или из устройства мира вытекает факт нашего нравственного сознания. Но порядок мира обусловлен моральным законодателем, или Богом: следовательно

* Ibid. S. 43—58. Ср. особенно S. 55.

но, наше нравственное сознание, или нравственный закон в нас, является возвещением Бога.

Нравственный закон есть внутренний, совершенно не зависящий от нашей чувственной природы факт: он есть сверхчувственное или «сверхъестественное в нас». Религиозное сознание зиждется на обнаружении Бога как морального законодателя; таким обнаружением является факт нравственного закона в нас, т. е. наше бытие как моральных существ; следовательно, религия может опираться на это обнаружение, на этот сверхъестественный факт в нас, являющийся вместе с тем обоснованным миропорядком, необходимым в системе творения фактом. Поэтому Фихте называет религию, покоящуюся на этом фундаменте, «естественной религией». Кроме этого внутреннего факта, есть еще внешний факт чувственного мира как вторая мыслимая основа религии. Тут господствует причинная связь, разрывающаяся от каждого непосредственного вмешательства Бога. И лишь такое явление, которое мы не можем воспринять по законам чувственного мира и причину которого мы должны в силу этого приписывать сверхъестественному существу, может вызвать веру, называемую Фихте «религией, данной *герез откровение*». Итак, обнаружение Бога как морального законодателя мира совершается либо через сверхъестественное в нас, либо через сверхъестественное вне нас: в первом случае возникает естественная религия, во втором — религия, данная через откровение. О последней только и идет речь. Как возможна религия, данная через откровение? Теперь мы знаем, что означает этот вопрос*.

II. УСЛОВИЯ ОТКРОВЕНИЯ

1. ФОРМАЛЬНЫЕ УСЛОВИЯ

Всякое откровение имеет форму возвещения. Последнее требует субъекта, от которого оно исходит, и объекта, к которому оно обращено: в этом состоят его *внешние* условия. Далее, оно должно сообщать известное содержание известным образом: в этом заключаются его *внутренние* условия**. Содержание этого возвещения таково, что мы его не можем получить никаким иным путем: ни найти собственным разумом, ни знать его зара-

* Ibid. § 4: Deduction der Religion u. s. f. S. 59—65.

** Ibid. § 5. S. 65 flgd.

нее; оно состоит, значит, не из априорных истин, а из апостериорных восприятий, т. е. из исторических фактов, сообщаемых нам и дошедших до нас. Мы должны получить сведение о некотором факте: стало быть, сообщение о нем должно исходить от существа, которое желает сообщить. Что это сведение должно быть сообщено нам, это внешнее условие всякого возвещения со стороны субъекта; что мы действительно получаем его, это внешнее условие со стороны объекта.

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

2. МАТЕРИАЛЬНЫЕ УСЛОВИЯ

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

или божественная воля; его действительность в форме чувственного побуждения, или его чувственное проявление, возможна поэтому лишь как чувственное возвешение божественной воли, причем последняя может при данном условии иметь только одну-единственную форму. Телеологическое воззрение на чувственный мир заставляет нас видеть его как целесообразный порядок вещей, как моральный миропорядок, т. е. как творение и выражение божественной воли; но это воззрение само обусловлено наличием в нас нравственного закона, идеей конечной моральной цели, и только при этом условии оно и возможно. Но ведь идея нравственного закона и его действительность в нас заглушена и должна быть пробуждена лишь чувственным возвешением божественной воли. Поэтому последнее не должно представлять, сообразно телеологическому воззрению, как мировой закон или миропорядок; оно должно быть особенным проявлением божественной воли в чувственном мире, т. е. *сверхъестественным* фактом откровения. Итак, в укладе человеческого разума заключены условия, при которых единственно возможное проявление нравственного закона зависит от особого божественного откровения *.

III. ДЕДУКЦИЯ ОТКРОВЕНИЯ

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

* Ibid, § 6: Materiale Erörterung des Offenbarungsbegriffs. S. 75–79.

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

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

1. ЭМПИРИЧЕСКОЕ УСЛОВИЕ

Откровение возможно при определенном условии, заключающемся в человеческой природе: это условие состоит в порабощении нравственного закона законом природы. Борьба двух законов в человеческой природе необходима, порабощение же нравственного закона не необходимо, а есть случайный, «эмпирически данный» факт, от которого зависит, может ли вообще откровение иметь место. Поэтому последнее возможно только при эмпирическом условии наличности моральных существ, в которых действительность нравственного закона либо совершенно пропадает, либо прекращается в известных случаях. Если для человеческой воли возможно исполнение нравственного закона, то на сознании собственного морального поведения основывается вера в высшее благо и вместе с тем чистое богопочитание, имеющее характер религии разума. Если же действие нравственного закона ослаблено силой наших склонностей, то чувство долга требует укрепления с помощью веры в то, что нравственный закон есть вместе с тем и божественный, что он выражение божественной воли, внутреннее откровение Бога как морального законодателя: это та вера, которую Фихте называет естественной религией. Но если действие нравственного закона совершенно подавлено в нас чувственностью и последняя господствует одна, то при таком духовном строе чувство долга надо не только укрепить, но и еще просто положить ему начало: это может быть достигнуто не с помощью разумной и естественной религии, а лишь благодаря тому,

* Ibid. § 6: Deduction des Begriffs der Offenbarung. S. 79—84.

что нравственный закон является нам в чувственном мире и возвещается через такое явление, как божественный авторитет, — не как авторитет, утверждаемый другими именем Божиим, ибо это мог бы быть и вымышленный авторитет, а возвещенный самим Богом. Он должен явиться сам в своем полном виде, как Господь в своем величии и могуществе, чтобы наполнить удивлением и почтением поработанную чувственностью душу человека и этим впервые обратить ее внимание на сверхчувственное. Религия разума и естественная религия возможны только благодаря моральному чувству, само же возникновение этого чувства — лишь благодаря откровению.

Против силы чувственных впечатлений, подавивших действие нравственного закона в нас, должна выступить в качестве противовеса сила одновременно и чувственная, и самопроизвольная: чувственная, чтобы действовать на чувственность, и самопроизвольная, чтобы быть способной воспринимать моральные действия. Эта сила есть воображение. Божественный закон является ему в своем могуществе и величии, а сам Бог — *Господом*, но это явление должно считаться не продуктом человеческого воображения, а данным ему фактом: фактом откровения Божия *.

2. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ВЕРА В ОТКРОВЕНИЕ

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

* Ibid. § 8: Von der Möglichkeit des im Begriff der Offenbarung vorausgesetzten empirischen Datums. S. 84—106.

конам природы, но не будучи ими обусловлено, ибо его основание имеет моральную природу; поэтому, рассматриваемое само по себе, оно считается в силу практических доводов возможным, в силу же теоретических оно есть нечто такое, возможность чего так же нельзя доказать, как и невозможность *.

Но главное состоит в том, что откровение надлежит рассматривать не само по себе, а лишь в отношении к религиозной потребности человеческой природы. Ибо здесь имеет место следующее положение: что по моральным причинам, т. е. в силу потребности практического разума, является божественным откровением, то с точки зрения теоретического разума легко может являться естественным событием, причем эта потребность и это разумное понимание не совмещаются в одном и том же лице. Вера в откровение необходима для души, поработанной чувственностью, а при этом условии интеллигенция⁴¹ человека отнюдь не развита до степени познания законов миропорядка; поэтому вера в откровение совпадает с такой ступенью нашего познания и представления, для которой явления природы отнюдь еще не имеют характера необходимости и закономерности. Что на этой ступени считается сверхъестественным, то еще может и не быть сверхъестественным, и если какое-либо событие является тут сверхъестественным, то на такой ступени развития это не намеренный, а обусловленный человеческой природой «невольный обман» **. Поэтому Фихте объясняет и оправдывает не столько факт откровения сам по себе, сколько *человеческую веру в откровение*: он объясняет ее известной ступенью развития человеческой природы, на которой господствует чувственность. В этом состоянии только вера в откровение может освободить человека от чувственности и воспитать его для высшей ступени естественной религии. Таким образом, фихтевская теория откровения по существу своему феноменологична и педагогична: она *феноменологична*, ибо объясняет необходимость веры в откровение исходя из известной формы человеческого сознания; она *педагогична*, ибо указывает на религиозное развитие и на облагораживание человеческой природы через веру в откровение. Она напоминает Лессингово «Воспитание человеческого рода» и предваряет уже феноменологический характер гегелевского учения о религии; видя же принцип религиозного представления в невольном проециро-

* Ibid. § 9: Von der physischen Möglichkeit einer Offenbarung. S. 106—112.

** Ibid. S. 111.

вании человеческого существа, она даже соприкасается с антропологическим методом объяснения Л. Фейербаха, что не было оставлено последним без внимания.

3. КРИТЕРИИ ОТКРОВЕНИЯ *

Этим вскрытием условий и критериев откровения заканчивается критическая попытка Фихте определить последнее. Условия делятся на эмпирические и априорные. Априорное условие есть религиозное или моральное содержание, т. е. Бог как моральный законодатель: этому содержанию должна отвечать форма воззвещения. Эмпирическое условие есть человеческая потребность в откровении, т. е. тот духовный строй, при котором нам нужна вера в откровение для религии, равно как и для нашего морального существования, в силу каковой потребности мы даже хотим и жаждем божественного откровения.

Если какое-либо откровение отвечает всем этим условиям, то оно возможно и достоверно; если оно не отвечает им, то оно недостоверно и ложно: оно ложно, если имеет какое-нибудь иное содержание, кроме морального, отвечающего требованиям практического разума; оно ложно, если выражается в форме, не соответствующей этому содержанию; оно ложно, бесцельно и излишне, а потому морально невозможно, если нет условий, при которых человеческая природа нуждается в откровении и жаждет его как единственного средства, которое может превратить ее чувственный характер в религиозный.

Итак, потребность человеческого разума решает вопрос о возникновении, содержании и форме откровения. Если мы будем рассматривать эту потребность разума как нечто заложенное в Я, то в «Опыте критики всяческого откровения» мы видим уже будущего творца наукоучения, который пока еще находится в русле кантовской критики и в конце концов как истинный кантианец распределит свои точки зрения по категориям качества, количества, отношения и модальности.

* Ibid. § 10–15.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

СВОБОДА МЫСЛИ И ПРАВОМЕРНОСТЬ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ



1. СВЯЗЬ ЭТИХ ВОПРОСОВ



ихтевская критика откровения появилась в тот самый год, когда во Франции пала королевская власть; вместе с республикой наступило господство Конвента и террора, и Французская революция дала весьма понятный повод к реакционному движению в остальной Европе, соединенному с поисками путей к устранению всех тех условий, которые, как показал пример Франции, являлись главными причинами революции и ее зол. Первой и важнейшей причиной считалось Просвещение и связанная с ним свобода мысли, философия восемнадцатого столетия и философия вообще. Осуждение Французской революции привело к осуждению свободы мысли, и энергичное противодействие ей именно в эту пору стало казаться необходимым, требуемым интересами государства и общего блага мероприятием. Но без свободы мысли не может быть никакой критики, а без критики — со времен Канта — никакой философии. Таким образом, судьба и само существование философии были поставлены в тесную связь с суждением о Французской революции. Как обстоит дело с правоммерностью свободы мысли и революции? Вот те два вопроса, исследованием которых Фихте считал себя обязанным заняться. При издании своего первого сочинения он сам встретился с кое-какими цензурными затруднениями, побудившими его к оправданию свободы, которой он так широко и, в глазах иных, рискованно воспользовался в своей критике откровения.

Осуждение Французской революции было не только реакционной, усвоенной в правящих кругах доктриной — оно привлекло уже на свою сторону значительную часть общественного мнения и народного чувства. Начало Французской революции и движе-



ние 1789 года возбудили самые горячие симпатии повсюду, и в частности в Германии; теперь же благодаря террору, господству толпы и рекам невинно пролитой крови большая часть этих симпатий снова заглохла. Но у Фихте они не потонули в отвращении к каннибализму и ужасам революции, хотя и он ощущал его. Вполне сознаваемое и Кантом родство между идеей свободы критической философии и идеальной стороной Французской революции оказало мощное влияние на молодого Фихте; это была его личная потребность — философски исследовать великий вопрос о правомерности революционного движения, коренным образом преобразующего государство и общественные отношения, и исправить вместе с тем суждения публики исследованием сути дела. Он и пишет в том же году свою речь «Востребование свободы мысли» и статью «К исправлению суждений публики о Французской революции». Речь философа дышит в обоих сочинениях страстным убеждением, и потоки красноречия часто напоминают язык и пафос самой революции. Непосредственно связанная здесь с методическим исследованием живость изложения очень характерна для природы Фихте и рисует нам ее во всей свежести и силе.

II. ПРАВО НА СВОБОДУ МЫСЛИ

1. Отчуждаемые и неотчуждаемые права

Начнем с самой сути вопроса: имеют ли государи право уничтожать или ограничивать свободу мысли? Произвольное ограничение будет тем же уничтожением. Входит ли такое право в законные пределы власти государя? Сила государя заключается в исполнительной государственной власти; всякая государственная власть производна, и ее подлинным источником является общество, передавшее право исполнения закона или правления одному лицу, являющемуся уполномоченным общества, носителем власти: все права государя поэтому суть права переданные. Могло ли общество передать своему государю право ограничения свободы мысли? Общество, очевидно, может передавать лишь те права, какие имеет. Но его собственное существование зиждется на договоре, заключенном отдельными лицами для образования целого, где каждый отказывается от известной части своих естественных прав и передает их общине. Отказаться от какого-либо права значит подвергнуть его отчуждению: следовательно, общество может

обладать только отчуждаемыми правами, оно может передавать только такие права, ибо только такие переданы ему самому. Следовательно, вопрос о том, имеет ли государь право ограничения свободы мысли, совпадает с вопросом, имеет ли общество такое право, могло ли быть такое право ему передано, т. е. относится ли свобода мысли к числу отчуждаемых прав? *

Условием договора, являющимся основой общества, государства, государственной, а стало быть, также и государевой власти, служит свободная воля отдельных лиц или автономная в силу нравственного закона личность. Последняя не может быть отчуждаема договором, ибо она сама есть условие договора. Мы имеем право на все находящееся в сфере нравственного закона; есть поступки, требуемые или повелеваемые нравственным законом, и есть такие, которые он дозволяет или не запрещает. Мы имеем право на те и другие, но поступки первого рода безусловно необходимы и принадлежат к существу личности, поступки же второго рода не необходимы и могут поэтому не совершаться; отказаться от права на те необходимые, требуемые нравственным законом поступки мы ни в каком случае не можем, но, конечно, можем отказаться от права на поступки дозволяемые, не воспрещаемые нравственным законом: право на первые неотчуждаемо, право же на вторые, напротив, отчуждаемо. Такова граница между неотчуждаемыми и отчуждаемыми правами. К каким из них принадлежит свобода мысли?

2. СВОБОДА МЫСЛИ КАК НЕОТЧУЖДАЕМОЕ ПРАВО

Права отчуждаемые я могу дарить или обменивать; последнее имеет место в договоре, лежащем в основе общества. Обменять я могу лишь право на внешние деяния, ибо мысли никогда не могут быть предметом договора, потому что исключают всякое принуждение. Значит, свобода мысли, как и сама способность мышления, есть элемент свободы, существа человека; она есть составная часть нашей личности, условие нашего Я и как таковое решительно неотчуждаема: поэтому право на свободу мысли никогда не может быть отчуждено никаким договором, так как такой договор не будет иметь значения. Возражают на это, что дело идет вовсе не об ограничении свободы мысли; мысли свободны, кому охота их стеснять или ограничивать? Пусть каждый думает, что ему угодно! Ограничивается не право на свободу мысли, а лишь

* S. W. III. Bd. I. S. 12–13.

право на сообщение или обнародование мыслей. Значит, и вопрос сводится к этому: отчуждаемо ли право на свободное сообщение мыслей?

Может показаться, что это право отчуждаемо. Я, правда, не могу не мыслить, но могу не говорить и не писать; я могу молчать, и можно допустить, что я обязался молчать в силу договора. Предположим, что право духовного деяния отчуждаемо; в таком случае уничтожается условие, при котором только и может иметь место свободное духовное восприятие. Но без этого восприятия, без духовного усвоения как возможно образование и духовное развитие, без коего человеческая свобода пуста, как слово без смысла и содержания? Право на духовное развитие есть составная часть личности, а потому неотчуждаемо. Условием его является право свободного духовного восприятия, а потому и это право тоже неотчуждаемо. Условием его, наконец, является право свободного духовного деяния, гласного выражения мыслей; стало быть, и это право также неотчуждаемо. Право свободного сообщения мыслей никоим образом не может быть отчуждено или ограничено внешней силой. На это никто не имеет права. Свобода мысли и свободное сообщение мыслей в правовом отношении одно и то же*.

3. СВОБОДА МЫСЛИ И ОБЩЕСТВЕННОЕ БЛАГО

Но, возражают на это, право на такое сообщение должно быть ограничено хотя бы постольку, поскольку оно вредно: можно распространять беспрепятственно истину, но не заблуждение, являющееся духовным ядом. Это звучит прекрасно, но при надлежащем освещении есть не что иное, как фраза, с помощью которой делают тиранию более приглядной. Что есть истина? Есть ли она нечто установленное ранее всякого исследования? Кто установил ее? Очевидно, в этом случае не мышление, а политический интерес, для которого одни взгляды являются сподручными и полезными, другие вредными; первые надо распространять, вторым не давать хода. Тут считается истинным то, истинности чего желают, т. е. взгляды, одобренные правителем. Тут вопрос об истине и заблуждении решает воля, обладающая властью, и ясно, что такое повеление власти не только ограничивает, а совершенно уничтожает свободное сообщение мыслей**. Нет истины без ис-

* Ibid. S. 14–17.

** Ibid. S. 17–21.

следования. Последнее же никогда не застраховано от заблуждения. Кто разрешает истину только при том условии, чтобы к ней никогда не примешивалось заблуждение, тот запрещает истину; кто ставит исследованию определенную цель, за которую оно не должно переступить — не должно лишь потому, что так хочет власть, — тот запрещает исследование. Когда отнимают право свободного сообщения мыслей, уничтожается сама свобода мысли. Коль скоро это сообщение подавлено и ограничено, коль скоро влечению к исследованию поставлена внешняя преграда, все равно какая, право публичного обмена мысли нарушено. Право свободы мысли требует неограниченного права свободного исследования, свободного сообщения мыслей. Тут нет ничего, что может быть отчуждаемо, ничего, стало быть, такого, что государева власть могла бы ограничить хотя бы с малейшим правом на это.

Возражают, что это ограничение делается в интересах народа; его требует забота об общественном благе, о человеческом благополучии, терпящем ущерб от злоупотребления свободой мысли в речи и письме. Указывают на бедствия, в которые повергла Францию революция: это, мол, все плоды свободы мысли, слишком непредусмотрительно предоставленной самой себе! Право неограниченной свободы мысли противодействует благополучию: на это ссылаются противники. Но ограничение этого права противоречит справедливости: на это опирается Фихте. Неправда, что свобода мысли причиняет ущерб счастью. Но если бы это и было так, то что же такое счастье в сравнении со справедливостью! Правящий именем государства должен заботиться о справедливости, а не о счастье. Его право ограничивается задачами справедливости и не должно выходить за ее пределы; наше счастье не в его власти. «Государи, что вы не хотите быть нашими мучителями, это хорошо; что вы хотите быть нашими богами — нехорошо. Отчего не хотите вы решиться снизойти к нам, быть первыми среди равных? <...> Государь, ты не имеешь права угнетать нашу свободу мысли, а на что ты не имеешь права, того не должен никогда делать, хотя бы вокруг тебя рушились миры, хотя бы ты с твоим народом должен был погибнуть под их развалинами. О развалинах мира, о тебе и о нас, погребенных под развалинами, позаботится тот, кто дал нам права, которые ты должен уважать. <...> Нет, государь, ты не наш Бог. От него мы ждем блаженства, от тебя охраны наших прав. Благим по отношению к нам ты не должен быть, справедливым — должен ты быть!» *

* Ibid. S. 27–28.

III. ПРАВОМЕРНОСТЬ РЕВОЛЮЦИИ

1. ВОЗРАЖЕНИЕ ПРОТИВ СВОБОДЫ МЫСЛИ

Однако революция является плодом свободы мысли. К последней, следовательно, можно применить изречение: по плодам их узнаете их! Крушение государственного строя, вызванное революцией, есть, по-видимому, настолько же общественная несправедливость, насколько и несчастье; и в той, и в другом повинна разнузданная свобода мысли. Нет более сильного доказательства преступности последней, чем несправедливость, нет более сильного доказательства ее нецелесообразности, чем это несчастье и бедствие народов! Оба доказательства суть не рассуждения, а факты, потрясающие мир, следствия Французской революции, которая сама есть следствие свободы мысли. Факт Французской революции является, следовательно, возражением против права безусловной свободы мысли, так страстно защищаемого и требуемого Фихте. Перед ним возникает задача. Так как правомерность свободы мысли для него неопровержима, то он должен исправить суждения людей о несправедливости Французской революции и причиненном ею несчастье. Итак, как обстоит дело с ее законностью и целесообразностью? Даже если бы ее цель была правильна, ее средства могли бы быть ложны и выполнение ее намерений нелепо: она была бы в этом случае неразумна, а значит, нецелесообразна. Вот подлежащий решению вопрос, заключающий в себе целый ряд вопросов.

2. РАЗБОР ПРАВОВОГО ВОПРОСА

Разберем все эти вопросы, чтобы сразу получить ясное представление о задаче. В зависимости от точки зрения каждого, правомерность революции одними утверждается, другими отрицается. Поэтому прежде всего дело идет об установлении незыблемой, не зависящей от усмотрения и интересов отдельных лиц точки зрения, о принципе, исходя из которого надо разбирать правовой вопрос во всем его объеме. Если принцип найден, то надо решить, существует ли вообще право изменять государственный строй. Если это право доказано, то это еще не значит, что оно могло быть использовано в данном случае; может быть, оно было отчуждено при основании государства договором и уже не имеет законного основания, и, стало быть, данная революция неправомерна. Поэтому возникает вопрос: относится ли право изменять

государственный строй к числу отчуждаемых или неотчуждаемых прав? Положим, что оно неотчуждаемо, и революция также правомерна по договору и в силу его; в таком случае вследствие переворота, произведенного ею, могли быть нарушены существующие права и этим допущена несправедливость по отношению к обществу. Не может быть права поступать несправедливо. Этому права не имеет никто, значит, и никакая революция. Итак, как же должны мы смотреть на учиненную революцией несправедливость?

Относящийся к революции правовой вопрос распадается, стало быть, на четыре следующих: 1. Исходя из какого принципа должно обсуждать правомерность революции? 2. Правомерна ли в силу этого принципа революция вообще? 3. Отчуждаемо это право или нет? Или другими словами: применимо ли еще это право? 4. Является ли действительно несправедливым тот факт, что Французская революция использовала это право? Оба последних вопроса Фихте делит еще на несколько пунктов. Отчуждение права изменять государственный строй может совершиться только по договору, допускающему четыре случая: отчуждение в пользу всех, в пользу некоторых (покровительствуемых), в пользу одного, в пользу иностранных государств. Из этих четырех случаев Фихте исследовал только два первых; таким образом, его сочинение о революции осталось незаконченным*.

Вспомним здесь, что и Кант в своем учении о праве, появившемся позже, чем статья Фихте, исследовал вопрос о правомерности революции, но в решении его не избежал противоречия. Если право на революцию отрицается, то подданные ни в каком случае не имеют права насиловать правительство, нарушившее законы; они не имеют по отношению к государственной власти права принуждения, стало быть, вообще никакого права в строгом смысле; в таком случае государство перестает быть общественным порядком, каковым оно должно быть по кантовским понятиям: это рассуждение утверждает право на революцию. Если, напротив, правительство может быть принуждаемо и его власть может быть уничтожена восстанием, то этим уничтожается весь государственный порядок, государство перестает существовать, а вместе с ним и сама общественная справедливость: это рассуждение — *против* права на революцию. Фихте защищает это

* S. W. III. Bd. I. Erstes Heft: S. 38—154, Zweites Heft: S. 155—288. Исследование первого вопроса составляет введение; исследование двух следующих — содержание первой тетради, исследование четвертого — содержание второй.

право против Реберга, как позже Фейербах будет защищать его в своем «Анти-Гоббсе» против Канта*.

3. Ложный принцип критики

Как же следует судить о факте революции относительно ее правомерности и целесообразности (разумности)? По какому принципу? Факт есть предмет опыта и требует, чтобы его обсуждали с точки зрения последнего, стало быть, по эмпирическим принципам. Есть два источника, из которых можно черпать принципы обсуждения права. Первый — область нашего опыта, наших привычек и обычаев, образующих систему господствующих мнений и дающих мерило, которым руководствуется так называемый здравый человеческий ум и толпа. Легко заметить, что все эти эмпирические принципы обусловлены свойствами и направлением наших интересов и потому лишь внешне похожи на принципы. Но самым богатым и обширным источником, предоставляемым опытом в нашем случае, является история и познание, основанное на историческом опыте. В первом случае наши принципы не выходят за пределы наших интересов, во втором — за пределы нашего знания истории, стало быть, в лучшем случае их областью является сама познаваемая история.

Интересы не суть принципы, ибо они не имеют всеобщего значения, а так же различны, как индивидуумы; они подвержены изменениям так же, как мода на прически и покрой фраков. Уже поэтому они не могут быть мерилом для суждения о правомерности факта. В вопросе о праве меньше всего склонен к правильному суждению заинтересованный человек, являющийся одновременно и судьей. Все, кому Французская революция принесла пользу, например угнетенные, будут хвалить ее с точки зрения своих интересов; все, чьи интересы нарушены, например, привилегиро-

* Кант был недоволен сочинением Фихте. Последний узнал об этом от Шёна и отвечал ему из Османштедта: «Что становящемуся старым и нерешительным Канту не нравится мое сочинение, я охотно верю: но выставляемая им причина, что я взялся не за свое дело, не истинная. Во всяком случае я уже недоволен большей частью сказанного мной там: но не потому, что пошел слишком далеко, а потому, что не пошел достаточно далеко. Естественное и государственное право, равно как и вся философия, должны принять совсем иное направление» (Aus den Papieren des Ministers und Burggafen von Marienburg Theodor von Schön. Anl. B. S. 39).

ванные лица, будут хулить и осуждать ее. Ни одна из этих сторон не может решить вопроса о ее правомерности. Для этого необходимы внепартийные принципы. Эмпирические принципы первого рода и не принципы, и не являются внепартийными, стало быть, никоим образом не подходят в данном случае*.

Можно ли почерпнуть такой принцип в истории? Можно ли вообще обсуждать правомерность факта с исторической точки зрения? История учит тому, что произошло; закон говорит, что должно произойти. О том, что должно произойти, нельзя судить по тому, что произошло, ибо может произойти нечто такое, чему никогда не следовало бы происходить: поэтому история не может решить вопроса о правомерности факта. Дело идет о *современном* факте; история же судит по масштабу прошлого. Потребности и задачи настоящего времени иные, чем в прошлом, каждая эпоха требует критики, соответствующей ее характеру. Правомерность Авраама нельзя критиковать с точки зрения прусского религиозного эдикта, а правомерность Французской революции — с точки зрения правопорядка прежних веков. Исторический опыт ограничен; следовательно, его прозрения никогда не могут иметь значения всеобщих принципов. Таким образом, нет никакого эмпирического принципа для обсуждения нашего вопроса. Принцип, исходя из которого только и можно обсуждать его, — не эмпирический принцип, а независимый от опыта закон разума: само наше изначальное существо, «изначальная форма нашего Я», являющаяся по отношению к нашей (противодействующей ей) чувственности заветом, по отношению к ее всеобщему значению законом, по отношению к свободным деяниям, которых она только и касается, нравственным законом (совестью) или *долгом*. Правомерно все, чего этот закон требует или что он позволяет: дозволенное *может* произойти, требуемое *должно* произойти; первое есть отчуждаемое, второе — неотчуждаемое право**.

То, что должно произойти, есть цель наших деяний; то, чем она достигается, есть средства. Действительно ли соответствуют выбранные средства цели или какие средства более всего отвечают ей — это вопрос целесообразности наших поступков, на который можно ответить только правильно уразумев саму цель. Если о правомерности революции нельзя судить по эмпирическим принципам, то нельзя оценить эмпирически и выбор ее средств. Возможно, что средства, отвечающие правовой цели, не отвечают

* Beitrag zur Berichtigung. Einl. I. (S. W. III. Bd. I. S. 50–52).

** Ibid. S. 52–61.

чувственному благу человека, что законность не идет рука об руку с благополучием. Но благополучие — не возражение против правомерности; благоразумие, желающее счастья, не имеет голоса против требований права: оно может давать советы во всех поступках, дозволяемых правовым законом, но ни в одном из требуемых им*.

* Ibid. Einleitung II—III. S. 61—76.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

ПРАВОМЕРНОСТЬ РЕВОЛЮЦИИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА



I. НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН И ГОСУДАРСТВО

1. НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН, СВОБОДА И ОБРАЗОВАНИЕ

Вопрос, существует ли право изменения действующего государственного строя, не может быть решен по какому-либо иному принципу, кроме разумного или нравственного закона, а так как изменение государственного строя предполагает возникновение государства, то нам прежде всего надлежит обсудить последнее по принципам разума. Нравственный закон имеет значение независимо от всякого государственного порядка, а не создается и не санкционируется последним. Человек древнее государства. Состояние, предшествующее гражданскому обществу, не есть беззаконие, оно характеризуется исключительным господством в нас первобытного закона, полной автономией человека. В силу нравственного закона каждый подчиняется своему неограниченному и неотчуждаемому законодательству: эта автономия есть основа того суверенитета, который Руссо назвал «неделимым и неотчуждаемым». В государстве имеют силу гражданские законы, повиноваться которым обязан каждый, но это обязательство не может быть никому навязано против воли, ибо в противном случае он не подчинялся бы уже собственному закону, автономия и нравственный закон были бы уничтожены. Подчинение гражданским законам основывается на добровольном соглашении, т. е. на договоре всех со всеми. Этот договор служит основой государства. Этим мы не хотим сказать, что все государства исторически созданы соглашением, большая часть их фактически создана силой; мы хотим лишь сказать, что идея такого договора есть источник и руководящее начало правового го-

сударства и что наш общественный строй имеет характер правового порядка лишь постольку, поскольку отвечает этой идее *.

Общественный договор есть обман прав: я отказываюсь от известных прав, принадлежащих мне в силу нравственного закона, чтобы приобрести этим известные гражданские права. Я могу отказаться лишь от таких прав, которые по природе своей отчуждаемы. Власть гражданского законодательства или государства не простирается далее, чем договор, последний же не выходит из области наших отчуждаемых прав. Отчуждаемы лишь права на такие поступки, которых нравственный закон не воспрещает, т. е. только дозволяет; неотчуждаемо, напротив, право на все поступки, которые не только дозволяются, но и предписываются нравственным законом. Неотчуждаем сам нравственный закон, ибо в нем личность, наша свобода и достоинство — только в нем. Поэтому договор невозможен или неправомерен, если он противоречит нравственному закону, а так как всякий государственный строй может быть правомерным лишь в силу договора, то он будет неправомерен, если он идет наперекор нравственному закону**.

Моральная свобода есть наша конечная цель, коей подчинены и служат средствами все прочие цели человеческой природы. Наша чувственная природа должна быть орудием или органом нравственным: так повелевает закон разума или свободы. Мы должны находиться в зависимости только от нравственного закона и сделаться независимыми от нашей чувственности; она господствует, но не должна господствовать; мало того, что она не должна господствовать, — она должна служить. Таким образом, нравственный закон предъявляет нам две задачи. Отрицательная требует, чтобы мы отняли власть у чувственности и подчинили ее: это достигается укрощением; позитивная задача требует, чтобы мы заставили чувственность служить нравственному закону и превратили ее в орган свободы: это достигается образованием, или культурой. Решение первой задачи делает нашу волю свободной, решение второй делает ее действенной; первое дает свободе волю, второе — способность мочь, оба вместе — образование. Такая культура есть высшая задача человека как части чувственного мира, она единственно возможное средство для выполнения конечной моральной цели. Наша чувственность должна быть культивирована для свободы. Это не значит, что мы должны быть

* Ibid. Buch I. Cap. I. S. 80—85.

** Ibid. S. 81.

дрессированы; дрессировка не была бы свободой, а значит, не была бы средством к достижению свободы. Образование есть самодеятельность. Самодеятельного развития к свободе требует от чувственного человека нравственный закон, поэтому право на такую культуру неотчуждаемо, как и сам закон разума *.

2. ЗАКОН СВОБОДЫ И МОНАРХИЧЕСКИЕ ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ИНТЕРЕСЫ

В монархических государствах, которые Фихте видит перед собой, государственная цель совпадает с интересами монархической власти, стремящейся усилиться внутри государства единодержавием, вне его — увеличением своих владений. Если бы она могла достичь своих целей, то внутренней целью было бы неограниченное единодержавие, внешней — универсальная монархия. К этому стремится по своей природе всякая монархическая власть, а так как государей много, то для защиты от универсальной монархии создана система так называемого европейского равновесия, являющаяся высшим достижением и конечной целью всякой политики. Сегодня делают вид, будто серьезно стремятся к поддержанию этой системы; однако стремление монархов к увеличению своих владений не прекращается, вследствие чего равновесие постоянно нарушается и происходят войны. Таким образом, народам живется хуже, чем жилось бы, если бы этой охранительной системы не было, а вместо нее была бы пугающая всех универсальная монархия. Для интересов народов нет ничего пагубнее системы такого равновесия. Для поддержания ее каждая отдельная монархия должна иметь максимальную силу и поэтому постоянно стремиться внутри к неограниченной власти, извне — к усилению своего могущества, т. е. должна принимать к удержанию равновесия все те меры, которыми оно же и нарушается**.

Если мы сравним эти политические, определяемые существующим строем государства интересы единодержавия, увеличения владений и равновесия с нравственной целью человечества, предписываемой законом разума, то окажется, что они противоречат ей по всем пунктам. Нравственная цель требует культивирования свободы, самодеятельного образования, которое монархическим единодержавием тормозится: если деятелен один только монарх, то это не увеличивает нашей самодеятельности. Так же мало спо-

* Ibid. S. 86—90.

** Ibid. S. 91—96.

собствует этой цели усиление монархической власти: наше достоинство не увеличивается от того, что наши господа владеют многочисленными стадами. Так называемое равновесие есть лишь средство усилить монархическую власть изнутри и сделать ее волю единой; безусловное значение одной-единственной воли требует, чтобы перед этим авторитетом преклонялось всякое суждение: ум должен подчиниться, свобода мысли должна погибнуть. Неограниченная монархия и неограниченная свобода мысли не могут существовать вместе. Папство, этот идеал совершенной универсальной монархии, показало, чем становится и должна стать свобода мысли при таком мироустройстве; оно дало классический пример порабощения человеческого ума, и светские государи последовали ему. Едва лишь Реформация освободила умы от авторитета папы, как их снова сковали авторитетом буквы, ограничили человеческое мышление межевыми столбами и привилегированными истинами. Что же касается, наконец, нравов дворов, то это отнюдь не образцы нравственной культуры, а скорее средоточие испорченности, исходящей от них и распространяющейся в народе так, что «по ее усилению можно сосчитать, сколько миль осталось проехать до столицы» *.

3. НЕОБХОДИМОСТЬ ПРОГРЕССИВНОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО СТРОЯ

По закону разума культивирование свободы есть единственно возможная цель государственного союза; существующие государства имеют противоположную цель: рабство всех и свободу одного, культуру всех для целей этого одного и препятствование всем видам культуры, ведущим к свободе многих. Противоречие очевидно. Государственный строй должен отвечать нравственной цели: поэтому существующие политические порядки в государствах должны быть изменены. Если бы мог вообще существовать неизменный строй, то им мог бы быть только такой, который отвечает цели разума. Но эта цель является бесконечно далекой и никогда полностью не достижима; путь к ней есть постоянное приближение, бесконечный прогресс. Поэтому государственный строй, имеющий в виду эту цель и стремящийся к ней, необходимо должен быть по своей природе прогрессивным; он не может остановиться в своем развитии и тем менее неизменен, чем более отвечает ко-

* Ibid. S. 96—101.

нечной цели: он носит в самом себе необходимость изменения, стремление к прогрессу*.

Нет, следовательно, неизменного государственного строя: дурной должен быть изменен, хороший изменяется сам; первый похож на тлеющие гнилушки, не дающие ни света, ни тепла, — их надо залить; второй подобен свече, пожирающей самое себя и гасимой с наступлением дня**. Поэтому не может быть и договора о неизменности государственного строя. Это был бы договор, которым мы обязались бы не развиваться далее известного пункта, а остановиться и предоставить будущим поколениям только повторять работу прежних, т. е. быть лишь искусными животными, вроде бобров и пчел; это был бы договор об отказе от бесконечного прогресса, т. е. от движения к нашей цели. Такой договор невозможен, а так как все отчуждаемые права могут быть предметом возможных договоров, то право на изменение существующего государственного строя есть право неотчуждаемое. Это есть право на бесконечный прогресс, признанное и проповедуемое величайшими благодетелями человечества: *Христом, Лютером и Кантом!* Фихте заканчивает первую часть своего исследования следующими знаменательными словами: «Иисус и Лютер, святые гении-хранители свободы, вы, которые в дни вашего унижения с исполинской силой боролись в оковах человечества и разбивали их, где только касались, взгляните из горних стран на ваших потомков и возрадуйтесь уже взошедшему волнуемому ветром посеvu! Скоро присоединится к вам третий, завершивший ваше дело, разбивший последние крепчайшие оковы человечества, о чем оно не знало, о чем, быть может, не знал и он сам. Мы будем оплакивать его; вы же радостно дадите уготованное ему рядом с вами место, и век, который поймет и уразумеет его, возблагодарит вас»***.

Право на изменение государственного строя неотчуждаемо, ибо культура, направленная к свободе, есть единственно возможная конечная цель человеческого общества; бесконечно прогрессирующее развитие есть неотчуждаемое право человека. Но такой прогресс невозможен, если государственный строй неизменен: поэтому право изменять его необходимо и неотчуждаемо, как сам нравственный закон. Кто хочет опровергнуть все до сих пор изложенное, тот должен опровергнуть эти положения. Но, возражают

* Ibid. S. 101—103.

** Ibid. S. 103.

*** Ibid. S. 103—105.

нам, это право в действительности отчуждено, и приведенное доказательство разбивается об этот факт. Отчуждение могло совершиться только по договору. Поэтому надо исследовать, был ли и мог ли быть заключен такой договор, устанавливающий неизменность государственного строя. Кто заключил этот договор и с кем? В чью пользу фактически отчуждено это право: в пользу иностранного государства или членов того же государства? В последнем случае возникает вопрос: отчуждено оно в пользу всех, в пользу некоторых или в пользу одного, отказались ли от него для всех граждан, или для известных сословий, или для одного лица? И в какой мере отчуждено оно во всех этих случаях? совершенно или отчасти? Фихте исследовал в своем сочинении два важнейших из этих вопросов: договор всех со всеми и покровительственный договор, первый — в последней главе первой тетради, второй — во второй тетради*.

II. ПЕРВОБЫТНОЕ СОСТОЯНИЕ. ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО

1. НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН И ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ДОГОВОР

Если неизменность государственного строя зиждется на договоре всех со всеми, то все должны были обещать каждому отдельно, что без его личного согласия (значит, без общего желания) этот строй не будет изменен. Договор всех со всеми был бы договором народа с самим собой, поэтому он и материально, и формально невозможен. Следовательно, возможен единственный вопрос: не дали ли все обещание каждому в отдельности, что без его согласия не произойдет никакого изменения в государственном строе, что старое не будет уничтожено, а новое не введено? Вводить новое значит издавать новые законы, налагать новые обязательства; никому ничего нельзя вменить в обязанность против его воли, это понятно само собою и не является предметом особого договора. Следовательно, договор всех с каждым в отдельности может касаться лишь отмены старого. Но если необходимо особое согласие каждого для упразднения существующего учреждения, сделавшегося не соответствующим цели, то можно предвидеть, что даже самое незначительное улучшение будет невозможно. Поэтому правовая форма такого договора противоре-

* Ibid. S. 105—108.

чит требованиям закона разума: согласно ему договор, лежащий в основе государства, должен быть доступен изменениям; между тем указанная форма договора ставит его изменение в зависимость от согласия каждого отдельного лица, т. е. фактически делает это изменение невозможным. Это противоречие должно быть разрешено и требование закона разума должно стать исполнимым без нарушения действительного права или без принуждения кого-либо против его воли *.

2. РАСТОРЖЕНИЕ ДОГОВОРА

Ни один договор не может подвергнуться изменению против воли одного из контрагентов, ни одно государство не может выполнить своей цели без возможности изменить свою согласную с договором форму: значит, должно существовать средство, делающее возможным такое изменение без всякого противозаконного принуждения. Это средство есть расторжение договора. Каждый договор в силу своей природы расторгим. Я не могу никого принудить заключить со мною договор или изменить заключенный, если он этого не хочет; но я могу по праву принудить его соблюдать заключенный со мною договор. А если он не хочет или более не хочет соблюдать этот договор? Если он либо дал мне ложное обещание, либо позже изменил свое намерение? Поистине всякий договор зиждется лишь на действительном желании контрагентов держаться данного обещания и исполнять обещанную повинность. Существует ли действительно такое желание, об этом люди могут узнать лишь по выполнении повинности; лишь полное фактическое исполнение договора придает ему смысл в мире явлений. Взаимным исполнением обязательств договор выполнен, а выполнением его он расторгнут.

А если в действительности нет желания и обещанная повинность не исполняется? Тут возможны два случая. Или договор не соблюдается и не выполняется ни одной из сторон, — тогда он расторгнут сам собой или все равно что не существует, так как нет его основы: действительного желания. Или исполнение обязательства имеет место лишь с одной стороны, тогда как у другой нет (или более нет) желания выполнять свое обязательство: одного из двух волевых факторов нет, следовательно, в этом случае нет действительного договора. Я выполнял свое обязательство при условии выполнения противной стороной своего; это условие

* Ibid. Cap. III. S. 108—111.

не исполнено. То, что я сделал, принадлежит не другому, а мне, оно мое и остается моим. Что я потерял, выполнив мою повинность, — тоже мое; этой мой убыток, возместить который другая сторона обязана по праву; она не имеет права на сделанное мной, я не имею права на то, что обязалась сделать она, ибо договора, обосновывающего такое обоюдное право, не существует; но я, конечно, имею право на возмещение убытков. Противная сторона должна восстановить то, что я потерял по ее вине. Это обязательство вытекает не из особого договора, а из закона права и свободы как такового.

Договор расторгается либо совершенным его исполнением обеими сторонами, либо неисполнением — все равно, обеими сторонами или одной. Не исполняющий его не находится уже в положении договаривающейся стороны по отношению к противной, а находится в положении, требуемом законом свободы. Если договор не выполнен обеими сторонами, то по закону свободы никто ничего не должен другому; если договор выполнен только одной стороной, то по закону свободы она может оставить в свою пользу сделанное ею и требовать возмещения убытка с противной стороны. Таким образом, договор не может быть изменен против воли одного из контрагентов, но он расторгается, если одна из договаривающихся сторон изменяет свою волю и либо вовсе не исполняет его, либо перестает исполнять *.

Исходя из этого принципа, следует обсуждать и *государственный договор*. Тут договор обязывает контрагентов не только к известным действиям, совершенным выполнением которых кончается дело и уничтожается договор, а продолжающимися обоюдными обязательствами. Однако и этот договор может существовать лишь до тех пор, пока обоюдные повинности выполняются, пока обязанность эта признается обеими сторонами и договор действительно желаем. Если кто-нибудь уже не хочет договора и не исполняет его, то он освобождается от него и становится по отношению к другим, следовательно, в этом случае к государству, вновь под эгиду только нравственного закона: он уже не может требовать, чтобы государство для него что-нибудь делало; государство же не может более требовать от него несения повинности, исполнять которую он перестал, а может лишь предъявить претензию на возмещение убытков. Поэтому возникает вопрос: какого возмещения убытков может требовать государство? Может быть, что наш долг ему слишком велик, чтобы мы могли ко-

* Ibid. S. 111—115.

гда-либо его погасить, поэтому мы никогда не сможем возместить убытки, чего имеет право требовать государство. Тогда свобода выхода из государственного договора не поможет нам ничем; необходимость возмещения убытков делает эту свободу фикцией, в таком случае государственный договор остается фактически нерасторжимым и потому неизменным. Если даваемое нравственным законом право на изменение имеет силу, то аргумент насчет возмещения убытков не должен уничтожать его. Говорят, что нашим долгом государству является наша собственность и наше образование. Если бы это было верно, то о возможности возмещения убытков не могло бы быть и речи*.

3. ПРЕТЕНЗИИ ГОСУДАРСТВА НА ВОЗМЕЩЕНИЕ УБЫТКОВ

Если собственность в самом деле дается государством, либо вся, либо, по крайней мере, земельная, то оно, конечно, было бы вправе либо раздеть догола каждого, кто отступается от него, либо по меньшей мере лишить его земли, так что ему не осталось бы ничего, кроме воздуха**. Однако легко усмотреть, что источником собственности является не государство, а человек как личность. Каждый принадлежит самому себе; он господин своей чувственности, своих сил — вот где источник права собственности. Нравственный закон позволяет нам пользоваться нашими силами, прилагать их к вещам, превращать последние в средства для наших целей; брать их и обрабатывать; он воспрещает каждому вторгаться в свободу другого и мешать его свободной работе. Я превратил какую-то вещь в средство для моих целей, я обработал ее, придал ей известный вид — это мой свободный труд, никто не может мешать мне, эта вещь принадлежит исключительно мне, она моя собственность. Я имею исключительное право на самого себя, на свои силы, на их работу, на мою обработку вещи, а через это и на саму вещь: вот единственная естественно-правовая основа собственности. Моя собственность есть мое произведение, мой труд***.

Ведь не станут же возражать, что исключительное право на нашу обработку вещи еще не есть право на самую вещь? Вещь без формы, без всякого следа человеческой работы есть сырой материал. Если работа — это источник собственности, то сырой мате-

* Ibid. S. 115—116.

** Ibid. S. 117.

*** Ibid. S. 118—119.

риал не собственность; каждый имеет право брать его и обрабатывать для своих целей: право на сырой материал есть право присвоения, право на преобразованный нами материал — право собственности. Сырой материал не принадлежит никому. Что не принадлежит никому в отдельности, то не может принадлежать также многим вместе, стало быть, не может принадлежать и государству. Поэтому если полагают, что государство есть собственник сырого материала, то это фикция. Собственность, приобретаемая нашим трудом, не обусловлена государством, а потому оно ни в коем случае не может претендовать на нее.

Однако есть собственность, которую мы можем приобрести только по законам и договорам, например наследство и результаты чужого труда; может показаться, что эта собственность является нашим долгом государству, так как оно делает возможным ее приобретение и охраняет ее. Имеет ли государство в этом отношении право на возмещение убытков? Может ли оно требовать обратно таким путем приобретенной собственности? * Для решения этого вопроса Фихте старается устранить заблуждение, сопутствующее обычным понятиям о праве. Что приобретено в государстве и по гражданским законам, то еще не приобретено при помощи государства. Тот взгляд, что законность и общественный порядок имеют место только в государстве, а вне его царит лишь беззаконие и хаос, совершенно не правилен. Во-первых, неправда, что естественное состояние и государство строго разграничены и что можно находиться только в одном из них — либо в государстве, либо в естественном состоянии; во-вторых, неправда, что естественное состояние есть то не подчиняющееся никаким законам состояние, которое называют *bellum omnium contra omnes*⁴². В этом пункте Фихте совершенно расходится со взглядами Гоббса и Спинозы. Первое заблуждение происходит от того, что общество отождествляют с государством, второе — от того, что под человеческой природой разумеют лишь чувственную. Исходя из слишком узкого понятия общества и из слишком узкого понятия человека, мы приходим к ложным выводам: первое имеет место в первом, второе — во втором случае **.

Область человеческих договоров простирается далее государственного договора, человеческое общество — далее области договоров вообще, а подзаконное состояние человека — далее общества. Если мы возьмем человека в его изолированном состоя-

* Ibid. S. 120—121, 128.

** Ibid. S. 128—129.

нии, то он руководствуется одним только нравственным законом: последний требует взаимного признания личной свободы и ее действий, он нормирует этим естественно-правовой союз людей, общественность. Личность и бытие суть неотчуждаемые права, находящиеся непосредственно под охраной нравственного закона. Такие права не создаются и не уничтожаются договорами. Нет никакого договора, которым люди гарантировали бы друг другу бытие, говоря: «Не пожирай меня, и я также не буду пожирать тебя». В обществе возможны самые разнообразные договоры, предметом коих являются наши отчуждаемые права или все дозволенные нравственным законом деяния. Это область свободного произвола. В числе возможных договоров есть один, заключаемый всеми с каждым в отдельности для образования союза, подчиняющегося общим законам: это гражданский договор, дающий начало государственной власти.

Человек как признающий господство исключительно нравственного закона есть личность, моральное существо, *дух*; как общественное существо в естественно-правовом союзе он — человек; в области договоров вообще он действует по свободному произволу; в государстве он *гражданин*. Более обширный круг описывает нравственный закон, более узкий — гражданский договор. Кто отрекается от государства, тот еще не находится в воздухе или среди дикарей; он выходит лишь из этого определенного договора и находится в области договоров вообще, в обществе, в естественно-правовом союзе, подчиняющемся нравственному закону. Если исключаяешь себя из определенного государства, то не попадаешь еще вследствие этого к людоедам. Государство не имеет права поступать так, как будто оно одно есть договор, общество, закон*.

Если я приобрел по договору *собственность*, то я заключил этот договор не как гражданин, а как человек, не в силу моих политических, а в силу моих естественных прав. Такие договоры относятся не к области государства, а к области общества; не государство делает возможными эти договоры, не оно дает мне приобретенные через них права собственности; оно лишь защищает мое владение. Оно обязано давать эту защиту, в этом состоит его повинность по отношению ко мне. Я дал ему свое, я внес свой вклад в создание власти, в силу которой оно защищает, я помогаю ему защищать; теперь я выхожу из государственного договора, я перестаю работать для государства, оно перестает меня защи-

* Ibid. S. 129—133. Ср. особенно S. 133.

щать; я не имею более права на его защиту, но и оно также не имеет права на мою собственность. Стало быть, в вопросе о возмещении убытков о собственности не может быть и речи *.

Как обстоит дело с образованием, будто бы являющимся моим долгом перед государством? Разве я обязан ему всеми моими духовными и физическими приобретениями, и оно имеет право потребовать их обратно? Ведь если оно может их у меня отнять, то этого нельзя сделать иначе, как размножив мне голову **. Человеческое образование не есть вообще нечто такое, что можно давать, получать и отнимать внешним путем; оно не подобно плащу, набрасываемому на голые плечи паралитика и снова срываемому с него по желанию. Никто не образовывается другими, а всякий должен образовывать сам себя; образование есть деятельность и не идет далее последней. Каждый обязан своим образованием самому себе. А средства образования, предоставленные нам, — школы, учебные заведения и т. д.? Чем было бы наше образование без этого воспитания? Но ведь не одно только государство организует и дает эти средства; то же самое может делать и делает общество, не ограничиваясь узкими целями, предписываемыми воспитанию государственными интересами. В большинстве случаев государство не столько заботится о воспитании, сколько о выучке, о дрессировке для своих целей. Если ему удастся это воспитание, то в нем оно и получает свою награду. Вообще образование не есть предмет договора. Да и что это был бы за договор, который мы якобы заключили с государством о нашем образовании? Оно обязывалось бы образовывать нас, т. е. сделать самостоятельными, а мы, в свою очередь, были бы должны обещать, что нам никогда не придет в голову стать самостоятельными! Или государство сделало все, чтобы образовать нас для своих целей? Но наше образование вступает в конфликт с этими целями; очевидно, это образование наше собственное, мы получили его не от государства, и ему тут нечего требовать обратно. Так и разрешается весь этот невозможный сам по себе спор. Кто обращает свое образование против государства, тот получил его не от государства, а кто получил его от государства, тот не обратит его против государства. Чем мы обязаны в нашем образовании другим, тем мы обязаны не государству, а развитию культуры и воспитанию человечества. И отдать этот долг мы можем только человечеству. Мы отдаем следующим поколениям то, что получили

* Ibid. S. 133—136.

** Ibid. S. 136—137.

от предшествующих; мы помогаем, насколько можем, великому делу человеческого образования, чтобы этот священный огонь передавался из рода в род*.

III. ГОСУДАРСТВО В ГОСУДАРСТВЕ

Мы можем отказаться от государственного договора, не существует никакого правового основания, воспрепятствующего это; мы не встречаем после этого отказа также никаких препятствий, законно обоснованных и достаточно сильных для того, чтобы вернуть нас в государственный союз. Мы не должны возмещать государству никаких убытков ни за собственность, ни за образование. Стало быть, ничто не мешает отдельному лицу выйти из государственного союза. Что дозволено одному, то могут сделать и многие; ничто не препятствует им заключить союз по новому договору или основать новое государство. Что позволительно многим, то, в конце концов, имеют право сделать все. Тогда старый союз совершенно расторгается и его место занимает новое государство; тогда революция совершена вполне правомерно**.

Но прежде чем она завершится, мы получаем один государственный союз в другом, отличном от него, получаем государство в государстве, нелепость, хуже которой, казалось бы, трудно что-либо представить себе в политическом порядке вещей. Однако такое государство в государстве и не так невозможно, и не так дурно, ибо ведь оно фактически существует в нескольких формах в нашей общественной жизни: духовенство, дворянство, военные являются в наших государствах особыми самостоятельными государствами. Наконец, у нас есть одно государство в государстве, являющееся действительно злейшим, опаснейшим врагом, какого только могут иметь существующие государства, ибо в основе его лежит религиозная ненависть, и весь строй его проникнут сепаратизмом и враждебностью: это евреи. «Я думаю, что они опасны не тем, что образуют обособленное и столь крепко сплоченное государство, а тем, что это государство зиждется на ненависти ко всему человеческому роду. От народа, самый ничтожный сын которого считает своих предков древнее, чем мы всю нашу историю <...>, который видит во всех народах потомков тех, кто изгнал его из фанатически любимого им отечества, который осудил себя

* Ibid. S. 136—148.

** Ibid. S. 147.

и осужден на расслабляющую тело и убивающую всякое благородное чувство мелочную торговлю, который самыми крепкими узами, связующими человечество, — своей *религией* отлучен от наших трапез, от нашей чаши радости и от сладостного задушевного обмена с нами веселием сердца, который и в своих обязанностях и правах, и даже в Боге, отделяет всех нас от себя, — от такого народа можно ли было ожидать что-нибудь другого, кроме того, что, как мы видим, в государстве, где самодержавный монарх не смеет отнять у меня отцовской хижины и где я сохраняю свои права перед всемогущим министром, первый еврей, которому это угодно, грабит меня безнаказанно. ...Разве вы не вспоминаете при этом о государстве в государстве? Разве не приходит вам при этом в голову понятная мысль, что евреи, являющиеся и без вас гражданами государства более прочного и сильного, чем все ваши, совершенно затопчут вас, остальных граждан, если вы дадите им еще гражданские права в наших государствах? <...> Но чтобы дать им гражданские права, для этого я по крайней мере не вижу иного средства, как отрезать им всем ночью головы и присадить другие, в которых не было бы ни одной еврейской идеи. Чтобы нам защититься от них, для этого я опять-таки не вижу иного средства, кроме как завоевать для них их обетованную землю и отправить их всех туда. ...Кому не нравится сказанное, пусть тот не бранится, не проклинает, не сентиментальничает, а *проверяет приведенные факты*» *.

Эти слова невольно напоминают нам антисемитское движение наших дней; в следующей же главе мы увидим, как живо симпатизировал Фихте известным чувствам наших современных социал-демократов. Однако, как ни радикально он выражается, все же не расовая и не классовая ненависть руководит им; он высказывается за человеческие права евреев, но против их гражданских прав, которых они тогда еще не имели; им руководят не национальные, а религиозные и космополитические мотивы; ему кажется в высшей степени несправедливым, что терпят евреев с их принципиальной ненавистью к христианской религии, тогда как не терпят свободомыслящих христиан. Еврейский вопрос поставлен в наше время иначе, чем сто лет тому назад: тогда можно было сомневаться в правомерности политической эмансипации евреев, теперь, после совершившегося факта, нет.

* Ibid. S. 148—151.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

ПРИВИЛЕГИИ В ГОСУДАРСТВЕ.

І. ДВОРЯНСТВО



І. ПРИВИЛЕГИРОВАННЫЕ КЛАССЫ

1. ПОКРОВИТЕЛЬСТВЕННЫЙ ДОГОВОР

Договор всех с каждым в отдельности, каковым является подлинный гражданский договор, не может воспрепятствовать изменению государственного строя, закономерному течению и прогрессу революции; кроме того, никто, выходящий из прежнего государственного союза, не должен возмещать государству убытков. Но может быть, он должен возместить их известным классам в государстве, так как их права нарушены изменением старого государственного строя? Революция стремится к такому государственному строю, при котором все равноправны. А так как при прежнем строе известные классы были привилегированными, т. е. имели *больше прав*, то при изменении политического строя их прежние права по необходимости будут уменьшены и тем самым нарушены. Тут исследование Фихте касается весьма важного правового вопроса, бывшего вместе с тем жгучим вопросом современной ему действительности: как обстоит дело с нарушенными революцией правами, т. е. с уничтоженными привилегиями. Так как все особенные и общие права лиц должны были возникнуть в силу договоров, то преимущества основываются на «покровительственном договоре». Но каждый договор расторгим, поэтому нельзя претендовать на вечные привилегии. Возникает единственный вопрос: делает ли их уничтожение нужным возмещение убытков, и какое? В каждом покровительственном договоре одна сторона получает преимущества, другая терпит ущерб. Если эти права распространяются на целые классы населения, то преимущества и невыгоды переходят по наследству. Но так как чужая воля не связывает, то никто не может



наследовать против своей воли, и последний наследник имеет в этом случае то же право, что и первый контрагент: он может расторгнуть покровительственный договор. Привилегированные лица будут охотно наследовать полученные ими преимущества, но обиженные не обязаны нести унаследованные невыгоды. Кроме того, контрагент, добровольно заключивший невыгодный для него договор, не мог хотеть, чтобы последствия его переходили по наследству и вечно угнетали его потомков. Если он согласился на такой договор, то это должно было произойти «при виде горящего костра». Поэтому существующие привилегии должны быть рассматриваемы не как унаследованные, а как приобретенные согласно договору.

Все *неотчуждаемые* права заранее исключены из области договоров; никто не может и не смеет отказываться от них в пользу других. Но делать и не делать того, что позволяет нравственный закон, и видеть в дозволенном объект своего произвола — это неотчуждаемое право; всякое произвольное решение изменяемо, всякий договор есть дело произвола, изменение которого составляет одно из неотчуждаемых прав. Поэтому морально невозможно заключить договор об отказе от права изменять договоры: значит, никакой покровительственный договор не может быть понят в том смысле, что обиженный отторг от себя это право и дал прямое обязательство никогда не изменять заключенный к его невыгоде договор*.

Предметом покровительственного договора, как и всех договоров вообще, являются только отчуждаемые права. Каждый имеет право на свою личность и на ее орган; личность есть неизменно определенная нравственным законом духовность, а ее орган — это изменчивая чувственность человека; он имеет право заставить ее служить духовным и нравственным целям, т. е. культивировать ее; поэтому он может свободно распоряжаться своим внутренним и внешним достоянием, своими духовными и телесными силами; от него зависит, как он хочет упражнять свой ум и свое тело, какой труд избрать: эти определения относятся к области его произвола и суть предметы его отчуждаемых прав. Чувства и мысли каждого свободны, он может изменить их и распоряжаться ими по произволу, но никто другой не может приобрести их от нас по договору, так как он не в состоянии знать, что в нас происходит и получил ли он то, чего хотел. Поэтому отчуждаемы по договору и приобретаемы другими могут быть лишь такие

* Ibid. Cap. IV. S. 159—160, 163—169.

права, которые относятся к внешним действиям, т. е. к физическому труду*.

Внешние действия относятся частью к лицам, частью к вещам, и право на них по отношению к лицам либо естественное, либо приобретенное. Я имею естественное право на защиту моей особы; это право я могу отчуждать и передавать другим, за исключением двух случаев: *физической и политической самообороны*, из которых последняя является необходимой тогда, когда мои права нарушаются теми, кто должен их охранять. В остальном мы можем передавать наше право самозащиты и можем расторгать такой договор без обязательства возмещения убытков. Ибо какие же убытки причинены тем, на которых уже не лежат обязанность и труд нас защищать**.

Все прочие права на внешние действия, относящиеся к лицам, приобретаются договорами, которые являются частью договорами на труд, частью торговыми договорами. Право заключать такие договоры мы можем отчуждать к нашей невыгоде либо совершенно, либо отчасти: это случается в трудовых договорах, если мы обязуемся работать лишь для определенных лиц, за определенную цену и только с их позволения можем работать для других; это имеет место и в торговых договорах, когда мы совершенно или отчасти отказываемся от права покупать или продавать известные товары и уступаем другим преимущество монополии в деле купли и продажи***.

Права на внешние действия, относящиеся к вещам, совпадают с правами собственности, приобретаемыми присвоением и трудом. Каждый имеет естественное право на присвоение никому не принадлежащих объектов, например сырья, а также на то, что произведено своим трудом, и на владение своей рабочей силой. Эти права могут быть отчуждаемы: это происходит в первом случае, когда одни отказываются, например, от права охоты и рыбной ловли или от права выпаса в пользу других; это происходит во втором случае, когда одни полностью или отчасти передают владение и пользование своей рабочей силой другим и этим сами себя лишают всего или части своего права собственности, что имеет место при ограниченной и неограниченной *барщине*. В состоянии «неограниченной барщины» находились у древних *рабы*,

* Ibid. S. 170–172.

** Ibid. S. 172–175.

*** Ibid. S. 175–177.

а у нас во времена Фихте помещичьи, прикрепленные к земле крестьяне*.

2. ВОПРОС О ВОЗМЕЩЕНИИ УБЫТКОВ

Все эти договоры суть договоры покровительственные, и как таковые они расторгимы; они расторгаются, коль скоро изменится воля. Тогда привилегии теряют свою силу, и остается лишь вопрос: *следует ли, и как, вознаградить владевших привилегиями за утрату их?* Положим, что эта потеря причинила им не только кажущийся, чувствительный для их эгоизма, а и действительный убыток, обнаруживающийся при справедливом исследовании дела.

Верно, что ценность имения уменьшается вследствие утраты его владельцем подвластной ему рабочей силы, и он владеет теперь меньшим, чем прежде; однако он потерял лишь то, чем владеть не имел законного права, ибо сила других не является его наследственным достоянием; кроме того, претерпеваемый им убыток такого рода, что он возмещается частью естественным ходом вещей, частью умеренным вознаграждением. Плодородная почва имеет реальную ценность, знаки же, представляющие ценность вещей и называемые деньгами, имеют ценность воображаемую, уменьшающуюся в той мере, в какой неограниченно увеличивается их количество благодаря искусственной системе кредита в государствах; поэтому ценность земли должна возрастать с уменьшением ценности денег. Землевладелец может увеличивать цену своего продукта, необходимого каждому, и в конце концов должен с помощью аграрного пролетариата овладеть всеми богатствами, чем закончится неравномерное распределение имущества в мире. Если хотят достигнуть более равномерного его распределения и решить эту проблему без нарушения действительных прав собственности, то простейшим и ближайшим средством для этого является уничтожение упомянутых преимуществ помещиков, уничтожение крепостной зависимости крестьян, освобождение рабочей силы человека. «Сделайте свободной торговлю природным наследием человека, его силами, и вы увидите замечательное явление, что *доход с земельной собственности и со всякой собственности находится в обратном отношении к ее величине*; земля без насильственных аграрных законов, которые всегда

* Ibid. S. 177—179.

несправедливы, сама собою разделится между многими, и наша проблема будет решена» *. Дело обстоит таким образом, что разрешение правового вопроса относительно обездоленных и вопроса о возмещении убытков владевшим привилегиями тесно связано вместе с тем с решением одной из важнейших мировых экономических проблем.

Чтобы иметь возможность производить свои продукты, землевладелец будет вынужден работать сам или заключить новые, менее выгодные для него трудовые договоры. Работать он не учился, к лишениям же не привык, ибо всегда был обеспечен выгодным для него договором, благодаря которому на него работали другие. Положение, в котором он окажется, будет представляться ему в течение некоторого времени неудобным, но оно не является бедствием. Нет никакого несчастья в том, что он будет вынужден превратиться из лентяя в расчетливого работника, сократить свои потребности и позволять себе поменьше роскоши. Из-за этого нечего слишком горько сожалеть о нем. Такие жалобы кажутся очень искренними, в сущности же они очень бессердечны. «Ведь при таких жалобах считается совершенно безусловной система, чтобы только один известный класс смертных имел уж не знаю какое право удовлетворять все потребности, какие только может измыслить самое распущенное воображение; чтобы другой имел их не столько, сколько первый, третий не столько, сколько второй и т. д., пока, наконец, не дойдешь до класса, который должен обходиться без самого необходимого, чтобы иметь возможность доставлять этим высшим смертным самое ненужное. Или основу этого права видят только в привычке и рассуждают так: если одно семейство до сих пор пожирало необходимое для миллионов, то оно должно непременно продолжать это делать. Только ужасающая непоследовательность нашего мышления делает нас чувствительными к бедствию королевы, которой один раз пришлось обойтись без свежего белья, и в то же время заставляет нас считать естественным бедность другой матери, тоже родившей государству здоровых детей, которых она, сама одетая в лохмотья, принуждена оставлять нагими, а у нее в груди от недостатка питания пропадает молоко, которого требует с бесильным плачем новорожденный. Такие люди к этому привыкли, они не знают лучшего, — цедит сквозь зубы сластолюбец, потягивая дорогое вино; но это неправда, к голоду никогда не привыка-

* Ibid. S. 179—182.

ют, к противоестественному питанию, к полному упадку сил и мужества, к нагоде в суровое время года не привыкают никогда. Что неработающий не должен есть, это господин Реберг нашел наивным; да позволит он нам считать не менее наивным, что не должен есть или должен есть несъедобное лишь тот, кто работает. Не привычка решает вопрос о том, что *само по себе* излишне и *само по себе* необходимо, а *природа*. Иметь здоровую для человеческого тела пищу в количестве, нужном для восстановления сил, и постоянное и здоровое жилище должен всякий работающий: это *принцип*» *.

Но потерявшему свои преимущества землевладельцу следует получить известное вознаграждение, которое должны дать ему непривилегированные, потому что они поддерживали неравный правопорядок и поэтому также несут ответственность за все его последствия. Пройдет известное время, в течение которого привилегированный ранее помещик приспособится к своему новому положению, приобретя нужные и утратив вредные привычки. Некоторое время ему придется бороться с трудностями; для облегчения их ему должна быть ассигнована пропорциональная его потерям сумма, погашаемая в известные сроки. Таким образом решается и строго юридическая часть вопроса о вознаграждении — решается законным и организованным освобождением от того бремени, которое должны были нести обездоленные для блага их господ.

Мы привели выше собственные слова философа, чтобы показать, как глубоко и страстно волновали его современные ему социальные проблемы. Он знал страдания бедности и видел в нужде неимущих общественное бедствие, несправедливость и зло, устранение которого является делом не сострадания, а самой справедливости. В настоящее время перед нами стоят подобные же, но еще более трудные вопросы. В то время было достаточно уничтожения *аграрного* пролетариата и освобождения труда земледельца. Нынче ищут и требуют законов, которые относились бы к *промышленному* пролетариату подобно тому, как тогда, после Тильзитского мира, новые законы Пруссии относились к аграрному. Во времена Фихте привилегированными сословиями, утратившими свои преимущества благодаря Французской революции, были дворянство и духовенство. Как же обстоит дело с их привилегиями и с правоммерностью их уничтожения?

* Ibid. S. 183–186.

II. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ДВОРЯНСТВА

Чтобы иметь возможность судить о законности прав нашего нынешнего дворянства и о правомерности уничтожения его привилегий, надо знать, как возникло это дворянство, на чем основываются его привилегии и в чем они состоят. Фихте различает два вида дворянства: личное и наследственное. Преимущества первого не возбуждают сомнения, ибо они не являются привилегиями и состоят лишь в публичном признании заслуг отдельного лица. Потомки великих людей наследуют вместе со знаменитым именем частицу благоприятного мнения, заслуженного их отцами: они не имеют никаких прав перед другими, но в силу их происхождения на их стороне заранее приобретенное доброе мнение, вследствие чего, не владея привилегиями, они составляют в известном смысле потомственное дворянство. Поэтому Фихте различает потомственное дворянство мнения и права и считает это различие весьма важным для обсуждения разбираемого вопроса. Слава не приурочена ни к сословию, ни к преимуществам; знаменитое имя противопоставляется массе неизвестных и делает лиц, его стяжавших, *заметными* для всех остальных и в подлинном смысле слова «nobiles», на таком преимуществе основывалась nobilitas⁴³, преимущественно составлявшая дворянство у греков и римлян, исключая династии спартанских царей и римские патрицианские фамилии — эти должны были отказаться постепенно от своих политических преимуществ, вырванных рядом договоров у задолжавших им плебеев, пока, наконец, в римской республике не потеряло значение всякое другое дворянство, кроме служилого с курульным отличием. Старые патриции были дворянством права, опиравшимся на насилие и несправедливость, и должны были пасть. Дворянство мнения состоит лишь в славе имени, заслуженной отцами и унаследованной сынами. Жаловать великое имя особенным дворянским званием и тем самым изменять его, как это слишком часто случается у нас, значит поистине унижать его. «Пусть не коснется достойных немецких ученых это унижение их прославленных имен!» *

Наше нынешнее европейское дворянство есть не «дворянство мнения», а «дворянство права», т. е. известных наследственных

* Ibid. S. 191. Когда Фихте писал эти слова, он не предчувствовал, что судьба подшутит над ним: он назывался Фихте; единственный же его сын с получением ордена был возведен в дворянство и стал именовать себя «фон Фихте»!

преимуществ, которые теперь в большинстве случаев зависят не от владения, а лишь от рождения. Не имея точных исторических сведений, Фихте пытается, однако, объяснить, как развилось постепенно это потомственное дворянство первобытного состояния германских народов. Наши предки вели жизнь воинственных номадов⁴⁴; среди свободных людей не было отличия более высокого, чем воинская доблесть, чем слава геройского подвига и основанное на ней дворянство мнения. Храбрейшие мужи становились предводителями, полководцами, королями; завоевания привели к владению землей, к разделу покоренной страны между соратниками, дружинниками короля. Страна была раздарена: так возникло различие между феодалами и ленниками, между королем и его вассалами. Этим было положено начало так называемой *феодальной системы*. Владение леном⁴⁵ обуславливалось соратничеством; дружинники короля стали его вассалами. В те времена еще не было, как неправильно полагает Монтескье, *сословия*, имевшего исключительное право на это соратничество, т. е. не было дворянства права. Положение вассала основывалось на его личном отношении к полководцу, это было личное преимущество. Когда феодал умирал, то вместе с этим прекращалось право ленника, становившегося снова свободным; его право не переходило к его семье. Но феодальная система дала основы, породившие дворянство права*.

С течением времени продолжительность ленного владения увеличивается, оно становится пожизненным, а в конце концов и наследственным. Теперь система изменяется в обратную сторону: прежде служба в дружине короля являлась основой для ленного владения и связанных с ним преимуществ, теперь владение леном является основанием для службы в дружине короля и для личных преимуществ: прежде сам король давал право на лен; теперь лен дает право королю требовать службы в войске. С ленным владением связаны обязанности и права, вместе с ним эти обязанности и права становятся наследственными: появляются наследственные права, дворянство права, потомственное дворянство. Оно обусловлено наследственным ленным владением, которое само не безусловно. С наследуемой им землей связаны известные права и обязанности; оно не может владеть первой, не приняв последних: это принятие совершается по формальному договору, по ленной *присяге*. Таким образом, при этом потомственном дворянстве договорное право еще не нарушено. Рождение дает право на

* Ibid. S. 189—209.

наследование лица, владение леном дает дворянство, но на получение этого владения дает право только ленная присяга. Поэтому такое потомственное дворянство права не есть еще дворянство по рождению; оно непосредственно обусловлено владением леном и лишь косвенно — рождением, которое одно еще не дает права на владение, ибо его наследуют не все. Это дворянство не есть наше потомственное дворянство, но оно дает первый толчок к его возникновению*.

Наследственные лены подвергаются разделу, и этот дележ ничем не ограничивается: возникают подчиненные лены и вассалы вассалов (подвассалы), государство делится на множество больших ленов, эти, в свою очередь, — на малые, распадающиеся на еще меньшие. Такая ленная система порождает множество раздоров; вместе с тем ленный союз дает единственную защиту от развивающегося кулачного права; в конце концов и свободные поместья (аллоды⁴⁶) могут получить защиту, лишь вступив в ленный союз. Владельцы аллодов становятся ленниками; свободных людей более нет, — есть только ленники (благородные) и рабы. Само дворянство распадается на большое и малое, на непосредственно государственное (пэры) и зависимое с его различными градациями. Но и самое мелкое дворянство все еще находится в связи с ленным владением. Еще нет дворянства безземельного, исключительно родового.

Из ленной системы возникает рыцарство. Сыновья низших вассалов воспитываются при дворах высших; придворные празднества требуют рыцарских военных игр или турниров, на которых рыцари должны иметь знак, дающий возможность их узнать. Так возникает изображение на щите; оно становится стягом для рыцарской семьи, наследуется без лена и делается гербом, украшающим всех ее членов. По этим гербам сочиняются фамилии, как в наше время, наоборот, вновь пожалованные дворяне сочиняют гербы по своим фамилиям. Фамилия, имеющая герб, считается дворянской. Это дворянство, получаемое лишь от «раскрашенной доски», есть уже чисто родовое. Раздоры усиливаются, а с ними увеличивается и потребность в военной службе; теперь уже и крестьянами пользуются как воинами, а безземельными потомками ленников как военачальниками; таким образом, из этого пользования возникает преимущество, на которое затем претендуют все, называющие себя дворянами, и которое упрочивается благодаря обычаю; но тут уже одно только рождение дает пре-

* Ibid. S. 209—211.

имущество перед другими и права на других людей: таково наше нынешнее дворянство, основывающееся не на договоре, а на голом предрассудке, возникшее благодаря невежеству, поддерживаемое амбициозностью и продолжающее свое существование благодаря злоупотреблению*.

III. ПРИВИЛЕГИИ ДВОРЯНСТВА

1. Привилегия чести

Какие притязания основывает это дворянство на мнимом превосходстве своего рождения? Ему хотелось бы соединить в себе оба вида дворянства: мнения и права. Оно, прежде всего, считает себя знатнее других и требует, чтобы ему оказывали больше почета в силу унаследованного им имени; общественное мнение должно отличать его, оно обязано это делать. В этих притязаниях ноль опирается на ноль. Дворянство мнения есть знаменитое имя; не каждый, кто называет себя «фон», значит; фамилии нашего дворянства не могут похвастаться этим; лишь немногие из них дают идеи, воздействующие на общественное мнение. Семейная хроника — не общественное мнение. Имена Кейта, Винтерфельда, Шверина еще пробуждают в нас представление о героях, большая же часть наших дворянских фамилий, оканчивающихся на «-бург», «-таль», «-екке» и т. д., вовсе ничего не напоминает. Имена великих греков и римлян, таких как Мильтиад, Кимон, Брут, Аппий, Сципион и др., живут в памяти людей. Где же у нас имена старого дворянства, которые были бы так известны и имели бы такое значение? Не имея славного имени, они хотят, чтобы их чтили за одно только имя, и стремятся достигнуть по возможности еще большего почета, чем когда-либо стяжала слава дел; дворянство мнения дается, а не берется; нынешнее дворянство хочет брать то, что дворянству древних давали; в большинстве случаев оно далеко не является предметом добровольного признания и отличия, а возбуждает скорее противоположные чувства и располагает скорее к насмешке, чем к уважению. И оно еще претендует на самое высокое мнение людей о себе как на свое право, точно почет и уважение — это право, а не добровольные дары**.

* Ibid. S. 211—214.

** Ibid. S. 214—221.

Может быть, предки были богаты, уважаемы и даже благородны; по своим мыслям и поступкам потомки создают себе из этого особенное чувство чести, связанное с памятью о предках, и называют его своим «point d'honneur»⁴⁷, которое свет должен признавать. Говорят: «noblesse oblige»⁴⁸, память о предках обязывает к благородному образу мыслей и действий. Счастье, если это так, но и только счастье! Чувство, возбраняющее позорить своих предков, облегчает дворянину исполнение долга, лежащего на каждом; это облегчение есть дар счастья, дары же счастья не дают никаких прав, особенно же прав законных. Между тем в образе жизни дворянства есть большая разница между старым и новым дворянством: то было рыцарским, это стало придворным и утратило многое из старых рыцарских нравов. Существует большая разница между принципами рыцарства и принципами придворного искусства, между прежним и нынешним; некогда существовал принцип не делать ничего неблагородного; теперь существует принцип не позволять говорить себе, что я сделал нечто неблагородное. Старый принцип касался *дела*, новый направлен на *призрак*, дела: в этом призраке заключается point d'honneur нынешнего дворянства. На дворянство мнения и связанный с ним почет оно имеет весьма мало прав, внешнего же законного права не имеет вовсе. Ибо на мнение других не существует вообще никаких законных прав. Почет, оказываемый ему по обычаю и установившемуся взгляду, не может быть ни воспрещен, ни тем более предписан государством; каждый может претендовать на этот почет, равно как каждый, с другой стороны, может отказаться признать такое притязание*.

2. Привилегия рыцарских поместий

Но дворянство желает не только преимуществ чести, а притязает также на известные реальные преимущества. Ему одному должно принадлежать право на владение рыцарскими поместьями. В прежнее время от владения таким поместьем зависело дворянство и обязанность военной службы; теперь, наоборот, дворянское имя должно быть условием, делающим возможным владение рыцарским поместьем. Но эти поместья могут продаваться; следовательно, только дворянству принадлежит право покупать их и наилучшим образом помещать свои деньги; значит, деньги в руках дворян ценнее, чем в руках прочих граждан: это неравнопра-

* Ibid. S. 222—227.

вие до такой степени противоречит всякому разумному праву, что никоим образом не может считаться законным*.

Владение рыцарским поместьем, в чьих бы руках оно ни находилось, дает известные права на собственность крестьян, принадлежащих к этому поместью. Крестьянин не владеет в действительности своим имуществом; оно принадлежит господину либо всецело, либо отчасти; владелец рыцарского поместья или полный собственник, или — в силу так называемого неприкосновенного капитала -соучастник в собственности крестьянина; поэтому крестьянин обязан по закону отдавать господину оброк и расплачиваться с ним барщиной и правами на свое имущество. Крестьянин считается принадлежащим к земле, прикрепленным к ней. Кому принадлежит рыцарское имение, тот владеет также и личностью крестьянина. Такое состояние есть рабство и как таковое абсолютно незаконно. Право на личность неотчуждаемо, об этом не может быть никакого договора, каждый договор такого рода не имеет никакой силы. Крестьянин может каждую минуту взять назад свою личную свободу, не будучи обязан возмещать за это никакие убытки.

Но на имущество крестьянина господин имеет действительное право собственности, которое неотъемлемо. Что крестьянин должен в этом отношении господину, то он обязан давать ему; но как он обязан давать, это другой вопрос. Неужели же он никак не может выплатить капитала господина (неприкосновенного капитала), а обязан лишь платить за него проценты, и притом не чистыми деньгами, а только барщиной, делающей его зависимым и отнюдь не способствующей земледелию? Напротив, крестьянину должна быть предоставлена свобода отделить свою собственность от собственности господина, равно как избавиться от барщины, и это избавление должно совершиться таким образом, чтобы право собственности господина не было нарушено, и чтобы противозаконное подданство крестьянина было уничтожено**.

3. Привилегия должностей и мест

Кроме привилегий чести и владения рыцарскими поместьями, дворянство притязает на то, чтобы занимать высшие должности в государственном управлении и в войске. Правление есть искусство, требующее, как и всякое другое искусство, соответствующих

* Ibid. S. 227—230.

** Ibid. S. 230—233.

талантов и знаний; одно только рождение не может служить гарантией того, что условия, нужные для отправления важных должностей, имеются налицо, поэтому оно не дает никакого права на них. Каковы были бы последствия, если бы эти права оказались законными? Выбор совершается сверху, т. е. находится в руках должностных лиц, состоящих только из дворян: в таком случае одни дворяне являются и избираемыми, и избирающими, в их руках находятся высшие места и распоряжение всеми остальными, значит, в их руках все государство. Они являются, таким образом, не только государством в государстве, а и самим государством; все остальные лишены права на государственные должности, стало быть, они только подданные. Такой строй был бы господством дворянства в самой худшей форме, олигархией в ее худшем виде*.

Если же притязания на владение рыцарскими поместьями и на государственные должности незаконны, так как этим нарушаются права других, так давайте, по крайней мере, дворянству хорошо оплачиваемые синекуры, места, не требующие от него талантов; оставьте ему право занимать известное число мест каноников и придите этим на помощь именно беднейшим дворянам. Тут дело идет о протестантском церковном имуществе. Первоначально капитулы каноников (соборные капитулы) были предназначены для целей народного образования; церковь завладела ими и стала употреблять в своих целях; Реформация отняла их у церкви и вернула государству. Теперь они — законная собственность последнего. Как же может дворянство иметь законные притязания на исключительное занятие таких мест? Возвращенные государству, эти капитулы могут вновь служить своей первоначальной цели и давать средства для народного просвещения. Поэтому их доходы следует обращать на улучшение состава народных учителей, на вознаграждение ученых и на содействие науке; их целью является общая польза, духовное образование, и они отнюдь не выполняют ее, если будут кормить нескольких дворян**.

Таким образом, для притязаний дворян не остается ничего, кроме придворных должностей, учрежденных или для украшения трона, или для образования круга приближенных государя. Украшения излишни, а быть приближенным не значит занимать должность. Государь как государь — сам живой закон, не нуждающийся ни в каких приближенных и недоступный личному влиянию.

* Ibid. Cap. VI. S. 234—239.

** Ibid. S. 239—241.

Государь как частный человек может иметь и выбирать друзей, как и всякий другой. Если он хочет иметь их только из дворян, то никто не станет противиться этому, но друзья не должностные лица.

Притязания дворянства на честь, состоящую в мнении света, не являются притязаниями на право, ибо предмет их не есть право; его притязания на владение рыцарскими поместьями, на государственные должности и на синекуры противозаконны, а притязания на придворные должности не имеют политического значения; следовательно, нет никакого законного основания, которое делало бы дворянство привилегированным сословием в государстве. Желателен ли и полезен ли для государства богатый и уважаемый класс, это вопрос не права, а полезности и как таковой требует иной точки зрения, чем настоящая.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

ПРИВИЛЕГИИ В ГОСУДАРСТВЕ.

II. ЦЕРКОВЬ. ЗАКЛЮЧЕНИЕ



I. ПРАВО ВИДИМОЙ ЦЕРКВИ

1. ЦЕРКОВНЫЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ ДОГОВОР

Дже показано, что уничтожение преимуществ дворян не является несправедливостью, что притязания дворянства на его привилегии совершенно необоснованны. Теперь посмотрим, как обстоит дело с преимуществами церкви. Вопрос касается правовых отношений между церковью и государством. Состоящею в правовых отношениях церковью не может быть никакая иная, кроме церкви видимой. Чтобы решить вопрос, в каком отношении находится эта церковь к государству и на чем основываются ее правовые притязания, мы должны знать, что она такое и как она возникает. Человеческий разум нуждается в уверенности относительно назначения и конечной цели человеческого бытия: эту уверенность, которую нельзя добыть никаким объективным познанием, мы называем верой, общность в вере — *церковью*, а сообщество всех одинаково верующих разумных духовных существ — *невидимой церковью*. Для веры не существует никакой иной уверенности, кроме личной. Каждый разделяющий мою веру является для меня свидетельством ее истинности, всякое свидетельство такого рода укрепляет религиозное убеждение, и каждое такое убеждение требует укрепления. Но средством для этого является полное согласие в вере: отсюда вытекает желание иметь единоверцев. Такое сообщество, основанное на точном согласии в вере, есть *видимая церковь*; всякая вера имеет потребность в видимой церкви и стремится превратить невидимую церковь в видимую. Точное согласие в вере, эта основа видимой церкви, требует взаимного исповедания веры, а тождественность последнего составляет единение в вере,



или церковный договор, на котором зиждется видимая церковь. Этот договор не создает веры, он предполагает известную веру и состоит лишь в том, что люди высказывают ее друг другу. Без такого взаимного исповедания веры, без такого целенаправленного религиозного взаимодействия, без такого договора в этом смысле, конечно, возможна вера, но не общество верующих, не видимая церковь. Лишь так возникает церковный союз*.

2. ЦЕРКОВНАЯ ВЛАСТЬ

Вера, на которой зиждется церковь, необходимо представляется ей истинной, а так как истина может быть лишь одна, то эта вера считается ею *единой* истинной. Каждый может принимать ее, если хочет, а признавать истину, поскольку это в нашей власти, наш долг: поэтому церковь должна требовать веры как долга, т. е. должна требовать *религиозного долга*** . Не существует церкви без убеждения в истинности ее веры, в ее единой истинности; каждый из ее членов проникнут этой истинностью, каждый в своем исповедании веры *правдив*: только при этом условии церковь стоит на твердой почве. Но как может быть она уверена в этой правдивости? Как может она наблюдать за ней и судить о ней? Она должна это делать, чтобы стоять прочно, — это одно из ее необходимых условий. Как она может этого достигнуть — это один из существеннейших вопросов ее существования.

О правдивости отдельного лица судит только совесть. Если церковь берет на себя роль такого судьи, то она должна занять место совести; последнюю видит один только Бог: Он знает все тайны сердца. Он всемогущий судья, в руках которого возмездие. Он будет судить и накажет ложь в делах веры. Он *накажет*. Это наказание ожидает нас в будущей жизни; видимая же церковь должна, напротив, иметь возможность судить и наказывать уже здесь, иначе она не будет церковью, стоящей на твердом основании; суд Божий должен совершаться уже на земле, поэтому к числу условий видимой церкви относится принятие ею на себя роли божественного судии, суд и наказание именем Божиим. Она должна заступать место Бога, чтобы занимать место совести. Что церковь действительно занимает это место, это должно иметь силу религиозного догмата, силу основного закона церкви***.

* Ibid. S. 244—247.

** Ibid. S. 248.

*** Ibid. S. 248—251.

Суд совести переносится на Бога: это первое отчуждение; суд Божий передается церкви: это второе отчуждение. Вера церкви требует вместе с тем *веры в церковь* и зиждется на этом условии. Но как может церковь судить о вере и ее искренности, как может она распознать это? Сказано: по плодам их узнаете их! Поэтому вера должна быть так регулируема, чтобы плоды ее были легко познаваемы и очевидны. Если плоды веры состоят в делах внешних, если она сама обладает такими свойствами, что проявляется и выражается в этих делах, то легко ее познать, наблюдать за ней и судить о ней: лишь в этом случае может быть разрешена задача церковного суда*.

Церковь судит, т. е. награждает и наказывает, связывает и разрешает именем Бога. Что она связывает и разрешает, то связано и разрешено на небесах. Ее награды и наказания имеют силу для невидимого потустороннего мира, поэтому она не имеет права на временные наказания. Если ее судебные приговоры имеют временные последствия, то это будут не наказания, а покаяния, налагаемые на себя верующим добровольно. Кто не хочет каяться, того церковь не должна принуждать к покаянию; такое принуждение было бы наказанием, а она не имеет права на временные наказания, не имеет права налагать их даже на нераскаявшегося. Если она заявляет притязание на такое право, то выходит из своих правовых границ и поступает противно своему существу**.

3. РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ

Задача церковного суда, совпадающая с задачей и значением видимой церкви, нигде не разрешена так систематично и последовательно, как в римско-католической церкви. Каждая церковь должна считать свою веру истинной, единственно истинной, единственным средством спасения. Нет спасения вне церкви, все спасение лишь в вере церкви, в вере в церковь, в эту церковь, как единоспасающую: эти положения выражают одно и то же и в церковном смысле так последовательны, что не могут быть опровергнуты церковными доводами, даже доводами противоположной церкви. Легко проверить это на деле. Каждая из трех христианских церквей учит: никто не может стать духовным благодаря собственному разуму — напротив, только благодаря вере, которой подчиняется разум, т. е. вере в авторитет. Мы не должны

* Ibid. S. 251–254.

** Ibid. S. 254–256.

проверять этот авторитет, на это разуму не дается права ни в одной из этих церквей. Поэтому там, где к нам обращаются три различные церкви, мы можем только сосчитать их голоса. Сосчитаем же голоса! Католическая церковь учит: «Ты можешь спастись только через меня, ни через какую иную церковь». Лютеранская и реформатская оспаривают у нее это «только», но не оспаривают, что в католической церкви можно спастись. Они отрицают единоспасительную, а не спасительную силу католической церкви. Значит, в этом пункте все три авторитета согласны; в том, что можно спастись и в другой церкви, согласны не все три. Что же, стало быть, можно для полной надежности сделать лучшего, основываясь на церковном авторитете, как не стать католиком? *

Власть церкви простирается так же далеко, как ее юрисдикция. Протестантские церкви не имеют юрисдикции, поэтому они не действительные церкви: их непоследовательность состоит в том, что они хотят быть ими. Римско-католическая церковь имеет юрисдикцию и чинит суд: ее непоследовательность состоит в том, что она распространяет свое право на временные наказания, а поэтому выходит из своих правовых границ и вторгается в область светского правосудия. Тут возникает вопрос о границе и отношении между церковью и государством **.

II. ОТНОШЕНИЕ ЦЕРКВИ К ГОСУДАРСТВУ

1. ЗАКОННОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ

Области церкви и государства различны по своей природе: первая есть сообщество верующих, второе — правовое сообщество. Законодательная и судебная власть церкви распространяется на веру и правдивость в вере, она судит внутреннего человека, и ее судебные приговоры имеют силу для потустороннего мира. Напротив, законодательная и судебная власть государства распространяется на внешние действия и на видимый мир. Если оба сообщества, различные в корне, остаются в своих границах, то им нечего делать друг с другом, и между ними не может возникнуть ни вражды, ни союза.

Церковь имеет полное право требовать от своих членов определенного исповедания веры; она имеет право отлучать от себя

* Ibid. S. 256—260.

** Ibid. S. 260.

всякого члена, не имеющего или более не имеющего этой веры, имеет право смещать любого из своих учителей, если он не придерживается предписанного вероучения. Но она не имеет права требовать, чтобы человек был ее членом; она не имеет права вымогать или кому-нибудь насильно навязывать веру, а так как вся ее власть простирается лишь на область веры, то она вообще не может употреблять физического насилия, стало быть, и наказывать. Ее наказания имеют силу для невидимого мира, а не для видимого, для будущей жизни, а не для настоящей *.

Если церковь принуждает к вере или преследует и наказывает за веру, то она насильственно вторгается в наши естественные права, т. е. поступает с нами как враг, а так как на государстве лежит забота о нашей безопасности, то оно по праву должно отражать насилие церкви и охранять от него каждого из своих граждан. Всякое принуждение со стороны церкви есть насилие, и Фихте не находит слов для осуждения этой несправедливости. «Каждый неверующий, которого в случае упорного неверия осуждала святая инквизиция, был умерщвлен, и святая апостольская церковь опьянела от потоков невинно пролитой крови. Каждый, кого протестантские общины преследовали за его неверие, изгоняли, лишали имущества и гражданской чести, был преследуем незаконно; слезы вдов и сирот, стоны попранной добродетели, проклятье человечества лежит тяжким бременем на их священных книгах» **.

2. Противозаконный союз

Всякое религиозное насилие незаконно, поэтому к нему не должно прибегать ни одно государство от имени церкви. Такой союз между церковью и государством для обоюдной поддержки противоречит существу обеих властей и потому не укрепляет ни один из них, а напротив, обессиливает обе. Церковь, нуждающаяся в государстве, слаба, а государство, которому нужен костыль религии, хромает. Церковь имеет права в делах веры, но права, исключающие всякое насилие; государство не имеет никакого права посягать на веру; ему как государству вообще нечего заботиться о вере ни запрещениями, ни предписаниями. Но если вера опасна для государства? Она может быть опасна не как вера, а как деяние. Государство терпит ее, пока она не совершит преступного

* Ibid. S. 261—263.

** Ibid. S. 263—264. Cp. S. 267.

деяния; последнее оно судит и наказывает не за веру, а за нарушение закона. Но государство, говорят, должно делать все для предупреждения преступных деяний. Хорошо! В таком случае оно вольно исключить по договору из своего сообщества всех, чья вера кажется ему опасной, оно может определить, как не должен веровать человек, желающий вступить в гражданско-правовой союз*.

Суд церкви имеет право налагать покаяния в религиозных проступках на того, кто добровольно подчиняется этому; он имеет право отлучать нераскаявшегося, осуждать, проклинать его, но не имеет права наказывать. Тут граница между церковью и государством, и ее нельзя преступать. Кто не имеет права осуждения, тот не является также церковным судьей и не есть епископ; княжеская власть не имеет права осуждения: князь не епископ, скипетр не посох. Протестантизм допустил вредную путаницу, начав делать владетельных лиц епископами, допустив употребление скипетра в качестве посоха и применение к религиозным мнениям принудительной силы закона**.

3. ЦЕРКОВНОЕ ИМУЩЕСТВО

Есть один пункт, где необходимо сталкиваются церковь и государство, хотя области их во всем прочем совершенно различны, — если церковь обладает собственностью и таким образом вступает в юридическую сферу. Церковное имущество является главным источником недоразумений между церковью и государством. Законность такого владения надо обсуждать, исходя из его возникновения. Как становится церковь собственником? Так как вера не имеет ничего общего с мирскими вещами, то церковь не имеет ни потребности, ни права присваивать их. Она не имеет права присвоения, не может захватывать — следовательно, то, чем она владеет, она могла приобрести не путем присвоения, а путем договора. В задачу веры и церкви не входит мирская работа. Поэтому то, чем она владеет, могло быть приобретено ею лишь по *меновым договорам*: она променяла небесные блага на земные, нужные ей для того, чтобы содержать тех, кто посвятил себя исключительному служению ей; эти земные блага она получает в виде приношений ее членов, приношений частью предписанных, частью добровольных***.

* Ibid. S. 267—269. Cp. S. 271—272.

** Ibid. S. 269—270.

*** Ibid. S. 274—275.

Но договор можно тогда лишь считать действительно совершившимся и законным, когда взаимные обязательства выполнены. Это не имеет места при церковном меновом договоре. Церковь получает земные блага и обещает за них небесные; ее обещание исполняется не в видимом мире, а лишь в невидимом: мы имеем дело с договором, где одна сторона дает, а другая только обещает и может только обещать. Церковный меновой договор, этот единственный источник церковного имущества, остается невыполненным; следовательно, это не действительный, законный в силу выполнения взаимных обязательств договор; он не только расторгим, но и вообще должен считаться не состоявшимся. Итак, источник всего церковного имущества незаконен, проблематичен. Что относится к его источнику, то относится и к самому церковному имуществу. Земное имущество еще не перешло в действительности в собственность церкви, потому что небесное еще не перешло в собственность другой стороны. Право собственности остается за последней, и оно каждую минуту может потребовать обратно все данное ею. Что относится ко всем договорам о наследстве, то относится и к договорам, заключенным с церковью: каждый может потребовать обратно завешанное им церкви имущество, а что может сделать первый наследник, то может сделать и последний *.

Притязания на право светского владения удобнее всего разобрать государству, в сферу обязанностей и власти которого входит охрана права собственности. Поэтому все тяжбы с церковью будут проще всего и лучше всего решены в том случае, если каждый передаст свои права на церковное имущество государству, за вознаграждение или без него. Тогда в конце концов государство делается единственным носителем всех притязаний на церковное имущество. А так как договор, в силу которого церковь владеет светским имуществом, никогда не может считаться окончательно состоявшимся и потому церковное владение не есть законная собственность, то государство может конфисковать спорное имущество, не возмещая церкви убытков; и только там, где отдельные лица владеют так называемыми церковными именами в качестве ленников церкви, может возникнуть вопрос о праве не на владение, а на возмещение убытков. Что касается самого владения, то ленник церкви должен обратиться со своими требованиями к ней самой; от государства же как законного собственника он

* Ibid. S. 276—279.

может требовать возмещения убытков лишь по отношению к тем улучшениям, которые им сделаны.

Этим путем все церковные имения превратятся мало-помалу в государственную собственность, и таким образом постепенно иссякнет источник всех споров между церковью и государством. Последний вопрос трактует «о церкви по отношению к праву изменения государственного строя». Главным объектом его является секуляризация церковных имений государством. Решение его, по Фихте — законность секуляризации.

III. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Этим кончается разбираемое сочинение. Мы дошли до конца первого периода философского развития Фихте и до начала разработки его собственной системы. В этих сочинениях уже содержатся основные мысли последней. «Опыт критики всяческого откровения» разрешил свои задачи признанием морального закона и нравственного состояния человеческой природы, на несовершенстве которого основывается потребность в откровении. Принцип критики заключается в двух основных факторах человеческого существа: *в самом Я* и *в его границах*.

Исследования правомерности свободы мысли и революции основываются на том же самом принципе, именно на познании отчуждаемых и неотчуждаемых прав человека, содержание и различие которых обусловлено практическим разумом, отождествляемым Фихте с *гистым Я*. Обосновать этим принципом как единственным опыт и знание вообще есть ближайшая задача, решить которую стремится наукоучение.



Книга третья
НАУКОУЧЕНИЕ



ГЛАВА ПЕРВАЯ

КРИТИКА ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ И ЭНЕЗИДЕМА. ПОНЯТИЕ И ЗАДАЧА НАУКОУЧЕНИЯ



I. ОТНОШЕНИЕ ФИХТЕ К РЕЙНГОЛЬДУ, ЭНЕЗИДЕМУ И МАЙМОНУ

1. СОСТОЯНИЕ ПРОБЛЕМЫ

Фихте занимают три задачи: две первые касаются позитивной веры в религии и позитивного права в государстве, объект третьей есть позитивное познание, или опыт. Это есть содержание критической философии: объяснение и обоснование опыта. По тому, как он смотрит на задачу, речь идет об основании всего знания на одном-единственном принципе. Точка зрения, на которую становится Фихте в решении этой задачи, уже обусловлена как собственным его развитием, так и историческим положением философии. Его исходный пункт — Кант, его руководящий принцип — дух критики разума, его предшественник — Рейнгольд, Энезидем — его скептический противник, Маймон — его скептический приверженец. С одной стороны — кантовское учение с приложением элементарной философии Рейнгольда, с другой стороны — скептические возражения частью против критической точки зрения вообще, как у Энезидема, частью с точки зрения самого критицизма, как у Маймона. В этом конфликте критических и скептических представлений каждый из участвующих факторов дает определенное указание ближайшему движению вперед. Рейнгольд указывает на задачу, Энезидем и Маймон указывают путь, первый отрицательно, второй положительно. У Энезидема можно научиться, какого направления критическая философия не должна держаться, у Маймона — какое направление она должна принять. Рейнгольд указывает цель, Энезидем и Маймон — пути. Можно думать, что таким образом для ближайшего шага даны все условия и что те-



перь легко найти правильный путь. Однако нужно еще провести критическую философию между двумя опасными подводными камнями, а для этого необходим был такой кормчий, как Фихте. Либо реальность вещи в себе утверждается, как этого хочет Рейнгольд, тогда судно влечет к Энезидему, а от него оно отбрасывается назад к Юму; либо реальность вещи в себе отрицается, как этого хочет Маймон, и здесь снова угрожает скептицизм. В одном случае критическая философия гибнет целиком, в другом случае — наполовину. Таким образом, тот путь, по которому она счастливо достигает цели, есть путь искания, требующий смелого мыслителя.

Кантовско-рейнгольдовское учение было осаждено сомнениями Энезидема. Выручить критическую философию из такого положения, снять с нее осаду скептицизма — в этом первая задача Фихте. Для этого и пишет он свою «Рецензию на Энезидема», которая уже содержит в себе дух наукоучения и расчищает ему путь. Опровержение ведется с точки зрения, которая коренится в критике разума, но выходит за пределы формулировки кантовско-рейнгольдовского учения. Если Энезидем согласен с Рейнгольдом в том, что философия требует единства основоположения и что это последнее можно искать только в представлении, то в этом последнем пункте Фихте расходится с обоими. Для первого положения всей философии существует более высокое понятие, чем понятие представления*. Невозможно, чтобы высшим принципом было представление. Ведь всякое представление есть синтетическое действие, всякий синтезис состоит в соединении, предполагает, следовательно, тезис и антитезис и таким образом указывает на высший принцип. Рейнгольд основывает свою теорию представления на законе сознания. На чем основывается этот закон? На факте, который мы находим в себе, следовательно, на эмпирическом самонаблюдении; поэтому, строго говоря, закон сознания не может требовать иного значения, кроме эмпирического. Однако каждый, кто правильно понимает этот закон, ощущает внутреннее препятствие к тому, чтобы приписать ему исключительно эмпирическое значение. Противоположное этому нельзя даже мыслить. Если бы это положение основывалось действительно на факте, то никакого другого значения, кроме эмпирического, оно бы не могло иметь; поэтому оно должно основываться на чем-то ином, более глубоком, на чем-то таком, благодаря чему сам факт (Thatsache) делается возможным: на деянии (Thathandlung). За-

* Die Recension über «Aenesidemus» (S. W. Abth. I. Bd. I. S. 4 flgd.).

кон сознания истинен, но он не есть первое, не есть основоположение и принцип философии. Все возражения Энезидема против этого положения имеют значение, поскольку они разбирают его как первое основоположение всякой философии и исключительно как факт. Если бы Энезидем не пошел в своей критике далее, то он оказал бы действительную услугу прогрессу философии*.

2. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ЭНЕЗИДЕМА

Но он хочет сокрушить вообще критическую философию и восстановить скептицизм: Кант, по его мнению, не опроверг Юма — наоборот, он опровергнут последним. Дело здесь не в Юме, а в скептицизме вообще. Если всякий скептицизм опровергается критикой, то опровергнут и скептицизм Юма. Так оно и есть в действительности. Скептицизм пытается доказать, что вещи в себе непознаваемы; при этом он опирается на принятие вещей в себе, на объективное значение того понятия, на котором основывается догматическая философия. Скептицизм и догматизм возникают из одного общего корня, который критическая философия основательно разрушила. Энезидем говорит: если вещь в себе (объект вне нашего сознания) непознаваема, то о ней ничего нельзя знать, нельзя знать и того, что она не может быть причиной нашего познания и необходимости в нашем познании. Однако ясно, что она не могла бы быть непознаваемой, если бы она была этой причиной; ясно, что этим кантовским выводом утверждается лишь то, что само собой вытекает из вещи в себе как чего-то непознаваемого. По Канту, наши представления имеют основание в нашей способности представления, которая, в свою очередь, заложена в душе; душа или разум сами по себе есть основа наших представлений. Разве под этой причиной представлений Кант понимает нечто независимое от нашего мышления, вещь в себе вне сознания? Применяет ли он в этом объяснении понятие причины к такой вещи? Надо не понять ни одной строчки в «Критике разума», чтобы найти возможным такое совершенно бессмысленное мнение и считать его мнением Канта**.

Подобное представление о кантовском учении принадлежит Энезидему. Весь его скептицизм держится на понятии вещей в себе в догматическом смысле, а потому есть не что иное, как претенциозный догматизм. Правильно замечает Фихте: «Таким об-

* Ibid. S. 10.

** Ibid. S. 11–13.

разом, в основе этого нового скептицизма мы совершенно ясно видим старое недоразумение, повторявшееся с вещью в себе вплоть до Канта, даже сам Кант и Рейнгольд выступили недостаточно громко и резко; оно было общим источником всех скептических и догматических возражений, выдвинутых против критической философии. <...> Для человеческой природы невозможно мыслить вещь независимо от какой-либо способности представления. <...> Мысль Энезидема о такой вещи, которая обладала бы реальностью и свойствами независимо не только от человеческой способности представления, но и от всякой интеллигенции, — такую мысль не мыслил еще ни один человек, как бы он этого ни представлял себе, и никто не может этого мыслить; всегда при этом мыслят себя как интеллигенцию, которая стремится познать вещь» *.

Этот разбор и опровержение Энезидема ясно обнаруживают точку зрения Фихте. Он считает критическую философию истинной, но требующей развития, дальнейший ее прогресс может идти лишь в направлении, указанном Рейнгольдом, но ведет он к цели лишь в том случае, если она будет глубже обоснована и отбросит всякий остаток догматического и реалистического представления. Он на одном пути с Маймоном, с той лишь разницей, что он вполне основательно вступает на этот путь, ведущий к абсолютному идеализму, и систематически его заканчивает. Критическая философия, так заключает Фихте свое рассуждение, и после критики Энезидема стоит так же непоколебимо, как и прежде, но требуется еще много работы, чтобы собрать все материалы в хорошо согласованное и несокрушимое целое **.

II. ПОНЯТИЕ И ЗАДАЧА НАУКОУЧЕНИЯ

1. НАУКА КАК СИСТЕМА. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ

Философия как согласованное и несокрушимое целое — такова задача, которую ставит перед собой Фихте. Для того чтобы определить эту задачу, он пишет свою статью: «О понятии наукоучения, или так называемой философии» ⁴⁹.

Если философия должна стать неоспоримой наукой, то ей нужно решить существовавшие до сего времени противоречия

* Ibid. S. 19 flgd.

** Ibid. S. 25.

и противоположности философских систем: противоречия догматических систем разрешены критической философией; противоречие между догматической и критической системами остается открытым. Теперь речь идет о системе, которая разрешит это противоречие; такая система едва лишь заложена, предшествующие усилия были лишь предварительными: гениальный Кант, систематик Рейнгольд, превосходный Маймон — это самые важные предшественники на пути к цели *⁵⁰.

Возможна ли философия как наука? Наука едина в себе, она есть целое, она возможна только при таком соединении положений, которое создает целое, достоверность коего непоколебима. Если одно из этих положений недостоверно, то и целое, которое они составляют, также недостоверно, тогда соединение этих положений не есть целое, следовательно не есть наука; полная достоверность, составляющая характерную черту науки, требует гармонической связи всех положений, от достоверности одного положения должна зависеть достоверность других: поэтому если достоверно одно положение, то достоверны все остальные, они достоверны только при этом условии.

Это положение, от которого остальные заимствуют достоверность, может быть только одно. Ибо если бы их было несколько, то характер гармонической связи, т. е. целого, был бы нарушен. Это одно положение, на котором все остальные основывают свою достоверность, не может получать свою достоверность от них; иначе все было бы недостоверно: оно должно быть поэтому достоверным до связи с остальными, а потому с необходимостью является первым положением, или основоположением **⁵¹.

Без основоположения нет науки; только через единство основоположения, достоверность которого непоколебима, и через сообщение этой достоверности ряду остальных основоположений возможна наука. Следовательно, для обоснования науки необходимо ответить на следующие вопросы: 1. Как возможна достоверность основоположения? 2. Как возможна передача этой достоверности? Истина основоположения, от которого зависит все остальное, есть «внутреннее содержание» науки; необходимое следование остальных положений есть связь, система или форма науки. Эти два основных вопроса можно также выразить следующим образом: как вообще возможны содержание и форма науки? Решение этого вопроса или понимание этих основных условий

* Vorrede zur ersten Ausgabe (S. W. I. Bd. I. S. 29—32).

** Ibid. Abschn. I. § 1. S. 38—43.

всякого знания есть также наука: это наука, объясняющая возможность науки, следовательно, «наука о науке вообще», т. е. наукоучение (Wissenschaftslehre). Без наукоучения нет философии как «достоверной науки» *⁵².

Задача наукоучения есть обоснование знания по содержанию и по форме, следовательно, обоснование всех определенных наук, из которых каждая образует систему, зависящую от определенного основоположения. Ни одна из этих отдельных наук не оправдывает своего основоположения и своей формы; и то, и другое относится к предыдущим условиям, при которых каждая решает свои особые задачи. Наукоучение должно обосновать то, что должны предпосылать отдельные науки. Оно должно по форме и содержанию определять условия, на которых зиждятся другие науки, не определяя при этом их самих. Но само наукоучение есть также наука и поэтому должно иметь содержание и форму, основоположение и систематическую связь, которые оно ниоткуда не может заимствовать и должно черпать только из себя. Каким же образом наукоучение приходит к своему основоположению и к своей системе? В чем они состоят?

Наукоучение не может вывести своего основоположения из какого-либо другого положения, ибо иначе оно бы не было основоположением; не может вывести его из более высокой науки, ибо тогда оно само не было бы наукоучением: его основоположение недоказуемо и в то же время вполне достоверно. Оно не может стать достоверным через другое положение — только лишь *через себя самого*; оно не может обладать опосредованной достоверностью — лишь непосредственной. Как это возможно? **⁵³ Каждое положение определяется своим содержанием (субъект и предикат) и своей формой (связь обоих). Если положение должно быть достоверно само по себе, то ни его содержание, ни его форма не могут определяться другим положением, но оба эти его элемента должны так относиться один к другому, чтобы содержание вполне определяло форму, а форма вполне определяла содержание. Такое положение достоверно из себя самого, оно есть абсолютно первое положение, основоположение наукоучения.

Если кроме этого положения существуют еще другие основоположения, то эти последние не могут быть абсолютными, а могут быть основоположениями или первыми положениями только в относительном смысле, т. е. такими, которые частью определя-

* Ibid. § 1. S. 43—45.

** Ibid. § 2. S. 45—48.

ются основоположением, частью же достоверны сами по себе. Части, из которых состоит положение, суть содержание и форма. Следовательно, относительными основоположениями могут быть такие, в которых либо только форма, либо только содержание определены основоположением, и наоборот: в первом случае содержание, во втором — форма достоверны из себя самих. Таких относительных основоположений, если они вообще возможны, может быть только два, из которых одно безусловно по форме, другое по содержанию; поэтому наукоучение ни в каком случае не может иметь более трех основоположений: одно абсолютно первое и два относительно первых. Абсолютно первое основоположение только одно *⁵⁴.

2. Достоверность и единство основоположения

От этого абсолютно первого положения зависят все остальные, им они обусловлены: два ближайшие (возможно) относительно, т. е. одним из этих факторов — или по содержанию, или по форме, все следующие — целиком, как по содержанию, так и по форме. Таким образом, абсолютно первым положением наукоучения вполне определяется дальнейший ряд всех его положений, определенное место каждого, а значит, и порядок целого: этот порядок есть систематическая форма, которую наукоучение не заимствует извне, а черпает исключительно из себя самой; оно черпает в себе содержание и форму, поэтому всецело обосновано в себе, и ни в какой другой науке. Все остальные науки обоснованы наукоучением, каждая из них имеет свое собственное основоположение, все эти отдельные основоположения суть положения наукоучения, следовательно, содержатся в его первом основоположении и обоснованы в нем: это первое основоположение должно поэтому заключать в себе содержание всех наук, его содержание есть полное содержание, абсолютное содержание знания **⁵⁵.

Если такого положения с таким значением не существует, то не существует и наукоучения, нет фундамента, нет системы человеческого знания, нет вообще и знания. Ибо если предположить, что не может быть и речи о согласованной системе знания, тогда возможны два случая: либо вообще не существует абсолютно первого основоположения, не существует положения непосредственной достоверности, от которого зависят остальные положения,

* Ibid. S. 49 flgd.

** Ibid. S. 51—52.

и тогда знание есть бесконечный ряд — или существуют основоположения, но не одно, а несколько не имеющих связи, стало быть, изолированных основоположений, тогда знание состоит из *нескольких* конечных рядов, не совпадающих друг с другом. Если ряд бесконечен, то он никогда не будет закончен, никогда не будет обоснован, следовательно, никогда не достоверен, ибо может случиться, что в прогрессирующем ряду появится такое основание, которое уничтожит все до сих пор познанное. Если же будут существовать многие конечные ряды без взаимной связи, то они образуют много нитей, но не создадут ткани; будет агрегат клеток, но не будет связного здания; будет лабиринт, но не будет жилища; если нет света, мы остаемся бедными при всех наших богатствах, ибо мы не можем смотреть на них как на нечто целое и никак не сможем узнать, чем мы, собственно, обладаем. «Наше знание никогда не было бы закончено; мы каждодневно должны были бы ждать, что в нас откроется новая врожденная истина или что опыт откроет нам нечто новое и простое. Мы должны были бы быть всегда готовы выстроить где-нибудь себе новую хижину».

В первом случае наше знание отрывочно и недостоверно, во втором случае оно не менее отрывочно и разнообразно, — в обоих случаях действительного знания не существует. Знание возможно только в том случае, если существует одна система знания, а это возможно только при условии наукоучения, которое, в свою очередь, возможно лишь на основе того абсолютно первого положения, достоверного через себя самого, которое дает всем остальным положениям содержание и форму^{*56}.

III. ОТНОШЕНИЕ НАУКОУЧЕНИЯ К НАУКАМ

Таким образом установлена задача наукоучения. Оно должно: 1) определить содержание всех наук, 2) их форму и 3) само быть наукой, объект которой отличался бы от объекта всех остальных наук. Если наукоучение определяет и обосновывает содержание всех наук, не совпадая с ними, то оно, во-первых, должно вполне исчерпать область человеческого знания и, во-вторых, должно провести границу между областью наукоучения и остальных наук. Где гарантия того, что оно выполнит первое условие, и где граница между ними и другими науками? Если наукоучение опре-

* Ibid. S. 52—54.

деляет форму всех наук, то оно делает то же, чего хочет достичь логика; как же относится наукоучение к логике? Если наукоучение отличается от всех других наук тем, что его объектом является возможность знания вообще или система человеческого знания, то нужно спросить: как относится наукоучение к этому своему объекту? *⁵⁷

1. УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ НАУКОУЧЕНИЯ И ЕГО ГРАНИЦЫ

Основоположение наукоучения должно быть всеисчерпывающим. Может ли оно быть таковым? Как можем мы знать, что оно таково? Как можем мы знать, что само основоположение вполне исчерпано и вполне исчерпывающе? Основоположение исчерпано, когда действительно выведены все содержащиеся в нем положения, ни на одно более, ни на одно менее. Лишним положением было бы такое, которое в действительности не вытекало бы из основоположения, существовало бы независимо, которое, следовательно, оставалось бы истинным и в том случае, если основоположение ложно. Такую проверку необходимо сделать, и она возможна. Отсутствие какого-нибудь основоположения создавало бы в системе пропуск. Если система вполне завершена, то в ней нет пропуска, в ней нет недостающих положений; она вполне замкнута, если она описывает круг, так что в заключение основоположение само оказывается последним результатом ее, и система, тем самым, возвращается к началу. Это и есть испытание, заключающееся в самой системе. Таким образом, в наукоучении содержатся условия, из которых можно узнать, исчерпано ли основоположение. Исчерпание основоположения не есть еще исчерпание всех наук посредством основоположения. Это последнее достигается вполне в том случае, если нет ни одного истинного положения — уже имеющегося налицо, или будущего, — которое не вытекало бы из основоположения или не содержалось бы в нем. Что же придает такое абсолютное значение основоположению? То, что само основоположение составляет условие, при котором только и возможна система человеческого знания; положение, противоречащее основоположению, должно одновременно противоречить системе целого знания, следовательно, находиться вне связи со всем знанием, т. е. оно не может быть положением науки, а следовательно и истинным положением **⁵⁸.

* Ibid. § 3. S. 55—57.

** Ibid. Abschn. II. § 4. S. 57, 59; § 5. S. 59—62.

Итак, если наукоучение абсолютно исчерпывающе благодаря своему основоположению, то где граница между ним и другими науками? Всякое основоположение отдельной науки есть вместе с тем положение наукоучения. Каким образом положение наукоучения делается основоположением отдельной науки? Что нужно присовокупить к такому положению, чтобы вывести из него отдельную науку? Это условие и составляет искомую границу. Всякое положение наукоучения есть выражение необходимой деятельности интеллигенции, благодаря которой создается представление, без чего интеллигенция не может существовать; наоборот, всякое основоположение отдельной науки определяет действие, которого наукоучение не требует, а предоставляет произволу. Это определенное свободное действие должно присоединиться к необходимому действию интеллигенции, чтобы из положения наукоучения сделать основоположение особой науки. Таким образом, пространство есть необходимое представление интеллигенции, которое наукоучение создает по необходимости; напротив, геометрия невозможна без построения фигур, определенного правилами: это построение есть произвольное действие, которое наукоучение не определяет как необходимое. Здесь граница между наукоучением и геометрией. Так, представление закономерно построенной природы (чувственного мира) есть необходимое действие интеллигенции и как таковое находится в области наукоучения; наоборот, обоснование и применение отдельных законов природы, т. е. естественные науки, возможны только через посредство эксперимента, т. е. через произвольное действие, которое наукоучение не определяет как необходимое, а оставляет свободным. Здесь граница между областью наукоучения и естественными науками *⁵⁹.

2. НАУКОУЧЕНИЕ И ЛОГИКА

Как относится наукоучение к логике? Этот вопрос совпадает с вопросом о границе между логикой и наукоучением. Объект наукоучения есть содержание и форма всякого знания; логика хочет иметь дело только с формой знания, с чистой выделенной формой. Это выделение, при котором форма рассматривается сама по себе, возможно только через рефлексии и абстрагирования, которые есть такое же произвольное или свободное действие, как построение в отношении геометрии и эксперимент в отношении

* Ibid. S. 62—66.

к физике. Поэтому логика также основана на действии, которое наукоучение предоставляет произволу: она есть искусственный продукт духа, тогда как наукоучение есть необходимый продукт. То, что рассматривает логика, наукоучение определяет и обосновывает, поэтому первая обосновывается и определяется последним; таким образом, логика может вытекать из наукоучения, а не наоборот *⁶⁰.

3. ОБЪЕКТ НАУКОУЧЕНИЯ

Как относится, наконец, наукоучение к своему собственному объекту? Последний есть система человеческого знания, необходимые и закономерные действия человеческого духа, на которых покоится все знание. Объект наукоучения поэтому вполне определен в отношении к «что» и к «как», то есть в отношении формы и содержания. Этот объект существует, эти действия совершаются независимо от наукоучения, т. е. независимо от нашего познания их. Наукоучение не создает впервые законы, по которым человеческий дух поступает, оно только рассматривает эти необходимые действия и представляет действия в их необходимой последовательности; оно не законодатель их, а лишь историограф, не газетный писака, сплетающий необходимое со случайным, но прагматичный историк, передающий лишь необходимую цепь событий **⁶¹.

Наукоучение познает то, что человеческий дух (необходимо) делает, оно поднимает систему необходимых действий человеческого духа в область сознания: это возвышение в сознание есть также действие, но не необходимое, ибо оно не попадает в систему действий, подлежащих познанию, следовательно, оно есть действие свободное. Наукоучение может поэтому возникнуть только через действие, которое свободно направляет сознание на необходимые действия человеческого духа, рассматривает лишь необходимые и отделяет поэтому случайные от необходимых, каждое из этих необходимых действий рассматривает отдельно, чтобы точно узнать, какое место в системе целого занимает это действие. Таким образом, наукоучение существует лишь как свободный акт рефлексии и абстракции, и именно потому ему грозит опасность впасть в заблуждение и в этом акте рефлексиирующей абстракции смешать необходимое со случайным ***⁶².

* Ibid. § 6. S. 66—70.

** Ibid. § 7. S. 70 flgd., S. 77.

*** Ibid. S. 71 flgd.

Система человеческого духа, т. е. человеческий дух в своих необходимых действиях, в выполнении своих законов, безусловно достоверна и безошибочна. Если наукоучение вполне постигает эту систему, то оно столь же достоверно и столь же безошибочно. Но постигает ли оно ее, это неизвестно. Возможно, что оно ошибается, ибо изображение этого объекта происходит путем рефлексии, а рефлексия есть дело свободы. Ведет наукоучение в его прозрениях и заставляет его проникаться объектом прежде всего правильное чувство, чувство истины, гений, в котором философ нуждается не менее, чем поэт или художник, только по-другому *⁶³.

В наукоучении человеческий дух, или Я, представлен в его необходимых действиях. Наукоучение, или Я как философствующий субъект, только представляет или созерцает; наоборот, необходимые действия человеческого духа, или Я как объект философствования, не только представляют; по крайней мере, легко предвидеть, что представление должно иметь более глубокую основу, из которой оно исходит, что оно поэтому хотя и высшее и абсолютно первое действие философа, однако не первое действие человеческого духа. Система необходимых действий человеческого духа обширнее, чем система необходимых представлений, и не вполне совпадает с последней. Поэтому теория человеческой способности представления хотя и может быть полезной пропедевтикой науки, но ни в коем случае не может быть самим наукоучением **⁶⁴. Именно поэтому Рейнгольд не достиг цели и не решил в действительности задачу, им самим поставленную; его элементарная философия осталась пропедевтикой, хотя и намеревалась стать фундаментальной философией. Последняя необходима, но возможна только как наукоучение.

* Ibid. S. 73.


** Ibid. S. 80.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ПОДХОД К РЕШЕНИЮ ПРОБЛЕМЫ НАУКОУЧЕНИЯ



1. ДВА «ВВЕДЕНИЯ» В НАУКОУЧЕНИЕ

онятие и задача наукоучения установлены. Теперь нужно найти точку зрения, с которой решается задача, путь, ведущий к этой точке зрения, — пропедевтику наукоучения. Дело достаточно просто, чтобы быть ясным и без специальной философской системы в качестве предпосылки. Но так как наукоучение само выступает при исторически данных системах и непосредственно исходит из одной, а именно из кантовской, то для кантианцев требуется особое введение. Обозревая уже развитую им систему наукоучения, Фихте пишет в 1797 году два своих «Введения», из которых второе специально предназначено для читателей, «уже имеющих философскую систему». Эти «Введения» суть образцовые произведения дидактического искусства; причем первое, менее проблематичное и потому более элементарное и простое, может служить поразительным свидетельством, до какой ясности Фихте довел основания своей точки зрения.

Наиболее важно установить отношение наукоучения к системе, из которой оно вытекает. В предисловии в «Первом введении» Фихте подчеркивает, что наукоучение есть правильно понятая критическая, т. е. кантовская философия; она необходима потому, что учение Канта не было понято. Философская литература со времени появления кантовских «Критик» достаточно убедила его в том, «что этому великому человеку совершенно не удалось его предприятие: в корне изменить современный способ восприятия философии и вместе с тем всех наук, так как один из его многочисленных последователей не замечает, о чем, собственно, идет речь». Он решил посвятить свою жизнь самостоятельному изложению этого великого открытия независимо от Канта. «Я всегда говорил и снова повторяю, что моя система — не что иное,

как система Канта: это значит, что она включает тот же взгляд на предмет, но в разработке совершенно независима от кантовского изложения. Я сказал это не для того, чтобы прикрыться высоким авторитетом или искать опоры для моей системы вне ее самой, а для того только, чтобы сказать истину, чтобы быть справедливым <...>. До сего времени Кант — закрытая книга, и из нее вычитали как раз то, что не укладывается в него и что он хотел бы опровергнуть. Только недавно один автор дал указание на правильное понимание». Фихте имеет в виду учение Бека *⁶⁵.

II. «ПЕРВОЕ ВВЕДЕНИЕ». ТОЧКА ЗРЕНИЯ ИДЕАЛИЗМА

1. ВЫБОР МЕЖДУ ИДЕАЛИЗМОМ И ДОГМАТИЗМОМ

Философия должна обосновать знание, или систему наших необходимых представлений. В нас существуют представления, сопровождаемые чувством свободы, это наши произвольные представления. Существуют другие представления, сопровождаемые чувством необходимости и тем отличающиеся от произвольных, — это представления, которые мы должны иметь, систему этих необходимых представлений мы называем опытом. Какова основа опыта? Ответ на этот вопрос есть задача философии: ради этой задачи и существуют наукоучение **⁶⁶.

Основание и обоснованное — различные вещи. Основание опыта не может само быть опытом, оно предшествует опыту, а потому с необходимостью находится вне его; наукоучение может поэтому найти свой объект, абстрагируясь от опыта, т. е., что то же самое, разлагая опыт на его составные части. Опыт есть продукт двух факторов, он заключается в представлениях вещей, следовательно, в связи представления и вещи, в синтезе, разложение которого вновь выделяет эти элементы: представление, или интеллигенцию, с одной стороны, вещь — с другой. Независимое от всякого опыта основание нашего представления есть интеллигенция сама в себе, независимое от всякого опыта основание вещей есть вещь сама в себе. Основание опыта (лежащее вне всякого опыта) есть принцип наукоучения; следовательно, оно абстраги-

* Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (S. W. I. Bd. I. S. 419 flgd.).

** Ibid. I. S. 422—424.

рует от опыта либо интеллигенцию, либо вещь и соответственно этому берет своим принципом либо интеллигенцию в себе, либо вещь в себе *⁶⁷.

Точка зрения, основывающаяся на интеллигенции в себе, есть идеализм; противоположная точка зрения, основывающаяся на вещи в себе, есть догматизм. Таким образом, точка зрения наукоучения может быть троякой: она либо идеализм, либо догматизм, либо смешение обоих. Но так как обе эти системы вполне противоположны друг другу, то соединение обеих может дать лишь противоречие, которое устранил всякую последовательность и возможность системы и потому представит положение, несостоятельность которого совершенно ясна. Следовательно, возможны лишь две точки зрения: наукоучение есть либо идеализм, либо догматизм **⁶⁸.

Прежде всего, обе системы кажутся вполне последовательными, каждая в своем роде; они противоречат друг другу и опровергают друг друга; ни одна не опровергается другой так, чтобы победа осталась за одной или за другой по объективным основаниям. Обе они кажутся одинаково ценными, и так как их нельзя принять вместе, не допуская противоречия, то единственный исход, может быть, заключается в том, чтобы не принять ни одну из них: такой вывод делает *скептицизм*. Но вместе с тем упраздняется и задача, необходимость которой была уже установлена: поэтому и скептицизм невозможен. Выбор должен произойти между идеализмом и догматизмом ***⁶⁹.

Догматизм имеет свою неоспоримую последовательность. Если он будет вполне последователен, он должен согласиться, что он никак не может обнаружить вещь в себе в сознании, что она никогда не может стать объектом сознания, что из нее никак нельзя объяснить сознания, что исходя из этого принципа все вещи должны пониматься как необходимые действия, что, следовательно, самостоятельность, свобода, интеллигенция невозможны, а потому последовательно должны быть отвергнуты. Отрицание свободы есть фатализм, отрицание интеллигенции есть материализм: поэтому последовательный догматизм необходимо должен стать фаталистическим и материалистическим. Таким образом, оставаясь последовательным, он образует замкнутую и неопровержи-

* Ibid. 2—3. S. 424—425.

** Ibid. 3. S. 426.

*** Ibid. 5. S. 429—432.

мую с данной точки зрения систему, противоположную и недо-ступную идеализму *70.

Возьмем обе системы, последовательно развитые в их проти-воположности. По-видимому, решение спора между ними невоз-можно. Если же необходим выбор, то не остается ничего другого, как *предпозесть* одну систему другой. Но то, что мы выбираем или предпочитаем, обуславливается направлением воли, интере-са, склонности. Интеллигенция в себе и вещь в себе суть принци-пы. О последних основаниях познания не могут судить более вы-сокие основания. Следовательно, в этом случае решать могут не основания познания, а основания воли, или мотивы, т. е. интере-сы и склонности. Каковы интересы и склонности, выбирающие одну или другую сторону, это можно точно определить. На одной стороне самостоятельность интеллигенции, наша собственная ду-ховная сущность, а с ней наша свобода; на другой стороне само-стоятельность вещи в себе, по отношению к которой мы должны рассматривать самих себя как следствия независимой от нас при-чины, следовательно, как зависимые и несвободные существа. На одной стороне находится наше Я как существо продуктивное, на другой оно только продукт. Обе эти точки зрения невольно влия-ют на наши склонности и потребности. Одни люди со стремлени-ем к самостоятельности требуют веры в самостоятельность ин-теллигенции, а вместе с тем и в свободу: вместе с этой верой они принимают принцип идеализма. Другие, так как во всем своем мышлении и чувствовании они суть не более как продукты вещей, так как они любят эту зависимость и находят спокойствие в этом состоянии рабства, имеют потребность непосредственно верить в самостоятельность вещей, и опосредованно — в свою собствен-ную зависимость и бессилие: вместе с такой верой они берут принцип догматизма. Первые — прирожденные идеалисты, вто-рые — урожденные догматики. Таким образом, в конце концов выбор философской точки зрения решает направление воли, ха-рактер, врожденная способность. «Какую философию выбира-ют, — прекрасно говорит Фихте, — зависит, согласно этому, от того, каким человеком являешься: ведь философская система не есть мертвая утварь, которую берешь и откладываешь по жела-нию, она одухотворена душою того человека, который ее имеет. Слабый по натуре или расслабленный духовным рабством, рос-кошью или тщеславием и приземленный характер никогда не

* Ibid. S. 430—431.

поднимется до идеализма. <...> Нужно родиться философом, философом быть воспитанным и самого себя воспитать, — если бы только идеализм оправдал себя как единственно истинная философия, — но никаким человеческим искусством нельзя сделаться философом» *71.

2. НЕВОЗМОЖНОСТЬ ДОГМАТИЗМА

Однако вопрос о ценности и пригодности обеих систем решает не только склонность. Дело не только в правильности выводов, но и в решении задачи объяснения знания или опыта. Мы должны сравнить обе системы в применении к этой задаче и здесь испытать их пригодность: это будет критерием нашего суждения, который никак не может возникнуть только из склонности. Если догматизм в силу своего принципа совершенно неспособен объяснить познание, то он неспособен объяснить и самого себя. А так как он все же хочет быть системой познания, то в силу своего собственного принципа он и невозможен: здесь крушение догматизма. Вещь в себе он делает реальной причиной вещей, на эти последние смотрит как на необходимые следствия, вытекающие из вещи в себе и следующие в непрерывной цепи; иначе он не может рассуждать. С его точки зрения, цепь вещей есть непрерывное, однообразное, причинное сплетение, в котором явления вытекают друг из друга, но ни одно не в состоянии сделаться объектом для себя. Каждое звено этой цепи действует вовне, ни одно не способно к деятельности, обращенной на себя: в такой однообразной цепи нет точки, в которой бы вещь превращалась в представление, где бы она становилась *объектом* интеллигенции, где бы из вещи проистекала интеллигенция.

Причинность проводит простой реальный ряд; интеллигенция есть двойной ряд: она есть, и она знает это свое бытие. То, что она есть, и *для себя есть*, она есть деятельность и вместе с тем собственное созерцание, она смотрит на себя самое: *она есть этот двойной ряд бытия и видения*. Причинность есть *реальный* ряд, интеллигенция есть одновременно *реальный* и *идеальный* ряд; из простого, исключительно реального ряда никогда не может возникнуть двойной ряд, который одновременно и реален, и идеален. Ряд причинности всегда остается простым, поэтому в этом ряду переход от бытия к представлению невозможен. Так же не-

* Ibid. S. 432—435.

возможно, чтобы догматизм из вещи в себе объяснил представление, возможность интеллигенции и опыта. С его точки зрения, познание, а вместе с тем и он сам, невозможны. Поэтому среди возможных точек зрения философии, если мы будем обсуждать их применительно к задаче, которую они должны решать, идеализм есть единственно возможная точка зрения. «Так, — говорит Фихте, — всюду и во всякой форме поступает догматизм. Огромную пропасть между вещами и представлениями он заполняет не объяснением, а пустыми словами, которые можно заучить наизусть и повторять, но при которых еще никогда ни один человек ничего не думал и не будет думать. Если захотеть определенно мыслить то, как происходит данное, то все понятие испаряется. Таким образом, догматизм может только повторять свой принцип, но он не может от него ни перейти к тому, что он должен объяснить, ни вывести его. А в этом выведении и состоит философия. Таким образом, и с точки зрения спекуляции это не есть философия, а лишь бессильное утверждение и обещание. Единственно возможной философией остается идеализм» *72.

3. КРИТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ. ФИХТЕ И БЕК

Точка зрения наукоучения найдена. Это единственная точка зрения, при которой может быть решена его задача: его точка зрения есть идеализм, его принцип — интеллигенция сама в себе. Из этого принципа оно должно объяснить опыт, систему наших необходимых представлений: оно должно показать, как из интеллигенции возникает опыт; следовательно, интеллигенция должна пониматься как производящее основание. Этим производящим основанием интеллигенция может быть лишь как деятельный принцип, и притом действующий по определенным законам. Если интеллигенция вынуждена поступать известным образом в силу своей природы, тогда и то, что она производит, есть необходимый продукт, есть, следовательно, представление, сопровождаемое чувством необходимости, т. е. есть опыт. Таким образом, идеализм только тогда решит свою задачу и действительно объяснит опыт, если он (не только возьмет интеллигенцию саму по себе принципом, но) предположит, что интеллигенция действует по необходимым законам. Такое понимание этого принципа и будет критическим или трансцендентальным идеализмом **73.

* Ibid. 6. S. 435—440.

** Ibid. 7. S. 440 flgd.

Поэтому точкой зрения наукоучения должна быть точка зрения критического идеализма. Этот последний, однако, может развиваться двояким способом: он либо выводит законы, по которым действует интеллигенция, из ее сущности, из высшего и единственного основного закона, а из него уже последовательно выводит всю систему наших необходимых представлений, так что мы наблюдаем, как возникает опыт, а вместе с ним и объект во всем своем объеме; или он абстрагирует законы интеллигенции от их применения к объектам, т. е. от опыта, и стремится дедуцировать эти эмпирические воспринятые законы (категории) как необходимые действия интеллигенции. В этом последнем случае отсутствует принцип, единственный основной закон, из которого только и могут быть выведены все законы интеллигенции в их полном объеме: такой критический идеализм неполон, он в действительности не является критическим, ибо, абстрагируясь от опыта, он выводит только формы и отношения объектов, а не материю их. За эту материю хватает догматизм, и зло получается большее, чем прежде. Эта неполнота, дающая преимущество догматизму, есть существенный недостаток идеализма Бека *⁷⁴.

Критический идеализм может быть полный и неполный. Точка зрения наукоучения возможна только при полном: его точка зрения есть *идеализм*, *критический идеализм*, *полный критический идеализм*. Из критики Энезидема стало ясным различие между Фихте и Энезидемом, из статьи о понятии наукоучения выяснилось различие между Фихте и Рейнгольдом, из «Первого введения» уясняется различие между Фихте и Беком.

Задача наукоучения есть, таким образом, понимание принципа (высшего и единственного основного закона) интеллигенции и методическое его развитие. Если это развитие будет исчерпано, то будут вполне выяснены все условия, требуемые этим законом, будут представлены все действия, с необходимостью последовательно вытекающие из первого действия, будут определены все факторы, произведением которых должен быть опыт. Факторы эти исчисляются без учета того результата, который должен быть достигнут. Умножение этих факторов должно показать, дают ли они требуемое произведение. «Данное число есть весь опыт, факторы суть найденное в сознании и законы мышления, умножение есть философствование» **⁷⁵. Это и есть исчисление наукоучения и проверка счета.

* Ibid. S. 442–444. Ср. S. 444, примеч.

** Ibid. S. 446.

Таким образом, наукоучение есть точно ограниченная область: оно простирается от принципа интеллигенции вплоть до совокупности опыта. То, что лежит в опыте, еще не заключается в наукоучении, которое имеет дело только с основами опыта; факты сознания входят в область опыта, на этом основании они еще не входят в область наукоучения; они не могут быть основаниями опыта, потому что они предметы опыта (следовательно, и сам опыт). Уже поэтому Рейнгольд не должен был класть факты сознания в основу своей элементарной философии, которая должна была разрешить задачу наукоучения. «Путь этого идеализма идет, как это видно, к совокупности опыта от происходящего в сознании, но происходящего вследствие свободного акта мышления. То, что лежит между этими двумя пунктами, и есть собственная его область». Идеализм «доказывает, что исключительно постулируемое невозможно без чего-то другого, это другое невозможно без чего-то третьего, и т. д., следовательно, из всего, что он выставляет, невозможно ничто единичное, но каждое единичное возможно только в соединении со всем. Таким образом, в сознании встречается только целое, и это целое и есть опыт. <...> Наукоучение и хочет установить только что описанный полный критический идеализм» *76.

Философия единственным своим принципом берет интеллигенцию в себе: этим она определяет себя как идеализм; она берет этот принцип таким образом, что из него методически может быть объяснен весь опыт: тем самым этот идеализм определяет себя как наукоучение, т. е. как совершенный критический идеализм. Из формулировки принципа наукоучения явствует его своеобразное положение, его отличие от существующих систем философии и отношение к этим системам, распадающимся на два главных течения, догматическое и критическое. Установление отношения к школьной философии есть задача «Второго введения».

* Ibid. S. 445—449. О методе полного критического идеализма ср. в особенности S. 446: «Здесь он поступает следующим образом. Он показывает, что выставленное в начале основоположение и непосредственно обнаруженное в сознании невозможно без того, чтобы одновременно не происходило что-то другое, пока условия первоначально обнаруженного не вполне исчерпаны и возможность его не сделается вполне понятной. Его путь есть непрерывное движение от обусловленного к условию. Условие снова делается обусловленным, и надо найти его условие».

III. «ВТОРОЕ ВВЕДЕНИЕ»

С догматизмом наукоучение рассчиталось настолько ясно и кратко, что более делать нечего. Невозможность догматической точки зрения по отношению к задаче философии вполне ясна. С этой точки зрения существует лишь простой реальный ряд причинной связи, в котором никогда не может возникнуть второй ряд, т. е. интеллигенция и познание (опыт). Наукоучение, напротив, описывает двойной ряд, одновременно реальный и идеальный реальный, в котором действует интеллигенция и своим действием производит познание, и вместе с тем идеальный, в котором философ наблюдает это действие. Объект догматизма мертв, объект наукоучения жизнен и деятелен, первый не мыслит, второй, напротив, мыслит. Предстоит установить отношение к современной критической философии, к Канту и кантианцам. Для этой цели, чтобы сравнение было рельефнее, сам принцип наукоучения формулируется кантовским образом.

1. САМОСОЗНАНИЕ КАК ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ СОЗЕРЦАНИЕ

Этот принцип есть интеллигенция как основа опыта, т. е. как основа таких представлений, которые сопровождаются чувством необходимости, другими словами, имеют объективное значение. О том, что имеет объективное значение, мы говорим оно *есть*, следовательно, речь идет об интеллигенции как основе бытия, не *бытия в себе*, чем занимается догматизм, а бытия, объективного для нас, т. е. *бытия*, существующего *для нас*, речь идет об интеллигенции как основе бытия для нас. Быть для нас значит быть (для нас) объективным, быть объективным значит быть для субъекта. Только при условии субъекта возможно объективное бытие (бытие для нас). По смыслу наукоучения интеллигенция только и может быть понята как основа бытия, поскольку интеллигенция есть субъект, или сознание *⁷⁷.

Основание и обоснованное суть различные вещи. Основа бытия не есть само бытие, она должна быть понята как действие, как такое действие, которым бытие обосновывается, через которое возникает объект, это действие не может поэтому относиться ни к чему другому, кроме как к самому себе, это деятельность, возвращающаяся к самой себе. Таким образом, мы имеем первона-

* Ibid. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. 2–3 (S. W. I. Bd. I. S. 455–458).

чальное деяние, которое вместе с тем является своим непосредственным объектом, т. е. оно себя созерцает, в интеллигенции возникает двойной ряд — действия и созерцания (направленного на это действие), скорее, сама интеллигенция есть этот двойной ряд она есть самосозерцание, или самосознание. Бытие для нас (объект) возможно только при условии сознания (субъекта), это последнее — только при условии самосознания. Сознание есть основа бытия, самосознание — основа сознания *78.

Самосознание, первоначальное и необходимое, каковым оно является, безусловно требует ряда других необходимых действий, без которых оно не может существовать: продукт всех этих действий в совокупности есть опыт во всем его объеме. Таким образом, опыт выводится из самосознания. Из возможности опыта Кант вывел трансцендентальные способности как необходимые условия познания; Фихте из возможности самосознания хочет дедуцировать весь опыт. Эта дедукция есть задача наукоучения. Ее принцип согласно этому есть интеллигенция в ее самосозерцании. Это самосозерцание интеллигенции, или первоначальный акт, благодаря которому сознание делается непосредственно объективным для самого себя, Фихте называет «интеллектуальным созерцанием»: это первоначальное действие самосознания, или Я. «Каждый, кто приписывает себе какую-нибудь деятельность, ссылается на это созерцание. В нем источник жизни, без него — смерть» **79.

То, что интеллигенция делает в силу своей сущности, наукоучение познает, наблюдая за ее деятельностью; но это действие интеллектуального созерцания, с которым совпадает самосознание, или Я, философ может открыть только в себе самом, и он может открыть это действие в себе, только производя его. Что он хочет познать, то должен он сам *делать*. Что для Я есть первоначальный и необходимый акт, то для философа есть свободное действие мысли: он должен поэтому свободно стать на точку зрения интеллектуального созерцания: это единственная твердая точка зрения для всякой философии. Отсюда возникает восходящий ряд необходимых действий, в которых нельзя ничего изменить. «Моя философия, — говорит Фихте, — становится здесь совершенно независимой от всякого произвола и порождается железной необходимостью» ***80.

* Ibid. 4. S. 462—463.

** Ibid.

*** Ibid. 5. S. 463—468. См. особ. S. 466 flgd.

С этой точки зрения наукоучение сравнивает себя с кантовской критикой разума. И то и другое есть трансцендентальный идеализм; ничем иным они и не хотят быть; поэтому, в сущности, они одно и то же учение, так как дух трансцендентального учения может быть лишь одним; доказывать это совпадение в частности значило бы показывать лес, исчисляя деревья. Однако насколько истинно это совпадение, настолько же оно не признано. Кантианцы возражают со всех сторон; сам Кант заявил, что его философия не имеет ничего общего с наукоучением. Со стороны Канта это понятно. Он не может узнать своего учения в другой, совершенно независимой от него форме, он не может отделить своего учения от формы, которую он ему придал. Но другие (и прежде всего кантианцы), кто не придавал этой формы, а получал ее готовой, должны это суметь. И как раз эти-то меньше всего на это способны. Среди философов-кантианцев Фихте единственный, кто глубоко понимает совпадение наукоучения с кантовской критикой. Только в таком виде кантовская критика понятна, только при свете наукоучения «Критика чистого разума» делается вполне ясной. Фихте признается, что он только тогда впервые понял истинный смысл кантовской критики, когда он своим собственным путем открыл наукоучение *⁸¹.

Поэтому для понимания как критики разума, так и наукоучения очень важно узнать совпадение обеих систем и не ослепляться в этом пункте ни возражениями противников, ни призраком противоречия. Как на самые сильные свидетельства различия этих двух систем ссылаются на два учения: учение об интеллектуальном созерцании и учение о вещи в себе. Исследуем тщательно эти пункты, отвлекаясь от поверхностного значения слов.

Кажется, будто кантовская критика совершенно отрицает то, что наукоучение утверждает, не только исходя из этого как из принципа, но и прямо выставляя это своим принципом, а именно интеллектуальное созерцание. Кант, исходя из условий человеческого разума, показывает невозможность интеллектуального созерцания или интуитивного рассудка, невозможность такой способности познания, для которой вещь в себе должна стать объектом: непознаваемость вещи в себе и невозможность интеллектуального созерцания для него одно и то же. В этом смысле Кант отрицает интеллектуальное созерцание, в этом же смысле отвергает его и Фихте. Он должен его отвергнуть, так как объективную вещь в себе он признает совершенной невозможностью,

* Ibid. 6. S. 468—491. Ср. особ. S. 469, 475.

«полнейшим извращением разума», «совершенно неразумным понятием». Здесь, таким образом, между критикой и наукоучением нет никакой разницы, а господствует полное согласие *⁸².

Того же, что Фихте называет интеллектуальным созерцанием, кантовская критика отрицать не может: интеллектуальным созерцанием он называет непосредственное сознание нашей собственной первоначальной деятельности. Разве нравственный закон, категорический императив у Канта не есть такое сознание? То самое, что наукоучение называет интеллектуальным созерцанием, кантовская критика разума называет «чистой апперцепцией»; то же значение, какое имеет интеллектуальное созерцание, у Канта имеет трансцендентальная апперцепция. Фихте называет интеллектуальное созерцание «первоначальным самосознанием, или Я». Точно также и Кант называет трансцендентальную апперцепцию. Таким образом, под одним и тем же именем оба разумеют и один и тот же принцип **⁸³.

Кант подчеркивает, что созерцания без понятий слепы, следовательно, созерцания возможны при условии возможности мышления; понятия Кант определенно ставит под условие первоначального единства апперцепции, которое совпадает с чистым самосознанием; согласно Канту, созерцание и мышление, т. е. все сознание, обуславливаются именно этим. Все наши представления, говорит Кант, сопровождаются словами: «Я мыслю». Что понимает он под этим «Я мыслю». Что такое для него Я? Некое скомбинированное, сугубо книжное представление, абстрагированное от всех других представлений? Так смотрят на него кантианцы. Кант, наоборот, говорит: «Это представление “Я мыслю” есть акт самопроизвольный, т. е. на него нельзя смотреть как на акт, принадлежащий чувственности». Следовательно, оно не может относиться к внутренней чувственности, а значит, не может вообще относиться к эмпирическому сознанию. Оно есть поэтому чистое самосознание, или Я. Вместе с тем чистое Я есть условие всякого сознания, условие всего опыта. Всякое сознание должно поэтому, по Канту, быть выводимо из чистого Я. Эту задачу он поставил в критике разума, он пытался ее разрешить в дедукции категорий, относя эти понятия к чистому самосознанию; он признавал, что полное решение этой задачи есть «система чистого разума», от которой он резко отличает «критику чистого разума»; эта система чистого разума есть наукоучение, его идея содержит

* Ibid. S. 471–472.

** Ibid. S. 472–475.

ся и выражена в кантовской критике разума. Без этой идеи никто не может проникнуть в дух критики. То же, что отрицает Кант в границах интеллектуального созерцания, отрицает по тем же основаниям и наукоучение. Что утверждается в понятии интеллектуального созерцания наукоучением и что берется им в качестве принципа, то в том же значении утверждает и критика в понятии трансцендентальной (чистой) апперцепции. Интеллектуальное созерцание Фихте равнозначно кантовской трансцендентальной апперцепции, оба равняются первоначальному самосознанию, или Я, как принципу познания: поэтому критика разума в принципе тождественна наукоучению *⁸⁴.

2. ВЕЩЬ В СЕБЕ

Второй важный пункт, который якобы должен указать на большое различие между двумя системами, — это вещь в себе как причина материала познания и опыта. Кант хотел будто бы обосновать опыт со стороны его содержания посредством чего-то отличного от Я (вещь в себе). Если бы это было так, тогда, конечно, кантовская критика и наукоучение были бы вполне противоположны. В этом смысле, вполне противоречащем наукоучению, все кантианцы и понимали своего учителя — все, кроме Бека, точка зрения которого, однако, высказана позже наукоучения. Так понимал кантовскую критику даже Рейнгольд, так понимает он ее и теперь, уже после того, как он склонился к наукоучению. Он говорит: этот взгляд ложен, но это взгляд Канта. Если бы это было взглядом Канта, то кантовское учение было бы не критическим, а догматическим; еще хуже, оно было бы «смешением наудачу самого грубого догматизма и самого решительного идеализма». Это не есть учение Канта, это кантианство кантианцев, вычитавших из критики вместо трансцендентального идеализма догматизм. Они все совершенно неправильно поняли критику, исключением был один Фихте. И как бы гордо это ни звучало, тем не менее Фихте должен заявить: только я один правильно понял Канта **⁸⁵.

Он в одиночестве среди философов-кантианцев. Среди противников Канта существует один, понявший его и правильно заметивший, что трансцендентальный идеализм Канта есть полный идеализм и что он должен отрицать вещь в себе как отличную, независимую от Я, и что в действительности он ее и отрицает. Это

* Ibid. S. 473—479. Ср. особ. S. 478, примеч.

** Ibid. S. 479—481.

Фр. Г. Якоби, который уже десять лет назад составил себе такое мнение и высказал его. Фихте ссылается на статью Якоби «Разговор об идеализме и реализме» (1787). Мы уже раньше в обсуждении кантовской философии указывали на совпадение между Якоби и Фихте. Здесь это совпадение признается самим Фихте: «Открытие, что Кант ничего не знает о чем-то, отличном от Я, совсем не ново. Уже десять лет тому назад всякий мог прочесть основательнейшее и полное доказательство этого» *⁸⁶.

Кант будто бы признал нечто отличное от Я (вещь в себе) причиной наших ощущений, следовательно, применил понятие причинности к вещи в себе и этим поставил себя в крайнее противоречие с собственным учением: так утверждают скептики, например, Энезидем. Конечно, непоследовательность была несомненна, если бы дело обстояло так; она была бы до такой степени ясна и груба, что была бы просто невозможной у такого человека, как Кант. Следовало бы, согласно духу кантовской критики, сделать прямо обратное заключение: так как понятие причинности, по Канту, применимо только к явлениям, то, согласно его взгляду, принятие вещи, отличной от Я, как причины наших ощущений, вообще принятие вещей в себе, вне нас находящихся, ни в каком смысле невозможно.

Что же такое, по Канту, вещь в себе? Это ноумен, мыслимая вещь, интеллигибельный объект, только примысливаемый к явлению и необходимо долженствующий примысливаться по необходимым законам, следовательно, нечто такое, что возникает только через наше мышление, — чистое понятие, с необходимостью создаваемое интеллигенцией. И эта-то мыслимая вещь должна существовать независимо от нашего мышления? То, что возникает только через наше мышление, должно быть чем-то отличным от Я? Но почему же мы должны примыслять к явлению нечто как причину его эмпирического содержания? К этому принуждает нас ощущение. Следовательно, наше ощущение и есть именно то, что обосновывает эту мысль о вещи в себе. И теперь, согласно кантианцам, эта мысль о вещи в себе должна, в свою очередь, обосновать ощущение! Их земной шар покоится на большом слоне, а большой слон покоится на земном шаре! А каким же образом вещь в себе должна быть причиной наших ощущений? Она должна влиять на Я. Вещь в себе должна производить у нас впечатления! Та самая вещь в себе, которая есть не что иное, как чистая мысль. Так кантианцы понимают Канта! «Хотят ли они, —

* Ibid. S. 481—482.

воскликает Фихте, — действительно всерьез приписать чистой мысли исключительный предикат реальности, деятельности?»

«Для меня, по крайней мере, невозможно предполагать такой абсурд в любом человеке, который еще владеет своим разумом; как могу я предполагать его у Канта? Поэтому, пока Кант не объявит ясно именно в таких словах, что он *выводит ощущение из впечатления от вещи в себе* — или, пользуясь его терминологией, что *ощущение надо объяснить в философии предметом в себе, находящимся вне нас*, — до тех пор я не поверю тому, что говорят о Канте те его толкователи. Если же он сделает подобное объяснение, то я буду считать “Критику чистого разума” произведением скорее случая, чем головы» *⁸⁷.

Правда, Кант говорит о том, что предмет дается нам, и только и может даваться, когда он известным образом аффицирует нашу душу; он говорит о предмете как о причине нашей аффекции, нашего ощущения. Что означает это выражение, согласно общему смыслу критики? Конечно, не то, что вещь в себе, существующая вне Я, действует на Я. Что есть предмет, согласно Канту? «То, что рассудок присоединяет к явлению, когда он соединяет разнообразное в едином сознании». Предмет есть нечто присоединенное рассудком к явлению, следовательно, есть чистая мысль. Поэтому если мы будем понимать предмет так, как его понимает Кант, то смысл критики будет ясен. «Предмет аффицирует» — это значит: «Нечто, что только мыслится, аффицирует», т. е. «оно только мыслится аффицирующим». Таким образом, если наукоучение докажет, что Я посредством своего самосозерцания необходимо и первоначально себя ограничивает, эту свою ограниченность непосредственно воспринимает (чувство) и может ее объяснить из ограничивающего (т. е. из предмета, который его аффицирует), то и наукоучение придет к тому же выводу, что к Я относится нечто, что мыслится как аффицирующее, т. е. и в этом пункте оно вполне совпадет с кантовской критикой. Факт ощущения нельзя ни забывать, ни объяснять из независимого нечего: первое делает идеализм Бека, второе — догматизм кантианцев **⁸⁸.

3. Общий итог

Теперь выполнены все предварительные условия, теперь наукоучение может развить свою систему: его задача определена так,

* Ibid. S. 482—486.

** Ibid. S. 488—491.

что она совпадает с вопросом основания и существования всякого познания; его точка зрения являет собой совершенный критический идеализм, его принцип — интеллигенция в ее самосозерцании (интеллектуальном созерцании), первоначальное самосознание, или Я. Отношение наукоучения к существующим системам философии установлено: оно противоположно в самой своей основе, по характеру и по воззрению, всякому догматизму; оно принимает принцип, из которого только и может быть объяснено познание и решена задача, которая необходимо приводит к крушению всякую догматическую систему; оно в глубине согласуется с кантовской критикой и дает ключ к ее истинному пониманию; оно вполне сознает эту свою согласованность с Кантом и выдвигает истинного Канта в противоположность ложному Канту кантианцев, которые понимают догматически то, что должно пониматься критически. Теперь, чтобы вникнуть в систему наукоучения, мы должны прежде познакомиться с ее основой.


ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ОСНОВАНИЕ И ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ НАУКОУЧЕНИЯ



I. ПЕРВОЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ

1. Я КАК НЕОБХОДИМОЕ ДЕЯНИЕ

 принцип наукоучения есть абсолютно первое основоположение, которое не может быть доказано никаким другим, следовательно, оно «вполне безусловно». Этим положением выражается высшая основа опыта и всякого эмпирического сознания; поэтому мы найдем это положение, если обратим внимание на наше эмпирическое сознание, т. е. на факт нашего сознания, и абстрагируемся от всего, что не является его неотъемлемой частью. Рефлексия находит в качестве простого факта сознания положение $A = A$, достоверность которого нам совершенно ясна. Положение $A = A$ не значит, что A существует, но говорит лишь: если A положено, то оно положено. Нет необходимости, чтобы оно было положено. Абстрагируемся поэтому от того, что не необходимо (в данном случае от A), тогда от указанного факта останется только форма положения, то есть необходимая связь: если A положено, то оно положено. Эта необходимая связь заключена не в A , полагание которого в любом случае не необходимо, но в том, через что оно полагается: оно полагается в Я. Если что-нибудь полагается в Я, например A , то положение $A = A$ правильно, т. е. это (положенное в Я) нечто равно самому себе. Это возможно только в случае, если то, в чем A положено, равно самому себе, следовательно, при условии, что $Я = Я$. Следующие положения равнозначны: «Я = Я»; «Я есмь Я»; «Я есмь».

Если положение $A = A$ неправильно, то никакое суждение невозможно. Положение $A = A$ имеет значение только при условии положения $Я = Я$ (Я есмь Я): следовательно, положение «Я есмь» есть основное условие всякого суждения. Поэтому если мы осу-



ществляем рефлексию эмпирического сознания и от факта, находящегося нами, абстрагируем то, что может быть абстрагировано (что не необходимо к нему относится), то основным фактом остается положение «Я есмь». Мы берем его вначале как выражение факта, а при ближайшем рассмотрении находим, что оно заключается в действии полагания, в действии, которое производит само себя, которое есть свой собственный продукт, так как оно не может быть продуктом ничего другого. Ибо здесь действие и поступок (продукт действия) одно и то же; мы и называем этот факт деянием (Thathandlung) и объявляем положение «Я есмь» его выражением *⁸⁹.

Я не может быть полагаемо ничем другим, как только самим собой: оно изначально, оно полагается самим собой, оно необходимо. В своей деятельности оно относится только к себе. То, что оно полагает, полагается только для Я, Я необходимо для Я. Или если мы захотим выразить это первоначальное и необходимое действие одним положением, то это положение будет абсолютно первым основоположением наукоучения и выразится формулой: «Я полагает первоначально свое собственное бытие».

Для того чтобы открыть это первое основоположение наукоучения, мы пойдем более простым путем, скорее ведущим к цели, оставив в стороне демонстрацию с положением $A=A$ и длинные логические формулы. Нужно основать опыт, или эмпирическое сознание. Эмпирическое сознание есть сознание чего-то как своего предмета. Нет эмпирического знания без объекта и нет объекта без субъекта. Первое условие, при котором возможны объекты, есть сознание как субъект, или Я. Все факты эмпирического сознания говорят за то, что нечто (что бы оно ни было) полагается в Я. Как может что-нибудь полагаться в Я, если сначала не положено само Я? «Таким образом, в основе объяснения всех фактов эмпирического сознания лежит то, что до всякого полагания в Я прежде полагается само Я **⁹⁰. Это основание, взятое за основоположение, объявляет: Я должно быть (я есмь)».

Таким образом, *все* мыслимое полагается в Я, и только в нем, следовательно, само Я не может быть полагаемо ничем другим, как только самим собой. Ибо что бы мы ни полагали как причину Я, оно всегда есть нечто, что своей причиной предполагает Я. Оно не только субъект, но и *абсолютный субъект*. Бытие Я есть прояв-

* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Th. I. § 1 (S. W. I. 1. S. 91–94).

** Ibid. S. 95.

ление его собственной активности, эта активность есть чистая деятельность, чистое действие: поэтому бытие Я не есть факт, а есть деяние. Поэтому первое основоположение говорит не только: «Я есмь», оно говорит: «Я полагает само себя» или: «Оно полагает первоначально свое собственное бытие». Усмотрение этого первоначального деяния, которым Я полагает само себя, определяет принцип наукоучения, а вместе и противоположность его. Я или первоначально, или не первоначально, а выведено; первоначальность Я либо отрицается, либо утверждается. Хотеть вывести Я откуда-нибудь значит отрицать его; поэтому можно сказать: Я либо утверждается, либо отрицается; оно или абсолютный субъект, или его вообще нет. В первом случае оно для философии — непреодолимая граница, во втором случае граница Я переступается и Я отрицается в принципе: в этом противоречие между Фихте и Спинозой. «Существует всего две вполне последовательные системы: критическая, признающая эту границу, и спинозистская, ее переступающая»^{*91}.

2. ДЕЯНИЕ КАК ПОСТУЛАТ. НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ

Знание начинается не с факта, а с деяния; наукоучение начинается с усмотрения этого деяния. Познать это действие значит и произвести его. Философия с того и начинается, что сама производит действие, которое делает возможным знание вообще, и обосновывает его. Если философия хочет стать понятной другим, она должна прежде всего произвести то первоначальное действие, через которое только и могут сделаться понятными все последующие положения, поэтому она должна требовать от каждого, чтобы он произвел это действие; она начинает свое учение с этого требования, с этого постулата. Положение «Я полагает первоначально свое собственное бытие» не есть указание факта, а есть требование. Оно говорит: «Воздвигни (setze) свое Я! осознай себя!» С этого постулата начинается философия; ее первое положение есть требование, а не утверждение. Пока она начинается с утверждения, от нее можно требовать, чтобы она доказала его. Здесь возможны два случая: положение или доказано, или не доказано. Если оно доказано, то ему предпосланы другие положения, которые, в свою очередь, нужно доказать, и у нас получается бесконечный регресс, т. е. отсутствие начала. Если оно не доказано, то снова возможны два случая: оно или доказуемо, или не до-

* Ibid. § 1. S. 101.

казуемо; в первом случае оно должно быть доказано, и мы имеем регресс без конца и не имеем начала; во втором случае доказательства нет, и вместо того, чтобы знать, мы должны верить. Следовательно, пока наука стремится начать с утверждения, у нее либо нет начала, либо нет доказательства для начала: в первом случае наука не может начаться, во втором случае начало не есть наука; в обоих случаях начало науки невозможно, а вместе с тем невозможна и сама наука. Скептики издавна поняли это и указывали философии на это как на непреодолимое препятствие. А если философия начинается вообще не с утверждения, а с требования, не с теоремы и не с аксиомы, а с постулата? Если она не говорит: «Это так», а говорит: «Делай это»? Иной может ответить: «Я не хочу этого делать», но не может сказать: «Докажи мне это»!

3. ПОСТУЛАТ КАК ВЫРАЖЕНИЕ СВОБОДЫ

Мы должны глубоко вникнуть в значение и важность этого деяния и этого требования, ибо здесь заключается центр тяжести фихтевского учения. Самосознание есть дело, которое никто другой не может выполнить за меня, которое я должен сделать сам не для того, чтобы оно было совершено — ибо оно не может быть сделано и окончено раз навсегда, как *un fait accompli*⁹², — а для того, чтобы снова и снова его воспроизводить. Это то дело, которое делает человека из такого, каков он есть, таким, каков он есть только через себя: это есть исключительно независимая, безусловная, первоначальная самость в человеке, это наиболее личное его дело среди всех дел, потому и наиболее достоверное, а потому и основа всех остальных достоверностей, а следовательно — и принцип философии. Только теперь философия знает, как она начинается; всякое другое начало подвержено неразрешимым затруднениям. Фихте открывает выход: философия начинается не положением, а действием. Вместе с гетевским Фаустом она заявляет: «Дух мне помогает, вдруг прозреваю я и, успокоившись, пишу: в начале было Деяние!»

Между Я как индивидуумом и Я как самосознанием есть различие. То, что я представляю собой как индивидуум, определенный происхождением и воспитанием, сложившийся под влиянием известных общественных условий, — всем этим я стал вследствие известных причин, которые не суть я сам, не суть моя собственная сознательная деятельность. Самосознание есть мое собственное дело. Это дело изменяет мое состояние, делает из меня другое существо, нежели я был, превращает мою зависимость в свободу:



это не перемена внешних состояний, это есть изменение в самой глубине моего существа, возвращение в его глубину, обновление из начала духа, одним словом, действительное возрождение. Что такое какое-нибудь положение, каково бы оно ни было, в сравнении с таким действием? Я могу принять положение, я могу в него верить, могу его понять — и все-таки я остаюсь при этом самим собой, оно меня не меняет, и что бы ни произошло в моем рассудке, этим путем в глубине моего существа не создается ничего нового. В зарождении философии, как ее понимает Фихте, есть нечто, напоминающее начало религии. Философия тоже требует нового человека. Декарт сказал, что в философии надо начинать дело совершенно сзнова, нужно обновить ее с самого основания. Истина принадлежит вечной жизни, путь к обеим идет через внутреннее превращение человека, через нравственное перерождение. Начало фихтевской философии можно сравнить со словом Писания: «Поступай так, и ты будешь жив»!

Действие есть дело воли: оно не есть заключение, но есть *решение*. Необходимость решиться не может быть мне доказана, а может быть только потребована от меня. Поэтому учение Фихте и начинается требованием к человеку. Требование этого учения таково: «Воздвигни свое Я, познай самого себя, пожелай стать самостоятельным, сделай себя свободным, и пусть все, что ты есть, что ты думаешь и делаешь, будет поистине твоим собственным делом». Нужно решиться подняться из состояния несвободы к состоянию свободы. Только дело в том, что свобода есть не *состояние*, а настоящая жизнь и продуктивная деятельность. То, чего я достиг не через себя, не есть я сам, я сам только в том, что я делаю. Вся философия Фихте выражается изречением: «Быть свободным — это ничто, становиться свободным — в этом блаженство!» Действие есть начало и конец свободы, понятие свободы есть начало и конец системы. В одном из своих писем к Рейнгольду сам Фихте говорит: «Моя система от начала и до конца есть лишь анализ понятия *свободы*, и в этом ей нельзя противоречить, т. к. сюда не привходит никакой другой ингредиент».

4. НЕОБХОДИМЫЕ ДЕЯНИЯ И МЕТОД

Положение, с которого начинается наукоучение и которое есть не что иное, как выражение действия, господствует во всей системе. Но это первое необходимое действие включает в себе ряд других действий, с необходимостью вытекающих из него и поэтому столь же необходимых, как и первое. Я есть лишь первая буква

наукоучения. Кто сказал А, тот должен сказать и В, С и т. д. Дело и идет об этой азбуке наукоучения, и ни о чем другом. Вместе с Я дан также и ряд действий, которые необходимым образом относятся к нему и без которых Я не может существовать, которые поэтому, будучи сами необходимо обусловлены этим Я, вместе с тем обуславливают возможность самосознания, ибо все эти действия суть условия, благодаря которым Я производит само себя. Если одно из этих действий не имеет места, то самосознание невозможно, тогда оно уничтожается как возможность, т. е. в принципе. Все действия, развиваемые в наукоучении, должны поэтому относиться к самосознанию так, как у Канта трансцендентальные условия познания относятся к возможности опыта. Уничтожь одно из этих условий — и ты уничтожишь возможность опыта. Опыт существует. Следовательно, существуют и все те условия, без которых он не может существовать; они так же необходимы, как и опыт. Усмотрение этой необходимости Кант называет «трансцендентальным доказательством»; таков способ кантовской аргументации. Уничтожь одно из условий или одно из положений, развиваемых наукоучением, и ты уничтожишь возможность самосознания. Самосознание существует; следовательно, существуют и все условия, благодаря которым оно есть (себя производит), без которых оно не могло быть; они так же необходимы, как и само Я; таков способ фихтевской аргументации, метод наукоучения. Все наукоучение регулируется основным понятием самосознания: всякий акт, требуемый самосознанием для своего существования, необходим; всякий акт, отсутствие которого уничтожило бы самосознание, также необходим*.

Здесь мы видим вполне определенно и ясно, как Фихте происходит из Канта и что ему дает право утверждать, что необходимо перейти от критики к наукоучению. Кант дедуцирует из возможности опыта, причем сам опыт предполагается. Но основа или возможность опыта заключаются в самосознании. Следовательно, если вместо предположенного факта взять основание этого факта или первоначальное деяние, из которого он исходит, то вопрос будет уже не в том, что необходимо для опыта, а в том, что необходимо для самосознания. Это вопрос наукоучения, которое стремится лишь к последовательной, сведенной к своему принципу и развиваемой из этого принципа критической философии. Мы настоятельно указывали применительно к Канту на то, что

* Erste Einleitung. S. 445—449; Fischer Kuno. Logik und Metaphysik (2 aufl.). § 56. S. 116.

нельзя без этого указания на аргументацию понять критику разума. В наукоучении чувствуешь себя, как в лабиринте, если не видишь руководящей нити аргументации и не следишь за ней шаг за шагом. Фихте хочет вычислить все условия самосознания, как Кант — все условия опыта: наукоучение есть это вычисление; оно есть в своем роде «mathesis pura»⁹³, как метко выразился Якоби в своем письме к Фихте.

Фихте заявил, что он действительно понял Канта впервые через наукоучение: полную и сплошную противоположность наукоучению представляет система Спинозы, само наукоучение есть вывернутый наизнанку спинозизм. Якоби признается, что он впервые нашел доступ к наукоучению, представив себе идею, обратную спинозизму. «И все еще ее изложение есть для меня изложение материализма без материи или mathesis pura, где чистое и пустое сознание представляет математическое пространство»*. Перейдем теперь к самому вычислению. Что вытекает из первого основоположения?

II. ВТОРОЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ

1. ПРОТИВОПОЛОЖЕНИЕ НЕ-Я

От абсолютно первого основоположения к последующим положениям путь наукоучения ведет, не пропуская ни одного промежуточного члена, через относительные основоположения. Эти последние представляют собой наполовину основоположения, наполовину выводы, наполовину они безусловны, наполовину обусловлены; из них одно независимо или первоначально только в отношении своей формы, второе только в отношении своего содержания, поэтому их не может быть более двух.

Среди фактов эмпирического сознания мы нашли непосредственно верное положение $A = A$, из которого уясняется первоначальная форма положения как первого действия Я. Таким же непосредственно достоверным, как положение $A = A$, будет следующее положение: противоположное A (не- A) не $= A$. Если мы абстрагируемся от содержания A (которое не необходимо), то остается лишь полагание противоположного, или форма противоположения. Положение безусловно необходимо не по своему содержанию, а только по своей форме; поэтому форма противо-

* Fr. H. Jacobis sammtl. Werke. Bd. III. S. 12.

полагания так же необходима, как форма полагания, она тоже указывает на первоначальное действие Я, которое так же мало может быть выведено, как не требует доказательств положение, что противоположное А не равно А.

Форма или действие противопоставления первоначальны и не требуют дальнейшего выведения. Противопоставлять значит полагать противоположное чему-нибудь: это нечто, в отношении к чему имеет место противопоставление, должно быть дано или предположено, поэтому противопоставление обусловлено своим содержанием и безусловно по форме. Положение, выражающее первоначальное действие противопоставления, есть, следовательно, «второе по своему содержанию обусловленное основоположение» наукоучения. Только Я полагается первоначально, поэтому противопоставлять можно только этому Я, и только само Я есть то, что противопоставляет. То, что противопоставляется Я, есть противоположное Я. Следовательно, Я полагает противоположное себе через свое второе первоначальное действие. Противопоставляемое Я есть не-Я. Второе основоположение наукоучения поэтому гласит: «Я полагает не-Я» *⁹⁴.

2. НЕ-Я НЕ ЕСТЬ ВЕЩЬ В СЕБЕ

Это второе положение наукоучения было издавна предметом самого грубого непонимания, которое, если его допустить в самой малой степени, совершенно спутало бы понимание фихтевской философии и сделало бы ее невозможной. «Я полагает не-Я». Что такое Я? Очевидно, мы сами. А что такое не-Я? Очевидно, объясняет себе неразумие, — это вещи вне нас, (независимые от нас), природа, мир. Следовательно, фихтевское положение, если на место его формул поставить действительные ценности, означает не более и не менее как то, что человеческое Я приписывает себе роль творца, что Фихте смотрит на человеческое Я и прежде всего на самого себя как на создателя вещей. Это представляется, однако, страшным дерзновением и страшной нелепостью: атеизм в союзе с бессмыслицей! Возгласы негодования, которые наукоучение вызвало против себя со всех сторон, направлялись, главным образом, против второго основоположения; возмущение бессмыслицей у людей так называемого здравого смысла было столь же велико, сколь возмущение безбожием — у охранителей веры.

* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. I. § 2. S. 101–105.

Действительно, если бы с этим положением дело обстояло так, то бессмыслица была бы так велика, что можно забыть о дерзости.

Под не-Я совершенно нелепо понимают независимые от нас вещи вне нас, вещи в себе, следовательно, нечто, что совершенно вне нашего сознания и что никогда не полагается и не может быть обосновано через Я. И вот Фихте будто бы сказал: Я полагает нечто, что никогда не может быть полагается через Я; Я есть основание чего-то, что никогда не может быть обосновано в Я, от Я зависит нечто, что по своему понятию совершенно независимо от Я. Он якобы сказал чистую нелепость. Но эта бессмыслица заключена не в положении наукоучения, а в его толковании, невозможность которого ясна для всякого, кто хоть отчасти уловил суть наукоучения.

3. ПОНЯТИЕ НЕ-Я

Уже потому совершенно невозможно думать в случае фихтевского не-Я о вещи в себе, что наукоучение отказалось от понятия вещи в себе как сущности, отличной от Я, и уничтожило ее. О такой вещи в себе во всем наукоучении не может быть речи как о чем-то реальном. Это понимание невозможности вещи в себе можно было предполагать у тех, кто дошел в наукоучении до второго положения. Однако мы ничего не будем предполагать, кроме самого этого положения. Послушаем, что говорит Фихте. Он говорит: «Я предполагает не-Я». Все отличное от А называют не-А, и я не знаю, как можно его назвать иначе. Первое же условие, при котором можно что-нибудь отличить от А, — это необходимость наличия понятия не-А. Без А нет и не-А. Кто не знает еще этой самой простой из всех истин, может заглянуть в школьную логику. Как не-А относится к А, так и не-Я относится к Я. Без Я нет и не-Я. Это говорит не только наукоучение, но и школьная логика. Если не положено Я, то понятно, что ничего нельзя от него и отличать, следовательно, не может быть положено и не-Я. Не-Я возможно только при предположении Я. Я полагается только через себя самого. То, что возможно лишь при условии Я, может также полагаться только через Я. Поэтому положение: «Без Я нет не-Я» равносильно положению: «Я полагает не-Я». Таково объяснение этого положения в соответствии с принципами школьной логики. Фихте подчеркивает то обстоятельство, что не-Я ни в коем случае не есть дискурсивное понятие, возникшее через абстрагирование от всего данного, как думает обычное мышление. Поверхностность этого объяснения легко доказать. «Если я дол-

жен представить что-нибудь, то я с необходимостью должен противопоставить это представляющему».

На уровне второго положения наукоучения еще не дозволено мыслить о вещах, предметах, представлениях. Но так как вещи, которые мы необходимо отличаем от себя, должны попасть под понятие не-Я, то мы должны признать, что под не-Я понимаются вещи и их совокупность, но не вещи в себе вне нас, так как это понятие вообще ничего не говорит нам. Следовательно, мы берем вещи так, как они могут пониматься: как отличное от Я, как наши предметы, совокупность которых мы называем природой или миром. Под вещами мы понимаем природу как *объект*, мир как представление, объективный мир. Теперь можно поставить вопрос: при каком условии возможны вещи в этом смысле, единственном, в каком их можно принять? При каком неотъемлемом условии существует природа как объект, объективный мир, мир как представление? Если нет объектов, то нет и природы как объекта, нет объективного мира. При каком же единственном условии возможны объекты? Только при условии субъекта, для которого что-либо может стать объектом. Объект есть то, что сознание противопоставляет себе, следовательно, отличает от себя. Таким образом, объект представляется как не-Я при условии Я. Без Я нет и не-Я. Поэтому без Я нет объекта; отсюда возможность объектов, возможность вещей, поскольку они суть объекты (не-Я), возможность объективного мира. Что же еще неясно в фихтевском положении, даже если под не-Я понимать вещи или мир, в правильном и единственно возможном значении этого слова? Если под ним подразумевают мир как вещь в себе, то это полная бессмыслица; если под ним подразумевают мир как объект, как представление, как не-Я, т. е. понимают положение в его буквальном смысле, то смысл ясен и неоспорим. Разве будет кто возражать, если я скажу: без чувственности (чувственного Я) нет чувственного мира? Отнимите слух, и мир умолкает; молния еще светит, но гром уже не гремит; волны моря будут еще двигаться, но не будут шуметь. Слышимого мира более не существует. Отнимите глаз, и нет видимого мира. Разве не то же самое сказать: «Отнимите самосознание, или Я, и мира как предмета сознания, объективного, представляемого, познаваемого мира, мира как объекта, как не-Я, более не существует?» Эта истина так проста, так ясна, что можно думать, что миру не надо было Фихте, чтобы познакомиться с ней. И однако эту простую истину он едва понял и после Фихте. Ибо отсутствие мышления для большинства людей обычнее, чем самая простая истина. Невнимание к своей

собственной деятельности есть самое глубокое основание наших ошибок. Пока в наблюдении небесных тел не обращали внимания на движение нашей планеты, верили в движение Солнца, и движение Земли казалось бессмыслицей, противоречием здравому человеческому рассудку, идущему за очевидностью. Пока при рассмотрении вообще вещей не думают о самодеятельности собственного Я, до тех пор то, что делается нами самими, кажется нам чем-то данным извне*.

III. ТРЕТЬЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ

1. ПРОТИВОРЕЧИЕ В Я

Оба первые основоположения наукоучения, или первые, изначальные действия интеллигенции, выражаются формулой: «Я полагает себя и свою противоположность. Противоположное Я (не-Я) не есть вещь в себе, не есть нечто вне Я находящееся; граница Я абсолютна, она непреодолима; то, что полагается, полагается только через Я и в Я. Поэтому положение должно быть определено точнее: Я полагает не-Я в Я.

Противополагаемое возможно только в отношении к полагаемому. Только когда положено само Я, по отношению к нему может иметь место противоположение, т. е. возможно полагание не-Я. Поэтому мы должны еще точнее определить положение: Я полагает в Я вместе Я и не-Я, т. е. оно полагает в себе противоположное, или, что то же, оно полагает себя как единство противоположностей. Соединение противоположностей в одном и том же субъекте есть противоречие. Я полагает себя как противоречие: оно есть это противоречие в силу своей первоначальной сущности или в силу своего первоначального деяния.

Противоречие требует решения. Следовательно, в Я необходима деятельность, разрешающая противоречие, создаваемое двумя первыми действиями. Решение этого противоречия есть поэтому третье необходимое деяние интеллигенции; положение, выражающее его, есть третье основоположение наукоучения. Решение возможно только через такое деяние, которое не уничтожает значения обоих первых основоположений наукоучения и не лишает силы оба первоначальных деяния, поэтому задача третьего деяния обуславливается обоими первыми деяниями и заключена

* Ср.: *Fischer Kuno. Akademische Reden. I. S. 22—23.*

в определенных границах. По этой причине Фихте обозначает третье положение наукоучения как основоположение, обусловленное по своей форме, определенное двумя положениями и потому «почти всецело доступное доказательству» *⁹⁵.

2. РАЗРЕШЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ

Я и не-Я относятся друг к другу как противоположности, как положительное и отрицательное, т. е. они взаимно уничтожают себя, или всецело, или частично. Если в этом случае противоположности уничтожали бы себя всецело, то результат равнялся бы нулю: тогда ни Я, ни не-Я не могли бы более быть положены, т. е. само Я было бы уничтожено, что противоречит первому основоположению. Следовательно, невозможно, чтобы Я и не-Я, продукты первоначального действия Я, всецело уничтожали бы друг друга. Так же невозможно, чтобы одно из них было всецело уничтожено другим. Уничтоженным бы оказалось или Я, или не-Я. Если бы всецело уничтожено было Я, то благодаря этому отсутствовало бы и условие, при котором только и возможно не-Я, вместе с полаганием Я сделалось бы невозможным и противоположение, что противоречит обоим первым основоположениям наукоучения. Полное уничтожение не-Я противоречило бы второму основоположению, требующему его полагания. Обои первыми положениями дается задача, которая бесспорно существует и которую необходимо решить.

Теперь ясно, каким единственным образом может быть решена эта задача. Противоположные стороны должны себя уничтожать, иначе они не были бы противоположными. Но так как ни обе вместе, ни одна из них не должны быть уничтожены всецело, то остается лишь одно: чтобы они уничтожались *гастигно*, т. е. ограничивали бы друг друга. Ограничение есть частичное уничтожение. Такое взаимное ограничение противоположных сторон есть поэтому действие, которое решает задачу, поставленную двумя первыми действиями, т. е. это единственно возможная форма соединения Я и не-Я. То, что может быть уничтожено или ограничено частично, должно быть делимо. В понятии частичного уничтожения (ограничения) лежит понятие делимости или, как выражается Фихте, количественной способности. Только вследствие этой делимости (способности к ограничению) и возможно требуемое Я объединение Я и не-Я. Объединение Я и не-Я установлено:

* Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. I. § 3. S. 105 flgd.

в этом заключается третье действие. Иными словами, Я, так же как и не-Я, полагаются всецело делимыми. Полагаемое полагается через Я и в Я, поэтому формула, выражающая полностью третье действие, а вместе с тем и третье основоположение наукоучения, гласит: «Я противопоставляет в Я делимому Я делимое не-Я» *⁹⁶.

Я и не-Я суть противоположности, которые вмещают в себя безусловно-все; оба они полагаются в Я, следовательно, все полагается в Я и вне него нет ничего, что можно было бы полагать. Понимание этого разъясняет нам характер наукоучения, завершение критического направления мысли и резко выраженную противоположность по отношению к догматическому направлению: критическая система полагает вещь в Я, догматическая же полагает Я в вещи; критическая остается в границах Я, догматическая же переступает эти границы; поэтому первая имманентна, вторая трансцендентна. Если догматизм хочет быть последовательным, то он должен отрицать Я: последовательный догматизм — это Спинозистское учение. Если отрицают Я, то в конце концов нужно отрицать и возможность познания: последовательно проведенный догматизм кончается скептицизмом **⁹⁷.

3. ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ И ПРАКТИЧЕСКОЕ НАУКОУЧЕНИЕ

Мы развили три первых и единственно возможных основоположения наукоучения. Все положения, которые предстоит развить, могут быть лишь выведенными положениями. Этим дана собственная основа всего наукоучения. Ближайшие положения, непосредственно вытекающие из третьего основоположения, содержат уже деление системы. Третье основоположение гласит: «Я противопоставляет в Я делимому Я делимое не-Я». Я, так же как и не-Я, полагается через Я в Я как ограниченные друг другом: их объединение есть их обоюдное ограничение. В этом обоюдном ограничении, очевидно, содержатся два действия: 1) не-Я ограничивается через Я; 2) Я ограничивается через не-Я. Или, выражаясь иначе: «Я определяет не-Я, не-Я определяет Я», а так как (первоначальное или абсолютное) Я полагает это обоюдное ограничение Я и не-Я, то оба эти положения в их полной формулировке будут гласить: 1) Я полагает не-Я как ограниченное (определенное) через Я; 2) Я полагает самого себя как ограниченное (определенное) через не-Я.

* Ibid. S. 105–110.

** Ibid. S. 119–122.

Я определяет не-Я, т. е. оно действует, оно практическое; Я полагает не-Я как определенное через Я, это последнее полагает себя как практическое Я: на этом положении основывается *практическое* наукоучение. Я определяется через не-Я, т. е. нечто противостоит Я, Я имеет объект, оно представляющее или *теоретическое*; Я полагает само себя как определяемое через не-Я, оно полагает себя как теоретическое Я: на этом положении основывается теоретическое наукоучение. Таким образом, наукоучение благодаря третьему основоположению непосредственно делится на две системы: на практическое и на теоретическое наукоучение, которые, однако, образуют не два координированных ряда, как бы раскалывающих систему на две отдельные половины, а связанное и замкнутое в себе целое, как этого требуют принцип и метод наукоучения.

Как это позже станет понятнее, реальность или действенность не-Я уясняется только из теоретического Я, а необходимость последнего — только из практического. Но система наукоучения должна описать круг, в котором конец возвращается к началу и самое глубокое основание всех необходимых действий интеллигенции оказывается последним результатом. Это самое глубокое основание есть практическое Я. Поэтому в системе наукоучения развитие теоретического Я должно предшествовать выведению практического. Точно так же в отдельном основоположении практического наукоучения содержится предположение, которое основывается на основоположении теоретического наукоучения, а именно реальность не-Я. Поэтому Фихте говорит о принципе практического наукоучения, что он проблематичен, так как проблематична реальность не-Я. «Следовательно, по-видимому, это положение вполне негодно, по крайней мере до той поры, пока не-Я каким бы то ни было способом не будет признано реальностью». Поэтому от третьего основоположения мы прежде всего перейдем к теоретическому наукоучению как к первой части системы.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

МЕТОДИЧЕСКОЕ ВЫВЕДЕНИЕ КАТЕГОРИЙ. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ И ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО НАУКОУЧЕНИЯ



1. ДЕДУКЦИЯ КАТЕГОРИЙ

1. Метод

Введения в наукоучение неоднократно разъясняли нам метод и его задачу; мы уже познакомились с этим методом в начале наукоучения, т. е. в его применении. Согласно этому образцу можно определить фихтевское учение о методе, а вместе с тем и руководящий принцип всей системы.

Тремя первыми основоположениями наукоучения выражаются три первые необходимые действия интеллигенции: положение, противоположение, соединение противоположных сторон; последнее можно назвать также ограничением или определением. Или, выражаясь иначе, эти действия суть тезис, антитезис и синтез; последнее относится к первым как соединение к состоянию противоположности, как необходимое соединение к противоречию или как решение к спору. Этим дается метод: он заключается в открытии и разрешении всех заключенных в Я и в необходимых его действиях противоречий и движется снова и снова через тезис и антитезис к синтезу, через все новые противоположности к все новым соединениям. Третье основоположение есть первый синтез. Все содержащиеся в нем и почерпнутые из него положения суть выведенные из него положения, и потому они также синтетические. Так как всякий синтез возможен только через предшествующее противоположение или антитезис, то следующие задачи будут заключаться в том, чтобы в этом первом синтезе найти новые противоположности, которые стремятся объединиться и в соединении которых открываются новые противоположности, и т. д., пока, наконец, все противоречия не разрешаются или пока



в конце концов не останутся такие противоположности, которые не поддаются объединению. Это третье положение Фихте называет поэтому основным синтезом, из которого нужно вывести все, что относится к области наукоучения.

2. МЕТОД ПРОТИВОРЕЧИЙ

Метод наукоучения есть таким образом систематическое открытие и решение содержащихся в Я противоречий, и так как эти противоречия и их решение суть необходимые поступки интеллигенции или самого Я, то метод наукоучения дается и указывается его принципом. Поэтому Фихте и может сказать, что наукоучение черпает свой метод исключительно из самого себя. Последний имеет огромное значение в истории послекантовской философии, он послужил образцом и оказал влияние на две позднейшие противоположные друг другу системы: он послужил образцом для Гегеля, он оказал влияние на Гербарта. Согласно последнему задача метафизики состоит в открытии и устранении содержащихся в наших опытных понятиях противоречий, среди которых важное место занимает также и Я; для первого задача метафизики есть открытие и разрешение противоречий, содержащихся в необходимых познавательных понятиях (категориях). Из этого сравнения видна зависимость от Фихте, которую осознавали оба философа; из этой зависимости уясняется вместе с тем и сходство и различие Гегеля и Гербарта.

3. ВЫВЕДЕНИЕ КАТЕГОРИЙ

Первоначальные действия интеллигенции суть высшие условия всякого суждения, мышления, познания. Поэтому через эти действия даются формы суждений, законы мышления, основные понятия познания (категории); они же и легко абстрагируются из развитых основных положений. Только теперь становится возможной дедукция категорий — задача, которую поставил Кант и которую он пытался разрешить. Первоначальными действиями были тезис, антитезис и синтезис: первый есть основа всех полагающих и утверждающих суждений, стоящих выше всяких противоречий, т. е. бесконечных суждений; второй есть основа всех противопологающих и отрицающих суждений; третий — основа всех синтетических. Главный вопрос кантовской критики — «Как возможны синтетические суждения a priori?» — получает здесь ответ. Разрешение вопроса вытекает из третьего основоположе-

ния наукоучения, как первого синтетического положения, в котором содержатся все остальные.

Из первого основоположения следует положение тождества ($A = A$), из второго — положение различия, из третьего — положение объединения, которое есть вместе с тем положение отношения и различия, следовательно, содержит основание отношения и различия: положение соединения (противоположного) есть поэтому вместе с тем и закон основания. Первое положение дает категорию реальности, второе — категорию отрицания, третье — категорию ограничения или определения (лимитации) *⁹⁸.

II. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО НАУКОУЧЕНИЯ

1. Понятие взаимоопределения

Первый достоверный вывод из третьего основоположения, следовательно, первый принцип наукоучения есть вместе с тем и отдельное основоположение теоретического наукоучения, «основание теоретического знания». Положение гласит: «Я полагает себя самого как определенное через не-Я». Я полагает себя как связанное с объектом, т. е. как представляющее или теоретическое Я. Прежде чем мы разовьем это положение далее, испробуем на нем метод, чтобы увидеть, что оно так же необходимо, как и само Я. Предположим, что не существует теоретического Я, что не существует Я, определяемого через объект, тогда нет и ограничения Я через не-Я, нет взаимного ограничения обоих, следовательно, нет также и возможности их объединения; тогда существует лишь простое противопоставление или взаимное уничтожение обоих, следовательно, нет полагającego и противопоставляющего Я, т. е. нет самосознания. Уничтожь теоретическое Я, и ты уничтожишь самосознание как таковое.

Необходимость теоретического Я основывается прежде всего на необходимости положенного в Я объединения Я и не-Я вообще: это объединение (третье основоположение наукоучения) есть первый синтез (А); полагание теоретического Я, непосредственно следующее отсюда, есть второй синтез (В). Положение теоретического наукоучения гласит: «Я полагает само себя как определенное через не-Я». В этом синтезе содержатся и соединены два

* Ibid. I. § 1. S. 99; § 2. S. 105; § 3. S. 122–123.

противоречащих положения: 1) Я определяется через не-Я, т. е. Я *страдательно*; 2) Я определяет само себя, т. е. оно *деятельно*. Следовательно, Я *деятельно* и *страдательно* одновременно. Разрешение этого противоречия есть задача теоретического наукоучения^{*99}. Деятельность и страдательность относятся друг к другу как противоположные определения, каждое есть отрицательное основание другого, они взаимно уничтожают друг друга. Если бы они вполне взаимно уничтожали себя, то Я не было бы ни *деятельно*, ни *страдательно*, его бы вообще не существовало; если бы одно из обоих противоположных определений совершенно уничтожало другое, то Я было бы либо только *деятельным*, либо только *страдательным*: в первом случае было бы невозможно теоретическое Я, во втором — Я вообще. Следовательно, остается лишь одна возможность — что оба уничтожают друг друга отчасти: Я частью *деятельно*, частью *страдательно*; оно отчасти *деятельно*, отчасти, следовательно, *недеятельно*. Поскольку Я *недеятельно*, *деятельно* не-Я, следовательно, Я *страдательно*, и наоборот. Деятельность Я определяется (ограничивается) деятельностью не-Я, и наоборот. Другими словами, Я и не-Я определяют себя взаимно. Только вследствие этого *взаимного определения* и возможно, что Я вместе и *деятельно*, и *страдательно*; только вследствие этого возможно соединение этих противоречий в Я, следовательно, возможно вообще теоретическое Я: поэтому синтез В есть синтез *взаимного определения*; этим выводится категория *взаимоопределения* (взаимодействия), т. е. она дедуцируется из самосознания^{**}.

Между тем против *взаимоопределения* возражает первое основоположение наукоучения. По *взаимоопределению*, Я *деятельно* лишь отчасти, согласно первому основоположению, Я *только* *деятельно*, оно не только чистая *деятельность*, но вся *деятельность* или, что то же, оно вся *реальность*; но тогда не-Я совсем не *реальность*, а наоборот — *отрицание*. Если же не-Я лишено всякой *реальности*, или, что то же, лишено всякой *действенности*, как может оно определять Я? И где же тогда *взаимоопределение*, если на стороне не-Я нет ни *действенности*, ни *реальности*? Таким образом, *взаимоопределение* снова заключает в себе задачу, решение которой требует нового синтеза (*обусловленного* *взаимоопределением*).

* Ibid. II. § 4. S. 127–128.

** Ibid. S. 129–131.

2. Причинность не-Я

Я есть вся деятельность, вся реальность. Поэтому не-Я ни в каком случае не может обладать особой, независимой от той реальностью, иначе Я не было бы всей реальностью и самосознание было бы уничтожено в принципе. Таким образом, не-Я или совсем не имеет реальности, или имеет ее постольку, поскольку она уничтожается в Я. Первый случай невозможен, так как тогда не-Я никак не могло бы быть определяющим, а следовательно, взаимоопределение, а в последнем счете и само Я, были бы невозможны. Необходимо, следовательно, принять второй случай: в не-Я привходит ровно столько реальности, сколько ее уничтожается в Я. Реальность или деятельность Я уничтожается (частью), т. е. уменьшается, иными словами, Я страдает. Таким образом, не-Я обладает реальностью, поскольку Я страдает; вне страдания Я оно ее не имеет. Назовем это страдание «аффекцией Я», тогда получим положение: «Вне условия аффекции Я не-Я не обладает деятельностью» *¹⁰⁰.

Деятельность не-Я есть страдание Я. Или, что то же, страдание (аффекция) Я есть действие не-Я, не-Я есть его причина: это соединение дает требуемый синтез С и содержит категорию причинности. В предшествующем синтезе взаимоопределения было безразлично, которой из двух противоположных сторон нужно было приписать реальность или отрицание. Определялось лишь следующее: если одна сторона деятельна, то другая страдательна. Теперь дано более точное определение через синтез причинности: деятельность на стороне не-Я, страдательность на стороне Я **¹⁰¹.

3. Субстанциальность Я. Не-Я как количество Я

Я есть вся деятельность: поэтому в не-Я деятельность или реальность возможны лишь в той степени, в какой уничтожаются в Я, т. е. поскольку Я страдает. Однако Я по своей сущности только деятельно. Как может Я страдать? Здесь синтез причинности ставит новую задачу. То, что положено в Я, положено через Я, положено его деятельностью. Следовательно, и страдание Я может определяться лишь его деятельностью. Как это возможно? Деятельность Я абсолютна, без нее нет ничего: следовательно, и страдание Я может быть лишь уменьшенной или отчасти уничтожен-

* Ibid. S. 131–135.

** Ibid. S. 135–136.

ной деятельностью, следовательно, «известным количеством деятельности». Другими словами: страдание Я возможно только через уменьшение или ограничение его деятельности, последнее возможно только благодаря деятельности самого Я, т. е. через его самоопределение. Таким образом, в Я мы имеем деятельность и страдание, абсолютную и ограниченную деятельность, или, так как Я равно деятельности, абсолютное и ограниченное Я. Ограниченное Я возможно лишь как самоограничение абсолютного. Вопрос о том, почему Я страдательно, сводится к вопросам: почему Я ограничивает свою деятельность? Почему Я ограничивает само себя? Откуда это *самоограничение Я*? *¹⁰²

Так как теоретическое Я состоит в этом ограничении и основывается на нем, то вопрос о причине самоограничения не может быть решен из теоретического Я, и можно предвидеть, что необходимость этого можно понять только из практического Я. Теперь, следовательно, эта ограниченность должна признаваться чем-то таким, необходимость чего нам неясна, следовательно, чем-то случайным. Абсолютное Я относится к ограниченному сначала как к модификации своей деятельности, как к акцидентии, т. е. оно относится к этому как субстанция: здесь синтез и вместе категория *субстанциальности* (синтез D) **¹⁰³.

Развитые определения очень плодотворны и очень важны. Страдание Я может пониматься только как уменьшенная деятельность Я, как единица этой деятельности, как количество Я. Я страдает, поскольку оно недейтельно, и, поскольку Я недейтельно, деятельно не-Я. Следовательно, в конце концов и на не-Я следует смотреть как на количество Я. Этим в наукоучении уже дается понятие и содержание того, что выводит позднейшая натурфилософия. «Предположите в непрерывном пространстве А в точке *m* свет, а в точке *n* тьму; тогда, так как пространство непрерывно и между *m* и *n* нет перерыва, между обоими пунктами будет точка *o*, где свет и тьма есть одновременно, что противоречиво. Положите между обоими посредствующий член — сумерки. Они простираются от *p* до *q*, тогда в *p* сумерки будут граничить со светом, а в *q* — с тьмой. Но этим вы только отдалите противоречие, а не разрешите его. Сумерки суть смешение света и тьмы. В точке *p* лежит граница света и сумерек, следовательно, свет и сумерки существуют вместе: сумерки отличаются от света тем, что они вместе и свет и тьма. То же самое в пункте *q*. Таким образом, проти-

* Ibid. S. 136–139.

** Ibid. S. 142.

воречие нельзя разрешить иначе как тем, что свет и тьма вообще не противоположны, но различаются лишь по степени. Тьма есть очень малое количество света. *Таково же и отношение между Я и не-Я*» *¹⁰⁴. Что еще нужно для того, чтобы природа понималась как становящееся Я, а интеллигенция как день, выходящий из сумерек жизни природы?

4. КАТЕГОРИИ ОТНОШЕНИЯ

Необходимые действия интеллигенции до сего пункта нам ясны. Самосознание (полагающее и противопологающее Я) требует объединения обеих противоположностей в Я, это объяснение требует взаимоопределения, взаимоопределение Я и не-Я требует для своего ближайшего определения причинности не-Я и субстанциальности Я. Этим выводятся следующие категории: полагающее Я дает категорию реальности, противопологающее — категорию отрицания, соединение противоположенных дает категорию отношения (ограничение, лимитация); более близкое определение отношения есть взаимоопределение, роды взаимоопределения суть причинность и субстанциальность. Среди этих действий интеллигенции первое есть полагающее, второе — противопологающее, следующие — связывающие, или синтетические. Первый синтез (А) есть объединение Я и не-Я, второй (В) — взаимоопределение, третий (С) — причинность не-Я, четвертый (D) — субстанциальность Я.

III. ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА ТЕОРЕТИЧЕСКОГО НАУКОУЧЕНИЯ

1. Два рода взаимоопределения

Теперь возникает новое противоречие и вместе с тем новая задача: причинность определяет деятельность не-Я, субстанциальность определяет исключительную деятельность Я. Согласно первому, страдание Я есть действие не-Я, согласно второму, страдание Я (ограниченное Я) определяется только через деятельность Я. Если признать субстанциальность, то Я определяется только через себя; если признать причинность, то Я определяется через не-Я. Однако и то и другое имеет силу. Самосознание требует взаимоопределения Я и не-Я (теоретическое Я), это, в свою

* Ibid. S. 145.

очередь, требует причинности не-Я и субстанциальности Я. Противоречие содержится в самом Я и представляет задачу, требующую решения. Решение требует нового синтеза (Е): синтетического объединения причинности и субстанциальности. Мы подошли к самому трудному пункту наукоучения. Чем далее идут синтезы, тем запутаннее комплексы простых элементов. Речь идет о противоречии между субстанциальностью Я и причинностью не-Я, между этими двумя родами взаимоопределения, следовательно, о противоречии в понятии взаимоопределения.

Взаимоопределение означает: известное количество деятельности в Я, такое же количество страдания в не-Я, и наоборот. Деятельность и страдание в Я и в не-Я определяют себя взаимно так, что каждому деянию с одной стороны в такой же мере отвечает страдание с другой стороны. Это взаимоопределение поэтому называется «взаимное действие-страдание»: поскольку Я полагает в себе страдание, постольку оно тем самым полагает деятельность в не-Я, и наоборот. Если это положение неправильно, то уничтожается страдающее Я, а следовательно, и теоретическое, и с ним само Я. Поэтому положение взаимоопределения необходимо и не может быть опровергнуто. Но как же оно удерживается и как оно необходимо? Деятельность в не-Я обуславливается страданием в Я, а это последнее — деятельностью в не-Я: следовательно, деятельность в не-Я предполагает сама себя. Страдание в Я обуславливается деятельностью в не-Я: а это обуславливается страданием в Я: следовательно, страдание в Я предполагает само себя. Но если я могу делать что-нибудь только при условии, что я это уже сделал, то ясно, что я этого сделать не могу. Я должно полагать в себя страдание при условии, что оно вместе с тем полагает деятельность в не-Я, которая, в свою очередь, обусловлена страданием в Я; оно должно полагать деятельность в не-Я при условии страдания в Я, которое само обусловлено деятельностью в не-Я. Но при таких условиях Я не может полагать ни страдания в себе, ни деятельности в не-Я: (согласно взаимоопределению) оно должно производить и то и другое, а (в силу взаимоопределения) не может произвести ни того ни другого *¹⁰⁵.

2. НЕЗАВИСИМАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

В этом противоречии, которое нужно разрешить. Страдание в Я необходимо: оно возможно только через деятельность в не-Я;

* Ibid. § 4. S. 145–148.

оно невозможно через деятельность в не-Я, так как сама эта деятельность возможна только через страдание в Я. Таким образом, через деятельность в не-Я страдание в Я и полагается и не полагается (уничтожается). Противоположение в Я оказалось возможным только через ограничение, или частичное уничтожение, ибо правило гласит: что должно взаимно уничтожать себя, но не может уничтожить целиком, должно уничтожать себя частично. Так гласит основоположение определения. На этом основании указанное противоречие может быть решено вначале таким образом, что через деятельность в не-Я страдание в Я частью полагается, частью не полагается; точно так же через деятельность в Я страдание в не-Я частью полагается, частью не полагается. Таким образом, если деятельности в не-Я страдание в Я соответствует только частично, то в не-Я существует деятельность, которой страдание в Я уже не соответствует, и наоборот: есть деятельность в Я, которой не соответствует страдание в не-Я. Выражаясь короче: в Я и в не-Я существует «*независимая деятельность*». Такая независимая деятельность необходима, ибо иначе противоречие, открытое во взаимоопределении (следовательно в Я), не может быть решено *¹⁰⁶.

Но это решение содержит уже новое противоречие. Взаимоопределение требует независимой деятельности и вместе с тем противоречит ей, ибо собственное ее основоположение гласит, что каждой деятельности в Я и не-Я соответствует страдание противоположной стороны, что действие и страдание в Я и не-Я должны обуславливать себя взаимно: «*взаимное действие-страдание*». Взаимоопределение (взаимное действие-страдание) и независимая деятельность противоречат друг другу; это противоречие надо разрешить. Разрешение происходит согласно основоположению определения. Мы имеем следующие три задачи: 1) через взаимное действие-страдание определяется независимая деятельность; 2) через независимую деятельность определяется взаимное действие-страдание; 3) то и другое определяются взаимно друг через друга **¹⁰⁷.

Независимая или безусловная деятельность может определяться через взаимное действие-страдание лишь постольку, поскольку это последнее составляет основание их определения или познания первой; независимая деятельность есть реальное основание взаимоопределения, реальное основание, дающее форму.

* Ibid. S. 148 flgd.

** Ibid. S. 149–151.

Поэтому вышеозначенные задачи должны быть выражены точнее следующим образом: 1) из содержания взаимоопределения познается независимая деятельность (как его реальное основание); 2) через независимую деятельность определяется форма взаимного действия-страдания; 3) обе стороны взаимно определяют друг друга. Эта третья задача распадается на отдельные задачи: а) содержание и форма независимой деятельности определяются взаимно (независимая деятельность образует синтетическое единство содержания и формы); б) содержание и форма взаимоопределения взаимно определяют друг друга (взаимоопределение есть синтетическое единство содержания и формы); в) независимая деятельность (как синтетическое единство) и взаимное действие-страдание (как синтетическое единство) взаимно определяют друг друга. Взаимоопределение включает в себе два вида: причинность, или действенность не-Я, и субстанциальность Я. Что было доказано относительно взаимоопределения вообще, то должно быть доказано в отдельности по отношению к каждому его виду. Таким образом, каждая из трех главных задач распадается на две отдельные, т. е. общее решение должно каждый раз применяться к двум отдельным видам взаимоопределения, а именно к причинности и субстанциальности.

Таким образом, мы получим следующие задачи:

- I. Независимая деятельность как реальное основание взаимоопределения по отношению
 1. к действенности или причинности не-Я,
 2. к субстанциальности Я.
- II. Независимая деятельность как дающий форму принцип взаимоопределения по отношению
 1. к действенности или причинности не-Я,
 2. к субстанциальности Я.
- III. Единство независимой деятельности и взаимоопределения по отношению
 1. к действенности или причинности не-Я,
 2. к субстанциальности Я.

Таков перечень задач, содержащихся в «синтезе Е», самом трудном и запутанном пункте наукоучения. Собственно, тема всех этих задач проста. Речь идет о том, чтобы из всех условий, содержащихся в понятии взаимоопределения, уловить характер той независимой деятельности, без которой взаимоопределение, а в конечном счете и само Я невозможны. Чтобы точно установить, каким образом может мыслиться эта деятельность или из какой способности она может состоять, нужно испробовать все

условия, при которых она представляется мыслимой, и выделить те условия, при которых она не мыслима. Ибо всякое условие, противоречащее наукоучению, т. е. сущности самосознания, по истине невозможно.

Предположим, что задача решена, что способность независимой деятельности найдена, этим самым найдено единственное условие, при котором Я может быть теоретическим, или может полагать себя теоретическим (как определенное через не-Я). Тогда теоретическое наукоучение прошло свой путь развития от положения, которое его обосновывает, вплоть до условия, при котором это положение существует, т. е. от своего основоположения до своей основной способности. Теперь оно должно исходить из этой основной теоретической способности и развить ее или обнаружить необходимое ее развитие, чтобы из основной способности снова вывести теоретическое основоположение. Когда оно решит и эту задачу и пройдет этот второй путь, возвращающий к начальной точке, то теоретическое наукоучение совершит круг и завершит само себя. Резюмируем все сказанное. Задача теоретического наукоучения разделяется на два вопроса о теоретической основной способности и о теоретическом основоположении: 1. Какова та независимая деятельность, без которой взаимоотношение или действие, благодаря которому Я делается теоретическим, не может иметь места? Как находят эту теоретическую основную способность при установленных условиях? 2. Как из развития теоретической основной способности выводится теоретическое основоположение?

ГЛАВА ПЯТАЯ

ПРОДУКТИВНОЕ ВООБРАЖЕНИЕ КАК ОСНОВНАЯ ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СПОСОБНОСТЬ



1. ДЕДУКЦИЯ СПОСОБНОСТИ ВООБРАЖЕНИЯ

1. НЕЗАВИСИМАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК СОВОКУПНОСТЬ ВСЯКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Выкладки наукоучения привели к тому результату, что требуемое самосознанием взаимоотношение возможно только при условии независимой деятельности, которая составляет основную теоретическую способность. В чем состоит эта деятельность, следует узнать из содержания и формы взаимоотношения. Содержание его образуется противоречием между Я и не-Я. Взаимоотношение заключается в том, что в одном из обоих факторов полагается ровно столько реальности, сколько уничтожено в другом, и наоборот. Таким образом, сумма этой реальности взаимоотношением не уменьшается и не увеличивается, а остается постоянной; следовательно, содержание в своей целостности независимо от взаимоотношения и лежит в его основе. Реальность есть деятельность. Целостность реального содержания есть независимая деятельность как реальное основание взаимоотношения. Если такой независимой деятельности как абсолютной целостности не существует, то не может быть и взаимоотношения, в котором всегда в одном члене должно заключаться ровно столько реальности, сколько уничтожается в другом члене, и наоборот. Независимая деятельность есть совокупность всей реальности, иначе, она есть абсолютная целостность реального *¹⁰⁸.

* Ibid. II. § 4. S. 151–152.

2. ОСНОВАНИЕ НЕЗАВИСИМОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ. ДОГМАТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ И ИДЕАЛИЗМ

Я есть совокупность всей деятельности. Если в Я деятельность уничтожается или уменьшается, то Я уже не есть совокупность всей деятельности, оно уже не то, чем оно должно быть по своей сущности, в силу своего страдания оно уже качественно другое. Основание качественного есть реальное основание. Этим реальным основанием своей измененной качественности Я само быть не может, следовательно, это реальное основание есть нечто отличное от Я, т. е. не-Я. Если же не-Я есть реальное основание страдания в Я, то этому не-Я должно приписать независимую деятельность, предшествующую этому страданию. Тогда не-Я будет причиной, производящей страдание в Я; тогда оно — причина представлений, абсолютное реальное основание, совокупность всей производящей деятельности, оно единственно действенная причина: не-Я есть субстанция, а Я есть акциденция. Если независимая деятельность определяется таким образом (не-Я как абсолютное реальное основание), то мы имеем систему «догматического реализма», которая в совершенстве представлена в учении Спинозы. Но при таком понимании независимой деятельности уничтожается и признается невозможным само Я. Как необходимо Я, так же невозможна поэтому независимая деятельность не-Я, предшествующая Я *¹⁰⁹.

Я есть совокупность всей деятельности, в нем уничтожается деятельность, или полагается страдание. Независимой деятельностью не-Я это страдание не может полагаться, оно, следовательно, может полагаться только через деятельность самого Я. Страдание в Я есть поэтому только уменьшенная или ограниченная деятельность. Но ограниченная деятельность есть также не-Я. Следовательно, как отличается теперь ограниченное Я от не-Я? Они должны различаться, так как они противоположны. Ограниченное Я может отличаться от не-Я, если оно будет тем, чем не-Я никогда не может быть, а именно: независимой или абсолютной деятельностью. Ограниченная деятельность Я должна поэтому быть вместе с тем и абсолютной деятельностью. Что же это за деятельность, которая одновременно и абсолютна, и ограничена? Она абсолютна или независима, если она ничем не обусловлена, следовательно, вполне самопроизвольна; она ограничена, если она относится к объекту, поэтому речь идет о такой деятельности,

* Ibid. S. 152—157.

которая относится к объекту вполне самопроизвольно. Такая деятельность есть *сила воображения*. Понятие силы воображения еще не выяснено и не дедуцировано, оно лишь предварительно принимается как цель, которую может иметь в виду читатель, чтобы легче ориентироваться в этой труднейшей части наукоучения *¹¹⁰.

Если страдание в Я объясняется независимой деятельностью не-Я как его реальным основанием, то мы имеем систему догматического реализма (Спиноза), невозможность которого ясна. Если же страдание в Я объясняется бесосновной деятельностью Я, то мы имеем «догматический идеализм» (Беркли), которому хотя и нельзя отказать в фактическом обосновании, но который совершенно лишен философского основания и которому поэтому противоречит догматический реализм. Обе системы образуют противоречие, коренящееся в понятии ограниченного Я: критический (кантовский) идеализм понимает и вскрывает это противоречие, наукоучение его разрешает **¹¹¹.

3. ФОРМА НЕЗАВИСИМОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ. ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМ

Независимая деятельность определяет форму в отношении взаимодействия Я и не-Я. Какова должна она быть, если ею определяется форма взаимного действия-страдания? В чем заключается форма взаимности? Сколько реальности полагается в одном члене, столько же уничтожается в другом члене, и наоборот. Поэтому в каждом своем действии взаимоопределение имеет дело с обоими членами: форма его деятельности есть в любом случае переменная, это есть переход от одного члена к другому; без такого перехода не может быть ни деятельности в не-Я, ни страдания в Я. Если в не-Я должна быть положена деятельность, то столько же деятельности должно быть уничтожено в Я, или, так как оно есть совокупность всяческой деятельности, столько же деятельности должно быть перенесено с Я на не-Я. Я переносит часть своей деятельности на не-Я, оно ограничивает собственную деятельность, и так как оно есть совокупность всей деятельности, то оно ограничивает эту свою целокупность и от абсолютной целокупности переходит к ограниченной. Этот переход возможен, если Я исключает из себя часть своей реальности (деятельности)

* Ibid. S. 157–160.

** Ibid. S. 155–156.

или, что то же самое, если оно отчуждает часть своей реальности. Деятельность в не-Я возможна лишь через перенос, страдание в Я возможно лишь через *отчуждение*: поэтому форма этой независимой деятельности состоит в *перенесении* и в *отчуждении* *¹¹².

Если мы сравним содержание независимой деятельности (самопроизвольность и отношение к субъекту) с этой формой (перенесение и отчуждение), то ясно, что они взаимно определяют и требуют друг друга. Это содержание не может иметь иной формы, а эта форма не может иметь иного содержания. Если мы сравним содержание взаимоопределения (отношение двух членов) с их формой (вступление членов), то понятно, до какой степени оба вполне отвечают друг другу и как подобное отношение только и может иметь место в такой форме. Наконец, если мы сравним независимую деятельность как такое единство содержания и формы со взаимоопределением как с единством содержания и формы, то ясно, что оба суть одно и то же, что они взаимно определяют себя, следовательно, образуют полный синтез: действие, возвращающееся в себя, описав окружность **¹¹³.

Независимая деятельность определена и выяснено условие, разрешающее содержащееся во взаимоопределении противоречие между причинностью не-Я и субстанциальностью Я. Найденное понятие следует применить к обоим видам взаимоопределения. В не-Я нет предположенной первоначальной деятельности: гипотеза, характеризующая догматический реализм, невозможна. Вся деятельность, или реальность, не-Я не первоначальная, а перенесенная. Но если деятельность переносится на не-Я, то для принятия ее должно быть дано не-Я, следовательно, оно должно существовать, как нечто отличное и независимое от Я. Перенесение предполагает существование чего-то, на что переносится. Таким образом, не-Я представляется вещью в себе и получает такое выражение, которое противоречит его понятию. Оно ведь не предшествует Я, а лишь противопоставляется ему. Я противопоставляет нечто себе, уничтожая деятельность в себе или полагая в себя страдание; полагание страдающего (ограниченного Я) есть полагание деятельного не-Я. Если деятельность Я мы назовем идеальным основанием, а деятельность не-Я, в противоположность первому, основанием реальным, то ясно, что реальное основание ни в коем случае не предпосылается, а должно объясняться из идеального основания. Это объяснение образует основную точку

* Ibid. S. 160–166.

** Ibid. S. 166–171.

зрения на действительный идеализм. «Идеальное и реальное основания в понятии действительности (следовательно, и всюду, так как реальное основание появляется только в понятии действительности) одно и то же»^{*114}.

Разрешение противоречия и решение вопроса лежит в объяснении грани, заключенной в Я. Откуда ограничения Я? При разрешении этого вопроса Фихте различает несколько видов идеализма. Идеализм объясняет присутствие этой грани исключительно из Я, реализм объясняет ее не из Я. Если ограничение Я объясняется свойством (т. е. абсолютной деятельностью) Я, то такую точку зрения Фихте называет «качественным идеализмом»; если оно обосновывается свойством (деятельностью) не-Я, то мы имеем «качественный реализм»; если ограничение выводится из определенных способов действия (т. е. из законов) Я, то мы имеем «количественный идеализм»; если оно не выводится, а рассматривается как нечто присутствующее в Я без его содействия, то такую точку зрения Фихте называет «количественным реализмом» и отождествляет ее с критическим (кантовским) идеализмом^{**115}.

Качественный реализм невозможен, если исходить из принципов наукоучения: на не-Я нельзя смотреть ни как на реальное основание, ни как на вещь в себе; в нем нельзя предполагать первоначальной деятельности, нельзя также предпосылать его как субстрат, на который переносится деятельность: таким образом, оно вообще не предпосылается, а противопоставляется. Всякое противопоставление возможно только в отношении к полагаемому. Я полагает не-Я только тем, что оно противопоставляет; оно противопоставляет тем, что оно противопоставляет себя, т. е. ограничивает собственную деятельность. Таким образом, всякое противопоставление есть *опосредованное, или посредствующее, полагание*. Независимая деятельность и должна определяться как такое посредствующее полагание. То, что не полагается в Я, переносится в не-Я. Или, как выражается Фихте, всякий член полагается не-полаганием другого. Без такого опосредованного полагания невозможно противопоставление (Я), невозможно не-Я, невозможна граница в Я, невозможно сознание. Поэтому такое опосредованное полагание Фихте объявляет законом сознания^{***116}.

* Ibid. S. 171–175.

** Ibid. S. 184–187.

*** Ibid. S. 181–183.

4. ПРОЦЕСС ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ВООБРАЖЕНИЯ. СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ

Я противопоставляет, т. е. оно противопоставляет себя: оно полагает объект. Не-Я не есть ни реальное основание, ни вещь в себе, оно — объект. Объекты суть лишь для субъекта, а последний возможен лишь в отличии от объекта: таким образом, нет субъекта без объекта, и наоборот. Независимая деятельность и опосредованное полагание есть поэтому полагание субъекта и объекта, каждый член связан с другим, ибо он противопоставлен другому: объект полагается через уничтожение субъекта, или наоборот. Я полагает посредством или объект, или субъект. Оно полагает объект и должно, следовательно, уничтожить субъект, ограничить собственную деятельность или положить в себя страдание и это страдание отнести к объекту как реальному основанию, т. е. в нем должно возникнуть *представление* независимой от Я реальности не-Я. Оно полагает субъект и должно, следовательно, уничтожить объект, ограничить его деятельность или положить страдание в объект и отнести это страдание к деятельности субъекта как реального основания; оно должно смотреть на собственную деятельность как на причину страдания, положенного в объекте, следовательно, оно должно произвести представление независимой от не-Я реальности Я, т. е. *представление* свободы *¹¹⁷.

Посредствующее полагание есть, следовательно, деятельность представления и воображения. Следует хорошо отметить: не-Я не есть реальное основание страдания, полагаемого в Я, иначе оно было бы вещью в себе, но оно должно *представляться* или *воображаться* как это реальное основание; оно есть это реальное основание не как вещь в себе, а как необходимое представление Я. Я выводит это представление из себя: независимая деятельность, или посредствующее полагание, должна поэтому быть определена как способность производить представления, или как *продуктивная сила воображения*. Без такой способности нет представления о реальности не-Я, нет посредствующего полагания субъекта и объекта, нет независимой деятельности, заключающейся в упомянутом посредствующем полагании, нет взаимопределения Я и не-Я, требующего этой независимой деятельности как условия, нет объединения Я и не-Я, которое не может произойти без взаимопределения, нет противоположности Я и не-Я, нет полагающего и противопоставляющего Я, нет первона-

* Ibid. S. 183—189.

чального Я; нет, следовательно, вообще Я, нет интеллигенции, нет духа. Таким образом, продуктивная сила воображения есть основная теоретическая способность. «Без этой удивительной способности в человеческом духе ничего нельзя объяснить, на ней же легко обосновать весь механизм человеческого духа» *118.

II. БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ ТВОРЧЕСТВО

Мы видели, каким образом наукоучение выводит, согласно своему методу, творческую способность воображения как основное условие взаимоопределения и теоретического Я. Попробуем теперь достигнуть полученного нами результата более кратким путем и сделать его совершенно ясным с помощью простого анализа, обходясь без длинного и тяжеловесного метода. Мы дошли до того места, где открывается понимание наукоучения и где, вместе с тем, оно наталкивается на большие трудности. Если этот пункт останется неясным, то все наукоучение будет непонятно, а вместе с ним и вся система, из него вытекающая.

Теоретическое Я (взаимоопределение) требует деятельности Я, которая одновременно и независима, и ограничена, которая вполне самопроизвольно относится к объекту. Определим, какого рода должна быть эта деятельность. Она независима лишь в том случае, если она ничем не обусловлена или, скорее, если все обусловлено ею и полагается ею: поэтому независимая деятельность Я с необходимостью является творческой. Все есть ее произведение. Вместе с тем эта деятельность должна быть ограничена, она должна иметь предмет, к которому она относится. Вследствие того, что деятельность Я независима, она *творческая*; вследствие того, что она ограничена, она *объективна*, т. е. имеет *объекты*. Она должна быть одновременно и творческой, и объективной: это возможно лишь в том случае, если продукты этой деятельности будут одновременно и ее объектами, или ее объекты будут ее собственные продукты. Объектом является представление отличного от меня существа, противопоставленного мне, деятельность которого определяет и ограничивает меня: следовательно, это представление реальности не-Я. Объект представляется Я как чужой продукт. Поэтому эта деятельность Я, которая одновременно независима и ограничена (творческая и объективная), может

* Ibid. S. 208.

быть только такой, которой собственные продукты кажутся чужими и представляются внешними ей вещами.

Но когда я в своей деятельности одновременно и мыслю о ней, то ее продукт может представляться мне лишь *моим* продуктом, а не реальностью вне меня, не объектом, определяющим и ограничивающим мою собственную деятельность. Таковым мой продукт может мне казаться лишь тогда, когда во время своей деятельности я не мыслю о ней или, что то же самое, когда в моей деятельности я не осознаю ее как свою. Следовательно, собственный продукт может казаться чужим только при бессознательной творческой деятельности Я. Только продукты такой деятельности кажутся внешними объектами и не могут казаться другими. Эта-то деятельность и есть *воображение*: она вполне самопроизвольна, но только при этой вполне самопроизвольной и потому независимой деятельности Я может себя полагать определяемым через не-Я. Здесь мы становимся на почву теоретического Я; способность, выводящая основоположение теоретического наукоучения, открыта.

Это открытие чрезвычайно важно. Бессознательное творчество есть основание и зерно сознания, последнее возможно только при условии первого. Как же иначе? Сознание предполагает в себе бессознательную деятельность. Ибо так как сознание возможно только при рефлексии собственной деятельности, то сама деятельность, к которой относится рефлексия при возникновении сознания, очевидно, не может быть сознательной. Когда мы представляем, не рефлектируя свою представляющую деятельность, т. е. пока мы представляем бессознательно, продукты нашей деятельности (образы) кажутся нам внешними объектами. Сновидения доказывают истинность этого положения. Собственный продукт представляется чуждым, объектом вне нас, не-Я, если он произведен бессознательно. Это бессознательное произведение есть способность воображения. Благодаря этой способности Я есть *представленный мир*, представление вещей; через рефлексию этого своего представления оно становится *самосознанием*: поэтому творческая способность воображения есть условие сознания, условие Я. «Таким образом, здесь утверждается: что *всякая реальность* (само собою понятно, *реальность для нас*, это и не может пониматься иначе в системе трансцендентальной философии) *создается только способностью воображения*. Один из самых великих мыслителей нашей эпохи, который, по моему мнению, утверждает то же самое, называет это *обманом* воображения. Но всякому обману должна противостоять истина, всякий обман

должен отступить. Если же доказывается, как это и будет доказано в настоящей системе, что на *этой деятельности силы воображения основывается возможность нашего сознания, нашей жизни, нашего бытия для нас, т. е. нашего бытия как Я*, то деятельность эта не может быть отброшена, если мы не абстрагируемся от Я, что явилось бы противоречием, так как абстрагируемое не может абстрагироваться от себя; поэтому она не обманывает, она дает истину, единственно возможную истину. Допустив, что она обманывает, мы обосновываем скептицизм, который учит сомнению в собственном бытии» *¹¹⁹.

III. НАУКОУЧЕНИЕ КАК УЧЕНИЕ ОБ ЭВОЛЮЦИИ ДУХА

1. Цель теоретического наукоучения

Таким пониманием природы и способности силы воображения мы ни в коем случае не закончили теоретического наукоучения, мы только обосновали его. Мы стоим на почве теоретического Я и нашли, каким образом возможно то деяние, которое составляет основоположение теоретического наукоучения (взаимоопределение). Способность воображения полагает свой продукт как чуждый, как объект вне себя, т. е. Я с помощью способности воображения полагает себя как определяемое через не-Я *только* с помощью этой деятельности. Все остальные возможности были испробованы и откинута.

Но Я не только есть, оно есть *для себя*. Бытие для себя есть существенное его свойство, без которого оно перестало бы быть Я. Поэтому к характеру Я относится, что оно есть то, что оно есть *для себя*. Недостаточно, что оно полагает себя как определяемое через не-Я: оно должно полагать себя для себя, т. е. оно должно познавать эту свою деятельность, или доводить ее до сознания, оно должно знать, что его объект есть его продукт. Я полагает себя определяемым через не-Я, это и есть творческая сила воображения. Еще недостаточно, что оно есть сила воображения, оно должно быть этой силой воображения и для себя, оно должно ввести эту деятельность в сознание, или, что то же самое, оно должно узнать, что его объект есть продукт его силы воображе-

* Ibid. S. 227.

ния. Предположим, что Я стало на ту точку зрения, с которой оно видит, что оно полагает себя как определяемое через не-Я, — тогда оно не просто теоретическое, оно есть теоретическое Я *для себя*, оно познает себя таковым, оно познает себя как основание своего теоретического отношения, т. е. оно познает основоположение теоретического наукоучения. Когда Я достигло этого умозрения, то основоположение теоретического наукоучения уже выросло из теоретического Я; это основоположение стало результатом, и благодаря этому мы приобрели безошибочное доказательство того, что теоретическое наукоучение закончило свой цикл и завершило свою систему. Теперь, следовательно, ясно, какую задачу должно еще решить теоретическое наукоучение. Его цикл описывает два пути: первый путь идет от основоположения теоретического наукоучения к основной способности теоретического Я (творческая способность воображения), второй путь идет назад от этой основной способности к вышеуказанному основоположению. Первый путь наукоучение прошло, нужно пройти второй. Нужно узнать, каким образом способность воображения всецело возвышается до сознания, или каким образом основоположение (для Я) вырастает из основной теоретической способности.

2. МЕТОД РАЗВИТИЯ

Возвышение происходит по ступеням. Это восхождение, или это развитие, проходит не наукоучение при помощи своего метода, но само Я (интеллигенция) в силу своей природы. Ибо в том и заключается природа и необходимый закон интеллигенции: быть для себя тем, что она есть: поднимать до сознания то, что она производит. Этот закон ведет интеллигенцию от самой низшей ступени ее теоретического отношения до самой высшей, на которой она постигает, что ее объект есть ее собственный продукт. Метод наукоучения совпадает, следовательно, теперь с естественным ходом развития интеллекта. Задача наукоучения — проследить и представить это развитие: наукоучение есть, как выражается Фихте, *«прагматическая история человеческого духа»*. В этой задаче и в ее решении мы узнаем образец и мотив, заимствованный от Фихте ближайшими системами, которые следуют за наукоучением и вытекают из него. Эту же задачу поставил себе Шеллинг в своем *«Трансцендентальном идеализме»*, Гегель в своей *«Феноменологии духа»*. Ни один вопрос во всем фихтевском учении не имел большего значения, чем обоснование теоретического Я через творческую способность воображения. Именно этой сто-

роной наукоучение привлекло к себе Новалиса и Фр. Шлегеля и представилось на один миг романтической школе, обожествлявшей силу воображения, родственной ей философией. Чем по своему учению о трансцендентальной апперцепции был Кант для Фихте, тем стал по своей теории способности воображения Фихте для Шеллинга и Гегеля.

3. ГРАНИЦЫ И ЗАКОН РАЗВИТИЯ

Поставленная перед теоретическим наукоучением задача имеет своим предметом естественное развитие теоретического Я. Этим она точно определена и заключена в твердые границы. Границы этого развития суть в то же время границы прагматической истории духа: исходный пункт есть низшая ступень, конечный пункт — высшая ступень. В начале собственный продукт кажется для Я только объектом, в конце объект кажется ему всецело его продуктом; сперва Я полагает свой продукт как объект, т. е. оно полагает себя как определяемое через не-Я; в конце Я полагает свой объект как продукт, т. е. *оно узнает*, что оно полагает себя как определяемое через не-Я.

Вполне определен также и закон всего развития или прогрессивного поднимания. Закон гласит: Я = Я. То, что *есть* Я, оно *есть для себя*. То, что оно делает, оно возвышает до сознания: именно это возвышение есть необходимое развитие от низшей ступени к высшей. Предположим, что Я при известной деятельности, с которой оно в начале совпадает, равно А, тогда через необходимое размышление об этом А оно превращается в познанное А. Деятельность же, благодаря которой А есть, и та, благодаря которой А узнается, относятся друг к другу как низшая ступень к высшей. Таким образом, Я изменяет свою деятельность и в то же время самое себя, или свою точку зрения, т. е. оно поднимается с низшей ступени на высшую. Этот подъем по ступеням мы и должны рассмотреть в отдельности. В «Основе общего наукоучения» оно является содержанием «дедукции представления», а в «Очерке особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности» — собственно проблемой. Дедукция дает основные черты всего развития, «Очерк» содержит только «особенности наукоучения», т. е. главные пункты, которыми оно отличается от кантовской критики разума. Наукоучение хочет дедуцировать то, что последняя предполагает; поэтому критика начинается там, где наукоучение заканчивает очерк своего своеобразного содержания. Эта ее задача есть дедукция ощущения и созерцания.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

РАЗВИТИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ДУХА



I. СОСТОЯНИЕ ОЩУЩЕНИЯ

1. СТРАДАНИЕ



есть то, чем оно может быть только через себя. Что оно есть, тем оно должно быть также и для себя, т. е. оно не только должно быть, но должно также и познавать, что оно есть. Оба эти закона, составляющие вместе с существом Я единое целое, обуславливают и объясняют необходимое теоретическое развитие Я *¹²⁰. Мы уже определили характер высшей и низшей ступеней в этом развитии. Для Я собственный его продукт не представляется своим продуктом, он представляется ему чем-то существующим без его содействия, чем-то данным ему извне. Что дано Я, то может быть дано только в нем; что дано в Я без его содействия, может иметь место лишь как уничтожение или ограничение его деятельности, как противоположность деятельности, как *состояние* и страдание, как страдательное состояние. Итак, первым будет то, что Я находит (не полагает) себя страдательным: оно открывает это состояние, оно находит его в себе, оно видит себя страдающим (аффинированным), т. е. оно ощущает. Первая ступень есть, таким образом, нахождение, нахождение себя и в себе (в-себе-нахождение), ощущение **¹²¹.

2. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И СТРАДАНИЕ

Когда мы анализируем на каком бы то ни было примере факт ощущения, то мы легко можем видеть, при каких условиях оно

* Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre. § 1 (S. W. I. Bd. I. S. 333).

** Ibid. § 2. S. 339.



только и может существовать. Ощущение существует в нас, оно субъективный процесс, аффекция, впечатление, получаемое нами, в этом смысле оно страдание; но одно только страдание, как и одно впечатление, еще не есть ощущение. Для этого необходимо, чтобы мы усвоили себе страдание, сделали его своим; без этой деятельности ощущение невозможно: поэтому всякое ощущение есть продукт двух противоположных факторов — деятельности и страдания, оно есть продукт этого противоречия, заключенного в Я. Общий результат этих двух противоположных факторов, если он не должен равняться нулю, может быть лишь чем-то таким, что не является только деятельностью или только страданием, следовательно, это деятельность в состоянии страдания, деятельность как способность, «как покоящаяся деятельность, как материя или субстрат силы» *¹²². Положим в Я противоречие деятельности и страдания; они не должны взаимно уничтожать себя, но должны соединяться, что может произойти только в том случае, если они взаимно ограничивают друг друга. Положим Я в состоянии этого ограничения: оно может быть только ощущением **¹²³.

3. РЕФЛЕКСИЯ И ОГРАНИЧЕНИЕ

Каким же образом из сущности Я вытекает необходимость ограничения? Увидеть это позволяет дедукция ощущения, которой не дала кантовская критика и которую Фихте попытался дать впервые. Я есть чистая, ничем не ограниченная деятельность. Что оно есть, тем оно должно быть для себя; оно есть деятельность и вместе с тем рефлексия этой деятельности. Когда деятельность подвергается рефлексии, она не движется бесконечно вперед: рефлексия создает перерывы, ограничение деятельности и обращает ее обратно к Я. Таким образом, Я благодаря своей рефлексии есть деятельность, возвращающаяся в себя; с помощью этой деятельности Я приходит к себе, находит себя, чувствует себя. Если бы оно было безграничной деятельностью без рефлексии, то оно не было бы Я. Следовательно, с помощью рефлексии, которая тормозит безграничную деятельность и влечет ее обратно к себе, Я впервые находит себя и впервые возникает для себя. Оно возникает через себя, оно есть свой собственный продукт, но оно еще не может знать, что оно есть основание своего возникно-

* Ibid. S. 335—336. Ср.: § 3. S. 340—341.

** Ibid. § 3. S. 345—346.

вения: оно еще не самосознающее Я. Что же такое это возникшее Я? *124

Я ограничивает свою деятельность, рефлектируя ее. Эта рефлексия есть также его собственная деятельность. Но, осуществляя рефлексю своей деятельности, оно не рефлектирует эту свою рефлексю. Поэтому последняя не входит в сознание и есть, следовательно, деятельность бессознательная. То, что она продуцирует, кажется поэтому для Я не им привнесенным, но данным извне. Продукт первой рефлексии есть ограничение: это последнее является как бы полагаемым извне и не может здесь казаться иным. Следовательно, здесь Я может только находить себя ограниченным. Таким образом, Я в силу своей первой рефлексии на этой первой ступени своего развития не может быть ничем иным, кроме как ощущением **125. Ограничение Я есть продукт деятельности, которую Я не рефлектирует, следовательно, бессознательной деятельности: поэтому это ограничение вначале для самого Я есть не его продукт, а данное ему состояние, к которому оно относится страдательно и находит себя в нем страдающим. Его самочувствие совпадает с его ограниченностью и с его страданием. Это чувство его ограниченности есть вместе чувство невозможности или принуждения; таким чувством сопровождается всякое ощущение ***126.

II. СОЗЕРЦАНИЕ И ВООБРАЖЕНИЕ

1. Я КАК ОЩУЩЕНИЕ И СОЗЕРЦАНИЕ

Я должно быть для себя тем, что оно есть. Рефлектируя себя, оно должно полагать себя самого тем, что оно есть. Я ограничено и находит себя таковым, оно поэтому должно полагать себя ограниченным, осуществлять рефлексю своих границ и именно благодаря этому выходить за эти границы. Рефлексия деятельности (неограниченной) необходимо есть ее ограничение, рефлексия ограничения есть неизбежно выход за его пределы. По ту сторо-

* Ibid. S. 359—360.

** Ср.: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Deduction der Vorstellung. I. S. 227—229.* Здесь Фихте называет созерцанием (*Anschauung*) то, что в «Очерке» он правильнее называет ощущением (*Empfindung*).

*** *Grundriss des Eigenthümlichen. § 3. S. 367.*

ну границы может быть полагаемо только ограничивающее. Следовательно, тем, что Я выходит за свои пределы, оно необходимо полагает нечто ограничивающее. «Оно рефлектирует свободно; но оно не может рефлексировать, полагать границы без того, чтобы не продуцировать нечто как ограничивающее» *¹²⁷. Оно с необходимостью противопоставляет ограничивающее себе как ограничиваемому и исключает первое из себя. Но то, что противопоставляется Я или исключается им, может быть только не-Я.

Рефлексия ощущения (ограничения) есть, следовательно, деятельность, необходимым продуктом которой является нечто ограничивающее Я, противопоставляемое ему, т. е. не-Я. Но в то время как Я осуществляет рефлексю своего ощущения, оно не рефлектирует своей рефлексии; последняя есть деятельность, в которой Я не видит себя; оно не видит, как оно действует, следовательно, оно действует бессознательно: поэтому продукт его деятельности (не-Я) представляется ему не *своим* продуктом, а объектом вне его, существующим без его содействия **¹²⁸. В этом объекте Я вначале не осознает своей деятельности, и так как оно вообще не сознает еще никакой собственной деятельности, то оно и теряется со всей своей деятельностью в объекте. Это Я, забывающее свою деятельность, затерянное, как бы погруженное в объект, есть *созерцание*, первое, начальное созерцание, «безмолвное, бессознательное созерцание» ***¹²⁹.

В своем ограничении (как ограниченное) Я есть чувство или ощущение, но как Я оно не есть только ощущение, но есть то самое, что оно есть для себя; оно полагает себя ощущающим и благодаря этому отличает ощущаемое: оно полагает себя как ограниченное ограничивающим, противоположным ему, исключенным из него. Противоположное ему есть не-Я. В созерцании не-Я Я чувствует себя ограниченным. Ограниченное и ограничивающее, ощущение и созерцание, чувство ограниченности, немощи или принуждения и созерцания не-Я — все это связано в Я между собой. Без чувства принуждения нет созерцания, без созерцания нет чувства принуждения.

Чувство принуждения возникает из ограниченности Я, а ограниченность эта возникает через (первоначальную) рефлексю; созерцание возникает в то время, как Я рефлектирует свое огра-

* Ibid. S. 384.

** Ibid. S. 360–362.

*** Ibid. S. 349, 364, 370. Cp.: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Deduction der Vorstell. II. S. 229–231.

ничество (ощущение) и вследствие этого выходит за свои пределы в силу самопроизвольной деятельности Я. Созерцание и чувство принуждения относятся поэтому друг к другу как самопроизвольность и рефлексия, как свобода и ограниченность, как продуцирование и ограничение. Они должны быть объединены. Как возможно их соединение? *¹³⁰

2. РЕФЛЕКСИЯ СОЗЕРЦАНИЯ. ПРООБРАЗ И ВОСПРОИЗВЕДЕНИЕ

В то время как Я рефлектирует созерцание, оно и связано, и свободно в созерцании не-Я. То, относительно чего оно осуществляет рефлексию, дано Я и существует без его содействия; в этом оно, следовательно, всецело определяется через не-Я: по крайней мере, созерцаемое кажется Я с этой точки зрения продуктом не-Я и должно казаться ему таким. Но то, что оно рефлектирует это, есть его собственная свободная деятельность. Оно может только рефлектировать различия, данные в созерцании, но оно пробегает их свободно, пересчитывает, запечатлевает их. Благодаря этой деятельности оно полагает созерцание в себя и воспроизводит его. В рефлексии созерцания Я есть *воспроизводящая* (*nachbildende*) деятельность, продукт ее есть образ **¹³¹.

Образ рисуется свободно, и вместе с тем он вполне определен, он должен соответствовать объекту, вполне независимому от него, он полагается как воспроизведение; объект, воспроизведением которого он является, полагается как прообраз. Образ есть продукт собственной деятельности и представляется для Я, как его продукт; прообраз независим от него, он не есть продукт деятельности Я, он существует как бы без всякого содействия Я, он полагается поэтому как нечто независимое от Я, нечто реальное, т. е. как *действительная вещь*. Таким образом возникает для Я различие идеальности и реальности, представления и вещей, субъективного и объективного ***¹³².

Образ есть продукт деятельности Я, действительная вещь есть продукт действительности не-Я: таким образом, мы имеем Я и не-Я, оба в действительности, каждое в своей действительности независимо от другого. Но продукты обеих независимых друг от друга действительностей должны относиться друг к другу как воспроизведение

* Grundriss des Eigenthümlichen. § 3. S. 367—368.

** Ibid. S. 373—375.

*** Ibid. S. 375.

и прообраз, т. е. они должны совпадать; в собственной действительности Я и не-Я независимы и вместе с тем гармонируют друг с другом. Как возможна эта гармония? Здесь мы имеем Я таким, каким оно само смотрит на себя при догматической точке зрения: оно берет объекты как вещи, совершенно от него независимые, свои представления оно считает возникшими через собственную, самопроизвольную, независимую от вещей деятельность, оно полагает свое познание в гармонии обеих деятельностей, т. е. в представлениях, соответствующих вещам.

Если бы действительная вещь была воистину вполне независима от Я (вещь в себе), то она не могла бы быть прообразом, так как прообраз есть ведь тоже образ, представление, следовательно, он должен быть чем-то в Я. При этой необходимой для Я точке зрения его собственный продукт представляется ему как нечто чуждое, независимое, как объект вне его, в созерцании которого Я теряется, не сознавая своей собственной деятельности. В действительности настоящая вещь есть не что иное, как наше первое, первоначальное, непосредственное созерцание, не что иное, как Я, потерявшееся в своем созерцании. Если, следовательно, Я копирует в себе действительную вещь, то оно копирует свое созерцание, оно воспроизводит свой собственный продукт: *оно воспроизводит сознательно то, что оно произвело бессознательно*. Этим всецело объясняется гармония между вещью и представлением и только так ее и можно объяснить: созерцание есть основание гармонии между нашими представлениями и вещами *¹³³.

Для того чтобы понять основание этой гармонии между вещью и представлением, нужно уяснить в самом корне основу их различия; а это прозрение возможно лишь в том случае, когда действительно проникают в сущность Я. Я есть абсолютная свобода, неограниченная творческая деятельность. Все его объекты суть воистину его продукты. Если бы Я могло сознавать свою свободу (неограниченную деятельность) в то время, когда оно действует, то оно смотрело бы на все свои продукты как на *свои*, на все объекты как на действительно свои произведения, и все различие между вещью и представлением, между реальностью и идеальностью отпало бы. Действительное и глубочайшее основание этого различия заключается поэтому в невозможности сознавать свою свободную деятельность во всей ее полноте. Причина же этой невозможности в том, что то же самое условие, которое делает возможным сознание, одновременно ограничивает и уничтожает

* Ibid. S. 377.

свободную деятельность: это условие — *рефлексия*. Для того чтобы сознать свою деятельность, я должен рефлексировать ее, а в то время как я рефлектирую ее, я и сдерживаю, прекращаю ее, преобразую ее в продукт. Поэтому для Я мир представляется расколотым на представления и вещи, на идеальность и реальность *¹³⁴. Это прозрение разрешает неразрешимую иначе проблему. Это, как выражается Фихте, «самый неожиданный результат, устраняющий застарелые ошибки и навеки устанавливающий разум в его правах» **¹³⁵.

Я есть первоначальная, неограниченная деятельность. В то время как оно осуществляет рефлексю, оно ограничено и видит себя таковым. При помощи рефлексии этого состояния ощущения Я полагает себя как созерцание (созерцаемое не-Я), а через рефлексю созерцания оно полагает себя как представление (воображение). Здесь один и тот же объект полагается дважды: как прообраз и как воспроизведение, как созерцание и как образ, как действительная вещь и как представление. Оба должны быть отнесены друг к другу. Мы уже знаем, как подходит к этому вопросу и как его решает взгляд наблюдателя, совпадающий с точкой зрения наукоучения. Теперь, однако, мы подходим к вопросу не так, как он представляется прозрению наблюдателя, а так, как он представляется самому Я, как само Я должно воспринимать его с данной точки зрения, — то Я, для которого продукт его созерцания есть чужой, независимый от него объект.

Я сознает себя в своей собственной деятельности, оно полагает образ как свой продукт, оно рисует его вполне свободно: вполне определенный образ есть внутренний объект, а действие определения (Я в процессе свободного созидания) есть внутреннее созерцание. Но образ определяется своими признаками, любой из этих признаков должен выражать свойство действительной вещи, следовательно, Я вынуждено в процессе своего творчества рефлексировать эти свойства: образ должен быть объяснен не только из Я, но также и через нечто вне Я. На это нечто вне Я должно быть нацелено Я в своей творческой деятельности. Это наблюдение, направленное на внешнее, есть внешнее созерцание, необходимо соединенное с внутренним. Каким образом они соединены? ***¹³⁶

Я относит образ в себе к чему-то вне себя, оно полагает признаки образа, а вместе с тем и сам образ как свойства, в основа-

* Ibid. S. 371.

** Ibid. S. 370.

*** Ibid. S. 382–383.

нии которых лежит нечто вне Я, оно полагает, следовательно, не-Я субстратом свойств, выраженных в образе, т. е. не-Я имеет для Я значение субстрата этих свойств, выраженных в образе; признаки образа имеют значение свойств не-Я. Образ есть продукт свободной деятельности Я. Всякий продукт свободы, как и само свободное действие, обладает характером случайности: этим характером обладают для Я образ и его признаки, они считаются случайными признаками, предполагаемый субстрат которых есть не-Я. Но само не-Я не представляется для Я продуктом его свободной деятельности, следовательно, представляется ему не случайным, но противоположным свободному действию (случайному), т. е. чем-то необходимым. Таким образом, Я различает в не-Я необходимое и случайное, оно различает необходимое и случайное не-Я, которые должны быть объединены. Не-Я необходимо как субстрат или носитель свойств, сами свойства случайны: соединение обоих дает понятие *субстанции с ее акциденциями* (категорию субстанциальности). Но то, что можно сказать о не-Я вообще, нужно сказать о нем и в частности, поскольку оно составляет субстанцию, которой присущи свойства или акциденции: оно представляется Я не его собственным продуктом, а чуждым, его деяния имеют для Я характер не свободной или случайной деятельности, а лишь деятельности необходимой: оно поэтому представляется независимой от Я действительной вещью, причиной (категория причинности), действующей по необходимости *¹³⁷.

3. СПОСОБНОСТЬ ВООБРАЖЕНИЯ КАК ИСТОЧНИК КАТЕГОРИЙ

Что приложимо к не-Я, то приложимо также к его субстанциальности и причинности. Не-Я есть бессознательный продукт способности воображения: следовательно, категория причинности создается способностью воображения. Только через способность воображения появляется эта категория в рассудке. «Так называемая категория действительности возникла, как оказывается здесь, исключительно благодаря способности воображения: таким образом, *никто не может возникнуть в рассудке иначе, как посредством способности воображения* **¹³⁸. Рассудок не создает категорию, он только делает ее закономерной. Юм правильно

* Ibid. S. 385—386.

** Ibid. S. 386.

усмотрел, что категория причинности имеет свое начало в способности воображения; на этом основании он, однако, неправильно отвергал ее объективное значение. Так же поступал и Маймон. Кант берет категории как первоначальные формы мысли; но для того, чтобы обеспечить им объективную применимость, он в своем трансцендентальном схематизме предоставляет способности воображения переработать их: он правильно указал на их закономерность, но неправильно смотрел на их происхождение. «В наукоучении они возникают *одновременно с объектами*, для того чтобы сделать последние возможными, на почве способности воображения» *¹³⁹. Юм и Маймон говорят: «Так как причинность возникает в способности воображения, то она неприменима к самим объектам, поэтому ее применение к ним есть самообман». Здесь, наоборот, самообман скептика. Если бы они так же правильно судили о происхождении объекта, как о происхождении категории! Наукоучение разрешает загадку. Так как причинность возникает из способности воображения, то потому и только потому она и применима к объектам. Ибо эти последние имеют совершенно одинаковое с категориями происхождение! Если не признать это происхождение объектов, если принять, что объекты или что-нибудь в них дано без содействия Я, то как можно объяснить познание? Как можно опровергнуть скептицизм? В этом слабость прежнего критицизма. «Таким образом, скептицизм и критицизм идут каждый своим путем; оба всегда остаются себе верны. Только в очень переносном смысле слова можно сказать, что критик опровергает скептика. Наоборот, он всегда уступает то, что от него требуют, и даже более того, и только ограничивает притязания, которые тот, подобно догматику, имеет на познание вещи в себе, указывая, что эти притязания не обоснованы» **¹⁴⁰.

Мы положили образ в Я, а признаки его, как свойства вещи, вне Я; эти свойства суть внешние проявления вещи; последние определяются необходимыми действиями вещи: Я необходимо должно с точки зрения воображения так смотреть в созерцании на вещь. Что можно сказать о признаках образа, то необходимо сказать и о самом образе. Если признаки суть действия вещи, то образ в Я есть продукт вещи, Я определяется извне и перестает быть тем, что оно есть: само Я уничтожено, с ним вместе уничтожено воображение, а вместе с последним и образ. Такое уничтожение невозможно. Образ остается в Я, вне его остается вещь в ее

* Ibid. S. 387.

** Ibid. S. 388—389.

необходимом существовании и действительности. Образ как таковой есть только продукт Я; в этом качестве он случаен, он случаен для самого Я, он черпает свою основу только в Я. Но само Я не случайно. Следовательно, Я отличается от своего образа, как необходимое Я (Я само по себе) от своего случайного определения. Я и образ в Я относятся друг к другу, как вещь в себе к своим свойствам: они относятся, как необходимое и случайное, как субстанция и акциденция, как причина и следствие^{*141}.

Таким образом, с точки зрения воображения мы имеем такое же отношение в Я, как и в не-Я, мы имеем Я для себя, а в противоположность ему не-Я (вещь); первое — Я само по себе, второе — вещь сама по себе, оба вполне независимы один от другого и действительны в своей независимости: действующему Я противопоставляется действующее не-Я; что происходит в одном, совершенно независимо от другого и потому случайно для него. Не-Я действует для себя; то, что оно производит, есть лишь его продукт. Точно так же Я действует для себя; то, что оно производит, есть также только его продукт. Продукт не-Я есть его проявление, его явление; продукт Я есть его представление, его образ. То обстоятельство, что этот образ выражает свойства вещи, так же случайно для Я, как и для не-Я. Если же оба необходимо действительны и ни одно из них не уничтожает действительности другого, то как бы ни были они независимы один от другого, они все же действуют вместе, следовательно, они объединены. Но в силу того, что одно не зависит от другого, их соединение вполне случайно: это «случайное совпадение действительности Я и не-Я в третьем, что есть не что иное и не может быть не чем иным, как чем-то, в чем они встречаются»^{**142}. Что такое это третье?

4. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Я полагает образ как свой продукт и вместе с тем как соответствующий действительной вещи вне себя, которая принимается за продукт не-Я. Если мы станем на ту точку зрения, на которой находится в настоящее время Я (точка зрения созерцания и воображения), то совпадение образа и вещи, Я и не-Я имеют здесь место при предположении, что они оба существуют и действуют совершенно независимо: совпадение является, следовательно, *случайным* и именно таким должно представляться созерцающему

* Ibid. S. 389—390.

** Ibid. S. 390—391.

Я. Без этого представления для Я нет совпадения между образом и вещью, невозможна, следовательно, и рефлексия созерцания, ибо в этой рефлексии образ полагается как воспроизведение действительной вещи; если же невозможна рефлексия созерцания, то для Я не существует созерцания, не существует созерцания как Я, следовательно, нет и вообще созерцания. Короче говоря, без того представления, в котором полагается случайное совпадение Я и не-Я, созерцания не существует, т. е. это представление есть необходимое и исключительное условие всякого созерцания. Условия, при которых такое совпадение Я и не-Я (для Я) может произойти, суть вместе с тем и условия, при которых только и возможно созерцание. Каковы эти условия?

Я должно представлять свое совпадение с не-Я случайным, оно, следовательно, прежде всего должно представлять вообще не-Я (нечто вне себя): это происходит путем созерцания. Это созерцание должно полагаться как *случайное*, оно должно иметь для Я характер случайности. Случайное как таковое противоплагается необходимому, и его характер только при этом противоположен и уясняется. Поэтому если созерцание полагается как случайное, то оно должно отличаться от другого, обладающего характером необходимости, т. е. случайному созерцанию может быть противопоставлено другое как необходимое. Дело идет о различении созерцаний, о различении, касающемся не своеобразных свойств, не внутренних определений созерцаний, но внешних определений, т. е. отношения созерцаний. Это требуемое различие есть единственное условие, при котором нечто может быть полагается как случайное созерцание в Я, условие, при котором случайное совпадение Я и не-Я может быть представлено вообще, следовательно, может иметь место созерцание для Я; это исключительное условие всякого созерцания, условие, при котором нечто полагается как объект не созерцания вообще, а такого созерцания, которое отличается от другого *¹⁴³.

Итак, каково условие различаемых таким образом созерцаний? Возьмем объекты созерцания так, как его берет само Я, — как продукты не-Я, как явления и проявления независимых от Я свободных сил. Проявление одной силы должно относиться к проявлению другой, как необходимое к случайному, второе должно обуславливаться первым. Но так как силы действуют свободно и независимо одна от другой, то одна обуславливает другую не *способом* действительности, а лишь ее *областью*. Всякая сила имеет

* Ibid. § 4. S. 392—394.

свою область, свою сферу действия, в пределах которой она проявляет свою особенность. Сфера действия одной случайна, другой — необходима, первая обуславливается второй. Как возможно это?

Положим сферу действия одной силы необходимой, это значит: в этой сфере не действительна никакая другая сила, кроме y , действительность всякой другой силы исключена из этой сферы; проявление другой силы x обусловлено силой y в том смысле, что она не может появиться в сфере первой силы, а может лишь в другой сфере. Если же одна сила исключает из себя сферу действия другой силы и обуславливает ее этим, то исключаящая и исключенная сферы встретятся, значит, они требуют общего третьего. Силы должны быть отнесены к этому общему третьему, и так как они свободны в своей действительности, то это третье не может быть ничем таким, чем нарушается или ограничивается действительность сил; это, следовательно, не должно быть силой, не должно само быть действительным, и так как всякая реальность должна обладать силой и действительностью, то это третье не должно быть реальностью *¹⁴⁴.

Сферы сил встречаются при необходимом исключении одной сферы другой. В сфере силы y не должна действовать никакая другая сила, эта сфера связана исключительно с силой y , она есть сфера только этой силы. Сила x не может быть действительной в этой сфере только потому, что здесь действует сила y ; где перестает действовать y , там уже нет основания для исключения действительности силы x , там начинается ее деятельность: поэтому сила x начинает действовать как раз в том пункте, в каком y прекращает свое действие. Сферы действия обеих сил, случайной и необходимой, исключенной и исключаящей связаны между собой так, что они не разделяются никакой пустотой: следовательно, то общее третье, та общая сфера, в которой встречаются действительные сферы, не есть нечто прерывистое, наоборот, это есть нечто *непрерывное*: эта общая непрерывная сфера, ничем не ограниченная, есть *пространство*. Без пространства нельзя различить сфер действия силы, нельзя различить, следовательно, необходимость и случайность их проявлений, необходимость и случайность объектов, необходимость и случайность созерцаний. Следовательно, без пространства ни одно созерцание в Я не может иметь характера случайности; без пространства поэтому нельзя себе представить случайность встречи Я и не-Я, следовательно, невоз-

* Ibid. S. 395—397.

можно само созерцание. Поэтому пространство есть условие всякого созерцания действительных вещей, всех внешних созерцаний *¹⁴⁵.

Основа созерцания есть Я как способность воображения: пространство есть его продукт. Но так как Я затеряно в своем созерцании, т. е. оно не рефлектирует своей созерцающей деятельностью, то пространство должно представляться ему не его продуктом, а данным ему: оно не может выводить пространственных отношений из себя, а должно приписывать их вещам. Но Я есть не только созерцание, но вместе и рефлексия о созерцании. В этой рефлексии оно свободно и может рефлектировать один или другой объект. На какой объект направляется рефлексия, зависит от случая; в этом отношении каждый объект для Я случаен, ни один объект для Я не связан столь необходимо с известным пространством, чтобы воображение не могло поместить в это пространство другой объект: поэтому Я может легко отделить от объекта всякое определенное пространство, так как оно представляется ему лишь случайно связанным с объектом; оно может, следовательно, отделить пространство и от всех объектов, т. е. оно может представить себе пустое пространство **¹⁴⁶. Я может различать созерцания и объекты только в пространстве и при помощи пространства, оно может представлять себе пространство и без всяких объектов; в пустом пространстве можно различать пространства, среди которых снова различаются только пространства: пространство, таким образом, представляется нам *делимым до бесконечности*. Так как Я смотрит на всякое пространство как на случайную сферу действия для объекта, то при такой точке зрения никакое пространство по отношению к своему объекту не является только необходимым или исключаящим и так же мало является оно только случайным или исключенным, но всякое в отношении своего объекта является вместе и исключаящим, и исключенным: поэтому само пространство представляется как *общая, протяженная, постоянная, бесконечно делимая сфера*, в которой вещи взаимно исключают друг друга ***¹⁴⁷.

Условие, при котором созерцание в Я может считаться случайным, точно установлено. Предположим такое созерцание. Оно является точкой соединения (местом встречи) Я и не-Я. Пусть это будет точкой *d*, она (как полагаемая через Я) случайна, но по-

* Ibid. S. 397–400.

** Ibid. S. 394–395, 400.

*** Ibid. S. 400, 402–408.

сколько она полагается, никакое другое созерцание, кроме данного, не может иметь в нем места: поэтому по отношению ко всем другим созерцаниям (объектам) она исключительная или противоположная им. Поэтому этому первому объекту должен быть противопоставлен другой, требующий себе другой точки, противоположной d и ею исключаемой: пусть это будет точкой c , являющейся в свою очередь точкой соединения Я и не-Я. Точка d случайна (зависима от свободы Я), точка c по отношению к d не случайна, она противопологается точке d , следовательно, она противоположность случайности, т. е. она *необходима*. Точка d случайна в отношении точки c , т. е. она зависит от нее; точка c необходима в отношении точки d , т. е. она независима от нее: точка объединения d обусловлена точкой соединения c , а не наоборот^{*148}. Но точка c полагается также через Я, в этом отношении она случайна; вместе с тем она также исключительная и противоположная, следовательно, она требует новой точки соединения b , которая относится к c , как само c относится к d . Точно так же точка соединения b потребует новой точки соединения a , которая будет относиться к b , как b к c , как c к d : d обуславливается c , как c точкой b , как b точкой a ; таким образом, d обуславливается и находится в зависимости от c , b , a ; c — от b и a ; b — от a , но не наоборот: не a от b , c , d , не b от c и d , не c от d . Объединение Я и не-Я происходит, таким образом, в ряде пунктов d , c , b , a ... Отношение этих пунктов точно определено: каждый зависит от другого определенного пункта, не зависящего от него: в итоге они образуют *необходимую последовательность, т. е. временной ряд*^{**149}.

В пространстве мы имеем взаимную зависимость или взаимное исключение; во времени, напротив, мы имеем одностороннюю зависимость; там a и b обуславливают друг друга взаимно, здесь b обуславливается через a , не наоборот: в пространстве вещи существуют одновременно, во времени следуют одна за другой. Время возможно, следовательно, только как ряд точек объединения Я и не-Я, оно возможно лишь как созерцание Я; поэтому помимо этого созерцания времени не существует. Помимо этого созерцания вещи существуют не последовательно одна за другой, а одновременно; каждая должна была бы иметь свое пространство в себе, пространство тогда было бы свойством вещей в себе или вещи в себе должны были бы быть в пространстве, что невозможно.

* Ibid. S. 407—408.

** Ibid. S. 408.

Возьмем во временном ряду точку, от которой не зависит никакая другая точка, эта точка есть *настоящее*; временной ряд, от которого настоящее зависит, мы называем *прошедшим*. Так как время есть ничто вне Я, само же Я непреходяще, то в собственном смысле прошедшего нет. Признать прошедшее действительным значит полагать время независимым от Я; тогда оно было бы вещью в себе. «Вопрос: действительно ли прошло известное время? вполне тождествен вопросу: существует ли вещь в себе или нет?» Прошедшее есть время, прошедшее для нас, это время, которое мы представляем или мыслим в настоящем, это время, полагаемое нами как прошедшее. Конечно, мы должны полагать известное время как прошедшее, ибо иначе мы не могли бы полагать время как настоящее. Прошедшее необходимо для нас, ибо оно есть условие настоящего, а это, в свою очередь, условие сознания. Без прошедшего нет настоящего, нет сознания. Последнее возможно только при рефлексии нашей собственной свободной деятельности. Мы сознаем нашу деятельность как свою только в противоположность объекту (не-Я). Или, что то же самое, наша деятельность делается свободной для нас только при рефлексии созерцания, направленного на объект, который мы свободно представляем и воспроизводим. Мы можем свободно охватывать объект и одинаково направлять нашу воспроизводящую деятельность на тот или другой объект: мы свободны в нашей рефлексии о созерцании; объект, который мы рефлектируем, для нас поэтому случаен, свободная рефлексия выражается в созерцании, полагаемом случайно. Это настоящее. Только при таком созерцании, при этой свободой рефлексии представляется нам собственная деятельность действительно настоящей: это настоящее есть сознание. Настоящее характеризуется случайно полагаемым созерцанием, свободой рефлексии. Но ни одно созерцание не может полагаться как случайное, не будучи полагаемо вместе с тем как зависимое от другого созерцания, которое по отношению к первому должно считаться необходимым его условием, должно, следовательно, иметь место в момент, предшествующий настоящему, т. е. в момент, уже прошедший. Нет сознания без свободы и тождества, свобода рефлексии возможна только в настоящем, но само настоящее есть момент, который возможен лишь в связи с предшествующим; настоящее сознание невозможно поэтому без прошедшего. Или, как выражается Фихте, «нет первого момента сознания, существует лишь второй» *¹⁵⁰.

* Ibid. S. 409—410.

Кантовская критика разума считает пространство и время первоначальными формами разума. Фихте показывает, как Я приходит к этим формам, насколько они привходят в Я и как с необходимостью вытекают из него. Именно в этом заключаются «особенности наукоучения»: оно дедуцирует то, что кантовская критика предполагает; оно решает ту проблему, которую Кант оставил открытой, а Рейнгольд заметил и намеревался решить, но в действительности не решил.

III. Я КАК МЫСЛЯЩАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

1. РАССУДОК

Я есть созерцание и воображение, продуктивное и репродуктивное воображение. Только при помощи творческой силы воображения созерцание действительно полагается в Я и для Я; только при помощи созерцания ощущение становится таковым для Я; только благодаря ощущению Я делается ограниченной, в себя возвращающейся деятельностью, т. е. Я находит себя как таковое. Выражаясь иначе, Я есть неограниченная деятельность, следовательно, и неограниченная деятельность должна быть равной Я: эту задачу решает *ощущение*. Я есть ощущение, следовательно, и *ощущение* должно быть равно Я: эту задачу решает *созерцание*. Я есть созерцание, следовательно, и созерцание должно равняться Я: эту задачу решает воображение. Но и воображение должно равняться Я. Как таковое воображение есть та же воспроизводящая деятельность, присутствующая в созерцании, рефлектирующая объекты созерцания. Подобно созерцанию, воображение продолжается безгранично. Поэтому с помощью одного только воображения оно не доходит до какого-нибудь определенного результата. Для полагания такого результата деятельность (созерцание и воображение) должна быть ограничена, т. е. результат ее фиксирован. Ограничение происходит путем рефлексии. Эта рефлексия требуется самим Я, ибо деятельность, которую субъект не рефлектирует, не есть Я. Поэтому если воображение должно быть равным Я, то Я должно рефлектировать свою образующую деятельность, оно должно ограничивать ее или фиксировать свой результат. Это фиксирование есть установление, закрепление. Я является причиной, что продукты воображения устанавливаются, оно останавливает их и тем самым делает их устойчивыми: эта деятельность фиксирования, эта способность останавливать есть

рассудок. Закрепленный в рассудке образ есть действительное представление (понятие) вещи, мыслимый объект *¹⁵¹.

2. Способность суждения

Я сознает эти свои представления как свои, они суть продукты его деятельности, объекты его свободной рефлексии. Я должно рефлексировать, что оно делает. Как рефлексия воображения и его продуктов оно есть рассудок. Что же оно такое как рефлексия рассудка и объектов, содержащихся в рассудке? В своей рефлексии оно свободно, поэтому оно может рефлексировать и не рефлексировать определенный объект, оно может рефлексировать А и не-А, оно витает между схватыванием и неохватыванием, и в этой свободе оно есть вполне неопределенная деятельность; оно поэтому может в своей реальной деятельности определяться только самим собой. Свобода, с которой Я рефлексировать или не рефлексировать, касается определенных объектов; не рефлексировать определенный объект значит отвлекаться от него: так Я относится к представлениям или к объектам рассудка, рефлексировать и отвлекаясь, соединяя и разделяя признаки, т. е. произнося *суждения*. Рассудок и способность суждения взаимно обуславливают друг друга **¹⁵².

3. РАЗУМ

Я как способность суждения свободно направляет свою рефлексиию на определенный объект ли отвлекается от него. Оно может отвлекаться от определенного объекта, оно может, следовательно, абстрагироваться от всякого определенного объекта, а следовательно, и от всего, его способность отвлечения абсолютна. Я есть способность суждения. Что оно есть, тем оно должно быть для себя: оно рефлексировать свою способность суждения. Рефлексировать ее, оно не направляется на какой-нибудь определенный объект, но отвлекается от всех и сознает теперь свою абсолютную способность отвлечения. Оно узнает, что оно может отвлечься от всех объектов, что, следовательно, ни один объект не входит в его сущность как нечто от него неотделимое; оно сознает поэтому свою первоначальную чистую сущность: в этой своей бе-

* Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Deduction der Vorstell. III. S. 231–234; VII. S. 241.

** Ibid. VIII. S. 241–243.

зусловной и чистой субъективности оно есть *разум*, сознание его есть самосознание. Таким образом, абсолютная способность отвлечения есть источник, из которого исходит самосознание. Чем могущественнее эта способность, чем шире она простирается и чем от большего количества объектов освобождается Я, тем более эмпирическое самосознание приближается к чистому. Эту свободу самосознания, увеличивающуюся вместе со способностью к отвлечению, можно проследить «от ребенка, впервые покидающего свою колыбель, до популярного философа, еще принимающего материальное образование идей и вопрошающего о местопребывании души», и далее до наукоучения *¹⁵³.

Когда Я осознает свою полную свободу от объектов, то для него становится очевидным, что оно может определяться только самим собой, что оно находится во взаимодействии с самим собой и что, следовательно, если оно определяется каким-нибудь объектом, то оно само себя к этому приводит, т. е. «полагает само себя как определяемое через не-Я». Но именно это и было основоположением теоретического наукоучения: теперь оно стало им для Я. Я уже не только теоретическое, но оно сознает и познает себя как основу своего теоретического отношения. Этим теоретическое наукоучение заканчивает предначертанный ему путь и разрешает свою задачу.

Путь его был прост и соответствовал его природе. Я должно было быть деятельным, оно должно было рефлексировать свою деятельность и благодаря этому вызывать новую деятельность, которую, в свою очередь, оно должно было рефлексировать. Каждая из этих рефлексий была возвышением. Оно рефлексивирует свою первоначальную деятельность и находит себя ограниченным, оно рефлексивирует свое *ощущение* и возвышается до *созерцания*, оно рефлексивирует свое созерцание и воображает то, что оно созерцает (воспроизводящее воображение); оно рефлексивирует свое воображение и понимает то, что оно образовало (рассудок); оно рефлексивирует свое представление и *судит* о том, что оно представляет; оно, наконец, рефлексивирует свою способность суждения и осознает себя как способность отвлекаться от всех объектов, как чистую субъективность, как Я, которое определяется только через самого себя.

* Ibid. IX. S. 243—245.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

СИСТЕМА ПРАКТИЧЕСКОГО НАУКОУЧЕНИЯ



I. СТРЕМЛЕНИЕ КАК ОСНОВНАЯ ПРАКТИЧЕСКАЯ СПОСОБНОСТЬ

1. Дедукция

Теоретическое наукоучение показало процесс развития Я как существа, обладающего способностью представления (интеллигенцией), и указало на его необходимый прогресс, завершающийся основоположением теоретического наукоучения; оно познает себя как независимое Я, взаимодействующее только с самим собой и определяющееся только через себя самого. Если это Я относится к какому-нибудь не-Я, то оно может отнести себя к нему *лишь определяя*; оно может только полагать себя определяющим не-Я. Здесь переход к основоположению практического наукоучения. Как только теоретическое наукоучение разрешило свою задачу, открывается задача практического наукоучения *¹⁵⁴.

Однако в самом теоретическом наукоучении осталась проблема, которая не могла быть разрешена там и решения которой мы ждем от более углубленного умозрения практического наукоучения. Теоретическое Я покоится ведь всецело на предпосылке, которая как таковая никак не может стать предметом для теоретического Я, не может, следовательно, и войти в его сознание. Та абсолютная способность отвлечения, уясняющая для Я его независимость от всех объектов, обуславливается рефлексией способности суждения, которая сама обуславливается рассудком, рассудок, в свою очередь, — воображением и созерцанием, эти — ощущением, а это последнее состоит в том, что Я находит себя ограниченным. Для теоретического Я эта граница дана; ему невозможно сделать объективной ту деятельность, которая создает созерцание и ощущение, или возвысить ее до сознания, невозможно потому, что для теоретического Я сознание собственной

* Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. III. § 5. S. 246—247.



деятельности возникает впервые при рефлексии отличной от нее и противоположной ей деятельности объекта или (созерцаемого) не-Я. Для теоретического Я его ограничение есть первоначальный (не собственной деятельностью произведенный) факт, твердая, неразрешимая, непроницаемая предпосылка, граница, полагаемая в нем через не-Я.

Заклучим Я в границы, противопоставим ему ограничивающее не-Я — тогда все вытекает отсюда с необходимостью, указанной наукоучением: Я необходимо есть интеллигенция, из законов интеллигенции с необходимостью вытекает способ, каким должно быть понимаемо и представляемо не-Я. Все определения не-Я, поскольку оно есть объект Я, даны через интеллигенцию, но само не-Я для интеллигенции не дано через нее. Но что же такое не-Я после удаления из него всех этих определений, объясняемых интеллигенцией? Оно есть нечто ограничивающее Я или, выражаясь точнее, нечто, через что Я принуждается к самоограничению собственной деятельности: оно есть условие, при котором это ограничение происходит. Моя деятельность тормозится, получая толчок, отбрасывающий ее назад. Не-Я и есть этот «толчок» (Anstoss), не что иное. Допустите Я, встречающее в своей деятельности этот толчок, и отсюда возникает интеллигенция со всем, что из этого следует: оно делается тем теоретическим Я, развитие и область которого исследовало наукоучение. Но откуда этот толчок? Это необъяснимо для теоретического Я. Поэтому и вопрос, откуда толчок, неразрешим для теоретического Я. И однако, ответ необходим, так как иначе само теоретическое Я останется непонятным *¹⁵⁵.

Здесь заключается ближайшая, подлежащая решению проблема: дедукция толчка. Из теоретического Я вывести его нельзя, следовательно, если его возможно вывести, то только из практического Я. Если практическое Я действительно объяснит нам этот толчок, то оно действительно будет основанием для объяснения теоретического Я: тогда практический разум станет тем, чем он должен быть с точки зрения критической философии, — доказанным основанием теоретической философии. Прежде всего мы уясним задачу, формулируя ее в терминах наукоучения. Я как интеллигенция зависит от чего-то вне себя, Я как таковое (абсолютное Я) не зависит ни от чего вне себя: следовательно, между абсолютным Я и Я как интеллигенцией существует противоречие. Это противоречие необходимо решить.

* Ibid. S. 248.

2. Абсолютное Я и интеллигенция

Я как интеллигенция не может быть устранено, может быть устранено лишь условие, делающее Я как интеллигенцию зависимым от чего-то другого. Интеллигенция есть единственная причина своих представлений, определенных известным образом. Что вообще существует интеллигенция и представления — это вызвано толчком, исходящим от чего-то вне Я, от не-Я. В этом отношении не-Я есть причина интеллигенции и вообще представлений. Именно здесь пункт, заключающий в себе противоречие, ибо в этом значении не-Я заключается зависимость интеллигенции, которая противоречит абсолютному Я. Если бы само абсолютное Я было причиной не-Я (поскольку последнее есть вообще причина представлений), то этим самым оно опосредованным образом было бы причиной интеллигенции; Я как интеллигенция было бы в зависимости только от самого Я, и этим разрешалось бы противоречие *¹⁵⁶.

Но каким же образом абсолютное Я может быть причиной не-Я? Оно ведь противопоставлено Я. Если Я вообще противопоставляет, то продуктом его деятельности может быть лишь противопоставляемое ему, т. е. не-Я. Противопоставляющее Я есть, очевидно, причина не-Я, поэтому вопрос формулируется следующим образом: *как абсолютное Я может противопоставлять?* Я полагает само себя, в этом заключается его деятельность, его сущность. Если кроме этой абсолютной деятельности в Я существует еще другая, то она может заключаться лишь в противопоставлении, или в полагании не-Я. Вопрос, следовательно, таков: существует ли еще другая деятельность, кроме абсолютной деятельности Я? Эта другая деятельность должна быть противоположна абсолютной, следовательно, она должна быть ее ограничением. Я ограничивает себя = оно противопоставляет = оно полагает не-Я **¹⁵⁷.

Я должно поэтому заключать в себе две противоположные друг другу деятельности; для того, чтобы быть причиной не-Я, оно должно быть основанием обеих. Но как может Я быть единственным подобных противоположных определений, не уничтожая этим противоречием самого себя? Одна из этих деятельностей полагающая, другая — противопоставляющая; первая бесконечна и безгранична, вторая — конечная и ограниченная. Бесконечная

* Ibid. S. 251.

** Ibid. S. 253.

деятельность относится исключительно к самому Я, она есть возвращающаяся в себя, ничем не сдерживаемая, чистая деятельность; конечная деятельность противопоставляется, следовательно, и ей противопоставляется нечто, она встречает сопротивление, ограничивающее ее, предмет (Gegenstand) в точном смысле этого слова, к которому она относится, в этом отношении она объективна; обе противоположные деятельности относятся поэтому друг к другу, как бесконечная и конечная, как возвращающаяся к себе и ограниченная извне, как *чистая* и *объективная*. Вопрос гласит: как могут чистая и объективная деятельности в Я быть тождественны *¹⁵⁸.

3. БЕСКОНЕЧНОЕ СТРЕМЛЕНИЕ

Если существует деятельность, в которой бесконечная и конечная, чистая и объективная деятельности в действительности едины, то абсолютное и интеллектуальное Я были бы объединены и противоречие обоих было бы разрешено. Бесконечная деятельность неограниченна, конечная ограничена; если деятельность должна быть одновременно и той и другой, то она должна выходить за всякие пределы: она стесняется и вновь восстанавливается, бесконечность есть не ее состояние, но ее цель, т. е. она стремится в бесконечность, она есть бесконечное стремление, т. е. она стремится быть бесконечной **¹⁵⁹. В тождестве абсолютного Я и абсолютного стремления лежит решение задачи. Нет стремления без задержки, без преодоления препятствия, без того, чтобы ему что-нибудь не противостояло: следовательно, нет стремления без противодействия, без препятствия, без предмета, без границы. Без стремления нет объекта (нет не-Я), без объекта нет Я как интеллигенции, нет теоретического Я. Абсолютное Я делает необходимым стремление, стремление делает необходимым сопротивление (предмет), последнее, в свою очередь, — толчок, а вместе с тем и интеллигенцию. Отсюда положение: без абсолютного Я нет стремления, без последнего нет объекта, нет теоретического Я. Одним словом, без абсолютного Я нет Я теоретического. Таким образом, абсолютное Я есть условие возможности теоретического. Здесь и заключается точка соединения обоих *¹⁶⁰.

* Ibid. S. 254—257.

** Ibid. S. 258—261, ср.: S. 266.

*** Ibid. S. 261—262.

II. АБСОЛЮТНОЕ И ПРАКТИЧЕСКОЕ Я

1. ИДЕЯ АБСОЛЮТНОГО Я

Если Я стремится в бесконечное и если в этом бесконечном стремлении состоит его сущность, то толчок, составлявший условие теоретического Я, дедуцирован. Нам остается дедуцировать и стремление из Я. Стремление требует противоположения, т. е. противоположной или отличной деятельности. Где в чистом, самому себе равном Я основание такого различия, такого разрыва? То, что противоречит Я, чуждо ему; то, что заключается в Я, может быть только однородным ему. Где в чистом Я то нечто, что было бы одновременно и чуждо, и однородно ему? Это не может быть деятельностью другого существа, ибо Я абсолютно, оно равно *всему*. Поэтому это может быть только его собственной деятельностью; и это чуждое не может относиться к роду его деятельности, но только к направлению ее ^{*161}. Это различие в чистом Я, обуславливающее стремление, может быть только различием или противоположностью направлений его деятельности; здесь же не существует другой противоположности, кроме направления *вовне* и *вовнутрь*. Чистое Я есть чистая деятельность, в которой не полагается ничего другого, кроме самого Я; деятельность Я относится только к Я, она есть бесконечная возвращающаяся в себя деятельность. Фихте характеризует эту деятельность как «центростремительную». Но как может Я при помощи своей деятельности возвращаться к себе, если оно не исходит из себя? Центростремительная деятельность сама предполагает центробежную. Если деятельность Я направляется *вовнутрь*, то это уже указывает на ее направление *наружу*, ибо первое есть лишь обратная сторона второго: деятельность Я не могла бы быть центростремительной, если бы она не была уже центробежной ^{**162}. Это противоречие в направлениях деятельности вытекает из самого Я; это столь очевидно, что если бы мы захотели отрицать одно из этих двух направлений его деятельности, то мы уничтожили бы Я в его сущности. Что Я *есть*, оно *есть для себя*. Оно есть то, что оно делает. Оно для себя то, что оно есть, так как оно (не только деятельно, но) и рефлектирует свою деятельность. Эта рефлексия есть его закон. Только благодаря деятельности Я становится = Я. Рефлексия

* Ibid. S. 271—272.

** Ibid. S. 273—274.

есть деятельность, направленная внутрь, она дает деятельности направление внутрь, она есть отраженная, ограниченная деятельность: поэтому деятельность, которая подверглась рефлексии или на которую направляется рефлексия, центробежна, неограниченна. Следовательно, посредством рефлексии бесконечная деятельность должна получить толчок, она должна затормозиться, но эта задержка не должна ее уничтожать; поэтому она должна выйти за границы, за всякие границы, т. е. она должна стремиться в *бесконечное*. Таким образом, основа стремления заключается в рефлексии, а необходимость последней обуславливается бесконечной деятельностью, которая не равнялась бы Я, если бы она не подвергалась рефлексии, если бы она не отражалась, если бы не тормозилась *¹⁶³.

Я есть для себя или, что то же самое, оно есть Я только в силу рефлексии. Тенденция к рефлексии связана с его сущностью. Для того чтобы удовлетворить эту тенденцию, оно должно выйти из себя и перестать быть только в себе; оно должно рефлексировать эту свою (вовне направленную) деятельность и тем ограничивать себя, оно должно выходить за свои пределы и уходить в бесконечное: следовательно, бесконечность есть не его состояние, а его *цель*, его задача, его стремление. Оно не бесконечно, но должно быть бесконечным. Таким образом, мы имеем Я, для которого абсолютное Я не состояние, не предмет, а *идея*, не сущее, но должное: Я, которое не пользуется своей бесконечностью, но стремится к ней, не обладает ею, но имеет ее целью. Абсолютное Я бесконечно, Я с идеей абсолютного Я не бесконечно, но должно быть бесконечным. Поэтому это Я нужно отличать от абсолютного Я. Идея есть бесконечный объект, следовательно, не конечный, не действительный, не реальный. Я с реальным объектом есть Я теоретическое, следовательно, Я с бесконечным или идеальным объектом необходимо отличать от теоретического: оно ни абсолютное Я, ни теоретическое, оно есть Я, стремящееся в бесконечность, поэтому действующее вовне, *практическое Я*.

Для Я бесконечность есть цель, задача, стремление, воля. Быть абсолютным значит хотеть быть абсолютным, т. е. *практическим*. Я может быть абсолютным, только будучи практическим, т. е. стремясь в бесконечное, или имея абсолютное Я своей целью; оно может быть практическим (стремиться), только наталкиваясь на препятствие, на предмет, на границу, которые ему нужно преодолеть и которые сами с необходимостью обуславливаются в Я тео-

* Ibid. S. 274–276.

ретической деятельностью. Следовательно, если нет абсолютно-го Я, то нет и практического. Что делает Я практическим, так это идея абсолютного Я. Нет практического Я, нет и теоретического. Теоретическим делает Я толчок, сопротивление (предмет), требуемое практическим: здесь место встречи абсолютной, практической и интеллигентной сущностей Я *¹⁶⁴.

2. РЕАЛЬНЫЙ И ИДЕАЛЬНЫЙ РЯДЫ. ХАРАКТЕРИСТИКА НАУКОУЧЕНИЯ

Нет практического Я — нет и теоретического, и наоборот. Если нет теоретического Я, нет объекта для Я, то нет и толчка, нет препятствия для его стремления, нет, следовательно, стремления в бесконечное, нет деяния, нет практического Я. Практическое и теоретическое Я относятся друг к другу как цель и средство; теоретическое есть средство для практического: для того чтобы иметь возможность быть практическим, Я должно быть теоретическим. Я должно осуществлять рефлексия самого себя. Оно само есть деятельность, бесконечная деятельность, бесконечное стремление, (в силу рефлексии) заключающее в себе и предел. Я рефлектирует свой предел: оно теоретическое. Оно рефлектирует свою бесконечность, оно делает ее своей целью, или абсолютное Я своей идеей: оно практическое. В первом случае возникает ряд *действительного* (того, что есть), во втором случае — ряд *идеального* (того, что должно быть) **¹⁶⁵.

Мы видим, как постепенно с развитием проблемы и все глубже проникающего решения все определеннее выясняется характер наукоучения и оправдывается название, избранное Фихте для своего учения. Первый вопрос гласил: откуда наши необходимые представления? Ответ наукоучения был: они вытекают только из интеллигенции, необходимыми действиями которой они являются. В этом отношении наукоучение есть «*идеализм*» и называет себя таковым. Но откуда интеллигенция? — гласит второй вопрос. Она обуславливается чем-то, вне ее находящимся, она имеет предпосылкой нечто, что не объясняется теоретическим Я; если интеллигенция есть идеальное основание, то это нечто другое, вне ее есть реальное основание: обоснование интеллигенции из реального основания (не-Я) есть «*реализм*», и таким характеризует себя наукоучение: Но откуда это реальное основание, это

* Ibid. S. 277.

** Ibid.

не-Я, обуславливающее интеллигенцию? Таков третий вопрос. Очевидно, оно может полагаться только через само Я. Если, следовательно, не-Я есть по отношению к интеллигенции реальное основание, то Я (не теоретическое Я) по отношению к не-Я есть идеальное основание; теперь наукоучение представляется реализмом или идеализмом, смотря по тому, с какой стороны на него смотреть; оно есть то и другое вместе, поэтому оно и называет себя *«реал-идеализмом»* или *«идеал-реализмом»*. Но какое Я есть основание не-Я? Не теоретическое Я, а стремящееся в бесконечное, т. е. практическое Я: здесь мы имеем *«практический идеализм»*, так наукоучение себя и называет. Наконец, последний вопрос. В силу чего Я становится практическим? Что влечет Я к деятельности бесконечного стремления? Идея абсолютного Я! Таким образом, в объяснении и обосновании практического Я наукоучение делается *«абсолютным идеализмом»*. Оно есть идеализм, так как оно обосновывает наши необходимые представления через интеллигенцию; оно реализм, так как оно обосновывает самое интеллигенцию через не-Я; оно есть практический идеализм, так как оно обосновывает не-Я, исходя из практического Я; наконец, оно есть абсолютный идеализм, так как оно обосновывает практическое Я через абсолютное Я.

Деятельность Я и стремление тождественны. Как не может быть уничтожена деятельность Я, так же нельзя уничтожить и стремления. Если цель стремления достигнута, то стремление уничтожается, деятельность прекращается, ее больше нет, нет больше и Я. Поэтому стремление необходимо бесконечно, непрестанно; остается, следовательно, также и противостремление, предмет, теоретическое Я. Как Я никогда не может перестать быть практическим, так же не может оно перестать быть теоретическим. Фихтевское Я назвали титаническим, фаустовским; выражение удачно, если при этом иметь в виду Я, стремящееся в бесконечность, и это бесконечное стремление возвести в закон. Вспомним гетевского Фауста: «Когда я, успокоившись, лягу на праздное ложе, то мне конец!»

3. СТРЕМЛЕНИЕ И ВООБРАЖЕНИЕ

Основная форма теоретического Я есть воображение, основная форма практического Я — стремление. Нет стремления без предмета, нет предмета для нас без воображения. Нет стремления без цели за пределами предмета, за пределами созерцания; нет представления этой цели без творческой способности воображе-

ния, выходящей за пределы созерцания. «От этой способности зависит, философствуют ли при помощи духа или без него. Наукоучение таково, что его совсем нельзя передать только словами, оно сообщается только духом, так как основные его идеи в каждом человеке, их изучающем, должны возникать из творческой способности воображения; это не может быть иначе у науки, доходящей до последних оснований человеческого познания, так как работа человеческого духа исходит из способности воображения, а эта последняя только эту же способностью и усваивается» *¹⁶⁶.

III. СИСТЕМА ВЛЕЧЕНИЙ

1. СТРЕМЛЕНИЕ КАК ВЛЕЧЕНИЕ. Я КАК ЧУВСТВО СИЛЫ

Мы должны теперь точнее определить основную форму практического Я. Если Я равно бесконечному стремлению, то и бесконечное стремление равняется Я; если первое не может перестать стремиться, то второе не может перестать быть Я. Я есть для себя то, что оно есть; оно должно полагать себя таким, каково оно есть: этот основной закон всего наукоучения необходимо применить к бесконечному стремлению. Нет стремления без противоположения; нет препятствия — нет и стремления. Предположим, что препятствие уничтожило стремление, тогда стремления более не существует; предположим, напротив, что стремление уничтожило препятствие, — стремления тоже более не существует. Стремление должно существовать. Следовательно, стремление и противоположение не должны уничтожать друг друга, но должны находиться в равновесии: «В стремлении Я полагается одновременно и противоположение не-Я, которое удерживает первое в равновесии» **¹⁶⁷.

Таким образом, Я находит свое стремление ограниченным, или, выражаясь точнее, оно находит себя в ограниченном своем стремлении. Здесь содержатся два понятия: оно находит себя 1) *стремящимся* и 2) *ограниченным*. Стремление и противоположение сохраняют равновесие, они тормозятся взаимно, но ни одно из них не есть следствие другого. Стремление идет не извне, но полагается исключительно самим Я, оно действует не вовне, а внутрь, оно вполне субъективно по своему происхождению и по

* Ibid. S. 284.

** Ibid. § 6. S. 285 flgd.

своему действию: это субъективное стремление мы называем *влечением*. Я находит себя ограниченным, т. е. оно чувствует свою границу, оно натывается на сопротивление, выражающееся в нем как чувство принуждения или немощи *¹⁶⁸.

Я воспринимает свое стремление как ограниченное, т. е. оно и влечение, и чувство, оно одновременно и то и другое. Влечение есть стремление из собственной внутренней силы; чувство влечения есть *чувство силы*: это чувство силы есть принцип всякой жизни (но не сознания), оно проводит границу между жизнью и нежизнью **¹⁶⁹.

2. ВЛЕЧЕНИЕ РЕФЛЕКСИИ. ФИХТЕ И ШОПЕНГАУЭР

Влечение возникает только из Я и вначале относится только к нему же: это влечение к Я. Сущность Я в том, что оно есть для себя, так как оно осуществляет рефлексию (себя). Влечение Я, которое не может быть ничем иным, кроме как влечением к Я, с необходимостью будет поэтому влечением рефлексии. Но рефлексия требует ограничения, а ограничение — ограничивающего. То, что ограничивает Я, есть (для него) объект. Рефлексия требует объекта, влечение рефлексии есть поэтому влечение к объекту; для Я этот последний может полагаться только идеальной деятельностью представления, поэтому влечение к объекту есть по необходимости *влечение представления* ***¹⁷⁰.

Я есть стремление, как стремление оно есть влечение, причем с необходимостью — влечение представления. Это влечение и делает Я интеллигенцией. Как влечение или чувство силы проводит границу между жизнью и нежизнью, так влечение представления обозначает границу между интеллигенцией и неинтеллигенцией. Интеллигенция обуславливается влечением, система наших представлений зависит от нашего влечения (воли). Влечение создает интеллигенцию, оно усиливает ее; рост влечения соответствует росту понимания: здесь мы имеем подчинение теоретических законов практическим, одному практическому закону, и, таким образом, получаем систему, вносящую единство и связь во всю сущность человека. Эта система в корне разрушает детерминизм и фатализм, который ставит нашу волю и наши поступки в зависимость от наших представлений ****¹⁷¹. Спиноза говорит: каков

* Ibid. § 7. S. 287—289.

** Ibid. § 8. S. 292; § 9. S. 298.

*** Ibid. § 8. S. 291—294.

**** Ibid. S. 294—295.

рассудок — такова и воля. Фихте говорит: какова воля — таков и рассудок; каково влечение — такова интеллигенция. После него никто не утверждал этого более настойчиво, чем Шопенгауэр, который предпочел, правда, оставить в тени наукоучение, чтобы не остаться самому в его тени.

3. РЕАЛЬНОСТЬ И ЧУВСТВО. ФИХТЕ И ЯКОБИ

Влечение стремится иметь объекты, оно стремится представлять. Но представляющая (идеальная) деятельность обуславливается ограничением реального, т. е. тем, что первоначальная деятельность Я получает толчок, исходящий от чего-то вне интеллигенции стоящего (не-Я). Я находит себя ограниченным, оно чувствует себя. Только при условии этого чувства представление вообще возможно, а следовательно, возможно и влечение представления: если нет чувства, нет и ограничения, нет препятствия, нет стремления, нет влечения. Условие, при котором интеллигенция, или идеальная деятельность Я, вообще существует, мы называем реальным основанием ее, или реальностью как таковой; эта реальность в отношении к Я есть его ограничение, ограничение Я, т. е. ограничение в качестве Я есть чувство: Я находит себя ограниченным, т. е. оно чувствует. То, что оно чувствует, есть его собственное состояние, оно чувствует себя, оно одновременно и чувствующее, и чувствуемое. Оно чувствует себя ограниченным, стесненным, ограниченным чем-то, что создает препятствие для него; его самочувствие выражается поэтому чувством принуждения или немощи. Чувствуя, Я не рефлектирует свое чувствование, оно поэтому является не деятельным, а исключительно страдающим; чувствуемое для чувствующего Я есть не само Я, а лишь то, чем оно ограничивается, — *реальность* вещи. «Поэтому кажется, что чувствуется *реальность* вещи, тогда как чувствуется только Я. <...> В этом заключается основа всякой реальности». Реальность (нечто вне представления) возможна для Я только через деятельность, в которой рефлексия о ней исключена и *должна быть* исключена, т. е. через деятельность, которой Я не осознает и не может осознавать. Эта деятельность есть чувство. Поэтому для Я реальность возможна только на основе чувства; но то, что мы охватываем чувством, не познается, этому *верят*, поэтому в реальность можно вообще только верить; как выражается Фихте, «существует исключительно лишь вера в реальность Я и не-Я». Здесь точка соприкосновения Фихте и Якоби.

4. ТВОРЧЕСКОЕ ВЛЕЧЕНИЕ. НРАВСТВЕННОЕ ВЛЕЧЕНИЕ

Я есть влечение, влечение к рефлексии, к представлению. Но представление вообще обуславливается чем-то реальным, что лежит в его основе. Следовательно, влечение есть влечение к реальности, т. е. стремление произвести нечто, кроме Я, — творческое влечение. Влечение есть стремление, стремление удерживается в равновесии противоположением, оно не может устранить противоположения, оно не может ничего произвести вне себя, оно не обладает причинностью вне себя. Поэтому творческое влечение есть стремление без последствия, желание и немощь, *страстное желание*, которое чувствуется как потребность, как бессилие, как неудовлетворенность, как пустота: Я чувствует творческое влечение, т. е. оно чувствует страстное стремление к чему-то реальному, оно чувствует себя нуждающимся *¹⁷².

Чувство страстного желания и чувство принуждения существуют в Я одновременно; они должны быть объединены. Чувство страстного желания (творческое чувство) требует деятельности, направленной наружу, Я должно произвести нечто вне себя, оно должно стать определяющим; чувство принуждения (немощи), наоборот, полагает этой деятельности непреодолимый предел. Возможно ли соединение? Стремление и противоположение находятся в равновесии, это равновесие нельзя уничтожить, это неустранимая данная реальность, это существующий материал, обуславливающий всякую деятельность и всякое стремление. Я не может ни создать, ни уничтожить этот материал; поэтому его творческое влечение может относиться не к этому материалу как таковому, а лишь к его определению, к модификации этого определения: творческое влечение неизбежно поэтому выражается как влечение к определению **¹⁷³.

Как должно поступать это влечение? Если бы его деяния могли определять самую реальность, действительную вещь, то влечение обладало бы причинностью вне себя, оно не было бы ограниченным, не было бы связано с чувством принуждения, немощи, страстного желания; тогда вместе с чувством принуждения оказалось бы уничтоженным чувство вообще, а вместе с ним — условие жизни, интеллигенции, духовного существования, а следовательно, и само Я. Как необходимо существование самого Я, так же необходимо ограничение *влегения определения*. (Bestimmungstrieb).

* Ibid. § 10. S. 301–303.

** Ibid. S. 307.

Его действие относится не к вещи, а к Я, оно заключается в идеальной деятельности; оно производит идеальные видоизменения, т. е. определения в Я, которые необходимо полагать и также необходимо переносить на вещь согласно известному нам закону: это определения субъективные, превращающиеся в объективные. Таким образом, влечение определения выражается в создании образа и в воспроизведении *¹⁷⁴.

При этой деятельности влечение к определению остается в силу своего ограничения (чувства принуждения) связанным с объектом, оно ограничено в своих действиях свойством самих вещей, его творческая потребность остается неудовлетворенной. Так как оно не может само произвести объект, то оно хочет, по крайней мере, определить и изменить данное; но так как оно не может изменить действительные свойства самих вещей, то оно хочет по крайней мере менять их представления, т. е. оно хочет менять объекты. Творческое влечение направлено на реальность, но на реальность не данную, на противоположную данной, на ту, которую нужно произвести: это его первоначальное стремление. Реальность вообще возможна для Я только через чувство; влечение к перемене объектов есть поэтому влечение к перемене или изменению чувств. Как творческое чувство выражается влечением к определению, так последнее выражается *«влегением к перемене»* **¹⁷⁵.

Но как может Я полагать в себя перемену или изменение чувства? Я полагает нечто посредством рефлексии, рефлексия чувства дает последнему определенность, создает из него определенное чувство, чувство чего-то, т. е. ощущение. Но как различные или противоположные чувства могут быть полагаемы в одну и ту же рефлексию? Очевидно, это должно произойти, если Я испытывает в себе изменение своих чувственных состояний и удовлетворяет свое влечение к перемене. Всякое чувство есть ограничение Я, а Я должно рефлектировать свою ограниченность. Поэтому если одно чувство определяется и ограничивается другим чувством, то Я должно рефлектировать оба, так как оно не может полагать одного, не полагая другого ***¹⁷⁶. Есть два чувства, связанные одно с другим благодаря тому, что они противоположны одно другому и необходимо указывают одно на другое. В первом чувстве ищут второго как его исполнения, во втором предполагается первое:

* Ibid. S. 308, 313.

** Ibid. S. 321.

*** Ibid. § 11. S. 322—324.

эти два чувства суть *потребность* и *удовлетворение*. Нет потребности без стремления к удовлетворению, нет удовлетворения без предшествующей потребности. В чувстве удовлетворения необходимо полагается отношение к чувству, стремящемуся к удовлетворению, которое само было чувством неудовлетворенности. Чувство удовлетворения возможно только посредством перехода из состояния потребности к состоянию исполнения, следовательно, посредством изменения в состоянии чувствующего, через изменение чувства. Деяние, производящее удовлетворение, соответствует влечению к перемене, влечению к определению, творческому влечению: здесь влечение и действие находятся в действительной гармонии, чувство этой гармонии поэтому необходимо будет одобрением. Чувство удовлетворения сопровождается одобрением. Чувству удовлетворения противоположно чувство неудовлетворения, страстное стремление, при котором влечение и действие находятся в противоречии, при котором существует поэтому дисгармония, чувство которого необходимо сопровождается неодобрением.

Я жаждет чувства, которое оно связывает со своим одобрением, — *чувства удовлетворения*. Где есть удовлетворение, там есть гармония влечения и действия: при этой гармонии Я находится в согласии с самим собою. Влечение Я может относиться только к Я. Что оно действительно хочет произвести в Я, так это гармонию влечения и действия, полную гармонию обоих. Что же это за влечение, которое приводит к подобной гармонии?

Влечение и действие действительно составляют единство, если действие, удовлетворяющее влечение, есть не то или иное чувство, тот или иной объект, а не что иное, как само влечение: оно — само собой удовлетворенное влечение, само собой удовлетворяющееся стремление, «влечение ради влечения», стремление, не желающее того или иного, но находящее свое удовлетворение в себе самом, т. е. не в успехе, а исключительно в стремлении: это абсолютное влечение, которое не может быть ничем другим, кроме как только *нравственным* влечением, самым практическим Я. «Этим исчерпываются деяния Я, и это удостоверяет полноту нашей дедукции главных влечений Я, так как оно закругляет и завершает систему влечений. Гармонизирующее, взаимно определяемое друг другом должно быть влечением и действием. Такого рода влечение было бы влечением, которое абсолютно воспроизводит себя, абсолютным влечением, влечением ради влечения. Если его выразить как закон, то это закон ради закона, абсолютный закон, или категорический императив: ты просто должен!

Действие определяет и вместе определяемо, т. е. поступают так, потому что так поступают и чтобы так поступать, т. е. с абсолютным самоопределением и абсолютно свободно» *177.

Теоретическое Я образует систему необходимых представлений, практическое Я образует систему необходимых влечений. Обе системы описывают круг, начало и конец которого есть Я. Я должно полагаться равным бесконечному стремлению, стремление должно полагаться равным Я. Все развитие мы представляем себе в следующей схеме:



Здесь обоснование практического наукоучения, а вместе с ним и обоснование всего наукоучения завершает свой цикл.

* Ibid. S. 326—327.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

ПРИНЦИП И ОБОСНОВАНИЕ УЧЕНИЯ О ПРАВЕ



І. ДЕДУКЦИЯ ПРАВА

Первая задача философского учения о праве — это выведение основного положения права. Вообще право не есть произвольное создание, оно есть нечто заложенное в человеческой природе, поэтому философское учение о праве — не «формальная философия», но реальная философская наука, смотрящая на право не как на произвольную формулу, а как на необходимое определение. В этом вопросе Фихте уже заранее хочет отделить свое учение о праве от обычных теорий естественного права, ставящих право в зависимость от морали и занимающих правом ту область, которую оставляет незанятой нравственный закон, а именно все поступки, не предписываемые и не запрещаемые моралью. Из нравственного закона они выводят регламентирующий закон и считают область, на которую не распространяется нравственный закон и где господствует произвол, областью права. Благодаря этому право обращается в нечто произвольное или только формальное*.

Если же право есть необходимое действие (полагание), то оно требуется самосознанием и входит в Я; поэтому наукоучение должно показать, что без права было бы невозможно само Я: оно должно представляться нам условием возможности самосознания. Доказательство этого и есть дедукция права, первая задача наукоучения как «реальной философской науки». Мы продолжаем наше изложение непосредственно с того пункта, до которого мы его довели. Первоначальное самосознание есть практическое Я, или воля: эта последняя, как выражается Фихте, есть «сам внутренний корень Я»; наше желание есть то, что мы одни непо-

* Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (S. W. Abth. II. Bd. I. Einleitung. S. 1—16).

средственно воспринимаем. Если можно будет показать, что деятельность, составляющая основное положение права, необходимо входит в Я как его условие, то это положение дедуцировано. Тогда возникает вопрос, применимо ли оно и какого применения оно требует?

1. СВОБОДНАЯ ДЕЙСТВЕННОСТЬ Я

Практическое Я полагает себя как определяющее не-Я. Деятельность, определяющая не-Я, противоположна деятельности не-Я, следовательно, и последняя ей противоположна, а через это деятельность Я ограничена, следовательно практическое Я есть ограниченная или конечная разумная сущность. Действенность не-Я необходима, следовательно, противоположная ей действительность свободна, поэтому действительность, определяющая не-Я, — это свободная действительность. Если, следовательно, практическое Я полагает себя как определяющее не-Я, то оно полагает себя как *свободную* действительность или определяет себя к такой действительности, т. е. оно себе ее приписывает. Поэтому первый принцип гласит: «Конечное разумное существо не может полагать себя, не приписывая себе свободной действительности» *.

Свободная действительность ограничена. Что ей противостоит, то есть не-Я как необходимый объект, или мирозерцание Я, т. е. *чувственный мир*, представляющийся Я как нечто вне его. Этот чувственный мир должен представляться Я как нечто ему противоположное во всех пунктах: как нечто существующее, данное, продолжающееся, имеющее неизменное состояние (материя) и изменчивую форму**.

2. ВЫЗОВ. Я ВНЕ НАС

Самосознание возможно только при том условии, что разумное существо приписывает себе свободную действительность, а эта последняя возможна лишь в том случае, если ей противостоит действительный объект, полагание которого должно происходить в определенный момент. Но этот момент предполагает предшествующий момент, этот, в свою очередь, — более ранний, и так далее до бесконечности. Таким образом, полагание объекта невозможно, следовательно, невозможно полагание свободной

* Ibid. § 1. S. 17—23.

** Ibid. § 2. S. 23—29.

действенности, а следовательно, невозможно и самосознание. Мы не находим такого момента, к которому мы могли бы его примкнуть, мы не находим поэтому начала и для свободной действенности. Здесь проблема, подлежащая решению.

Пока свободная действенность и объект предполагают себя взаимно, до тех пор проблему разрешить нельзя. Мы должны поэтому иметь объект, дающий начало свободной действенности в нас: такое начало есть самоопределение; необходимо, следовательно, объект, определяющий нас к самоопределению. Но к самоопределению никто не может быть принужден, такое принуждение полностью противоречило бы самоопределению и уничтожало бы его. Поэтому это определение к самоопределению не может иметь принудительного характера; мы должны определяться к самоопределению таким способом, который исключал бы всякое принуждение. Пока мы определяемся через не-Я, чувство принуждения в нас неизбежно. Поэтому определение его, которое должно исключать всякое чувство принуждения, хотя бы мы и получали его извне, должно исходить от такого существа, которое не есть не-Я, а само есть Я: Я *вне нас*.

Мы должны извне (через субъект) определяться к тому, чтобы определять самих себя к свободной действенности; это определение не должно быть вынужденным, но должно быть направлено к нашей собственной воле, т. е. иметь характер вызова: должны поэтому существовать такие объекты вне нас, которые бы вызывали нас на самоопределение, такие объекты, действенность которых направлялась бы на нашу волю. Но направлять свою действенность на определенную способность можно только тогда, когда имеется представление об этой способности. Действенность, обращающаяся к воле, предполагает как причину существо, имеющее представление о воле. Но о воле можно иметь представление только тогда, когда сам ее имеешь. Поэтому этот вызов может исходить только от существ, обладающих волей и представлением, действующих на нашу волю, *желающих* на нее воздействовать. Вызов включает в себе намерение, а намерение предполагает волю и рассудок. Говоря короче, причиной этого вызова может быть только разумное существо, подобное нам. Объект вне нас, обуславливающий начало нашей свободной действенности, вызывая нас на самоопределение, должен быть сам субъектом свободной действенности, т. е. Я. Отсюда второй принцип: «Конечное разумное существо не может приписывать себе свободной действенности в чувственном мире, не приписывая ее также и другим,

не признавая, кроме себя, и других конечных разумных существ» *.

3. ПРАВОВОЕ ОТНОШЕНИЕ

Так как всякое разумное существо должно полагать подобное воздействие чужой свободы на собственную, то этим устанавливается взаимное воздействие свободных существ друг на друга, или свободная взаимодейственность, т. е. это ставится условием, при котором только и возможно определение к свободной действительности, следовательно, она сама, а с ней и самосознание делаются возможными. Свободная действительность обусловлена вызовом извне, причиной которого должно быть разумное и свободное существо; вызов к самоопределению направлен к моей воле, к моей свободе: он не хочет меня принуждать, а хочет лишь разбудить мое самоопределение, поэтому он основывается на признании моей свободы. Поэтому другой, вызывая меня, но не принуждая, не хочет утверждать свою свободу за счет моей: напротив, признавая мою свободу, он согласен ограничить свою и установить область, в которой моя воля имеет свою сферу. Говоря короче, другой относится ко мне как к свободному существу и признает меня таковым, вызов и является признаком такого признания.

По этому вызову, ко мне обращенному, я узнаю, что и кроме меня есть свободные и разумные существа. Этот же вызов является *единственным* критерием, единственным основанием моего познания свободы другого существа. Соответственно этому я могу признать свободным лишь такое существо, которое мне покажет, что оно признает мою свободу и ограничит свою понятием моей свободы. Или, что означает то же самое, для меня свободны только те существа, которые обходятся со мной как со свободным существом. Я познаю чужую свободу только по поступку, вытекающему из признания моей свободы. Мое представление и признание свободы другого обуславливается исключительно тем, что другой представляет себе мою свободу и признает ее. Фактическое выражение этого признания (вызов) есть единственный критерий, заставляющий меня признать другого существом свободным. Возможность познать свободу других существ обуславливается их отношением ко мне как к свободному существу. Только то существо для меня свободно, которое имеет понятие о моей свободе и поступает согласно этому понятию. Отсюда следует: 1) я могу

* Ibid. § 3. S. 30—40.

признать свободными только такие существа, которые поступают со мной как со свободным существом; 2) я могу предполагать признание моей свободы только у тех существ, с которыми я обхожусь как со свободными; 3) так как я могу признать разумных существ вне меня таковыми только благодаря признанию ими моей свободы, то я должен требовать, чтобы все разумные существа вне меня относились ко мне как к свободному существу*.

Поэтому признание свободы может быть только *обоюдным*, вследствие этого всякое разумное существо ограничивает свою свободу понятием возможной свободы другого, ограничение собственной свободы обуславливается признанием чужой свободы, а это признание обуславливается тем, что и другой по тому же основанию ограничивает свою свободу. Разумные существа познаваемы друг для друга только благодаря этому обоюдному признанию свободы друг друга и основанному на нем взаимному отношению, это взаимодействие есть *правовое отношение*, положение этого взаимодействия есть *правовое положение***.

Без такого правового отношения свобода разумного существа не может найти себе признания; без такого признания (вызова) разумное существо не может признать за собой свободной действительности; без этого полагания собственной свободы действительности нет самосознания, нет Я. Правовое отношение есть поэтому условие возможности самосознания. Итак, правовое отношение и правовое положение дедуцированы.

Дедукция начинается не с нравственного закона и не может выводиться из него. Нравственный закон может санкционировать правовое понятие, но не может его создать; оно существует независимо от морали. Возможно, что мораль в известных случаях запрещает то, что правовой закон дозволяет в любом случае: пользование правом. Нравственный закон требует доброй воли и не признает ничего, что не исходит от нее; право имеет значение и без доброй воли, оно касается проявлений свободы в чувственном мире, внешних поступков. Подобно этим последним право может быть осуществляемо принуждением. Нравственность нельзя вынудить***. Этим определяются границы и объем права: правовое отношение существует только между лицами, право относится только к лицам и лишь опосредованно — через лица — к ве-

* Ibid. § 4. S 41—45.

** Ibid. S. 52.

*** Ibid. S. 54.

щам: оно направлено только на деяния в чувственном мире, оно не обращено к образу мыслей *.

II. ПРИМЕНЕНИЕ ПРАВА

1. Я КАК ЛИЦО, ИЛИ ИНДИВИДУУМ

Правовое отношение есть условие самосознания. Каковы же условия правового общения? Очевидно, разумные существа должны быть в состоянии вообще действовать друг на друга, если между ними может иметь место свободное взаимодействие (правовое отношение); иначе, хотя правовое положение и вытекало бы из самосознания, оно не было бы применимо к действительности, ибо недоставало бы условий, при которых положение вступает в силу. Указать эти условия и значит доказать возможность применения положения права. Вопрос стоит так: каковы условия, делающие правовое отношение возможным?

Правовое отношение требует, чтобы всякое разумное существо приписывало себе свободную действительность и чтобы оно ограничивало ее признанием свободы других. Поэтому оно признает за собой исключительно ему принадлежащую область свободы, в которой только оно выбирает, в которой другая воля не имеет значения и не действует. Я, которое признает известную область свободы исключительно своей, тем самым определяет себя в отличие от всех остальных, как волю для себя, как единичную волю, т. е. как *лицо, или индивидуум*. Здесь впервые в наукоучении появляется понятие индивидуальности. Я есть индивидуум (лицо) как единственно деятельная воля в принадлежащей ей и поэтому ограниченной сфере свободы. Исключительная определенность сферы свободы (сферы возможных свободных поступков) придает ей индивидуальный характер **. Отсюда выясняется связь самосознания и индивидуальности: самосознание требует правового общения, последнее требует взаимного полагания и взаимного исключения сфер свободы, следовательно, требует особой сферы свободных поступков для каждого Я, т. е. личности или индивидуальности Я. Нет личности (индивидуальности) — нет и самосознания.

* Ibid. S. 55.

** Ibid. § 5. S. 56.

2. Индивидуум как тело. Организация и оформленность тела

Я полагает ограниченную сферу свободы как свою, оно полагает себя как индивидуум. Всякое ограничение Я есть противопоставление, всякое противопоставление есть полагание не-Я; поэтому Я отличает себя от своей ограниченной сферы свободы, противопоставляет ее себе или, что то же самое, полагает себя относящимся к не-Я, полагает себя частью мира. Таким образом, индивидуум определяется как часть мира или как «материальное Я» *. То, что Я полагает как отличное от себя или вне себя находящееся, есть необходимый результат его продуктивного воображения. Но условием всякого внешнего созерцания является пространство. Поэтому индивидуум как сфера свободы, полагаемая через Я, ограниченная, отличная от него, — необходимо пространствен, протяжен, т. е. телесен. Я полагает свою индивидуальность как *тело*, как свое тело; это полагание есть необходимое, бессознательное творчество, т. е. Я узнает себя как тело. Тело есть не что иное, как выражение или явление исключительной сферы свободы, принадлежащей одному Я, оно есть совокупность всех возможных свободных поступков лица, область индивидуальной воли.

Условием правового общения является взаимное исключение сфер свободы, условием взаимного исключения (различения созерцаний) вообще — пространство. Как могут взаимно исключать себя сферы свободы, если они не пространственны, не протяжены, не противодействуют силе, не телесны? Нет правового общения без индивидуальности Я, нет индивидуальности без тела **.

Тело есть *явление воли*, и ничто иное. Воля действует; всякое действие есть изменение, следовательно, тело, в котором является и выражается воля, обязательно изменчиво. Сама материя неизменна, следовательно, изменения в теле суть *изменения формы*. Части материи не могут ни увеличиться в числе, ни уменьшиться, не могут они и измениться по существу, поэтому изменение касается только отношения и взаимного положения частей; изменение этого положения или этого отношения есть движение частей, поэтому тело, выражающее волю, должно состоять из *подвижных* частей.

Воля действует свободно, т. е. согласно целям или понятиям. Телесные изменения или движения, в которых воля проявляется,

* Ibid. S. 57.

** Ibid. S. 57—59.

должны выражать цели (понятия), т. е. должны определяться целесообразно. Но если части тела имеют собственные целесообразные движения, то они суть члены: тело, состоящее из таких частей, является составным или сочлененным, оно есть тело или организм (сочлененное целое). Если, следовательно, воля выражается в теле, то это тело должно быть органическим телом. Наша сфера свободы есть наше тело *. Нет правового общения без индивидуальности, нет индивидуальности без тела, нет телесного Я без органического тела.

Всякое Я само выбирает и определяет в своей сфере свои поступки: в этом отношении оно есть личное самоопределение. Но личное самоопределение обусловлено личным воздействием извне. Предоставленная внешнему воздействию сфера свободы Я есть тело, следовательно, это воздействие, в котором нуждается наше самоопределение, может касаться только нашего тела, и последнее должно быть восприимчивым к такому воздействию. Предположим, что условия, делающие тело восприимчивым к этому, суть органы чувств, тогда воздействие, от которого зависит наше самоопределение, не может происходить без участия чувств. А так как всякое сознание обуславливается нашим самоопределением и возможно только при рефлексии его, то ясно, что чувства составляют исключительное условие всякого сознания.

Мое тело подвергается действию извне. Произведенное действие есть изменение в моем телесном существовании, которое не исходит из моей воли. Если же в области тела совершается деятельность, не являющаяся выражением моей воли, то это тело перестает быть исключительной сферой моей воли, т. е. оно перестает быть моим телом. Следовательно, посредством внешнего воздействия в моем теле не может быть полагаема никакая его деятельность, она может лишь уничтожаться или задерживаться, и притом только при условии, что стесненная деятельность есть моя собственная, которую я полагаю как таковую, т. е. произвожу своей волей в своем теле. Действительностью моей воли я произвожу в моем теле деятельность, которая стесняется действительностью извне. Происходящее в моем теле под влиянием внешнего воздействия есть только впечатление. Происходящее внутри (что я произвожу в моем теле) есть деятельность моей воли. Я преобразую впечатление в продукт моей воли или в действительную деятельность моего тела; я не только получаю впечатление, но и сам вызываю его в себе, воспроизводя его, воспринимая, ощущая. Я могу

* Ibid. S. 59—61.

получить впечатление только при этом условии. Если этого нет, то я не знаю, что именно получает впечатление, но наверное не Я, не мое тело как таковое. Внешнее воздействие на мое тело возможно только при условии, что я вызываю в этом теле деятельность, задержанную внешним воздействием, что я воссоздаю впечатление и *ощущаю* его. Мое самоопределение требует воздействия извне, это воздействие на мое тело может произойти только при условии наличия тела, способного к впечатлению и к ощущению, т. е. *чувственного*, одаренного чувствами. Согласно этим условиям, органы различаются: впечатление получается «*нижшим органом*» (определяемым извне), ощущение образуется «*высшим органом*»: оба вместе Фихте называет «*чувствами*» (Sinn) *.

Чувственное воздействие извне должно быть личным, оно должно исходить от лица, от разумного существа, которое как таковое познается мной благодаря признанию им моей свободы. Поэтому это внешнее воздействие должно быть таким, чтобы я мог из него узнать, что его причиной является разумное существо; оно должно быть таким, чтобы не уничтожить моей свободы: наоборот, оно должно зависеть от моей свободы, от того хочу ли я иметь впечатление или нет; оно должно быть таковым, чтобы впечатление завершалось при помощи одной лишь моей деятельности, чтобы только эта деятельность порождала во мне действительное впечатление. Я должен иметь возможность убедиться, что причина этого воздействия не предполагала никакого другого впечатления, кроме этого, принятие или непринятие которого зависело от моей свободы, что оно не *хотело* воздействовать на меня иначе. Если бы оно хотело, то оно могло бы воздействовать на меня иначе: оно могло бы вызвать во мне впечатление, которое я должен был бы заметить, которое не оставило бы мне свободы рефлексии, следовательно, не признавало бы моей свободы, но принуждало и насиловало меня. Если бы эта причина воздействовала на меня таким образом, то она действовала бы на меня как физическая сила на физическую силу, как тело на тело: она действовала бы так, если бы она считала меня только телом, частью материи. Но она воздействовала на меня не как сила на силу, а как чувство на чувство, следовательно, она признала меня не только телом, а органическим телом, одаренным чувствами, существом со своей собственной сферой свободы, разумным существом, личностью. Эта причина внешнего личного воздействия

* Ibid. § 6. S. 61–65.

должна быть сама физической силой или телом; она должна быть разумной и свободной, чтобы не желать действовать на меня физической силой; она должна быть чувственным телом, чтобы воздействовать на меня чувственным образом.

Правовое общение требует свободного взаимодействия, которое возможно только при условии взаимно исключаящих индивидуальных сфер свободы, которые могут воздействовать друг на друга, при условии телесной и чувственной индивидуальности. «Этим устанавливается критерий взаимодействия разумных существ как таковых. Они с необходимостью действуют друг на друга при условии, что *предмет воздействия обладает чувствами*; они действуют не просто как на вещи, а видоизменяют друг друга для своих целей при помощи физической силы» *.

Самосознание требует чувственного Я как условия правового общения, требует тела с его высшими и низшими органами; последнее есть часть чувственного мира, от уклада и устройства которого зависит его уклад. Поэтому необходимо, чтобы лица, образующие правовое общение, воздействовали друг на друга как свободные существа и обращались бы друг с другом как равные, имели бы однородную чувственность, однородное мирозерцание — одним словом, одинаковый чувственный мир: правовое общение возможно только при условии общего чувственного мира **.

Самоопределение всякого лица связано с личным воздействием извне. Лица должны действовать друг на друга как разумные существа, а не как материальные силы; следовательно, всякое лицо должно быть чувственно познаваемо для другого. Чувственно познаваемое выражение личности есть тело; следовательно, прежде всего, тело как таковое должно быть познаваемо одним своим бытием в пространстве, одним своим видом, т. е. оно должно быть *видимо*. Чувственный мир должен поэтому содержать условия, при которых формы вообще могут быть видимы ***.

Но тело должно быть не только видимо, как и всякая другая форма, оно распознается как тело разумного существа. Созерцание этого тела принуждает наше представление связывать с ним понятие свободного и равного нам существа; оно должно являться нам как определяемое понятием свободы или, что то же самое,

* Ibid. S. 65—69.

** Ibid. S. 69—72.

*** Ibid. S. 72—76.

как определяемое к свободе. Но как может тело быть выражением свободы? Свобода есть самодеятельность, самосовершенствование, предполагающее способность к развитию. Поэтому тело будет представляться постольку свободным, поскольку оно будет обладать способностью к развитию и поскольку будет являться результатом собственного самосовершенствования. Чем более способности к развитию, тем больше свободы. Чем менее развитие тела определяется и завершается только в силу одного природного инстинкта, тем менее тело является продуктом одной природы, тем более совершенствование его предоставляется самодеятельности его собственного существа, тем выше его способность к совершенству. Нет тела более поддающегося культивированию и столь же беспомощного от природы, как тело человека. Именно эта прирожденная беспомощность есть указание на человечность, есть обреченность на свободу; именно в этом различие тела животного и человека. Животное есть в своем роде законченное произведение природы, достигнутая цель природы, снабженная всеми средствами, от природы оно получает гораздо больше, чем человек. «Если человек — животное, то он очень несовершенное животное, и именно поэтому он не есть животное» *.

Просто бессмысленно смотреть на человека как на совершенное животное, ибо как раз это совершенство, которым обладает животное, вооруженное необходимыми средствами для жизни, отсутствует у человека. Человек не вооружен, он сам должен вооружиться. Уход за телом и культура его тела предоставлены ему самому и его подобным. В способности к культивированию и в культуре этого тела проявляется свобода, человеческое тело позволяет человеку узнать себе подобного; «образ человека поэтому свят для человека» **.

3. ВНУТРЕННЕЕ УСЛОВИЕ ПРИМЕНИМОСТИ

Правовое положение неприменимо, правовое общение невозможно без свободных существ, одно присутствие которых в чувственном мире (телесное явление) принуждает их признавать друг друга лицами. Наличие лиц, их телесное и чувственное существование, их воздействие друг на друга при помощи чувств суть

* Ibid. S. 82.

** Ibid. S. 73—85.

внешние условия действительного правового общения или применимости правового положения. Каковы *внутренние условия*?

Если свободные существа взаимно принуждаются в силу их телесного явления к признанию их личностями, то в этом состоит их необходимое и первоначальное взаимодействие. Это определенное явление человеческого тела требует определенного понятия свободного существа, всякий признает другого личностью. Результатом этого взаимодействия является совместное познание чувственного сосуществования свободных лиц. Это познание еще не есть само правовое общение. Последнее заключается в том, что каждый не только обладает этим познанием, но и поступает согласно ему, что все его поступки в отношении других лиц вытекают из этого познания, что, стало быть, каждый отдельный человек поступает в этом смысле последовательно. Если бы познание принуждало или исключительно определяло волю, то каждый *должен* был бы поступать последовательно; тогда правовое общение было бы дано, но вместе с тем уничтожилась бы свобода отдельного человека, а с ней и условие самого правового общения.

Всякое свободное существо должно признавать другое себе равным. Но хочет ли всякое лицо поступать с другими как со свободными существами, т. е. хочет ли оно быть последовательным — это обуславливается исключительно волей отдельного человека. Если он хочет, он может поступать и иначе; абсолютного основания, принуждающего его к последовательному и закономерному поведению, не существует. Конечно, нравственный закон абсолютно обязывает меня уважать свободу другого, но не таков правовой закон. Здесь пролегает граница между моралью и естественным правом: там господствует обязательность для всякого разумного существа абсолютно и безусловно желать свободы всех других разумных существ, здесь же это относительно и условно*. В естественном праве не может быть иначе. Мое поведение по отношению к другим обуславливается правовым законом, который сам обусловлен правовым общением и не может простирается далее его**. Но правовое общение не имеет безусловного значения, оно покоится на общей воле, а последняя зависит от поведения каждого в отдельности. Мое поведение по отношению к другому связано самим правовым законом с известным условием случайного характера, оно может быть, может и не

* Ibid. § 7. S. 86.

** Ibid. S. 86—88.

быть; я отношусь к другому как к свободному существу при условии, что он так же относится ко мне, только при этом условии. Этого хочет правовой закон. Но если другой обращается со мной не таким образом? Тогда правовое общение между нами нарушено, а вместе с тем уничтожен и правовой закон*.

Правовое общение есть необходимое условие самосознания и как таковое не может быть уничтожено. Поэтому и правовой закон даже при нарушении его сохраняет свое значение. Существуют же случаи, при которых действуют вопреки ему, но правовой закон должен сохранять значение и в этих противоречащих ему случаях. Как же это возможно? «Как может закон повелевать, не повелевая; обладать силой, совершенно уступая; охватывать сферу, не охватывая ее?»**. Здесь, во внутренних условиях применимости правового понятия заключается самый трудный пункт.

Правовой закон требует, чтобы лица признавали себя взаимно свободными существами и относились так друг к другу. Соответственно этому я отношусь к другому как к свободному существу и имею право на то, чтобы он так же относился ко мне; он этого не делает и вследствие этого согласно правовому закону теряет свое право на то, чтобы я относился к нему как к свободному существу. Теперь правовой закон не велит мне уважать свободу другого; он не запрещает мне более, наоборот, он позволяет нарушить ее, он освобождает меня от обязательства, которое одерживало мой произвол, и ставит меня к другому в отношении произвола: я могу теперь, согласно правовому закону, нарушить свободу другого, т. е. я имею право его принуждать. Сам правовой закон дает мне в этом случае право *принуждения*, он дает право потерпевшему на произвольное отношение к лицу, нарушившему его свободу***. Применение права требует права принуждения. Без права принуждения нет правового закона, нет правового общения. Но как могут быть объединены правовое общение и принудительное право? Принуждение ведь есть противоположность свободы, а вместе с ней и правового общения! Возможно ли принудительное право в пределах правового общения? Этот вопрос необходимо разрешить.

* Ibid. S. 88, 89.

** Ibid. S. 90.

*** Ibid. S. 90, 91.

III. ПРИМЕНЕНИЕ ПРАВОВОГО ПОНЯТИЯ

1. ИЗНАЧАЛЬНОЕ ПРАВО

Мы познакомились с законом правового общения и со всеми внешними и внутренними условиями его применимости. Теперь речь идет о систематическом его применении. Из самой задачи уже выясняется деление системы учения о праве или порядок ее главных проблем. Правовой закон требует, чтобы каждое свободное существо ограничивало свою свободу понятием свободы другого, чтобы оно возводило это ограничение в закон, следовательно, чтобы оно не стремилось нарушать свободу другого, никогда не покушалось на нее, но чтобы оно имело твердое намерение уважать ее *. Те права, на признании которых покоится все правовое общение, ни в коем случае не должны нарушаться. Это условия личного существования, без которых вообще не существует правовых отношений. Совокупность этих условий Фихте называет *изначальным правом* (Urrechte). В чем же заключается это изначальное право? Это первый вопрос **.

2. ПРИНУДИТЕЛЬНОЕ ПРАВО

Согласно правовому закону, изначальные права не должны нарушаться, но они могут нарушаться в силу человеческого произвола, который не считается с законом; их ненарушимость в силу закона не исключает возможности произвольного (противозаконного) их нарушения. В этом случае закон дает *принудительное право* невинно потерпевшему. Как и при каких условиях возможны принудительные права? Это второй вопрос ***.

Само по себе принуждение не есть право, оно может быть таковым только в известной форме, устанавливаемой законом. Только закон может давать право на принуждение; он может давать право на принуждение только тому, кто признает закон и подчиняется ему. Только правомерно поступающий может принуждать: он может принуждать только тогда, когда его изначальные права нарушены, и он может употреблять принуждение только по отношению к тому лицу, которое нарушило эти права. Поэтому первое условие для применения принудительного права

* Ibid. § 8. S. 92.

** Ibid. S. 92—94.

*** Ibid. S. 94, 95.

заключается в том, чтобы было установлено, действительно ли нарушены основные права. Установление этого есть приговор, вынесенный согласно принципу правового закона: такой приговор есть правовой приговор, или *суд*. Поэтому, прежде чем принуждение может произойти правомерно, нужно произвести *суд*. Не может быть принудительного права без предшествующего ему судебного приговора. Кто правомочен принуждать, тот должен быть правомочен судить*.

Принудительное право обуславливается правовым законом и простирается не дальше, чем простирается последний. Нарушение изначальных прав есть вместе с тем и непризнание правового закона. Здесь тот пункт, который одновременно мотивирует и ограничивает принудительное право. В отношении нарушенных прав оно может быть допущено до момента восстановления их (удовлетворения, вознаграждения); в отношении непризнания закона оно может применяться до тех пор, пока нарушитель не признает закона и не подчинится ему. Как только наступает подчинение закону, принудительное право исчезает**.

Но где критерий того, что это подчинение действительно произошло, что данное лицо действительно подчинилось закону, что оно не будет действовать против него? Единственный признак, из которого усматривается признание закона, — это поступки, в данном случае будущие поступки, совокупный будущий опыт. Будущее неизвестно. Неизвестно, признает ли это лицо с этих пор закон и будет ли оно ему следовать. Одно его заверение не есть еще гарантия. Так как принудительное право может наступить лишь тогда, когда непризнание закона удостоверено, то и применение его также сомнительно. Здесь применение принудительного права вступает в противоречие с самим собой. Как разрешить это противоречие?***

Изначальные права не должны быть нарушены. Если они нарушаются, то их нужно восстановить силой; вместе с тем я хочу иметь уверенность, что в будущем они более не будут нарушаться. Эту уверенность в будущем, эту гарантию или поручительство за изначальные права возможно осуществить только одним способом: лица должны добровольно сделать невозможным взаимное нарушение свободы. Упрочение и защита изначальных прав должны принадлежать не тому, кто причастен к делу, а *третьему*

* *Ibid.* S. 95.

** *Ibid.* S. 96 и 97.

*** *Ibid.* S. 97—99.

лицу: только оно должно иметь право решить, действительно ли произошло нарушение изначальных прав; оно одно должно судить, оно одно должно отвечать нападающему и применять принудительное право против оскорбителя. Этому третьему лицу предоставляю я все условия моего принудительного права: приговор и физическую силу, конечно при условии (очевидном по правовому закону), что другие сделают то же самое: эта передача безусловна, так как всякая условная или ограниченная передача давала бы новую почву для принудительного права отдельного лица *.

Нет естественного права без принудительного права, которое защищает и оберегает изначальные права: нет уверенности в охране без гарантии, нет гарантии без третьей силы, которой безусловно предоставлялись бы все условия принудительного права для исключительного применения. Теперь мы стоим перед новой проблемой. Принудительное право применимо при условии, которое противоречит свободе, а следовательно, и естественному праву. Мы должны безусловно подчинить свою свободу, мы должны это сделать ради свободы. Правовой закон требует взаимного признания личной свободы, гарантии этого признания, а поэтому и подчинения: для свободы он требует ее противоположности. Таким образом правовой закон противоречит самому себе. Как разрешить это противоречие?

3. ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

Подчинение происходит согласно правовому закону, который сам обуславливается свободой; оно происходит поэтому вполне свободно, т. е. в убеждении, что это подчинение не нанесет ущерба моей правомерной свободе; оно происходит при условии, что мне гарантируется моя свобода и мои права **.

Как осуществляется подобная *гарантия*? Я должен быть уверен, что третье лицо не произнесет приговора, нарушающего мои права, не произнесет противозаконного приговора; что все будущие приговоры будут нормироваться правом и будут произноситься по определенным или положительным законам, которые заранее исключают возможность произвола со стороны судьи. Правило права, применяемое к определенному объекту, есть положительный закон; закон, применяемый к определенным лицам,

* Ibid. S. 99–101.

** Ibid. S. 101, 102.

есть судебный приговор. Приговор есть лишь закон в его применении, закон есть неизменно установившаяся, от всякого законного произвола независимая воля, воля права, следовательно, также моя собственная воля. Поэтому я могу безусловно и вполне свободно подчиниться закону, и только закону я и могу так подчиниться.

Следовательно, эта гарантия возможна только благодаря закону. Но каким образом законы, которые вначале суть только положения и понятия, могут дать нам такую гарантию? Очевидно, при одном условии — что закон будет *властью*, единственной властью, высшей властью (*Öbergewalt*). Закон должен господствовать, и притом так, чтобы он сам не совершал ничего противозаконного и чтобы он никогда не безмолвствовал при противозаконном деянии. Теперь понятно, при каком единственном условии могут быть соединены правовое общение и принудительное право. Объединение их возможно только тогда, когда господствует один закон, когда власть вполне совпадает с законом, а противозаконие — всегда с бессилием. Нужно найти условия этого единения. В чувственном мире нет ничего могущественнее свободного существа, между свободными существами нет ничего могущественнее их соединения. Поэтому если закон есть общая воля, то он и самая могущественная воля, высшая власть, господство. Тогда несправедливость к отдельному лицу есть несправедливость ко всем, тогда противозаконное деяние, которое необходимо должно пасть при ее выступлении против высшей силы, есть бесправие, которое познает свое бессилие при наказании. Господство закона возможно только в обществе или в государстве. Что такое государство? Это третий вопрос в применении учения о праве.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

УЧЕНИЕ О ГОСУДАРСТВЕ



I. ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ПРАВА И ПРИНУДИТЕЛЬНОЕ ПРАВО

1. Тело, собственность, самосохранение

Равовой закон требует изначальных прав; для защиты их в случае нарушения он требует принудительного права; для применения последнего он требует господства законов, или государства. Изначальные права и принудительное право суть поэтому два условия, которых требует государство. Только в государстве и через него возможно применение принудительного права, только при принудительном праве изначальные права приобретают значение. Поэтому помимо государства изначальные права не имеют собственного значения, нет особого состояния изначальных прав, и в этом смысле нет изначальных прав человека. Понятие изначальных прав, а не значение их предшествует государству, и поэтому прежде всего нужно решить, в чем заключается это понятие*.

Изначальные права заключают условия, только при наличии которых в чувственном мире возможны личности. Основа личности состоит в том, что она является свободной причиной своих поступков. Если не существует условий, при которых лицо может действовать в чувственном мире как свободная причина (абсолютная причинность), то уничтожается возможность самой личности. Первое условие деятельности в чувственном мире в качестве свободной причины есть поэтому существование лица, тела как представителя Я в чувственном мире, *чувственного Я*. Мое тело свободно, никакое другое лицо не может сделать его предметом своего непосредственного воздействия, т. е. принуждения: это

* Ibid. § 9. S. 110, 111.

первое изначальное право. Действовать как свободная причина — значит действовать согласно понятиям или целям. Я могу действовать в чувственном мире целесообразно, если могу обращаться с объектами согласно моим целям, т. е. если могу их подчинить моим целям. Одни и те же объекты не могут одновременно служить моим целям и целям другого: следовательно, чтобы действовать целесообразно или быть в чувственном мире личностью, я должен иметь возможность исключительного пользования объектами согласно моим целям. Исключительное подчинение объектов моим целям делает их моей собственностью. Без *собственности* нет лица: это второе изначальное право. Всякое целесообразное поведение состоит из ряда поступков, идущих от настоящего к будущему; я не могу поставить себе цели в настоящем, не желая осуществления ее в будущем, не желая, следовательно, моей собственной будущности, т. е. продолжения моей личности, существования моего тела, моего самосохранения: это третье изначальное право. Только при трех этих условиях: независимости моего тела от чужого принуждения, собственности и самосохранения может действовать в чувственном мире лицо как свободная причина, только так возможно вообще личное существование в чувственном мире*.

2. ГРАНИЦЫ ПРАВА И ЕГО ОБЕСПЕЧЕНИЕ

Эти изначальные права ненарушаемы. Они нарушаются, когда кто-нибудь употребляет свою свободу и свои первоначальные права против меня. Но если изначальные права могут употребляться вопреки праву, то правомерное их употребление должно иметь свою определенную границу. Граница эта определяется взаимным признанием лиц, их свободы, их первоначальных прав. Но это признание проблематично и должно быть таковым по отношению к объектам, попадающим в исключительную сферу свободы данного лица. Чтобы признать собственность другого лица, я должен знать, какие объекты составляют его собственность. Никто не может и не смеет обладать всем, собственность каждого отдельного лица измеряется известным количеством, но это количество должно быть точно определено, граница должна быть указана с помощью *декларации*. Каждый должен заявить свою собственность. Если при этой всеобщей декларации возникнет спор, если на одну и ту же вещь будут притязать различные лица,

* Ibid. § 10, 11. S. 112—119.

то необходимо решение, которое должно исходить от третьего лица, а не от сторон. Нет лица без собственности, нет собственности без взаимного признания собственности; только после этого признания делается правомерной собственностью то, что вначале было лишь фактическим владением. Нет взаимного признания без взаимной декларации и без условий, при которых всякий спор о моем и о твоём может быть решен правомерно*.

Предположим, что изначальные права определены взаимным договором, заключены в ясно очерченные границы; тогда ближайшим требованием будет укрепление данного правового состояния. Никто не может переступить границ права. Если у каждого добрая воля, внутренне совпадающая с правовым законом, то каждый может положиться на каждого, и взаимная обеспеченность основывается на правовом сознании, на взаимной верности, с которой каждый относится к принятому договору. Тогда правовое общение покоится на моральном настроении и, в сущности, уже представляет собой нравственное общение**.

Между тем мы не должны преступать границы правового общения и в пределах последнего должны претендовать не на моральность настроения, а исключительно на легальность поведения. Правовой закон требует обеспеченности правового состояния. Такую обеспеченность дает правовое сознание, однако такое сознание и доверие к нему (взаимную верность) нельзя создать правовым законом. Но для того, чтобы гарантировать эту обеспеченность, правовой закон должен заботиться о легальности поведения, на которое он только и претендует; он должен принять такие установления, которые удерживали бы поведение в границах права и хотя и не исключали бы добрую волю, но делали ее излишней. Право должно быть обеспечено, даже если нет доброй воли, к нему направленной***.

Если изначальные права всякого лица ограничены и область права определена, то всякое правонарушение является результатом игнорирования правовых границ. Это игнорирование либо намеренно, либо ненамеренно: в первом случае воля противоречит праву; во втором случае она небрежна. Воля противоправная есть воля, действующая во вред, небрежная воля вредит, не желая того; первая преступает правовые границы, известные ей, вторая не соблюдает их (от невнимательности), хотя и обязана знать

* *Ibid.* § 12. S. 120–136.

** *Ibid.* § 13. S. 137–139.

*** *Ibid.* § 14. S. 139–140. Ср. S. 142.

и соблюдать их: в обоих случаях устойчивость правового состояния подвергается опасности, а потому против обоих правонарушений необходимы установления, которые бы обеспечивали правовое состояние.

3. Принудительный закон и его принцип

Установление, принимаемое правовым законом, должно быть законом, и притом, так как правовое состояние может быть нарушено каждую минуту, постоянно действующим законом, принуждающим противозаконную волю действовать правомерно, — следовательно, *принудительным законом*. Всякая воля действует согласно своим целям. Если ее действие приводит к достижению цели, то она действует целесообразно; если достигается противоположное, то она действует нецелесообразно, т. е. не так, как хотела бы. Я хочу иметь А и достигаю противоположного А. При этом цель может быть правильна и лишь поступки ложны или глупы. Если же именно потому, что я хочу А, я достигаю противоположного А, то не только мое поведение нецелесообразно, но нецелесообразна сама цель, я не только действую так, как я не должен действовать, но я хочу чего-то, чего я не хочу: очевидно, что я не мог хотеть А. Моя воля в этом случае уничтожает сама себя, она есть основание своего собственного уничтожения.

Именно в таком положении должна находиться всякая неправомерная воля, она должна быть поставлена перед необходимостью сама себя уничтожить. Неправомерная воля хочет выгоды за счет и во вред другой: это ее цель; противоположное этой цели есть бедствие, которое ее постигает, ее собственная невыгода. Если каждая неправота будет с необходимостью обращаться себе во вред, то всякая противоправная цель будет нецелесообразна, всякая неправомерная воля будет хотеть чего-то такого, чего она не хочет, и этим себя уничтожать: она окажется в таком положении вследствие причинной связи неправоты и зла. Эта необходимая связь и составляет закон, принудительный закон. В этом заключается принцип, на котором основывается уголовное законодательство. Принудительный закон есть такое установление правового закона, в силу которого всякая неправомерная воля с необходимостью сама себя уничтожает. Неправомерная воля зашла так далеко, что преступила границу права; принудительный закон возвращает ее в свои пределы посредством того зла, которое она сама на себя навлекла. Небрежная воля не достигла того, чтобы ясно различать правовые границы, она принесла вред другому, не

желая этого, и ущерб терпит она же: принудительный закон заставляет ее быть осторожной, чтобы она соблюдала границы. В результате всякий остается в указанных ему границах, и этим восстанавливается равновесие права *.

Без принудительного закона не может быть правового состояния; нет действенного закона без принудительной власти, носителем которой может быть не отдельное лицо, а лишь совокупность лиц, общество, государство. Не может быть естественного права без принудительного права, нет принуждающей власти без господства законов; поэтому естественное право в действительности возможно только там, где есть общество и положительные законы в нем: государство есть реализованное естественное право, оно не уничтожение его, а осуществление **.

II. ГОСУДАРСТВЕННОЕ УСТРОЙСТВО

1. ГРАЖДАНСКИЙ ДОГОВОР И ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО

Правовое состояние, требующее для своего поддержания принудительных законов, возможно только в государстве и благодаря государству. Как же возможно само государство, государство правовое? Должна быть установлена принудительная власть, которая не хотела бы и не могла бы хотеть ничего другого, кроме правовой цели, устойчивости правового состояния, обеспеченности всех. Каждый в отдельности хочет прежде всего своей собственной обеспеченности, он подчиняет этой своей частной цели общую цель. Поэтому принудительной властью никогда не может быть воля частная, но всегда воля общая. Найти эту общую волю — вот первая задача. «Первая задача правового государства и всей философии права заключается в отыскании воли, которая не могла бы быть иной, как только общей волей», или, что то же самое: «найти волю, в которой частная и общая воли были бы синтетически связаны» ***.

Общая воля есть воля единодушная; единодушия можно достигнуть только путем соглашения или договора: поэтому общую волю устанавливает гражданский договор. Это установление есть закон. Законодательство имеет две задачи: установление прав

* Ibid. S. 139—145.

** Ibid. § 15. S. 145—149.

*** Ibid. § 16. S. 151.

и установление наказаний за правонарушения; первую задачу решает гражданское законодательство, вторую — законодательство уголовное*.

2. Государственная власть и конституция

Пусть найдена общая воля, пусть установлен закон, но он должен господствовать, а общая воля должна обладать властью. Эта власть есть государственная власть, она выполняет законы, т. е. она управляет. Для выполнения законов необходимы: 1) власть для предотвращения нарушения права — *полицейская власть*; 2) власть для суждения о том, произошло ли нарушение права, — *судебная власть*; 3) власть, наказывающая произвол, — *карательная власть*. Государственная власть управляет, судит и наказывает: совокупность этих властей мы называем исполнительной властью или правовым управлением**.

Все правовое состояние зависит от такого положения, при котором власть и закон сливались бы воедино. Государственная власть может поступать только закономерно. Что она делает, то законно; если бы публичная власть могла действовать незаконно, то тем самым несправедливость стала бы закономерной и правовое состояние невозможным. Поэтому для того, чтобы не дать ей возможности поступать неправомерно, должен существовать закон, связывающий администрацию, закон для обеспечения закона, для гарантии, что правительство не будет поступать противозаконно; такой закон есть основной закон государства, или конституционный закон***.

Если те, кто должен представлять право, будут делать все, что они хотят, то нет уверенности в том, что они поступят законно, что они никогда не совершат несправедливости. Такая уверенность появится лишь в том случае, если исполнители должны будут отдавать отчет в своих поступках, т. е. будут ответственны. Правовое государство обусловливается *ответственностью* правителей; без этого не может быть правового государства. Поэтому необходима власть, перед которой они были бы ответственны, которая имела бы право привлекать правителей к отчету и на этом основании надзирала бы за управлением, — контрольная власть, или *эфорат*¹⁷⁸. Если исполнительная власть и эфорат сли-

* Ibid. S. 152—153.

** Ibid. S. 153—155. Cp. S. 166.

*** Ibid. S. 155—157.

ваются, то эфората не существует. Поэтому обе власти должны быть разъединены: в этом разделении заключается конституционное условие, от которого зависит возможность существования правового государства. Но как же должны быть устроены исполнительная власть и эфорат? *

3. ОРГАНИЗАЦИЯ ИСПОЛНИТЕЛЬНОЙ ВЛАСТИ. ФОРМЫ ГОСУДАРСТВА

Одно явствует непосредственно. Так как исполнительная власть и эфорат никогда не должны сливаться, ибо иначе судья и сторона соединялись бы в одном лице, то само сообщество (все) ни в коем случае не должно брать на себя исполнительную власть. Если сообщество устанавливает право и творит несправедливость, то кто будет его судить? Судей помимо него не существует, нет никого, кто привлек бы его к ответственности, поэтому оно безответственно. Управлять безответственно значит управлять деспотически. Если правит само сообщество, то мы имеем демократию, демократический строй необходимо деспотичен; из всех государственных форм демократический строй — наименее обеспечивающий права, он не только неполитичен, он непременно антиправовой **.

Исполнительная власть никогда не должна находиться в руках сообщества, потому что этим исключалась бы возможность эфората; следовательно, она может осуществляться только *представителями* сообщества. Это представительство допускает различные формы. Либо это один представитель, облеченный государственной властью, либо это коллегия: в первом случае конституция монархическая, во втором *республиканская*. Правящая коллегия либо вся выбирается, либо пополняется путем кооптации, либо частью выбирается, частью кооптируется: в первом случае мы имеем чистую (правовую) *демократию*, во втором — чистую *аристократию*, в третьем случае *смешанную форму* (аристо-демократию). Представитель или рождается таковым, или выбирается. Если он выбирается, то мы имеем избирательное право либо ограниченное, либо неограниченное. Есть только одно действительное ограничение: происхождение. Если избирательное право обуславливается происхождением, то мы имеем наследственную

* Ibid. S. 157—160.

** Ibid. S. 158—160.

аристократию. Если представительство власти обуславливается происхождением, то мы имеем наследственную монархию или аристократию (патрициат)¹⁷⁹; эти формы сливаются в феодальной монархии, при которой высшая власть сосредоточивается в руках наследственного короля, а высшие государственные должности — в руках наследственной аристократии.

Все конституции правомерны при условии существования эфората, без этого условия они — антиправовые (деспотические). Можно еще спросить, какие из антиправовых конституций наименее противоречат цели. Очевидно, те, при которых правители несут наибольшую ответственность в случае совершения ими несправедливости: это наследственные властители, которые должны заботиться о своих преемниках и у которых поэтому собственный интерес, если они правильно его понимают, создает паллиатив эфорату*.

С учреждением исполнительной власти законная государственная власть конституирована. Носители ее суть представители сообщества, поэтому власть их не первоначальна, но передана им, основана на особом договоре передачи, который, как конституционный закон, требует абсолютного согласия всех граждан государства. Если дело идет об установлении общей воли, то правомочным ее выражением является не большинство, а лишь полное единогласие. Несогласные должны либо присоединиться к большинству, тогда возникнет единогласие, либо они не должны жить в государстве, с основами которого они несогласны**.

Когда государственная власть установлена, то она представляет общую волю. В отличие от нее всякая другая воля есть воля частная, которая должна непременно подчиняться общей воле; по отношению к государственной власти другие граждане являются лишь группой подданных, не сообществом, не народом, ибо они являются сообществом только в форме общей воли, а эта последняя правомочно представлена только государственной властью, а не группой отдельных граждан. Государственная власть не есть частная воля, ее действия не преследуют частных целей, носители ее должны быть независимы от частных целей и частных лиц и потому должны быть поставлены в такие условия, чтобы их личная независимость была вполне обеспечена. Все проявления государственной власти должны согласоваться с законом, а следовательно, и между собой; всякий гражданин должен иметь возможность

* Ibid. S. 161—163.

** Ibid. S. 164 flgd.

убедиться в закономерности и в согласованности всех действий правительства: поэтому то, что правительство делает, должно быть предоставлено публичному обсуждению и потому иметь характер полной гласности *.

Но если государственная власть сама нарушает право — тем ли, что она не выполняет закона в известном случае, или тем, что сама действует вопреки закону, — тогда нарушается согласованность ее действий, а вместе с тем и справедливость не только для этого случая, но и для всех других, предшествующих и будущих. Справедливости больше не существует. Нет возможности апеллировать в отдельном случае к высшей инстанции, ибо высшей инстанции не существует, ибо более высокой государственной власти нет. Ее приговоры не подлежат апелляции **.

4. ЭФОРАТ И ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНТЕРДИКТ

Возникает вопрос: что обеспечивает нам полную правомерность всех действий государственной власти? Так как не исключена возможность, что она будет поступать несправедливо, в конституции государства должен существовать принудительный закон против возможной несправедливости государственной власти, закон, устанавливаемый конституцией. Хотя государственная власть и не подлежит апелляции в каждом отдельном случае, но она не безответственна по отношению к своему образу действий, она должна быть привлекаема к отчету, сделана ответственной, должна подлежать суду. Но кто же должен ее судить? Очевидно, не сама она, иначе судья и сторона соединились бы в одном лице, и не отдельное лицо как таковое, ибо оно — подданное государственной власти; следовательно, только сообщество. Однако другой общей воли, кроме воли, представленной государственной властью, не существует, по отношению к сообществу ее нет. Как может сообщество судить ее? Для того чтобы судить, она должна собраться. Кто может ее созвать? В этом затруднение.

Сделать это может только закон, основной государственный закон. Поэтому в конституции должен быть предусмотрен такой случай, при наступлении которого сообщество как таковое должно быть уполномочено действовать. Конституция могла бы поэтому принять постановление, чтобы сообщество собиралось время от времени для получения отчета от правительства; но было

* Ibid. S. 166—168.

** Ibid. S. 168—169.

бы нецелесообразно собирать сообщество без нужды, поэтому конституция могла бы обусловить собрание сообщества известными случаями. Такой случай есть несправедливость правительства. Тогда сообщество собирается, чтобы судить государственную власть. Но прежде надо установить, что этот случай действительно наступил. Кто властен решить этот вопрос? Не само сообщество, ибо только вследствие этого решения оно соберется и будет действовать как сообщество, еще менее государственная власть или любые отдельные лица. Следовательно, для этой цели необходима особая власть, определенная конституцией; обязанностью ее было бы надзирать за государственной властью, судить о ее образе действий, в случае необходимости созывать сообщество. Такая власть есть эфорат*.

Эфорат как таковой вполне независим от государственной власти; обе власти разделены: эфорат поэтому не исполнительная власть, а лишь власть запрещающая (*prohibitif*), не положительная, а отрицательная, подобная власти римских народных трибунов. Эфорат объявляет: правительство поступило несправедливо. Так как правовое значение государственной власти заключается в правомерности всех ее действий, то государственная власть, признанная неправой, упраздняется и ни одно ее действие уже не имеет значения. Власть эфората только власть запрета, но абсолютного запрета: его приговор есть государственный интердикт**. В этом случае сообщество собирается, начинается процесс; эфоры суть обвинители, государственная власть в положении подсудимого, сообщество в роли судьи. Если государственная власть оправдывается, то эфоры виновны в том, что нарушением правового порядка они подвергли сообщество большой опасности. В таких случаях и ошибка является общественным преступлением, виновный подверг опасности государство, его вина есть государственная измена***.

Сами эфоры должны быть лично гарантированы от подкупа со стороны государственной власти и вполне неприкосновенны для всякого: они священны, нарушение их неприкосновенности есть государственная измена. Они назначаются не государственной властью, а народом, они пользуются своей властью не пожизненно, и каждый уступающий должность своему преемнику должен отчитываться перед ним в исполнении своей должности; поэтому

* *Ibid.* S. 186—171.

** *Ibid.* S. 172.

*** *Ibid.* S. 172—177.

если можно подкупить одного, то и все эфоры могут быть продажны. Этим устраняется последняя опасность, а именно: что исполнительная власть и эфоры соединятся для угнетения народа. Если бы этот крайний случай наступил, то либо народ взбунтуется и положит конец общественной несправедливости, либо отдельные лица попытаются поднять восстание, от исхода которого будет зависеть, обладает ли право силой или нет*.

Начертанное здесь государственное устройство имеет единственной целью найти правовой путь. Чем больше для разных случаев будет предусмотрено учреждений, обеспечивающих свободу от посягательств, тем меньше необходимости в их использовании. Сформулированный закон принуждает людей действовать осмотрительно и руководствоваться такой формой, которая дает наилучшую гарантию от несправедливости. Именно поэтому «форма — одно из величайших благодетелей для людей». Где эти учреждения приняты, там они излишни, и необходимы они лишь там, где их нет**.

III. ОСНОВАНИЕ ГОСУДАРСТВА

1. ДОГОВОР О СОБСТВЕННОСТИ

Мало утверждать, что правовое государство основывается на гражданском договоре, нужно еще показать, как государство возникает из договора, и из какого договора. Всякое правовое общение требует взаимного признания лиц при взаимном уважении сферы свободы каждого. Так как личные сферы воли должны взаимно признаваться и исключаться, то возможно, что они пересекаются и мешают одна другой. Это может случиться, но они не хотят бороться друг с другом, они хотят уживаться, хотят примирить всякий спор, при котором различные лица претендуют на один и тот же объект. Это общее желание лиц, иначе правовое общение было бы невозможно. Если договор заключен, значит, различные воли объединились как в отношении формы, так и содержания (объектов): формально и материально мы имеем общую волю. Эта воля идет дальше, чем частная цель отдельного лица. Я не только хочу своего, но обязуюсь вместе с тем не желать ничего принадлежащего другому; моя воля простирается на чу-

* Ibid. S. 177—184.

** Ibid. S. 185—187.

жую сферу свободы, но только отрицательно. Если я нарушил договор однажды, то я нарушил его полностью; он уничтожен. Договор должен поэтому быть длительным, т. е. иметь значение закона *.

Договор разрешает возможные, ни в коем случае не устраненные природой столкновения лиц и ставит различные сферы свободы в правильное отношение друг к другу, установленное общей волей. Спор возникает при притязании различных лиц на один и тот же объект. Спорный объект не может быть телом человека, никто не может притязать на другого человека; объектом спора могут быть только вещи, и договор, относящийся к ним, есть *договор о собственности*. Без договора о собственности не может быть ни правового сообщества, ни государства, ни гражданского договора. Договор о собственности есть поэтому первая часть или первое условие гражданского договора **.

Это положение уже содержит в себе все следствия, составляющие своеобразный *социалистический* характер фихтевской политики. А именно: если договор о собственности составляет первое условие гражданского договора, то гражданами могут быть лишь собственники, то все граждане должны быть собственниками, а так как ни одно лицо не может быть исключено из правового общения и лишено государственного права, то всякое лицо должно обладать собственностью. Далее, так как государство должно блюсти нерушимость правового положения, а эта нерушимость зависит от признания каждым собственности другого при условии, что признается и его собственность, т. е. при условии, что и он собственник, — то отсюда следует, что государство должно следить за тем, чтобы каждый имел собственность.

2. ЗАЩИТИТЕЛЬНЫЙ И ОБОРОНИТЕЛЬНЫЙ ДОГОВОРЫ

При договоре о собственности лицо только обязуется не касаться чужой собственности при постоянно предполагаемом и само собой понятном условии, что и его собственность будет неприкосновенна; его воля в отношении чужой собственности в силу этого договора только отрицательная. Этого недостаточно. Собственность каждого отдельного лица может быть нарушена, нарушение уничтожает весь договор, а вместе с ним и собственность. Следовательно, чтобы договор о собственности имел зна-

* Ibid. § 17. S. 191–194.

** Ibid. S. 195, 196.

чение, для его обеспечения необходим другой договор, составляющий второе условие гражданского договора, — *защитительный договор*. Я обязуюсь не только не посягать на собственность другого, но защищать ее от всякого нарушения; обязанность, накладываемая на меня договором о собственности, была отрицательной, обязанность защитительного договора — положительная*.

Здесь возникает затруднение. Как возможно правовое обоснование защитительного договора? Действие обусловливается противодействием, оно обосновывается со стороны права только этим последним. Как же положительное действие может быть обосновано правовым образом? Взаимная зависимость делает обязательство относительно действия проблематичным. Всякий говорит: мне нужно действовать лишь тогда, когда действует другой. Таким образом, действие каждой стороны предполагает само себя. В договоре я обещаю действие; обязательным и устойчивым со стороны права договор будет при выполнении обещания; если выполнение относится к будущему, то весь договор проблематичен. Защитительный договор не должен быть проблематичным, ибо тогда стал бы таковым и договор о собственности. Есть лишь одно условие, при котором он перестает быть проблематичным, — это когда выполнение не переносится в будущее, а совпадает с обещанием в *одном акте*. Контрагенты при заключении защитительного договора дают обещание и тотчас же исполняют его, помогая установлению охранительной власти, которая была бы в состоянии защищать права собственности каждого отдельного лица. Эта власть есть государство. Защитительный договор только тогда правоустойчив и имеет правовое значение, если всякий контрагент одновременно с этим договором входит в государство, или, что то же самое, если он делается гражданином. Благодаря этому всякий делает свое дело для защиты другого; оба попадают под одну общую охранительную власть. Кто же теперь охраняемый? Кто первый претендует на содействие охранительной власти? Очевидно, не то или другое определенное лицо, но тот, кто первый подвергся нарушению в своем праве. И так как такое нарушение может постигнуть всякого, то все одинаково являются предметом охранительной власти, т. е. каждое отдельное лицо (не как таковое, а) как член целого, объединенного общей властью. Как договор о собственности требует защитительного договора, так и этот последний требует для своего осуществления объединительного договора, делающего отдельных лиц членами

* Ibid. S. 197 и 198.

целого и благодаря этому преобразующего общую волю в общество или в государство. Этими двумя условиями, договором о собственности и защитительным (объединительным) договором, гражданский договор завершается*.

3. ОТНОШЕНИЕ ОТДЕЛЬНОГО ЛИЦА К ГОСУДАРСТВУ

Отдельное лицо несет повинности по отношению к государству; оно делает свой взнос и тем обосновывает свое правовое требование на защиту государством всей своей собственности, всей своей личной сферы свободы. Гражданские права и обязанности находятся в тесной связи и обуславливают друг друга взаимно. Отсюда вытекает тройное отношение отдельного лица к государству: выполняя свои гражданские обязанности, оно делается членом государства, охранителем целого, участником суверенитета; оно утверждено в своих правах властью закона, а также и ограничено ею; если оно превысит свои права, нарушит свои обязанности, против него выступит закон как судебная власть; оно попадает под власть закона в силу объединительного договора, включающего в себя договор о подчинении. Таким образом, индивидуум в пределах государства есть участник суверенитета, поскольку он выполняет свои обязанности, и подданный в собственном смысле слова, как только он их нарушает. Но индивидуум не только член государства, он принадлежит государству только частью своей сферы свободы, ибо государство притязает только на известные его действия; вне их индивидуум свободен и зависит только от самого себя. Здесь граница между человеком и гражданином, между человечностью и гражданственностью: человеческая и личная свобода шире области гражданских прав и обязанностей; государство обязано защищать лицо во всем объеме его свободы, но объем свободы не перекрывается государством.

* Ibid. S. 198—204.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

ПОЛИТИКА, ОСНОВАННАЯ НА ЕСТЕСТВЕННОМ ПРАВЕ. ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО И ЗАМКНУТОЕ ТОРГОВОЕ ГОСУДАРСТВО



I. ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО О СОБСТВЕННОСТИ

1. ПРАВО НА ЖИЗНЬ И НА ТРУД

Принцип самосознания требует правового общения; для его осуществления необходимо государство, а для обеспечения общественной справедливости в государстве необходима ответственная государственная власть, т. е. учреждение исполнительной власти и эфората. Это создает определенное государственное устройство, основание которого устанавливается договорами. В этих пределах учение о праве выведено. Однако недостаточно сказать, что в государстве господствуют законы, нужно еще указать, что это за законы, господство которых обеспечивает правовое государство; недостаточно требовать господства законов, нужно указать, какими средствами это господство действительно обеспечивается. В этом вопросе речь идет о применении естественного права, т. е. о политике, основанной на естественном праве. Государство должно защищать права отдельного лица, установленные договором о собственности и подтвержденные гражданским договором. Установленное и утвержденное право есть закон; закон, устанавливающий границу моего и твоего, есть закон гражданский. В чем заключаются права собственности, подлежащие охране?

Всякая собственность есть признанное владение, всякое владение заключается в исключительном пользовании известными объектами, следовательно, это деятельность, которая целесообразна и исключает постороннее вмешательство. Всякая целесообразная деятельность направляется от настоящего к будущему. Без цели (т. е. будущего) нет настоящей деятельности, без настоящей



нет будущей, нет достижения цели. Всякая деятельность обуславливается волей, направленной в будущее. Предположим, что этой деятельности грозит опасность, тогда чувство жизни стесняется; чувство этого стеснения есть боль, чувство недостатка, потребность, жизненная потребность, ощущаемая как голод или жажда. Стремление к продолжению существования есть прежде всего желание удовлетворить эту потребность, желание иметь возможность жить, влечение к питанию, первое и изначальное влечение нашей деятельности. Каждый хочет иметь возможность жить; объекты, необходимые для жизни, суть жизненные средства; каждый хочет иметь необходимые средства для поддержания своего существования, а так как всякое обладание обусловлено собственной деятельностью, то каждый хочет доставить себе своим трудом необходимые жизненные средства, т. е. каждый хочет иметь возможность жить за счет своего *труда*. Возможность поддерживать свое телесное существование есть, очевидно, первое условие личного существования в чувственном мире; следовательно, это *изначальное право* лица, первое из всех изначальных прав, которое необходимо признать, утвердить и защищать *.

Если кто-либо не имеет средств, чтобы жить, значит он не имеет того, на что он имеет право; он не имеет своего. Он признает чужую собственность при условии, что и его собственность признается; если он ничем не владеет, то отсутствует и условие, при котором имеет место его признание и при котором от него можно требовать соблюдения закона. Где же обеспеченность чужой собственности по отношению к нему? Где же обеспеченность всех, если терпит нужду хоть один? Нужда есть угроза безопасности. Государство должно заботиться о безопасности и поэтому не должно допускать нужды **.

В государстве не должно быть никого, кто бы не жил или не мог жить за счет своего труда; не должно быть ни праздных, ни нуждающихся. Поэтому государство должно иметь право надзирать за деятельностью отдельного лица, чтобы не допускать праздности, и должно иметь возможность основывать учреждения для помощи бедным: такие учреждения суть учреждения для безопасности. Каждому члену государства предоставлено право быть личностью (первоначальное право), а следовательно, прежде всего право иметь возможность жить, «поэтому бедный имеет абсолютное принудительное право на вспомоществование». Каж-

* Ibid. § 18. S. 210—212.

** Ibid. S. 212, 213.

дый должен иметь возможность жить: поэтому всякий член государства не только обязан работать, но и имеет право на работу. Поэтому гражданское законодательство должно быть устроено так, чтобы государство решало эти задачи, чтобы оно выполняло эти условия, обеспечивало бы каждому из своих граждан право на работу и на собственность. Эта точка зрения делает фихтевское государство социалистическим и ведет к теории замкнутого торгового государства.

Первая задача государства обуславливается первым из всех первоначальных прав: каждому должно быть обеспечено право жить своим трудом. Эта первая задача и ее решение вполне входит в задачи общественной экономики. Государство должно следить за тем, чтобы, во-первых, необходимые для жизни объекты создавались в количестве, соответствующем числу граждан, и чтобы, во-вторых, каждый мог приобретать своим трудом то, в чем он нуждается.

2. ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОТРАСЛИ ТРУДА: ПРОИЗВОДСТВО, ФАБРИКАЦИЯ, ТОРГОВЛЯ

Ближайшими объектами, необходимыми для удовлетворения жизненных потребностей, являются продукты природы, которые должны быть добыты человеческим трудом: первый и самый важный труд есть поэтому естественное производство (*naturliche Production*). Второй задачей будет обработка естественного продукта (сырья) для человеческих целей: техническая работа, результатом которой является искусственный продукт, или фабрикат. Каждый должен иметь возможность приобрести своим трудом то, что ему нужно: производитель — нужные ему фабрикаты, технический рабочий — нужные ему естественные продукты (жизненные средства); поэтому третьей задачей будет обмен продуктов на фабрикаты; труд по производству такого обмена есть торговля. Таким образом, государство для разрешения своей экономической задачи требует трех общественных отраслей труда: естественного производства, промышленности и торговли — и, соответственно этому, разделения общества на три рабочих сословия: производителей, промышленников и купцов*.

Естественное производство распространяется на минералы, растения и животных; два первых царства связаны с землей, поэтому предметом естественного производства будут: 1) земля

* Ibid. § 19. S. 217—237.

и почва; 2) животные. В первом случае труд естественного производства заключается в земледелии и в горном деле, во втором — в животноводстве и охоте. Земледелие и животноводство имеют задачей культивирование объектов, разработку почвы, разведение животных и использование их. Горное дело и охота не культивируют свои объекты, они должны их находить: горное дело добывает минералы, которые, будучи извлечены из недр земли, обрабатываются далее в соответствии с целями человека, охота — диких зверей, отчасти чтобы их уничтожением способствовать земледелию, которому эти звери вредят, отчасти чтобы получить сырье, которое при дальнейшей обработке может быть использовано для человеческих целей.

Что лицо себе добывает, то составляет его продукт, его владение и, в силу признания со стороны закона, его собственность. Все естественные продукты, получаемые культивированием (земли и животных), подлежат личному владению и могут поэтому быть законной частной собственностью. Иначе обстоит дело с вещами, которые производит сама природа и которые человек должен добывать. Условия горного дела таковы, что лучше и целесообразнее осуществлять его, объединив силы и средства общества, нежели в одиночку; поэтому лучше всего, чтобы горное дело вело государство и чтобы его продукты были собственностью государства или его естественной монополией. Законодательство должно провести четкую границу между государственной монополией и частной собственностью. В соответствии с характером охоты, непосредственная цель которой состоит в охране земледелия, ею должны заниматься те, кто наблюдает за общественной безопасностью, следовательно, правительство; но так как добытая дичь приносит и выгоду, на которую правительство не претендует и которая может оказаться частной собственностью, то правительство должно отчуждать право на охоту частным лицам и для этой цели разделять территорию на отдельные области. И здесь законодательство должно установить, как далеко простирается естественное право охоты владельца земли. Продукты земледелия и животноводства относятся к частной собственности. Возделанная земля и прирученные животные могут и должны быть частной собственностью, поскольку государство не претендует на них. Всякая собственность, которая установлена государством и поэтому ставшая законной, обязана государству, поэтому государство предъявляет требование на часть собственности, на часть продуктов. Собственник должен государству известную подать и вначале платит ее естественными продуктами. Что остается за



вычетом последних, то государство обязано признать абсолютной частной собственностью и охранять от нарушения ее другими*.

Обработка естественных продуктов для человеческих целей является задачей техника, или художника (это слово Фихте употребляет в самом широком смысле). Общественный труд по необходимости разделен, только определенная часть граждан имеет исключительное право на фабричное производство и образует поэтому замкнутое рабочее сословие, или цех. Но так как само фабричное производство делится на различные отрасли труда, то и промышленники делятся на различные цехи. Этим исключается свобода промысла. Только известные граждане имеют право производить определенные фабричные продукты, только у них могут другие граждане покупать эти фабричные продукты. Государство должно поэтому заботиться о том, чтобы продаваемые продукты были хороши и чтобы промышленники не только имели право на их производство, но и чтобы они были способны к нему, поэтому оно имеет право предоставлять работу, подвергая испытанию. Для этого испытания нужны определенные правительственные коллегии; лучше всего, чтобы они совпадали с самими цехами**.

Промышленник должен иметь возможность жить за счет своего труда. Для фабричного производства ему нужны естественные продукты. Поэтому необходим обмен естественных продуктов на фабричные. Но для того, чтобы такой обмен мог иметь место, должно быть произведено такое количество естественных продуктов, чтобы и фабриканты могли ими жить: следовательно, число фабрикантов обуславливается числом производителей и массой продуктов, созданных в государстве. Обмен должен иметь возможность производиться в каждую данную минуту, потому необходим постоянный и непрерывный обмен, требующий особого труда торговцев. Только они имеют право на эту работу, только они могут покупать и продавать сырье и промышленные товары, и за счет этого они должны иметь возможность жить; число их зависит от числа производителей сырья и промышленников.

Но обмен возможен лишь в том случае, когда производители сырья будут его продавать. Предмет их продажи есть их частная собственность, распоряжаются ею они сами и потому могут устанавливать цену по своему желанию. Их продукты самые необхо-

* Ibid. S. 217–231.

** Ibid. § 19. S. 231–234.

димые; если они будут произвольно повышать цену, то могут во-
гнать в нужду остальных граждан. Но государство не может допус-
кать нужды, которую способны вызвать производители сырья,
поэтому оно должно иметь возможность понижать цену на жиз-
ненные средства до известного уровня без принуждения произ-
водителей. Оно может достигать этого, лишь конкурируя с про-
изводителями в продаже необходимых для жизни продуктов, а с
фабрикантами — в продаже необходимых для работы фабрич-
ных изделий: эта конкуренция достигается учреждением *государ-
ственных складов*, а это возможно благодаря натуральной повин-
ности земледельцев. В те же склады поступают и необходимые
фабричные изделия, такие как орудия труда и одежда *.

Государство может оказывать влияние на стоимость продук-
тов питания, но как оно может заставить производителей вообще
продавать? Оно не может касаться абсолютного права собствен-
ности, наоборот, оно обязано защищать его во всем его объеме, и
однако оно должно требовать, чтобы средства для жизни прода-
вались, ибо они необходимы для других граждан. Следовательно,
государство вынуждено требовать предмета собственности, не
претендуя на саму собственность; поэтому оно должно отделить
собственность от ее предмета, т. е. найти форму, являющуюся ме-
рой всякой собственности или стоимости любых объектов; эта
форма — деньги, знак, на который в государстве во всякое время
можно получить то, в чем появляется необходимость. Сумма об-
рашающихся в государстве денег представляет собою совокуп-
ность всего, что продается на территории государства. Обе вели-
чины остаются в постоянном отношении. Если количество денег
больше, чем количество товаров, то последние дороже, а деньги
дешевле, и наоборот. Государство делает деньги, оно дает им зна-
чение вполне условное. Чем менее материал, из которого делают-
ся деньги, приближается к товарам или ценным объектам, тем це-
лесообразнее деньги, они только представляют ценность вещи, не
имея другой ценности, кроме условной. Поэтому можно рекомен-
довать бумажные и кожаные деньги, ценность которых определя-
ется государством. Вместе с тем мировой оборот требует средства
обмена, имеющего стоимость повсюду благодаря своему материа-
лу (редкие и ценные металлы), т. е. золотых и серебряных денег:
это мировые деньги, в отличие от национальных денег **.

* Ibid. S. 234—237.

** Ibid. S. 237—239.

3. СОБСТВЕННОСТЬ

Собственность, обращенная в деньги, есть чистая или абсолютная собственность: это то, что остается производителю от его труда после вычета податей государству. На эту собственность государство не претендует, налог на владение деньгами «абсурден», как выражается Фихте, ибо это будет налог на то, что стало моим после того, как я уплатил государству все причисляющиеся ему налоги. Государство обязано защищать эту мою чистую собственность, оно должно защищать нечто такое, содержание чего ему неизвестно и что оно не имеет права исследовать ближе; поэтому оно может охранять денежное владение не прямо, а только косвенно, охраняя место, где находится лицо с его чистой собственностью, т. е. его жилище. Есть такая личная сфера свободы, которая не зависит от государства и которая поэтому не может быть им нарушена, которая должна им охраняться: частное жилище. Всякий является господином в своем доме. Никто не может войти в мой дом без моего желания; прежде чем решиться войти, он должен постучаться, и я должен сказать: войдите. Порог дома есть граница государственной и частной власти, публичная власть простирается до дверей моего дома, но не дальше. Домашний обиход не находится под наблюдением государства, на него не распространяется непосредственно власть закона; обеспеченность его покоится на личном взаимном доверии. Здесь должны господствовать верность и доверие. Именно потому право гостеприимства свято, ибо оно не имеет другой основы. Человек, для которого верность и доверие не имеют никакого значения, опасен для домашних отношений. От заражения домашнего очага бесчестными лицами государство может охранять жилище лишь постольку, поскольку это в его власти и поскольку законы уполномочивают его открыто обнаруживать беззаконие*.

Собственность возникает сначала посредством труда, потом через передачу — через добровольную уступку, с одной стороны, и приобретение — с другой. Передача может происходить посредством купли-продажи, посредством дарения (приобретение без вознаграждения), посредством завещания. Поскольку собственность находится под наблюдением государства (сюда входит всякая собственность, за исключением денег и вещей, находящихся в доме, следовательно, вся относительная собственность), государству должно быть известно, кто собственник. Перемена собствен-

* Ibid. S. 240—246.

ника не должна поэтому происходить без публичного признания и утверждения, договоры о передаче — без судебной процедуры.

Права вообще обусловлены существованием личностей в чувственном мире. Это личное существование прекращается со смертью. Однако завещание, выражающее волю умершего, должно иметь правовую силу и правовое значение. Правовая власть выполняет волю не мертвого, а живого и требует применения права в отношении его завещания (последней воли). Уверенность в действительности завещания есть благо для живущих и мотив, побуждающий их трудиться. В государстве всякий человек — собственник и хочет иметь уверенность, что его завещание будет выполнено, *твердую* уверенность, которая может основываться только на законной силе завещания. Таким образом, законная правовая сила придается завещанию общей волей, т. е. волей всех отдельных лиц. Без этого всякая оставленная после смерти собственность будет лишена владельца и должна становиться собственностью государства*.

II. ЗАМКНУТОЕ ТОРГОВОЕ ГОСУДАРСТВО

Теперь нам известна область и характер прав, требующих всеобщего признания; обеспечение этих прав составляет задачу и цель государства. Хотя Фихте не развивает своей теории о замкнутом торговом государстве в своем учении о праве, однако она непосредственно обосновывается в этом учении и только из него ее и можно понять. Поэтому именно здесь следует сказать об этой конструкции, так мало соотносящейся с межгосударственными отношениями.

Государство должно оберегать собственность, а следовательно, и условия, ее создающие, т. е. труд и продажу; эти условия должны быть обеспечены каждому гражданину государства: следовательно, государство должно обладать условиями, при которых оно в состоянии выполнить эти гарантии. Жизненные потребности требуют земледельческого труда, фабричного производства и торговли, поэтому необходимо деление общественного труда на отрасли и на сословия. Основа государства экономическая, земледельческая. Количество промышленников должно соразмерять с числом производителей сырья, а количество купцов соразмерять с количеством двух предшествующих сословий: это отношение должно устанавливаться и регулироваться государством, иначе

* Ibid. S. 255—259.

оно не может выполнить те гарантии, которые оно должно выполнять. Равновесие оборота в государстве исключает возможность нужды.

Для установления и поддержания этого равновесия государство должно сделать отрасли труда замкнутыми; отсюда исключение свободы промышленности. Торговля должна производить обмен сырья и промышленных изделий, она обусловливается двумя отраслями труда — трудом производителей сырья и промышленников; если эти отрасли будут замкнуты, то необходимое следствие — замкнутость торговли. Это равновесие оборота не должно нарушаться. Предположим, что местное сырье и фабрики вывозятся, а заграничные ввозятся — тогда равновесие нарушается. Торговля с заграницей нарушает равновесие: отсюда исключение свободы торговли, как и свободы промышленности. Подобно тому как государство составляет исключительное целое в отношении законодательства и судебной власти, таким же целым должно оно быть в отношении торговли — *замкнутым торговым государством*. Поэтому необходимо исключение не только свободы торговли, но и устранение таможенных пошлин, влекущих за собой контрабанду и тайную торговлю *¹⁸⁰.

Условием мировой торговли являются мировые деньги; государство уничтожает это условие, вводя местные деньги. Условие замкнутого торгового государства заключается в достаточной производительности собственной страны и в заботе о местной индустрии; первое условие достаточной производительности зависит от природы почвы. Государство, не имеющее этих естественных условий, лишено возможности самостоятельного существования. Это условие Фихте называет «естественными границами государства». Замкнутое торговое государство возможно только в том случае, если государство находится в своих естественных границах, т. е. имеет на своей территории все условия для изобильного производства. Недостаток качества почвы и местного труда делают необходимой торговлю с заграничными странами, но она должна находиться не в руках купцов, а в руках государства, поэтому последнее вместе с монополией на международную торговлю, которой оно заведует с помощью специально назначаемой торговой коллегии, должно иметь и монополию на международные деньги **¹⁸¹.

* Der geschlossene Handelstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu leitenden Politik. Buch I (S. W. II. Bd. I. S. 399—447. Cp.: Buch II. S. 467—476).

** Ibid. Buch III. S. 480—504.

Во всяком случае, при такой замкнутости торгового государства отношения отдельного лица с иностранными странами стеснены, личная роскошь ограничена и жизненных удовольствий меньше. Но настолько же более ярко выражен в своем своеобразии национальный характер, упрощаются нравы и радости наслаждения. Благодаря равновесию в обращении сохраняется общественное благосостояние, уменьшается нужда и преступления из-за нужды, утверждается внутренняя и внешняя крепость государства. Но куда деваются при господстве таких замкнутых торговых государств космополитические потребности народов, интересы человечества и требования гуманности?

Эти интересы, отвечает Фихте, лежат не в торговле, а в науке: только она образует связи в человечестве. «Только при ее помощи люди будут и должны непрерывно находиться в связи, после того как во всем остальном они сформировались в отдельные нации» *¹⁸².

Нам нет нужды указывать на расхождения этой теории с современными системами свободы промышленности и торговли. Политические идеи Фихте в чем-то сродни идеям Ликурга, а современный мир согласен быть каким угодно, только не спартанским; но собственно мотивы, выразившиеся в этих идеях, имеют социалистический характер, и в этом направлении политика Фихте ближе к стремлениям нашего времени, чем к тому состоянию общества, которое было в его время. Он хочет, чтобы государство сделало невозможным бедность и гарантировало бы всем своим гражданам труд и сбыт, поэтому он уполномочивает государство на ограничения, которые имеют своим последствием исключение свободы торговли и промышленности. Необходимо судить об этих выводах по ближайшим их мотивам и не считать, что сами принципы наукоучения тесно связаны с этой социально-экономической теорией.

III. УГОЛОВНОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО

1. ИЗГНАНИЕ И ВОЗМЕЩЕНИЕ. КАРАТЕЛЬНЫЙ ЗАКОН

Государство охраняет право с помощью закона. Всякое противозаконное действие есть непризнание закона, и как таковое оно находится в противоречии с основным условием гражданской

* Ibid. Cap. VIII. S. 512.

жизни, оно уничтожает договор, обязывающий государство охранять гражданина. Кто поступает противозаконно, тот уже не находится под охраной законов, он вне их, вне правовой безопасности, он, следовательно, бесправен, лишен покровительства законов. Цель государства есть обеспечение и охрана отдельного лица, поскольку это дозволяется общественной безопасностью. Если, следовательно, существует способ, благодаря которому можно устранить изгнание, равносильное уничтожению, не подвергая риску общественную безопасность, то замена изгнания этим средством будет вполне отвечать цели государства. Это средство есть *возмещение*: возмещение в государстве вместо изгнания из государства. Конечно, замена изгнания возмещением не может быть предоставлена произволу — ни произволу одного лица, ни произволу государственной власти. Возмещение предусматривается законом. Всякое противозаконное действие должно быть возмещено в государстве, если это допускается общественной безопасностью; преступник имеет право требовать в качестве наказания возмещения вместо изгнания; государство обязано возложить на него возмещение. Этот «договор о возмещении» входит в гражданский договор и составляет его часть*.

Закон гласит: кто совершает известные противозаконные поступки, тот должен определенным образом возмещать их; закон угрожает, дабы предотвратить противозаконный поступок. Если он все же совершается, то угроза должна осуществиться, иначе закон не будет законом. Выполнение этой угрозы есть наказание. Закон, угрожающий наказанием и определяющий наказание, есть уголовный закон, а власть его есть *карательная власть*, совпадающая с государственной властью. Гражданское законодательство охраняется уголовным, которое является противовесом противозаконной воле**.

Благодаря возмещению устраняется изгнание, которое, будучи применяемо во *всех* случаях нарушения закона, противоречило бы цели государства. Однако бывают случаи, в которых цель государства или общественная безопасность требует изгнания. Не во всех, следовательно, случаях применимо возмещение, и его применение не везде одинаково, где оно имеет место. Как далеко простирается возможность возмещения? Как далеко простирается уголовный закон? Принцип уголовного права уже установлен: кто нарушает чужие права, тот вредит этим самому себе; необходимое

* Grundlage des Naturrechts. § 20. S. 260.

** Ibid. S. 261—263.

и неизбежное следствие его поступка, вредящего другому, вредно ему самому. Какова причина, таково следствие. Он должен понести такой же ущерб, какой он причинил другому своим поступком. Принцип наказания есть принцип равного ущерба (*poena talionis*)¹⁸³. Как далеко простирается этот принцип? К каким проступкам он применим?

2. ВИДЫ ПРЕСТУПЛЕНИЯ И НАКАЗАНИЯ

Мы должны различать виды и степени нарушения законов, чтобы определять вид и степень возмещения. Мы различаем материально и формально противозаконную волю: первая вредит другому вследствие небрежности или ради собственной выгоды, вторая вредит, чтобы вредить. Закон имеет целью безопасность всех, а поэтому и безопасность каждого отдельного лица. Поэтому кто хочет вреда другому, тот хочет противозаконного; такое лицо своим поступком совершает преступление против самого государства, которое затронуто этим непосредственно или опосредованно: в первом случае преступление носит политический, во втором — частный характер. Второе есть тоже преступление против государства. Так как государство должно защищать каждого из своих граждан, то всякий ущерб, намеренно причиненный гражданину, есть оскорбление самого государства, ибо этот факт обнаруживает, что государство не могло выполнить своей обязанности по отношению к потерпевшему. Политические преступления прямо угрожают существованию общества. Цель их заключается в уничтожении государства либо с помощью самой государственной власти, поступающей во вред государству, либо при помощи другой силы, восстающей против государственной власти: в первом случае преступление есть *государственная измена*, во втором — *восстание*; по своему понятию государственная измена возможна только со стороны правящих, восстание же — со стороны частных лиц.

Допустимость возмещения применительно к материально противозаконному поступку совершенно очевидна. Проступки по небрежности и ради своекорыстия не направлены непосредственно на уничтожение закона, они поэтому уменьшаются в пределах закона и могут, стало быть, возмещаться или наказываться. Здесь применимо наказание по принципу равного ущерба. Кто повредил другому только по небрежности, тот должен сам понести ущерб: его наказание есть восполнение ущерба другого. Кто повредил другому по своекорыстию, должен искупить, во-первых,

причиненный вред, во-вторых — своекорыстие: поэтому, во-первых, в наказание он должен восполнить ущерб, во-вторых, его постигает потеря имущества в мере, равной причиненному ущербу. Если преступник не имеет достаточно средств, чтобы выплатить пени, то в качестве эквивалента ему остаются его силы, чтобы ее отработать. Работа, наложенная в качестве пеней, естественно, происходит под надзором государства, в особо устроенных для этого домах (рабочих домах), чем обуславливается и потеря свободы на все время работы*. Напротив, формально злая воля, которая опосредованно или непосредственно стремится уничтожить общество, т. е. государство, не может оставаться в государстве. Государство и государственный преступник суть непримиримые противоположности, здесь поэтому нет иного средства, кроме изоляции преступника. Этого средства обойти нельзя, вопрос лишь в том, будет ли это изгнание ограниченным и может ли изгнанный при известных условиях быть снова принят в государство? Если такое условие существует, то в интересах безопасности отдельных лиц, следовательно, и в интересах государства — принять его во внимание и заменить изгнание уголовным наказанием.

Пока преступная и опасная для государства воля неизменна, изгнание необходимо, но ведь эта воля может измениться; возможно, что она изменится и что от противозаконного настроения она снова придет к законопослушному. Эта перемена есть улучшение — не в моральном, а в политическом смысле. Государство интересуется только законность воли, не моральность ее. Мотив моральности — это долг ради долга, мотив законности — любовь к собственному благу, забота о собственной безопасности. Лучше всего оберегают собственные права, когда не нарушают чужих; наиболее обеспеченно живут, когда поступают законопослушно; такой взгляд есть политически лояльный образ мыслей, а принятие его обнаруживает политическое исправление преступника. Кто правильно понимает собственный интерес, тот не может поступать противозаконно. Принцип учения о нравственности гласит: прежде всего люби долг! Принцип государства гласит: прежде всего люби себя самого и твоих сограждан ради себя самого. Политическое исправление есть возвращение к заботе о собственной безопасности.

Изгоняя преступника, государство делает вместе с тем попытку исправить его; поэтому оно не выбрасывает его, но отделяет от

* Ibid. S. 271, 272.

остального общества; оно изолирует его, обособляя таким образом, что он не может более вредить. Но тюрьмы должны стать исправительными домами в действительном смысле этого слова: в них преступная воля дисциплинируется и ведется к политическому исправлению посредством строгой дисциплины и работы. Если преступник неисправим, то по истечении определенного времени он подвергается окончательному изгнанию*.

3. СМЕРТНАЯ КАЗНЬ

Существует лишь один случай, при котором преступление не может быть искуплено несением равного ущерба, а преступник не может быть исправлен временным изгнанием: это намеренное, предумышленное убийство. Это преступление уничтожает возможность гражданского сосуществования. Поэтому такого убийцу постигает абсолютное изгнание: он полностью бесправен и вне закона. Государство в силу закона объявляет его бесправным, оно выносит окончательный приговор, т. е. оно разрывает договор, связывавший его с преступником. До этой черты простирается закон и судебная власть государства, дальше она не идет. Где прекращается закон, там прекращается и государство. Кто вне закона, тому государство уже противостоит не как государство, а лишь как физическая сила. То, что государство совершает далее над исторгнутым убийцей, оно делает уже не как государство, а как физическая сила. Убийца не имеет прав, и по отношению к нему тоже не существует прав. Поэтому не существует права убивать убийцу; нет также права не убивать его, ибо граждански он уничтожен.

Не существует права его убивать, но, может быть, есть *основание*, если нет иного средства, сделать убийцу безвредным. И он должен быть сделан безвредным. Тогда его смерть есть не наказание, а мера безопасности. Если государство применяет эту меру, то оно убивает не как судья (ибо права убивать нет), но в качестве полиции; оно убивает по *необходимости*. Оно выполняет эту меру, как делают нечто вынужденное, — не публично, а как нечто, чего стыдятся и потому скрывают от глаз толпы; варварство зрелища и мучительства должно быть устранено. Убиение убийцы не подходит под публичное право, оно входит в категорию необходимых зол. Конечно, лучше всего, если бы можно было избежать такого зла; единственным средством избежать убийства было бы

* Ibid. S. 272—277.

вечное изгнание из страны с невозможностью возвращения, с неизгладимым обозначением убийцы, т. е. клеймением *.

Смерть не есть наказание, поэтому понятие смертной казни как наказания нелепо. Здесь Фихте совершенно правильно противопоставляет свою теорию кантовской: у Канта наказание есть цель, у Фихте оно средство; первый понимает наказание как возмездие, второй как предупреждение, возмещение, исправление, т. е. укрепление закона. Принцип возмездия гласит: «Око за око, зуб за зуб». Отсюда необходимость смертной казни; убийца заслужил смерть, он умертвил, следовательно — да будет он умерщвлен. Здесь смешение. Возмездие есть понятие *моральное*, не юридическое, не государственно-правовое, не уголовного права; возмездие принадлежит божественной справедливости, только ей; оно вытекает лишь из морального порядка, с которым политический порядок ни в коем случае не совпадает. Ни один человек не будет отрицать, что убийца заслужил смерть, но отсюда вовсе не следует, что государство имеет право его убивать; государство должно было бы считать себя моральным миропорядком, теократией. Ветхозаветное «око за око, зуб за зуб» применялось в теократии, но правовое государство не теократическое, оно поэтому не уполномочено воздавать и не правомочно убивать **.

Есть два рода наказаний: одни основываются на договоре, другие — на уничтожении договора; первые заключаются в искуплении и временном (относительном) исключении, вторые — в полном (абсолютном) исключении. Именно последнее касается убийцы, и только убийцы.

IV. КОНСТИТУЦИЯ И ПОЛИЦИЯ

Правовое общение охраняется гражданским законом, последний обеспечивается карательным законом, применение и того и другого упрочивается силой общественной справедливости, которая сама обеспечивается ответственностью государственной власти, т. е. конституцией. Конституция допускает различные формы. Какие формы следует применить, зависит от данных условий — страны и народа; это, следовательно, не вопрос чистого учения о праве, а вопрос политики, задачей которой и будет осуществление правовых принципов в эмпирических условиях и решение вопро-

* Ibid. S. 277—282.

** Ibid. S. 282—284.

сов о целесообразности данной формы правления, о назначении властей, о податях, вопросах судебного процесса, избрания эфоров и т. д. *

Абсолютная цель государства есть общественная безопасность; государство обязано охранять от всякого нарушения безопасности, от несчастия и несправедливости, оно обязано наказывать за всякое содеянное преступление. Оно должно иметь возможность исполнять эту обязанность и обладать для этого властью, задачей которой будет охрана граждан и отыскание всякого виновника нарушения закона: эта власть, безусловно необходимая для выполнения государственной цели, власть, которая должна надзирать за общественной безопасностью во всем ее объеме, которая должна оберегать от всякого вреда, открывать всякое преступление, находить всякого виновника, — эта власть есть полиция, недремлющее око государства. К чему уголовный закон, если нет виновного? Какое значение имеет судебная власть без власти полицейской? Гражданские законы требуют законов полицейских. Первые наказывают, вторые препятствуют совершению преступления и предотвращают поступки, за которые уголовный закон карает; они запрещают средства к преступлению: закон наказывает за убийство, полицейский закон запрещает воздушное ружье **. Полиция должна находить всех виновников без исключения: это ее безусловная обязанность, предписываемая ей государством. Виновным может быть всякий; поэтому первое условие — чтобы полиция знала каждого находящегося в государстве, чтобы она имела право и обязанность легитимировать каждое лицо. Это возможно только при помощи самых точных законов о паспортах, которые требовали бы от каждого, чтобы он имел при себе паспорт, а сам паспорт ввели бы такой, чтобы он безошибочно устанавливал личность (точное описание лица, портрет владельца) и чтобы его трудно было бы подделать (введение особой паспортной бумаги, которой бы владело только правительство). Есть два преступления, особенно опасные для собственности и обычно труднораскрываемые: подделка векселей и подделка денег. Фихте думает, что предлагаемый им образец паспорта — это то средство, которое дает возможность полиции легко открыть в обоих случаях виновного: Здесь Фихте углубляется в паспортную систему и показывает в отдельных случаях, как следует ее применять при вексельных сделках и при покупке

* Ibid. § 21. S. 286—291.

** Ibid. S. 291—295.

материала для подделки монет. Лучшее средство безопасности в государстве — это полный порядок общественной жизни и отношений. Чем больше порядка в государстве, тем все в нем устойчивее, тем меньше оснований бояться полиции и тем меньше необходимости в тайной полиции.

V. ИТОГ УЧЕНИЯ О ПРАВЕ

Этим исчерпывается учение о праве; показано все, что требуется обществом для его значимости и прочности. Бросим общий взгляд на все, отметив лишь главные пункты.

Я возможно лишь при условии свободной действительности, которую оно само себе приписывает. К этому самоопределению оно должно быть приведено, т. е. вызвано. Причиной этого вызова может быть только разумное существо вне Я, т. е. *другое Я*. Следовательно, Я требует сосуществования разумных существ, их взаимного признания как свободных существ, взаимного исключения их сфер свободы, т. е. *правового общения*. Последнее требует, чтобы всякое Я полагало себя как исключаящую, следовательно, ограниченную сферу свободы, т. е. как *лицо*, как индивидуальное, телесное, чувственное Я: правовое общение требует сосуществования лиц в чувственном мире.

Для существования личности в чувственном мире необходимы *первоначальные права*. Права эти могут, но не должны нарушаться, они должны охраняться; обеспечение их есть задача принудительного права. Учреждение общей волей принудительной власти, господства законов и есть государство. Государство требует государственной власти, справедливость требует ответственности государственной власти (конституции), образования эфората, независимости эфората от исполнительной власти. В пределах правового государства первоначальные права охраняются *гражданским законом*: гарантия собственности, право на труд и обмен, деление и замкнутость отраслей труда, замкнутость торговли. Гражданский закон охраняется *уголовным законом*, требующим возмещения и изоляции (относительного и абсолютного). Общественная безопасность обеспечивается *полицейским законом*, который наблюдает за полным порядком в государстве.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

БРАЧНОЕ И СЕМЕЙНОЕ ПРАВО. МЕЖДУНАРОДНОЕ И МИРОВОЕ ГРАЖДАНСКОЕ ПРАВО



І. ДЕДУКЦИЯ БРАКА

Все виды человеческого общения, исключая чисто моральные, покоящиеся на взаимном доверии, на дружбе и т. п., нуждаются в известных правовых формах; формы эти либо создаются правом, либо право предполагает их и лишь применяется к уже существующему и без него установившемуся общению. Государство основывается на правовых отношениях. В отличие от государственно-правовых отношений, мы находим в пределах государства жизнь семьи, за его пределами — жизнь народов. Возникает вопрос: насколько применимо понятие права к жизни семьи и народов, а в конце концов, и ко всему человечеству? Как возможны семейное право, международное и мировое гражданское право?

Мы уже видели, как в пределах государства домашняя жизнь составляет особую замкнутую сферу, независимую от общественной власти и от общественного надзора. Сердцевина домашней жизни — семья, а ее основа — брак. Право не может создать брака и семьи, это не юридическое, а естественное и нравственное общение, которое предполагает понятие права и к которому как к чему-то данному применяются правовые формы. Таким образом, в отношении к браку возникает *бражное право*. Но для того, чтобы определить, какая правовая форма подходит к браку и в чем состоит это право, необходимо прежде всего знать, что такое сам брак, т. е. какой необходимый род общения он собой представляет. Поэтому первая задача есть *дедукция брака* *.

* Grundlage des Naturrechts. Grundriss des Familienrechts (Ibid. S. 304—318).



1. Два пола

Самосознание (личность) требует живого тела, телесной индивидуальности, органической природы, которая, в свою очередь, требует сохранения рода, размножения индивидов деятельностью творящей силы. Если бы условия для такой деятельности существовали постоянно, то творческая сила природы должна бы действовать непрерывно и существовала бы постоянная смена форм, причем не было бы действительной индивидуальности. Поэтому творящая сила не должна действовать постоянно и условия ее действительности не должны постоянно наличествовать. Эта действительность должна иметь место, пока условия, в силу которых творящая природа или род действует, существуют вместе (объединены), поэтому последние должны существовать отдельно друг от друга и осуществлять порождающую деятельность только вместе; их соединение есть деятельность рода, их разделение есть разделение полов. Поэтому необходимо деление рода на полы, чтобы деятельность рода была связана с условиями, которые бы не всегда оказывались в наличности*.

Должен существовать один пол, заключающий в себе условия для образования нового индивидуума, и другой пол, который бы мог, оплодотворяя, возбудить его к развитию: второй пол *мужской*, первый *женский*: мужской пол — порождающий, женский — воспринимающий; первый — деятельный фактор при порождении новых индивидуумов, второй — фактор страдающий. Творящая природная сила рода должна быть присуща каждому из обоих полов как стремление или тенденция (влечение), как *половое влечение*, требующее удовлетворения. С этим влечением связано сохранение рода; в его удовлетворении мужской пол проявляет себя деятельно, женский страдательно.

В чувственном Я присутствуют два элемента: самосознание и естественное влечение, разум и половое влечение; и то и другое суть условия человеческой природы, поэтому они соединяются в ней, и это соединение необходимо и изначально. Однако удовлетворение мужского полового влечения иначе относится к самосознанию, чем удовлетворение женского влечения; деятельность находится в соответствии с самосознанием, страдание же противоречит ему: поэтому мужское самосознание может ставить себе целью удовлетворение полового влечения, женское же никогда. Удовлетворение полового влечения как цель противоречит жен-

* Ibid. § 1. S. 305, 306.

ской природе, противоречит ее самосознанию, ее разумности, ее духовной сущности. В этом заключается проблема*.

2. САМОСОЗНАНИЕ И ПОЛОВОЕ ВЛЕЧЕНИЕ

Самосознание и удовлетворение полового влечения необходимы для женской природы. Но женское самосознание не может ставить удовлетворение полового влечения своей целью; поэтому в нем половое влечение должно принять такую форму, при которой удовлетворение находится в полном соответствии с самосознанием. Что женщина стремится удовлетворить в себе в силу своей природы, то не должно быть для нее половым влечением, оно должно являться в ней в другом виде и не при помощи рефлексии или самообмана, а вполне естественно и необходимо в форме естественного влечения, *женского естественного влечения*, характерного влечения женской природы, влечения, которым обладает только женщина. Что же эта за форма, что это за необходимое первоначальное влечение?

В этом пункте оба пола существенно различаются. Мужчина может ставить перед собой цель удовлетворения полового влечения, он может признаться в этом и может сознательно удовлетворять свое влечение, женщина же — никогда; она не может признаться в половом влечении, и однако она должна его иметь. Удерживает ее от этого не воспитание, не рефлексия, а ее собственная природа: в этом заключается вечный естественный закон *женской стыдливости*. Мужчина может свататься, женщина же не может. Когда мужчина сватается и получает отказ, это можно вынести, ибо отказ женщины означает: я не хочу тебе подчиняться. Если же сватается женщина и получает отказ, то это унижительно. Ответ означает: ты подчиняешься мне, но я не принимаю твоего подчинения. Вопрос о том, имеет ли женщина наравне с мужчиной право на сватовство, — вопрос столь же праздный, как и вопрос о том, имеет ли право человек летать. Подождем с вопросом о праве, пока он начнет летать. Также подождем и с этим вопросом, пока женщины начнут свататься. Пока они этого не делают. Их собственная природа не допускает сватовства как цели**.

Природное влечение женщины требует, чтобы она отдавала себя мужчине; она стремится отдать себя не ради себя, а ради него; она отдает себя ему и для него; это отдавание себя другому

* Ibid. § 2. 3. S. 306—309.

** Ibid. § 3. S. 309.

есть самопожертвование, самопожертвование из природного влечения есть *любовь*; поэтому форму любви необходимо и невольно принимает половое влечение женщины. Она имеет потребность любить. Отдавая себя мужчине, она стремится удовлетворить не свое половое влечение, а свое *сердце*; это удовлетворение и есть свойственная ей и сознательная цель, которую она и выполняет как свой природный закон. Любовь есть ее деяние и ее самосознание: это единственная форма, при которой удовлетворение полового влечения и женское самосознание гармонируют между собой. Это влечение имеет только женщина, только женщина любит, только через нее сходит к людям любовь. В любви женщины действительно соединяются влечение и самосознание, природа и разум; эта любовь есть самый глубокий пункт соединения обеих ее сторон; поэтому среди всех естественных инстинктов любовь есть наилучший.

Женщина отдает себя мужчине по любви, она отдает себя только ему, одному тому, кто для нее единственный и должен остаться единственным. Ибо если бы она могла отдаваться еще и другому, то первый был бы не единственным, а лишь первым, только лучшим, пока он был первым, и ее отдавание себя было бы не самопожертвованием и любовью, а отдаванием либо по рефлексии (для известных целей), либо по половому влечению, в обоих случаях — в противоречии с природой женщины и унижительно для нее. Истинное отдавание женщиной себя — исключительное, безусловное и навсегда. Отсюда нельзя ничего выключить, не существует никакого ограничения, так как какое бы ограничение здесь женщина себе ни выговаривала, это будет стоить ей большего, чем ее личность, и этим ее личное самопожертвование будет унижено. Она отдает все свое существование одному лицу исключительно и навсегда: этого хочет ее любовь, которая в противоположном случае не была бы любовью. Жизнь женщины должна без остатка растворяться в жизни мужчины, и поэтому прекрасно и правильно, что это отношение выражается в том, что женщина не сохраняет более своего имени и принимает имя мужа*.

Но как ответит мужчина на такое самопожертвование, если бы он захотел поступать согласно природе? Прежде всего он должен признать и оценить самопожертвование и любовь женщины во всей ее полноте, он должен понимать, сколь добровольно это предание себя его воле, это пожертвование всей своей внешней

* Ibid. § 4—6. S. 310—313.

судьбой, всем своим внутренним душевным покоем. Отдаваясь этому человеку, женщина отдает все самое ценное, все свое самосознание. Если бы она почувствовала здесь себя униженной, то ее несчастье было бы столь же безгранично, как и ее самопожертвование. Если мужчина не стоит на высоте такой любви к нему, то погибло самолюбие женщины, которое либо слишком низко, чтобы ощущать потерю своего достоинства, либо гибнет в сознании унижения.

Мужчина должен ясно сознавать это положение и глубоко его понимать. Он признает и ценит самопожертвование женщины, понимает, чего она хочет, и исполняет ее волю. Это первое соответствующее его самосознанию ощущение, которым мужчина отвечает на любовь женщины: он хочет, чтобы женщина действительно удовлетворяла свое сердце, чтобы самое внутреннее, самое глубокое влечение ее природы полностью удовлетворялось в этом отдавании ему. Но если человек, не тронутый, а ослепленный любовью женщины, подчиняется ей и допускает господство над собой по слабости, то этим самолюбию женщины дается ложное направление и нарушается нормальное отношение полов. Женщина находит свое чувство в самопожертвовании, а не в господстве, она хочет быть подчиненной мужчине, в этом ее гордость, которую мужчина не должен у нее отнимать. Тем менее, однако, может он подчинять женщину и обращать свое господство против ее, как будто она безвольное его орудие. Это значило бы отвечать насильственным угнетением на полное самопожертвование женщины. Это означало бы стремиться быть господином там, где это достигается без противодействия, без борьбы, без всякого обнаружения мужества! Ничего нет ничтожнее, ниже, немужественнее! Недостойным женского самопожертвования является и слабый человек. Нет ничего, что вызывало бы в женщине больше презрения, чем такой человек, являющийся противоположностью всякого истинного мужества, всякой силы, всякого истинного великодушия!

Первое чувство мужчины в ответ на любовь женщины есть *великодушие*, вытекающее из глубокого умиления. Он хочет быть тем человеком, которому может отдаться женщина целиком и навсегда по своему внутреннему влечению, он хочет быть тем, кого женщина делает единственной целью своей жизни, он признает и понимает волю женщины и вполне сознательно делает эту волю своей — твердой неизменной задачей своей жизни. Таким образом воля мужчины соединяется с волей женщины, желания женщины делаются намерениями мужчины, он выражает и выполня-

ет их как свои. Муж впитывает в себя душу жены, и чувство великодушия делается все нежнее. Этим *нежным* общением завершается соединение сердец. Любовь женщины сообщается мужчине и просветляет его чувства. Он хочет стать достойным уважения, ибо что стало бы с женщиной, если бы он не был таким? Как может он быть для нее наилюбезнейшим из своего пола, если он не является безусловно достойным уважения, если он не является в действительности выражением мужественности? Если половые отношения мужа и жены отвечают самосознательной природе обоих, то со стороны женщины они требуют самопожертвования по влечению, т. е. *любви*, а со стороны мужчины — самопожертвования сознательного, т. е. *великодушия*.

3. СОЕДИНЕНИЕ ПОЛОВ

Подобная связь двух полов есть действительное их восполнение и единство, это сам род, осуществление цельного человека: это полное соединение двух лиц обоих полов, основанное на половом влечении, завершенное обменом сердец, единством воли, где женщина так же совершенно выполняет действительные условия женской природы, как мужчина — условия мужской природы; поэтому такое соединение двух полов есть «необходимый способ существования взрослого человека»*.

Это соединение есть брак. Только в нем существует цельный человек, поэтому брак не есть средство к чему-то другому, а есть его собственная цель. Половое влечение есть его основа; восполнение полов, любовь женщины, великодушие мужчины, вся основанная на этом общая и внутренняя духовная жизнь есть его содержание. Брак соединяет этого мужчину с этой женщиной, поэтому единственной отвечающей достоинству личности формой является моногамия. Соединение это полное, неразделимое, вечное. В противном случае не любовь со стороны женщины и не великодушие со стороны мужчины соединяет их; и если мужчину и женщину соединяет не это чувство, то это что угодно, только не брак. Но если брак является тем, чем он должен быть согласно требованиям человеческой природы, то он способен делать человека не только благородным, но и способным жертвовать собой, тогда в нем заключаются естественные побудительные мотивы к добродетели. Существует единственный естественный мотив, побуждающий к нравственности, — это брак. «Здесь разрешается

* Ibid. § 7, 8. S. 315, 316.

задача: как можно вести человеческий род к добродетели, пользуясь природой? Я отвечаю: исключительно путем восстановления естественного отношения между обоими полами. Только этим путем осуществляется нравственное воспитание человечества» *.

II. БРАЧНОЕ И СЕМЕЙНОЕ ПРАВО

1. Супружеская чета как правовое лицо

Брак выведен. Его требует самосознательная природа человеческого рода, он, следовательно, безусловно необходим сам по себе; он не есть нечто придуманное, это не произвольное установление, не правовой договор, а потому не юридическое соединение, а естественно-моральное. Не право создает брак, а брак есть условие брачного права. «Чтобы можно было говорить о брачном праве, должен существовать брак, так же как чтобы можно было говорить о праве вообще, должны существовать люди. Правовое понятие так же не касается вопроса, откуда явился брак, как и вопроса, откуда люди» **. Вопрос лишь в том, насколько форма права применима к браку, насколько он в силу своей природы нуждается в публичном признании и общественной охране. Речь идет здесь об отношении брака к государству.

Брак принадлежит к условиям человеческого существования, человеческой личности и как таковое к первоначальным правам, требующим охраны законами. То, что уничтожает возможность брака, государство должно признать противозаконным. Первое условие брака — это любовь женщины, добровольное отдавание себя. Всякое принуждение в этом отношении делает брак невозможным, всякое принуждение такого рода, не только непосредственное, но даже опосредованное, нужно считать противозаконным. В качестве насилия (изнасилования) его нужно рассматривать наравне с убийством как одно из самых недостойных и самых сурово наказуемых преступлений. Охраняя первоначальные права женщины, государство обеспечивает первое условие возможности брака. Вынужденный брак не есть брак. Значение брака обуславливается свободным согласием женщины, брачным обещанием; поэтому государство может лишь признать и охранять брак, который является таковым для него; поэтому

* Ibid. § 7. S. 315; § 8. S. 315—317.

** Ibid. § 9. S. 317, 318.

свободное согласие должно знаменоваться публичным актом (венчание). Связанные браком являются одной волей, одним правовым лицом; как таковые они нуждаются в публичном признании, которое, в свою очередь, требует публичного оповещения и удостоверения брака. Этим актом брак и половая связь в нем становятся законными*.

Без правовой формы половая связь будет либо тайным браком, т. е. связью любви, браком без брачного обета, либо конкубинатом, т. е. совместной жизнью в целях полового удовлетворения, либо проституцией женщины, отдаванием себя за деньги. Государство не может запретить морального самоунижения, поэтому оно не может препятствовать конкубинату и проституции как таковым, но, во всяком случае, оно не может признавать их и охранять. Конкубинат не имеет никакой правовой силы. Половое влечение не есть промысел, продажные женщины не могут оправдывать свое существование в государстве законным заработком: на этом основании государство не может терпеть проституцию, ибо в его глазах она не может быть промыслом. Наоборот, тайный брак, обладающий внутренним значением брака и лишенный только внешней правовой формы, должно принуждать к принятию этой формы, или он будет считаться конкубинатом, т. е. связью, обеспечивающей женщину**.

Всякая другая внебрачная связь безусловно несовместима с браком, это прелюбодеяние, и как таковое оно есть уничтожение брака, ибо как только его внутренние условия нарушены, брака больше нет. Но в силу природы полов прелюбодеяние мужчины и прелюбодеяние женщины имеют различные последствия. Прелюбодеяние со стороны женщины есть доказательство того, что она не любит мужа и пользуется связью с ним для других целей: этим нарушается основное условие брака. Невозможно, чтобы муж вынес прелюбодеяние жены: если он поступит так, то его постигнет общественное презрение, ибо он обесчещен. Если же муж нарушит чистоту брака, то возникает вопрос, уничтожается ли этим любовь женщины, может ли она еще любить виновного мужа. Если это для нее невозможно, то основное условие брака уничтожено, и от женщины нельзя требовать, чтобы она продолжала терпеть внешнюю форму. Если же ее любовь вынесет проступок мужа, то продолжать супружество возможно. Жена может простить мужа, и этим она не только не заслужит презрения, но за-

* Ibid. § 10–14. S. 318–325.

** Ibid. § 22, 23. S. 331–335.

служит удивление; она поступит великодушно в отношении мужчины. Правда, этим совершенно меняется все внутреннее отношение брака, так как вследствие проступка мужа хотя брак и не нарушится, но внутренне центр тяжести его перемещается, ибо с этого момента великодушие выпадает на долю жены *.

Если супружество нарушено внутренне, то оно перестает быть настоящим супружеством, и следствием этого является то, что и его внешняя правовая форма должна быть уничтожена. Уничтожение этой правовой формы есть развод. Государство не ставит никаких принудительных законов в отношении брака, оно не должно ни заключать его насильно (наоборот, оно должно защищать его от принуждения), ни препятствовать ему, оно не должно ни насильно разводить, ни препятствовать разводу. Оно обязано охранять брак и должно быть призвано к выполнению этой обязанности, когда сами супруги обращаются к помощи закона. Тогда государство произносит свой приговор. Либо обе стороны согласны и открыто заявляют, что их отношения перестают быть брачными отношениями: тогда государство не может принудить к сохранению супружества и осуществляет развод; либо одна сторона хочет развода, тогда как другая его не хочет: тогда закон принимает решение в зависимости от оценки жалобы и характера вины, — прелюбодеяние женщины обуславливает немедленный развод, прелюбодеяние мужчины влечет сначала расхождение, а если жена настаивает на своей жалобе, то и развод **.

Настоящее супружество есть истинное единение мужской и женской воли, это *одна* воля и в отношении государства считается одним юридическим лицом, которое во всех общественных делах представляется мужем. В пределах брака нет правовых споров, они наступают лишь при расторжении брака и тогда разрешаются согласно законам права; в пределах брака нет разделения воли, нет разделения имущества, только после развода может быть произведен раздел имущества на основании судебного приговора ***.

Правильное понятие брака решает также и вопрос об общественных правах женщин. Неверно в своей основе утверждение, будто брак находится в противоречии с общественными правами женщины; наоборот, он находится в полном согласии с ними. Только через брак вступает женщина во все общественные права, только она выполняет их не сама лично, а через своего мужа.

* Ibid. § 19, 20. S. 327–330.

** Ibid. § 24–30. S. 335–341.

*** Ibid. § 15–18. S. 325–327. Ср.: § 31. S. 341–343.

Сама она живет всецело в своем муже и в своем доме: это ее собственная внутренняя воля. В качестве члена общественных правовых отношений и государства она не хочет выступать сама, а хочет быть представленной своим мужем: это приличествующее ей положение, приобретаемое ею только браком. Мужчины непосредственно влияют на общественные дела, женщины непосредственно влияют на мужей. Этим реально обеспечивается их воздействие на общественную жизнь. Если они желают большего, то это лишь для вида, это лишь желание обратить на себя внимание, желание известности, одним словом, все те суетные вещи, за которыми гоняются мужчины; в этом случае ими руководит зависть к мужчинам, а не любовь к собственному мужу. При этом женщина ничего не выигрывает и все теряет. Что касается общественных прав женщин, то дело идет не об обладании ими, а о пользовании ими, и в этом случае претендовать на эти права могут только незамужние женщины. Они должны иметь это право, они должны иметь возможность заниматься любым общественным делом, но только не занимать государственных должностей, ибо это требует ответственности служащего, а чтобы отвечать за собственные поступки, человек должен быть вполне независим; но именно эту независимость женщина и теряет, как только она начинает любить, поэтому для занятия государственной должности она должна была бы давать (невозможное) обещание воздерживаться от подобного чувства. Также и занятие науками не есть дело женщины, и женское писательство из-за литературной славы есть одно из самых нецелесообразных и несчастных занятий*.

2. СЕМЕЙНОЕ ПРАВО. РОДИТЕЛИ И ДЕТИ

Подобно браку и отношения родителей к детям суть тоже отношения естественно-моральные, не созданные правом, — последнее к ним применяется. Отношение родителей и детей к государству требует, чтобы отношение это через применение правовой формы преобразовалось в отношение правовое. Зачатие ребенка, развитие его в чреве матери и рождение суть естественные факты, следующие с физической необходимостью; природа человеческого тела подчиняется здесь тем же законам, что и тело животного. Но человеческая природа обладает одним основным условием, отсутствующим в животной природе, — самосознанием. Материнское сознание с момента своего возникновения переживает

* Ibid. § 32—38. S. 343—353.

развитие плода, зреющего в теле матери: страдания при рождении, счастье освобождения, бытие ребенка. Мать осознает свою органическую связь с ребенком, продолжающуюся и после рождения; влечение ребенка к питанию и влечение матери к кормлению естественно связаны между собой и как таковые стоят в известном органическом отношении; мать чувствует потребность ребенка как свою собственную, ребенок есть непосредственный предмет материнской жалости и нежной заботливости, сохранение его есть естественное влечение души матери и вместе с тем ее сознательная задача. В силу супружеской нежности самое сердечное желание жены делается и волей мужа; отеческая любовь и заботливость основываются вначале на нежности к женщине. Оба родителя едины в любви к ребенку, они хотят его благополучия, они должны поэтому желать и его свободы; они должны ограничивать и развивать ее постольку, поскольку этого требует благополучие ребенка, т. е. *воспитывать* ребенка не только физически и интеллектуально, но и морально. Такого отношения родителей к детям требует сознательная человеческая природа, это не обязанность, а естественно-нравственная необходимость; ребенок должен быть для родителей предметом такой заботы, такого чувства, таких задач.

Семья живет в государстве, родители имеют общественные права и обязанности, они образуют правовую личность, представителем которой является муж. Государство для своего непрерывного существования нуждается в известной численности народонаселения и в его постоянном пополнении, оно нуждается в воспитании детей и поэтому имеет право требовать его и принуждать к этому граждан, оно поэтому имеет право воздействовать на отношение родителей к детям; оно охраняет детей и объявляет уничтожение их (детоубийство) наказуемым преступлением, так как этим наносится ущерб государству. Но как быть, когда дети от рождения неспособны когда бы то ни было стать гражданами? Как может воспользоваться ими государство? В сохранении подобных детей государство не заинтересовано, а потому не имеет ничего против того, чтобы они покидались родителями и таким образом погибали; оно не предписывает таких поступков, но ему нет надобности определенно запрещать этого. Здесь мы видим снова Фихте с его спартанскими тенденциями: эфорат, замкнутое торговое государство, возможность покидания негодных детей! В двух первых пунктах эта ликурговская метода оказалась непрактичной (для нас по крайней мере) и неполитичной, в этом третьем пункте она во всяком случае нечеловечна. Вместе с тем

здесь явная ошибка в выводе: чего государство не может никогда предписывать по моральным основаниям, того не может оно также допускать молчаливо, и если дело идет при этом о возможности и условиях личного существования, то, исходя из его собственного принципа, оно должно определенно запрещать это по правовым основаниям *.

Родители обязаны воспитывать своих детей, следовательно, они должны иметь право удерживать детей у себя и не должны быть принуждаемы пользоваться общественными воспитательными учреждениями; никто не должен вмешиваться в их дело воспитания, ибо иначе равномерный и упорядоченный ход воспитания был бы невозможен; поэтому государство должно предоставить родителям власть над детьми, должно обеспечить это как право, без которого они не могут выполнять своей обязанности воспитания. Эта обязанность сама по себе обуславливает правомерную власть родителей над детьми, следовательно, и ограничивает ее. Родители не вправе обращаться с детьми как с собственностью, они не могут отчуждать их, мучить и т. д.; тут против них выступает не только природная родительская любовь, но и государство, опирающееся на закон; поэтому государство должно не только обеспечивать родителям господство над детьми, но и наблюдать за ними.

Под властью родителей дети несвободны, несамостоятельны, несовершеннолетни; их отец — их природный опекун; они делаются свободными, когда выступают из-под власти родителя и когда воспитание их закончено. Закончено ли оно, это решают родители, отпуская детей, или государство, признавая их годными гражданами, передавая им государственную должность или позволяя вести общественное дело. Вступление в брак является границей родительской власти. Так как эта граница определяется волей родителей, то последние должны дать согласие на вступление в брак; но так как браку нельзя препятствовать, то запрещение родителей может лишь отсрочивать совершение брака, а не безусловно ему препятствовать. Дети как таковые не самостоятельные личности, поэтому они не могут ни иметь, ни приобретать собственности. Когда они делаются самостоятельными по воле родителей, то естественно, что по воле же родителей они делаются и собственниками, т. е. что родители наделяют их. Вопрос о наделении решается исключительно произволом и добротой родителей, ибо дети не собственники, а следовательно, и не совла-

* Ibid. Abschn. IV. § 48. S. 361—362.

дельцы родительского имущества. О праве законного следования решает положительное законодательство. В случае развода может возникнуть спор о детях: если ни один из родителей не хочет принять на себя заботы о воспитании, то на отца возлагаются расходы по воспитанию, а на мать — заботы о нем; если же каждая из сторон хочет удержать детей у себя, то матери должно принадлежать воспитание дочерей, а отцу — воспитание сыновей*.

III. МЕЖДУНАРОДНОЕ И КОСМОПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРАВО

1. МЕЖДУНАРОДНОЕ ПРАВО

Самосознание требует взаимного личного признания людей чувственными разумными существами и основанного на нем правового общения, которое получает свою устойчивость от государства. Если правовые отношения должны простираются на все человеческие существа, то все люди должны быть гражданами одного и того же государства и все человечество составлять одну-единственную политическую общину. Но в силу свойства земной поверхности и ее областей, в силу различия рас, народов, языков, религий, образований и т. д. человеческий род необходимо распадается на значительное количество различных отдельных государств. Поэтому государственное общение всех людей невозможно, однако, правовое отношение лиц необходимо: следовательно, отдельные лица должны иметь возможность находиться в (защищенном) правовом общении, не будучи связаны одними и теми же государственными узами. Но правовое общение лиц (в неограниченных пределах) возможно лишь в том случае, если сами государства вступают во взаимное правовое общение, т. е. если существует *международное право*; поэтому международное право необходимо, и оно тем нужнее, чем легче возникают правовые споры между гражданами различных государств. А так как это чаще всего случается в пограничных государствах, то они и должны прежде всего установить договорами свои границы и признать их**.

Для установления своих взаимных правовых отношений государства должны заключать определенные договоры, прочность

* Ibid. § 39—61. S. 353—368.

** Grundriss des Völker- und Weltbürgerrechts. § 1—4 (Ibid. S. 369—371).

которых должна основываться на признании самостоятельности и внутренней независимости каждого из договаривающихся государств. Всякое государство имеет право защищать свои права, приобретенные посредством договоров у другого государства. Для этой цели оно должно иметь *посланника*, живущего в чужом государстве и неприкосновенного в его пределах; он представляет свое государство и наблюдает за его правами. Международное право включает, таким образом, право посланничества *.

Всякое государство должно заботиться о своей безопасности и имеет право принимать к этому меры. Так как непризнание одного государства другим угрожает безопасности первого, то всякое государство имеет право принуждать к признанию. Договор, основанный на взаимном признании, должен соблюдаться; если он нарушен, то государство имеет право принуждения по отношению к государству, нарушившему договор. Принудительное право, применяемое одним государством к другому, есть война; целью ее является упрочение государства, ведущего войну, следовательно, уничтожение другого, его самостоятельности, так как она является причиной опасности. Самостоятельность его уничтожается покорением его, в этом цель всякой войны. Средством войны является сила оружия, поэтому только вооруженная сила ведет войну с вооруженной силой и кончается разоружением одной из них. Эта цель исключает жестокости войны, ограбление невооруженных граждан, опустошение, намеренные убийства и т. д. **

2. Союз народов и мировое гражданское право

На войне право на стороне победителя. Если, как этого требует справедливость, только право имело бы силу, то побеждать должна была бы всегда правая сторона и поэтому должны были бы быть установлены такие условия, при которых право всегда бы обладало большей силой. Но это возможно только в том случае, если значительное число наций объединится для защиты международного права; а так как в международном праве политическая самостоятельность и независимость государства признана, то такое соединение будет не государством народов, а должно быть *союзом народов*, который будет судить о всяком нарушении права народов и этот свой правовой приговор в случае необходимости

* Ibid. § 5—11. S. 372—376.

** Ibid. § 12—14. S. 377, 378.

приведет в исполнение силой, т. е. посредством войны. С помощью такого союза народов международные споры будут решаться судебным порядком; осужденное государство не отважится на войну, так как оно слабейшее; благодаря этому войны в конце концов станут невозможными и будет установлен прочный (вечный) мир, единственное правомерное отношение государств *.

В пределах государства всякий гражданин охраняется правом; право охраняет его и во всех других государствах, связанных с его государством международным правом. Так должно было бы быть повсюду, где живут люди, а следовательно, и за пределами государственного и международного права, т. е. вне действия действительно осуществленных договоров. Здесь применимо уже мировое гражданское право, состоящее исключительно во взаимном человеческом признании лиц; заключенного договора нет, существует лишь возможность для заключения взаимных договоров. Эта возможность должна быть признана правом каждого человека в отношениях со всяким другим, т. е. она должна приниматься как общее человеческое право. Это не совокупность приобретенных прав, а лишь возможность приобрести права **.

* Ibid. § 15–20. S. 379–382.

** Ibid. § 21–24. S. 382–388.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

ПРИНЦИП И ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ УЧЕНИЯ О НРАВСТВЕННОСТИ



I. ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ О НРАВСТВЕННОСТИ

1. Задача

Рактическое наукоучение при установлении своего принципа вывело систему необходимых влечений и завершилось найденным им понятием «влечения ради влечения (нравственным влечением)» и указанием на нравственный закон; учение о праве должно было ограничить свою область от области учения о нравственности и тем самым указать на предмет последнего. Теперь, после того как установлено основание всего наукоучения, а на нем основана и система учения о праве во всем его объеме, ближайшей задачей развития фихтевской системы является обоснование и развитие учения о нравственности. А ввиду того, что принцип как наукоучения вообще, так и учения о нравственности в частности заключается в самодеятельности и свободе, можно предвидеть, что именно здесь дух всей системы найдет истинную свою стихию и родину, что ни в одной из своих областей наукоучение не отразится полнее и яснее и что вся система Фихте осветится наиболее ярко с точки зрения учения о нравственности. Если к этому мы прибавим яркость и методически зрелую форму изложения, которыми отличается учение о нравственности, то мы можем заранее предположить, что это сочинение превосходит все остальные. Распределение задачи здесь так же просто, как и в учении о праве. Дело идет о трех главных пунктах: принцип учения о нравственности, применимость этого принципа и само применение.

Первая задача — это установление принципа. Ничто не установлено в наукоучении, кроме того, что доказано. Доказать что-нибудь в духе наукоучения значит показать, что оно необходимо



принадлежит к Я, что оно требуется самосознанием или вытекает из его условий. Это доказательство Фихте называет дедукцией. Здесь в первую очередь дело идет о дедукции принципа, о выведении нравственного закона из Я.

В нас существует вполне свободное и независимое от всяких внешних целей желание действовать или воздерживаться от деятельности. Своей свободой оно отличается от теоретической деятельности, т. е. познания; своей независимостью от внешних целей оно отличается от деятельности правовой.

Это вполне независимое поведение — нравственного свойства. Оно не произвольно, но вынуждено в человеческой душе; именно в этом необходимом характере, в котором ничего нельзя произвольно изменить, заключается моральная или нравственная сторона человека, предшествующая всякой рефлексии в нас и не создаваемая, а лишь познаваемая этой рефлексией. Если мы возьмем нравственное как оно представляется с самого начала и как оно нам навязывается как голый факт сознания, и удовлетворимся этим не проникающим далее пониманием, тогда возникает «фактическое или общее познание нравственной природы», которое не будет иметь никакой философской ценности. Философское познание идет глубже, оно стремится исследовать этот факт нравственного сознания или вывести его из необходимых его условий. Такое прозрение будет генетическим познанием нравственного сознания, выведением его из Я, дедукцией нравственного закона: только отсюда возникает «наука о моральности», «теория сознания нашей моральной природы», т. е. учение о нравственности в духе наукоучения*.

2. ОСНОВНЫЕ УСЛОВИЯ НРАВСТВЕННОСТИ

Эта дедукция имеет одно условие. Так как всякое нравственное поведение заключается в субъективно-свободной и независимой действительности, которая сама возможна лишь при условии сопротивления, которое нужно преодолеть, или так как вся нравственная свобода в нас есть по существу *освобождение*, которое как таковое предполагает нечто, от чего нам нужно освободиться, то необходимы условия, без которых нельзя вообще говорить о нравственности, а именно свобода и ее противоположность, т. е. со-

* Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. — Hauptst. I. Deduction d. Princ. der Sittlichkeit (S. W. II. Bd. II. S. 13–18).

противление, которое нужно преодолеть, или данный нам, не-свободный, сопротивляющийся материал. Поэтому прежде всего нужно дедуцировать из Я факт этих двух условий; это задача, решением которой должно заняться введение в систему учения о нравственности*.

Если мы будем исходить из факта обычного или эмпирического сознания, то наукоучение показало, что его можно вывести только из принципа, который сам не укладывается и не может уложиться в форму сознания. Обычное сознание есть знание об одном (данном нам) объекте; я не могу знать, что что-нибудь противостоит мне, если я не знаю о себе самом; поэтому объективное сознание необходимо обуславливается нашим самосознанием, заключающимся в сознании нашей собственной действительности. Я знающее и Я действующее есть одно и то же существо: знающее Я есть субъект, действующее Я есть объект самосознания; субъект и объект (знание и бытие) суть поэтому одно и то же, т. е. они абсолютно тождественны. «Я знаю о себе благодаря тому, что я есмь, и я есмь в силу того, что я о себе знаю». Это непосредственное совпадение субъекта и объекта, эта абсолютная тождественность есть единственный принцип всякого сознания. В принципе сознания субъект и объект абсолютно тождественны, по форме сознания они всегда раздельны, и только в этой раздельности и возможна форма сознания, поэтому этот принцип не может войти в форму сознания. Или, как выражается Фихте: «Единое, которое разделено и лежит поэтому в основе всякого сознания, в силу чего субъективное и объективное непосредственно полагаются в сознании как единое, абсолютно равняется X, и как простое оно никаким образом не может явиться в сознании»**. Если же оба эти условия (субъект и объект), необходимо единые в основе сознания, разделены в пределах сознания, то отсюда вытекает, что они должны быть соединены или приведены в согласие. Единство разделенных есть необходимое связывание или причинное соединение субъекта и объекта. Эта связь двоякая, ибо каждая из двух сторон должна быть причиной другой: 1) объект есть причина субъекта, последний вытекает из объекта и применяется к нему, т. е. субъект представляет себе объект, понятие вытекает из бытия. Такой род согласования обоих в пределах разделения есть *познающее*, или *теоретическое Я*; 2) субъект есть причина объекта, последний вытекает из субъекта и принаравли-

* Ibid. Einleitung. S. 1–12.

** Ibid. S. 5.

вается к нему, бытие следует из понятия (понятие цели): такой род согласования обоих в пределах разделения есть *действующее*, или *практическое*, Я. Поэтому всякое сознание как заключающееся в этой двойной причинной связи (совпадении) субъекта и объекта, есть и теоретическое, и практическое, а наукоучение, как обоснование или теория сознания будет и практическим, и теоретическим наукоучением. Абсолютное единство субъекта и объекта (принцип сознания) должно в пределах разделения обоих (форма сознания) быть как бы разорванным в причинной связи, т. е. быть теоретическим и практическим, первое заключается в познавательном понятии, второе в понятии цели. Этим способом непосредственное совпадение принимает форму сознания. Поэтому познавательное и целевое понятие (познание и воление) Фихте называет «особым видом (Ansicht) этого непосредственного совпадения» и так как этот особый вид (теоретическое и практическое Я) обуславливается только формой сознания и одновременно включает в себя все роды разделения и совпадения субъекта и объекта, то Фихте может заявить, что «совокупное содержание всего возможного сознания полагается только одной его формой» *.

Не существует сознания о чем-либо без сознания собственной самости, нет самосознания без восприятия собственной деятельности, а эта последняя сама не может восприниматься без представления внешнего сопротивления, которое должно являться нам вполне независимым от нашей собственной деятельности и противоположным ей, «простой объективностью, чем-то только существующим, покойно и мертво предлежащим, которое только есть, но ни в каком случае не действует, которое только стремится быть и оставаться с некоторым количеством силы тем, что оно есть, которое сопротивляется воздействию свободы на своей почве, но никогда не способно нападать на нее в ее области. <...> Такое нечто имеет свое специальное название — *материя*». Без представления такой материи нет представления о противодействующем нашей деятельности препятствии, нет восприятия нашей собственной деятельности, нет самосознания, нет сознания, нет бытия. С уничтожением материи уничтожилось бы само сознание. Поэтому невозможно, чтобы когда-либо уничтожалось это представление, оно длительно и неизменно: оно вытекает из закона сознания **.

* Ibid. S. 2–6.

** Ibid. S. 6–8.

Как необходимо полагание простой объективности или материи, так же необходимо полагание собственной деятельности, субъекта как действенной (реальной) силы. Но в сознании субъект и объект разделены. Субъективное в отличие от объективного есть представление или понятие, поэтому в пределах этого разделения (или сознания) собственное делание должно являться действительностью, исходящей от субъекта и направляющейся на объект, т. е. причинностью понятия или причинностью через понятие: только так и может представляться в сознании наша абсолютная самодеятельность. Это вызываемое законом сознания представление о нашей абсолютной самодеятельности называется *свободой*. Понятие, представляемое как действенное, есть понятие цели; причинность понятия есть целевая деятельность, полагание цели по отношению к объекту («понятие цели с объективной точки зрения») есть *воление*. Я, представляемое как принцип действительности, есть воля. Если воля должна действовать на материю или обладать причинностью в телесном мире, то она сама должна быть материей, материальным, сочлененным телом: поэтому воля и тело есть одно и то же с двух точек зрения. То, что в качестве субъекта называется волей, в своем объективном проявлении есть плоть. Столь ясно выражено и столь глубоко обосновано у Фихте основное учение Шопенгауэра о тождестве воли и плоти*.

Абсолютная самостоятельность является поэтому в форме сознания и согласно основному закону сознания одновременно и причинностью понятия, и как причинностью материи, как целевая деятельность и как необходимость, свобода и материя, воля и плоть: как необходимое сочетание двух полюсов всего разумного мира. Вот два условия, предполагаемые нравственной деятельностью. «Единственное абсолютное, на котором основывается всякое сознание и всякое бытие, — это чистая деятельность. Благодаря законам сознания и в особенности благодаря его основному закону эта деятельность проявляется как действительность, направленная на нечто вне меня. Все, что содержалось в этом проявлении, начиная с положенной мною себе цели вплоть до сырой материи мира, — все это посредствующие члены проявления, следовательно, тоже только явления. Единственное истинное — это моя самодеятельность»**.

* Ibid. S. 8–11.

** Ibid. S. 10–12.

II. ДЕДУКЦИЯ НРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА

1. Я КАК СВОБОДА

Наша нравственность заключается во вполне независимом от всяких внешних целей делании или неделании чего-либо, т. е. в таком поведении, единственным законом которого является понятие самодеятельности. Если мы *вынуждены* сделать это понятие нашей абсолютной самодеятельности нормой нашего поведения или определять самих себя во всех наших поступках этим понятием, то самодеятельность есть наш закон (нравственный закон). Когда мы поймем, *поэтому* мы вынуждены делать понятие нашей самодеятельности законом нашего поведения, то этим самым нравственный закон будет выведен и учение нравственности обосновано. Если эта необходимость будет выведена из Я, как того требует наукоучение, то этим нравственный закон будет дедуцирован и первая задача учения о нравственности будет решена. Я должно сделать свою свободу своим законом, или оно не будет Я: как необходимо Я, так же необходим нравственный закон; если отбросить его, то уничтожается вместе с тем и само Я; если полагается Я, то нравственный закон является его необходимым следствием. Понимание этой связи есть тот пункт, о котором идет речь в дедукции. Мы точно расчлняем задачу. Для того чтобы сделать свою свободу своим законом, Я должно: 1) иметь понятие о своей свободе или представление о своей абсолютной самодеятельности, оно должно поэтому: 2) сознавать эту свою абсолютную самодеятельность и, следовательно, 3) быть поистине абсолютно самодеятельным*.

Я, как оно есть для себя, есть абсолютное единство субъективного и объективного, мыслящего и мыслимого; сознание разделяет это единство, оно отделяет мышление от мыслимого, знание от бытия и являет последнее (мыслимое) как независимое от мышления. Поэтому Я, как независимое от своего мышления, (первоначальное бытие) является последнему как нечто данное, наличное, как первоначальная реальная сила, которая как таковая только определяет самое себя, заключается, следовательно, в абсолютной самодеятельности — не в действительности, обращенной на что-нибудь другое, а исключительно в самодеятельности, являющейся целью для самой себя, т. е. в тенденции к самодеятельности ради нее самой, следовательно, в тенденции к абсолютной

* Ibid. Hauptst. I. S. 18—62. Ср. с вышеупомянутыми определениями три задачи дедукции (§ 1—3) в обратном порядке.

самодетельности. Эту тенденцию Фихте называет «объективным бытием Я». Это «реальное самоопределение самого себя через самого себя» он называет волеием, только волеием. В этом волеии (волеии себя) заключается первоначальное бытие Я. Отсюда положение: «Я нахожу себя самого только как себя волящего» *.

2. СВОБОДА КАК НЕОБХОДИМОСТЬ ИЛИ ЗАКОН

Вся сущность Я заключается в абсолютной самодетельности; тенденция к ней есть поэтому «влечение к совокупному Я». Я должно знать, что оно такое; первоначальное влечение, составляющее объективное бытие Я, должно поэтому определять интеллигенцию, оно должно обнаружиться как мысль, как необходимая, непосредственная, первая мысль: это необходимое представление нашей абсолютной самодетельности (воли) есть сознание свободы. Если бы Я не было первоначальной тенденцией к абсолютной самодетельности, то оно не было бы Я; если бы оно не осознавало этой тенденции (своего хотения) или, что то же, если бы оно было лишено представления о своей свободе, то оно также не было бы Я. Следовательно, сколь необходимо само Я, столь же необходима и его первоначальная тенденция к абсолютной самодетельности и полагание его свободы. Но недостаточно, чтобы оно считало себя свободным, оно должно представлять эту свою свободу как закон **.

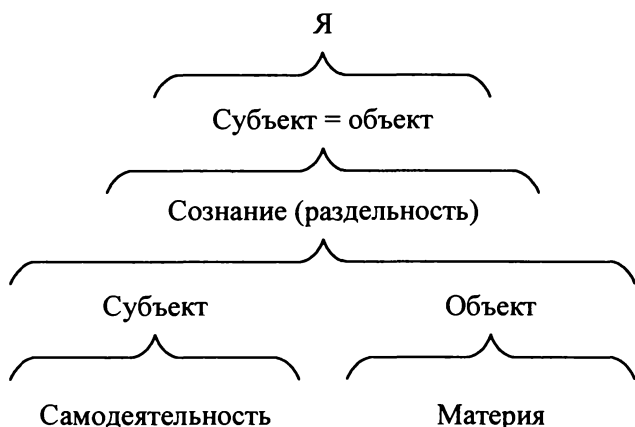
То, что есть Я (абсолютное тождество субъекта и объекта), раскалывается на две различные стороны и требует необходимого их соединения в форме причинной связи: так возникает в пределах сознания на субъективной стороне причинность понятия (свобода), на объективной стороне причинность материи (необходимость). Я есть тождество обеих сторон и требует поэтому абсолютного их объединения, поэтому в Я свобода и необходимость не могут противоплагаться одна другой, а должны быть объединены: сама свобода необходима, она закон, которому мы безусловно подчиняемся. Я не было бы Я, если бы свобода не была законом; свобода была бы не законом, а принуждением, если бы мы *сами* свободно и ради свободы не делали бы ее нашим законом; закон не был бы свободой, если бы он не был автономен. Мы должны определять нашу свободу согласно понятию нашей самодетельности. Это необходимая мысль нашей интелли-

* Ibid. § I. S. 18 flgd. Cp.: § 3. S. 60.

** Ibid. § 2. S. 29–39.

генции. Мысль эта есть принцип нравственности, нравственный закон. Осознание его есть факт нашего внутреннего опыта, становящийся ясным каждому из того, как он судит о свободных поступках других, если он беспристрастен и если судит не на основании философских предвзятостей. Он судит не на пламя, пожирающее его дом, а на того, кто подложил огонь. «Разве не было бы глупо сердиться на кого-нибудь, если не предполагать, что он мог бы и должен был бы поступить иначе?»*.

Дедукция нравственного закона ясна. В ее отрицательной форме она следующая: нет нравственного закона — нет и автономии, нет единства свободы и закона (необходимости), нет возможности объединения обоих, нет, следовательно, соединения субъекта и объекта в пределах разделения обоих, а значит, нет возможности разделения, нет возможности сознания, нет Я. В прилагаемой схеме показана дедукция нравственного закона:



III. ПРИМЕНЕНИЕ, ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ, НРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА *

1. Постановка вопроса

Уже доказано, что нравственный закон с необходимостью вытекает из сущности самосознания, что поэтому его значение в Я и для Я безусловно; этим еще не доказано, что он столь же необхо-

* Ibid. S. 39—62.

** Ibid. Hauptst. II. Deduct, d. Realität u. Anwendbarkeit d. Princips der Sittlichkeit. S. 63—156.

димо имеет значение и по отношению к миру, что он применим к нему и возможен в нем. Но что же это был бы за нравственный закон, если бы он не был возможен в мире, если бы не могло осуществляться то, что должно осуществляться согласно этому закону? После того как сам нравственный закон выведен, нужно дедуцировать его реальное значение. Дедуция эта происходит так, как того требует наукоучение. Должно быть показано, что из тех же условий, из которых вытекает нравственный закон, следует и применимость его к миру, что и одно и другое относится к сущности Я. Если нравственный закон не может ничего изменить в мире, т. е. не обладает в нем причинностью, то Я не может быть тем, что оно есть. Отбрось нравственный закон, уничтожится и само Я — это уже доказано. Отними реальность нравственного закона, и само Я уничтожится — вот это нужно доказать.

Я хочу сразу же указать, где заключается нерв доказательства. С фихтевским доказательством реальности нравственного закона дело обстоит так же, как с доказательством Канта о реальности категорий. Если категории суть условия, при которых вообще существует опыт, то само собой понятно, что они участвуют во всяком опыте. Если нравственный закон является условием, при котором вообще существует мир, то отсюда явствует его применимость (его значение) в мире, т. е. его реальность. Поэтому все будет зависеть от того, насколько правильно с самого начала будет поставлен вопрос. Если считать мир чем-то вполне независимым от Я, вещь в себе, то вопрос неразрешим и реальность нравственного закона невозможна. Если же брать мир так, как только его и можно брать, как необходимый объект Я, то вопрос допускает решение.

Итак, положим, как того требует наукоучение на основании уже указанной аргументации, что мир равняется объекту Я, т. е. не-Я, что Я и не-Я взаимно ограничивают друг друга и потому находятся в полном взаимодействии и что поэтому все то, что происходит в ограниченном (делимом) Я, необходимо оказывает свое действие также и на не-Я; таким образом, вопрос о реальности нравственного закона или о причинности его по отношению к миру равняется вопросу: каким образом нравственный закон может оказывать действие на *ограниченное Я*? А так как это последнее есть телесное, чувственное, эмпирическое Я, то главный вопрос заключается в причинности нравственного закона по отношению к *чувственному Я*. Сам нравственный закон есть не что иное, как выражение чистого Я, или абсолютной самодеятельности, имеющей целью лишь себя; поэтому весь вопрос можно сформулиро-

вать так: как чистое Я может воздействовать на эмпирическое Я? Чистое Я как абсолютная самодеятельность, имеющая целью только себя, есть тенденция к абсолютной самодеятельности, «влечение к целому Я», «влечение к свободе ради свободы»; короче говоря, это *чистое* влечение. Эмпирическое, чувственное, телесное, ограниченное Я есть система определенных, чувственных влечений; короче говоря, это чувственное влечение. Поэтому причинность нравственного закона по отношению к миру следует приравнять причинности чистого Я по отношению к чувственному Я или причинности чистого влечения по отношению к чувственному влечению: таким образом, обе стороны вопроса, представлявшиеся вначале противоречивыми, сведены к одному знаменателю и вопрос поставлен так, что он несет в себе условия своего решения. И здесь можно уже предвидеть решение. Ибо так как обе стороны относятся друг к другу, как высшее к низшему или как обуславливающее к обусловленному, то именно нравственный закон и должен обуславливать чувственное Я и вместе с ним не-Я, а следовательно, и все отличное от Я, т. е. мир; таким образом, нравственный закон необходимо есть вместе с тем и мировой закон, откуда само собой вытекает его возможность в мире, его применимость к нему, одним словом, его реальность.

2. Я КАК ВЛЕЧЕНИЕ И ЧУВСТВО (ОРГАНИЧЕСКАЯ ПРИРОДА)

Чтобы решить эту вторую проблему нравственного учения и правильно понять отношение обоих влечений, мы должны лучше рассмотреть понятие *влегения*. То, что есть Я первоначально, должно, как это уже показано, являться сознанию как нечто данное или наличное. Я в своем первоначальном бытии есть тенденция или влечение к самодеятельности, поэтому оно должно себя открыть как влечение (воля), или, что то же самое, оно должно представляться себе как «влекомое».

Я как сознание, или интеллигенция, должно понять себя как влечение; это познание не зависит от свободы рефлексии, оно есть произвольное и необходимое свойство интеллигенции, т. е. *чувство*. Я есть влечение и ощущает себя как таковое, оно есть основа влечения, влечение есть основание (им возбужденного) чувства, или, иными словами, «объективно Я полагаемо как влекомое, субъективно — как чувствующее это влечение». Это полагание вполне независимо от моей рефлексии и вместе с тем и от моей свободы; таким образом, существует первоначально опре-

деленная (предпосланная рефлексии) система влечений и чувств. То, что установлено и определяется независимо от свободы, называется «природой». Эта система влечений и чувств есть природа. Я сам есмь такая система, я полагаем как таковой, я нахожу себя таковым; сознание как бы невольно навязывается мне: эта природа — *моя природа*. Отсюда положение: «Я есмь природа, и эта моя природа есть влечение» *. Само влечение не может полагаться произвольно, оно не объясняется из акта свободы, еще менее можно его мыслить как член механизма природы, ибо в механической причинной связи явлений действительность распространяется внешним образом от члена к члену и основывается на непрерывном сообщении силы; наоборот, влечение есть *внутренняя*, на себя самое обращенная, сама себя определяющая, следовательно, не сообщаемая извне сила **. Это самоопределение влечения не может быть, однако, произвольным, не может быть избрано, не может быть создано никаким понятием; как оно есть, оно полагается не свободой, а природой и потому должно мыслиться и объясняться как продукт природы. Что можно сказать о влечении как таковом, то можно сказать и о моей природе, ибо моя природа тоже влечение. Поэтому она должна была мыслиться как *продукт природы* или как результат свойства всей природы. Я есмь влечение, мое влечение есть самоопределение, это собой определяемое влечение есть продукт природы, т. е. основа этого самоопределения заложена в *целом* природы; это целое есть взаимодействие замкнутой суммы всех частей; таким образом, природа должна мыслиться как такое целое, в котором каждая часть определяется собой и в этой определенности является вместе «результатом определенности всех частей»: она должна мыслиться как целое, части которого определяют каждая себя и все друг друга взаимно, совокупно себя обуславливая и нуждаясь друг в друге, т. е. должна мыслиться как органическое целое. «Вообще природа есть органическое целое и полагается как таковое» ***.

В органическом целом всякая часть определяется сама собой и вместе с тем нуждается в соединении с другими. Потребность есть влечение. Всякая часть обладает известной степенью реальности и вместе с тем влечением к другой части. «Ни один элемент не довлеет сам себе, не самостоятелен только через себя и для себя; он нуждается в другом, а этот другой нуждается в нем: в каждом

* Ibid. § 8. S. 107—109. Cp. S. 102—107.

** Ibid. S. 109—111.

*** Ibid. S. 112—115.

есть влечение к чужому». Это стремление каждой части к соединению с другой и к пополнению другого есть влечение к созиданию и самосозиданию, «*влегение к образованию*» (Bildungstrieb). Такое влечение к образованию необходимо в природе. Образованное таким путем целое есть нечто органическое, поэтому это творческое влечение есть влечение к организации и как таковое распространено во всей природе. Природа должна полагаться как организующая, и ее результат (моя природа) — как органический продукт природы*.

Как верно то, что я существую, так же верно и то, что я чувствую себя влечением и это влечение ощущаю как природу, как мою природу, как нечто, полагаемое природой, как продукт природы: но моя природа не могла бы стать продуктом природы, если бы всей природе в каждой из ее частей не было присуще влечение к образованию, если бы влечение к организации не было бы распространено во всей природе. Я чувствую себя органическим продуктом природы, замкнутым в себе целым, в котором каждая часть в силу своеобразного свойства нуждается в соединении с другими частями и стремится к этому соединению, а все части в совокупности, каждая по собственному влечению, ищут и находят свое общение. Органический продукт природы может существовать только при непрерывной действенности присущего ему влечения к образованию, т. е. он должен мыслиться как организующий самого себя. Так как все части вместе (соединение всех этих частей) равняются целому, то влечение, направленное к этому соединению, в своей непрерывной действенности равняется влечению к *самосохранению* целого, влечению к бытию — не к чистому бытию, но к вполне определенному существованию и ко всем необходимым для этого определенного существования условиям. Это влечение к самосохранению есть условие, при котором нечто желается как необходимый для сохранения целого объект. Определенное желание (желание чего-нибудь) исходит не из природы объекта, но из моей природы; не объект есть основание желаний, но мое желание есть основание того, что вещь природы делается предметом желания, например, служит для питания (пища и питье)**.

Согласно закону Я я должен рефлексировать о том, что я есмь. Я есмь влечение, следовательно, влечение должно быть объектом моей рефлексии, иначе оно не было бы моим влечением, я дол-

* Ibid. S. 115–121.

** Ibid. S. 121–124.

жен открыть (ощутить), что мне чего-то недостает, что я не только имею потребность, но и ощущаю ее или стремлюсь к чему-то. Это рефлектирующее влечение Фихте называет «смутным желанием» или «чувством потребности». Я есмь природа, я непосредственно вместе с тем и объект моего сознания, поэтому моя природа с необходимостью будет непосредственным объектом моего сознания. Субъект этого сознания есть я сам; в этом своем качестве я свободен и свободно определяю себя самого. Всякий объект сознания обусловлен субъектом сознания, и этот субъект есть свободное самоопределение. Все, что вступает в мое сознание, неизбежно поэтому зависит от моего самоопределения, эта зависимость распространяется и на влечение, достигающее моего сознания. Как только влечение вступает в мое сознание, оно проявляется в той области, в которой я действую, и попадает под мою власть; теперь оно ощущаемое влечение, страстное желание, чувство потребности, т. е. влечение к удовлетворению. Не от меня зависит иметь его, но от меня зависит удовлетворить его. Здесь знаменательный пункт, с которого начинает освещаться область нравственного: граница между необходимостью и свободой, переход разумного существа к самостоятельности*.

В силу моей природы я есмь влечение, это природное влечение становится благодаря рефлексии смутным желанием чего-то, чувством потребности; теперь это еще неопределенное желание делается также объектом моей рефлексии, оно подвергается рефлексии, оно определяется, ограничивается, различается, что может быть произведено только через отнесение к определенному объекту. Желание определенного объекта, чувство потребности той или другой определенной вещи есть *страсть*. Благодаря рефлексии о предмете желание переходит в вожделение. Первая необходимая рефлексия превращает природное влечение в смутное желание; вторая свободная рефлексия превращает смутное желание в страсть: она образует границу между неопределенным желанием и страстью. Она создает страсть; поэтому страсть зависит и от этой рефлексии и может и полагаться ею, и не полагаться, т. е. уничтожаться. Нет надобности, чтобы мы рефлектировали наше неопределенное желание, нет необходимости в том, чтобы мы допускали в себе страсти, чтобы мы предавались им; мы можем освободиться от них, не предаваясь им или вполне свободно отклоняя от них нашу рефлексию. То, чего мы желаем в силу наших природных влечений, — это объекты природы, которые мы

* Ibid. S. 124—126.

имеем или которыми хотим обладать, будь то пища или питье, чистый воздух, широкий вид, теплая погода и т. д. Объекты природы пространственны. То, что хочет усвоить пространственное, должно само быть пространственно, поэтому и мы сами с нашими природными влечениями должны находиться в пространстве, следовательно, должны быть материей, организованной материей, плотью как орудием воли, т. е. подвижным, сочлененным телом *.

3. ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ВЛЕЧЕНИЕ. ВЫСШЕЕ И НИЗШЕЕ ВЛЕЧЕНИЕ. ПРАВСТВЕННОЕ ВЛЕЧЕНИЕ

Мы желаем объектов природы только в силу нашего природного влечения и только с целью своего удовлетворения. Удовлетворение ради удовлетворения есть наслаждение; сознательное влечение было страстью, удовлетворение страсти (сознательное удовлетворение) есть удовольствие, и именно *чувственное удовольствие*, так как оно есть состояние нашей организации или нашего телесного бытия, из которого исходит влечение и к которому относится удовлетворение. В удовлетворении природного влечения чувственное или органическое существо природы является целью самого себя, произведение природы не имеет другой цели, кроме своего собственного существования, оно вполне является самоцелью, мы не можем объяснить его внешней целью: «Существует только внутренняя, ни в коем случае не относительная целесообразность в природе». О Я, поскольку оно есть существо природы, телесное чувственное Я, нужно сказать то же, что и о всяком существе природы: удовлетворение его естественных влечений, наслаждение, удовольствие есть его конечная цель.

Но Я не только существо природы и влечение природы, Я есть и объект для себя, т. е. сознание. Как природное влечение оно хочет только наслаждения, а так как последнее обусловлено объектом, то в своем влечении к удовлетворению оно зависит от объекта; как сознание же оно, напротив, зависит только от себя самого. Таким образом, Я и то и другое — тенденция к чистой деятельности как самосознание и влечение к удовлетворению как сущность природы, оно единство обоих влечений, поэтому они оба в Я изначально едины: это изначальное единство обоих влечений Фихте называет «*изначальным влечением*». Что это изначальное влечение представляется разветвленным на два указанных вле-

* Ibid. S. 126–128.

чения — это необходимое следствие сознания. Изначальное влечение есть, как само Я, субъект-объект; сознание разделяет это абсолютное единство на две половины: субъект и объект; так возникает раздвоение; первоначальное влечение проявляется в пределах сознания как объективное и субъективное влечение, как природное влечение и как чисто духовное влечение (влечение свободы), как влечение к наслаждению и как влечение к самостоятельности: «Исключительно на взаимодействии этих двух влечений, которое есть, собственно, лишь взаимодействие одного и того же влечения с самим собою, покоятся все феномены Я» *.

Таким образом, сознание, или рефлексия, рассекает первоначальное влечение на два влечения. В силу рефлексии субъект не только отделяется от объекта, но и возвышается над ним, рефлектирующее поднимается над рефлектируемым и стоит выше последнего, охватывая его. Влечение рефлектирующего и влечение рефлектируемого, субъективное и объективное влечения, влечение свободы и влечение природы не равны друг к другу, а относятся как высшее к низшему, как охватывающее к охватываемому. (Если сознательное влечение мы назовем страстью, то здесь из существа Я явствует различие высшей и низшей способностей желания.) В силу влечения природы мы желаем наслаждения и становимся зависимыми от объекта; в силу духовного влечения мы хотим самостоятельности, мы противостоям наслаждению и становимся независимыми от объекта; с помощью рефлексии мы поднимаемся над природным влечением, над нашей природой и вместе с тем над всей природой. Это последнее влечение, возвышающее, освобождающее, направленное на нашу чистую самостоятельность, есть высшее, более мощное, более охватывающее, а первое влечение, направленное на одно только наслаждение, есть влечение низшее, — это обстоятельство является основой нравственного уклада человека. Оба существующие в Я влечения стремятся к соединению, а так как одно направлено на чистую деятельность, а другое — на данный объект своего удовлетворения, то они могут объединиться лишь так, что в одном и том же стремлении деятельность и объект пронизывают друг друга; объединение может поэтому заключаться только в «объективной деятельности». Если же нравственная деятельность обязательно должна быть объективной, то отсюда явствует реальность нравственного закона или его применимость к миру объектов **.

* Ibid. S. 130.

** Ibid. S. 128—131.

Это первоначальное влечение, которое в качестве первоначального единства обоих влечений составляет сущность Я и ядро сознания, может проявляться в пределах сознания только как требуемое объединение субъективного (чисто духовного) и объективного (естественного) влечения, т. е. как влечение, составленное из обоих, что и будет *нравственным* влечением. Предположим, что такого объединения двух этих влечений не произошло бы; тогда самосознание или само Я было бы уничтожено. Тогда действовало бы исключительно или чистое, или естественное влечение: исключительная действенность чистого влечения имела бы результатом абсолютную независимость Я — не как цель, а как состояние, т. е. полное уничтожение ограниченного Я, а следовательно, и не-Я, следовательно, уничтожение и Я вообще; с другой стороны, исключительная действенность естественного влечения совершенно подчинила бы Я объекту, следовательно, полностью уничтожила бы его независимость, а следовательно, уничтожила бы и само Я. Поэтому сколь необходимо Я, столь необходимо и соединение обоих влечений, т. е. смешанное или нравственное влечение*.

Чего требует нравственное влечение? Или как могут быть соединены в действительности оба первоначально тождественные, разделенные в сознании и противопологаемые влечения? Конечно, чистое влечение действует не одно, оно могло бы тогда только отрицать естественное влечение и не выполнять того, чего требует это последнее; все его поведение было бы таким непрерывным неделанием, самоотрицанием, направленным против нашей природы, целью которого было бы полное наше уничтожение, угасание Я, не моральное определение, а мистическое растворение. Простое неделание не есть деятельность. Я хочет действовать, все действительные поступки направлены на объекты. Я не могло бы воздействовать на объекты или на природу, если бы оно само не было природой, силой природы, природным влечением; в действительности оно может действовать только через природное влечение. Стремиться уничтожить это влечение значило бы отказаться от всякой деятельности, от самой воли, а вместе с тем и от самого себя. Поэтому всякая деятельность направлена не на уничтожение природного влечения, а на освобождение от его гнета, на подчинение его цели свободы, на уменьшение нашей зависимости от природного инстинкта, следовательно, на все большую независимость, т. е. на постепенное освобождение: таким

* Ibid. § 12. S. 147—153.

образом, всякое действительное действие состоит из ряда поступков, конечной целью которых является наша абсолютная независимость, оно заключается в *постепенном приближении* к этой цели, ее никогда нельзя достигнуть вполне, ибо достижение цели было бы уничтожением Я. Абсолютная независимость не есть состояние, она наша *задача*: наше назначение не в том, чтобы быть свободными, а в том, чтобы *становиться свободными*. Поэтому мы можем исполнить свое назначение, лишь непрерывно стремясь к этой необходимо и безусловно полагаемой и никогда не достигаемой цели, все более и более приближаясь к ней; любой наш поступок должен находиться на линии этого приближения. Поступай так, чтобы твои поступки никогда не противоречили этой цели, никогда не уклонялись от нее, всегда бы находились на линии приближения к ней. Только тогда будет действительным поступком то, что ты делаешь. Действовать — вот твое назначение. Требование нравственного влечения таково: исполняй всегда свое назначение! *

4. СОВЕСТЬ И ДОЛГ

Всякое влечение должно непосредственно чувствоваться и ощущаться как таковое. В чем заключается чувство нравственного влечения? То, что относится к нашему влечению, все равно какому, входит в область наших желаний, и в этом опосредованно или непосредственно принимает участие наша воля. Эту нацеленность воли или вожделения на какой-нибудь объект мы называем *интересом*; всякий интерес заключается только в этой нацеленности, он всегда основывается на влечении. Когда мы интересуемся чем-нибудь, то мы чувствуем отношение объекта к нашему влечению. Либо объект совпадает с тем, чего хочет влечение, либо он находится с ним в противоречии; отношение будет поэтому либо гармоничным, либо дисгармоничным. Эта-то гармония или дисгармония и чувствуется нами, и так как изначально мы всегда чувствуем только самих себя, или так как всякое чувство в основе есть самочувствие и всякий интерес обуславливается интересом к нам самим, то все, что мы чувствуем, есть наша собственная гармония или дисгармония, состояние согласованности или противоречия нас с самими собой, т. е. согласованности или несогласованности того, что мы есть в действительности, с тем, чем мы поистине хотим быть. Чем мы поистине хотим быть, то есть выра-

* Ibid. S. 149—150.

жение нашего изначального, основного влечения, которое тождественно самому Я. Это влечение требует согласования Я первоначального с Я ограниченным (эмпирическим), т. е. действительного объединения чистого и естественного влечений.

Выражение чистого влечения есть требование, выражение влечения естественного есть смутное желание; первое требует *дела*, второе желает *наслаждения*, первое хочет свободы ради свободы, второе — наслаждения ради наслаждения; удовлетворение первого влечения и сопровождающего его чувства удовольствия будут иными, нежели удовлетворение второго влечения. Когда мы удовлетворяем первое и изначальное влечение, то мы выполняем требование и достигаем цели; мы сделали то, что мы должны были сделать, мы достигли того, что мы совершенно свободно, а потому и вполне сознательно поставили себе целью: такое деяние необходимо сопровождается чувством одобрения. Цель эта есть наша собственная внутренняя цель, наше изначальное влечение, наша истинная сущность. Этим делом мы удовлетворили нашу собственную глубочайшую самость, такой акт необходимо сопровождается чувством удовлетворения. Здесь удовольствие проявляется как одобрение и удовлетворение, неудовольствие — как неодобрение (презрение) и досада. Это чувство нравственного свойства, чувство нашего нравственного бытия, чувство того, что мы то, чем мы хотим быть в силу нашей глубинной сущности (изначального влечения), или что мы этим не являемся: это чувство, которое мы можем назвать высшей способностью чувства, как высшее влечение мы назвали раньше высшей способностью желания, — это чувство есть совесть: чувство согласованности или несогласованности нашего действительного состояния, обусловленного нашим поведением, с нашим изначальным влечением, направленным на абсолютную свободу, чувство нашей собственной внутренней гармонии или дисгармонии, или отношение нашей деятельности к нашей абсолютной свободе. Мы непосредственно осознаем эту свободу в совести, и так как она составляет сущность Я и условие всякого сознания, то совесть — самое достоверное из всего нами познаваемого. «Слово *совесть* (Gewissen) отлично выбрано, оно как бы указывает на непосредственное сознание того, без чего вообще нет сознания, — сознание нашей высшей природы и абсолютной свободы». В случае согласованности совесть находится в мире и покое, в противоположном случае она неспокойна и упрекает нас; она не доставляет удовольствия, как чувственные удовлетворения: говорят о спокойной совести, но никогда о веселой.

Совесь указывает на свободу как на нашу абсолютную цель; подобно этой последней наша совесь непогрешима и непоколебима. Свобода эта необходима не как наличное состояние, а как цель; она не есть закон природы, а нравственный закон; она не то, что мы есть, а то, чем мы должны быть, не средство к тому или иному, а конечная цель. Это безусловное долженствование есть долг, который может стать нашим законом лишь тогда, когда мы смотрим на него как на таковой и вполне сознательно делаем его нашим законом. Этот долг стремится стать сознательной целью и сознательным мотивом нашего поведения. Долг действует не как влечение, он не влечет, мы сами должны увлекать себя сознанием долга, поэтому мы можем действовать согласно долгу только по убеждению, а не слепо; долг есть наше самое интимное и самое сильное убеждение. Содержание нравственного закона ясно, его можно кратко и точно выразить различным образом. Всякая формула будет содержать в себе целую систему учения о нравственности. Поступай действительно; ты поступаешь действительно только в том случае, если не ставишь себя в зависимость от объектов, если каждый из твоих поступков все больше приближает тебя к цели абсолютной независимости; таким образом, выполняя всегда твое назначение, никогда не поступай без убеждения, никогда — против убеждения; тогда ты всегда будешь поступать сознательно, по долгу и ради долга, всегда так, как того требует совесь. Поэтому нет более краткой формулы, чем следующая: *поступай по своей совести*.

Реальность и применимость этого закона вполне ясны. Нравственный закон есть свобода как цель, как требование. Как могла бы свобода стать требованием, освобождение — законом, если бы несвобода не была существующим, данным состоянием? Несвобода есть ограниченное, чувственное, естественное Я, Я как природное влечение, как продукт природы, который не может существовать без природы, без мира. Без мира нет нравственного закона. Без нравственного закона нет свободы как конечной цели, нет абсолютной свободы, нет абсолютного Я, нет сознания, нет объекта сознания, нет мира. Без нравственного закона нет возможности мира; без мира нет места нравственному закону: этим дедуцировано имманентное значение последнего, или его реальность, как того требует наукоучение.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

ПОНЯТИЕ ДОЛГА. РАЗВИТИЕ НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ. ОСНОВНОЕ МОРАЛЬНОЕ ЗЛО



I. НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН КАК КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ

1. НРАВСТВЕННАЯ УВЕРЕННОСТЬ КАК ОСНОВА ВСЯКОГО ПОЗНАНИЯ

Принцип учения о нравственности, т. е. нравственный закон выведен и форма его установлена. Дальнейшей задачей будет вывести из этой формы содержание, или материальные нравственные определения. Доказано, как должно поступать при всех обстоятельствах; нужно доказать, каково содержание нравственного поведения в каждом определенном случае; из «как» должно следовать «что».

На вопрос: как должен я поступать? — ответ был: по своей совести, по своему убеждению! Однако убеждение, согласно которому нужно поступать при всяких обстоятельствах, должно быть правильным, не колеблющимся, а необходимым, оно должно заключать в себе критерий или сознание этой правильности, исключая возможность всякой ошибки и сомнения. Убеждение, никогда не ошибающееся, непогрешимо, убеждение не сомневающееся — неизменно. Существует множество так называемых убеждений, которые, будучи достоверными по видимости, ложны по существу. Они существуют сегодня, завтра они заменяются более верным взглядом. Так обстоит дело с обычными человеческими мнениями, к которым нельзя отнести то убеждение, поступать согласно которому приказывает нравственный закон. *Нравственное* убеждение должно быть прочным при всех обстоятельствах; оно должно быть неизменно, абсолютно и потому непосредственно достоверно. Непосредственно достоверно только наше собственное бытие, само Я, неизменно лишь наше первоначальное бытие, чистое Я. Положим, что наше душевное состояние, наше эмпириче-



ское Я или наше сознание, гармонирует с нашим первоначальным Я, тогда мы непосредственно убеждены в этой гармонии и ощущаем эту гармонию. Об этой гармонии, как и о нашем первоначальном бытии, свидетельствует лишь *непосредственная*, абсолютная уверенность. Совесть является основой нашего первоначального бытия, она корень всякого нравственного убеждения. Поэтому не существует вообще никакой другой абсолютной уверенности, кроме совести, никакого другого абсолютно достоверного убеждения, кроме нравственного. «Это чувство никогда не обманывает, ибо оно присутствует только при полном совпадении нашего эмпирического Я с чистым Я, а последнее есть наше единственное истинное бытие, все возможное бытие и вся возможная истина. Только поскольку я моральное существо, постольку возможна для меня достоверность» *.

2. ДОЛГ КАК ОСНОВАНИЕ И КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ МИРА

Эта уверенность есть вместе с тем основание всякой другой уверенности, всякого истинного познания. Всякое наше познание обусловлено сознанием объективного мира, который сам обусловлен ограничением Я, последнее основание которого, как известно, есть изначальное стремление, изначальное влечение, нравственное влечение самого Я; следовательно, в основе всякого познания лежит нравственное влечение, совесть или сознание долга. «Единственное твердое и последнее основание всяческого моего познания есть мой долг. Это есть интеллигибельное *«в себе»*, которое по законам чувственного представления преобразуется в чувственный мир» **. Таким образом, долг есть первоначальное основание и конечная цель всех объектов. Формула нравственного закона, посредством которой устанавливается всякая мораль, гласила: «Поступай по своему убеждению, поступай по долгу, исполняй долг ради долга!» Отсюда получаем содержание нравственного закона: «Обращайся со всеми вещами согласно их конечной цели!»

Форма нравственного закона решает вместе с тем и вопрос о форме (формальное условие) противоположного. Ты поступаешь по совести лишь тогда, когда ты поступаешь по собственному нравственному убеждению. Поэтому мораль требует, чтобы ты

* Ibid. Hauptst. III. Systematische Anwendung des Princips der Sittlichkeit. § 15. S. 165 flgd.

** Ibid. S. 172.

сам рассуждал. Ты не поступаешь по совести, если поступаешь не автономно, а подчиняешься авторитету чужого веления. «Кто поступает, подчиняясь авторитету, тот поступает бессовестно». Ты поступаешь нравственно только в том случае, если поступаешь по совести! То, что противоречит нравственному закону, греховно. «Что не вытекает из веры, что не одобряется нашей собственной совестью, то абсолютно греховно» *.

II. РАЗВИТИЕ НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

1. ЧЕЛОВЕК КАК ЗВЕРЬ

Хотя долг и составляет нашу изначальную сущность, однако он не влечет нас силой природного инстинкта; мы поступаем нравственно только тогда, когда мы влекомы чувством самого долга. Мораль требует, чтобы мы желали долга как такового, чтобы мы направляли на него наше сознание; последнее достигается рефлексией, которая как таковая находится всецело в нашей власти. Если бы нравственное поведение не было всецело делом свободы, то и противоположное, бессовестное или противное долгу поведение не было бы нарушением свободы, не было бы виной, не было бы грехом. Бывает в нас состояние, предшествующее рефлексии, в котором Я представляется само себе чем-то найденным или данным, как природа или природное влечение. Если это состояние, являющееся самой первой нижайшей ступенью практического Я, господствует и мы составляем единое целое с природным влечением, то мы поступаем без всякой рефлексии, по влечению, не морально, а как животное: на этой ступени человек по своему поведению только зверь **.

2. ЧЕЛОВЕК КАК РАССУДОЧНОЕ ЖИВОТНОЕ:

ЭГОИЗМ КАК МАКСИМА

С помощью сознания мы должны и можем рефлексировать наше природное влечение, с помощью этой рефлексии мы можем отличать себя от него и этим самым освобождаться от него. Эта наша свобода вначале только формальна и заимствует свое содержание только из природного влечения, которое ищет вещей: мы

* Ibid. S. 175–177.

** Ibid. § 16. S. 178 flgd.

следуем естественным влечениям не слепо, мы выбираем, а так как мотив нашего выбора черпается нами не из свободы, то он может определяться только нашим эмпирическим Я, т. е. при этом состоянии рефлексии мы поступаем по максиме нашего эмпирического благополучия или нашего блаженства. Мы удовлетворяем лишь наши естественные влечения, мы хотим только благополучия; на этой ступени мы поступаем тоже как животное, но как рассуждающее животное. Формально мы свободны, но материально зависим от объектов природы *.

3. АВТОКРАТИЧЕСКОЕ ВЛЕЧЕНИЕ К СВОБОДЕ: ПРОИЗВОЛ КАК МАКСИМА

В действительности Я свободно от объектов природы и хочет самостоятельности. Если оно с полной свободой сознания делает это своей максимой, то оно само дает себе нравственный закон и поступает морально; наоборот, если оно, не рефлектируя, следует только позыву к самостоятельности, повинувшись влечению своей высшей природы, то оно поступает не как животное, но еще и не морально; мы делаем целью не наше чистое, а наше эмпирическое Я, но не с целью наслаждения вещами, а с целью господства над ними: мы хотим «неограниченного господства над всем вне нас». Это господство есть наша максима. Наша свобода, еще не заполненная нравственным законом, есть произвол; на этой ступени еще не воля, а только «гений добродетели» побуждает человека приносить свое наслаждение в жертву своим целям и вмешиваться в бытие вещей, устраивая и преобразуя его, господствуя и подчиняя. Выражением этого автократического влечения к свободе служит гордое поведение, когда человечество покидает внеисторический рай влечений и жизненных наслаждений и вступает в борьбу истории. «Только при предположении такого умственного уклада становится понятной вся человеческая история» **.

При сравнении со слепым или рафинированным стремлением к удовлетворению своих влечений и к наслаждению, в этом безграничном сознании свободы с его надменным стремлением есть что-то возвышенное, но в моральном отношении оно лишено ценности, ибо здесь над всем остальным возносится и чувствует себя вознесенным эмпирическое Я. Нельзя допускать ослепления своего суждения тем, что приносишь в жертву собственное на-

* Ibid. S. 179 flgd.

** Ibid. S. 187–191.

слаждение, а на это человек чувствует себя способным на данной ступени. В таких жертвах нет действительного самоотречения; наоборот, чем больше здесь приносится в жертву, тем выше, благороднее, прекраснее начинает казаться себе человек; он делается часто своим собственным героем и живет лишь собой. По его мнению, все остальные исполняют лишь должное, один он чувствует свое право; если в достижении своей цели он терпит крушение, то в собственном сознании он делается непризнанной величиной, одним из благодетелей, страдающих от человеческой неблагодарности. Все, что он делает, служит к увеличению собственной ценности, к любованию собой, а за наслаждение, приносимое им в жертву, он платит вдвойне и втройне своему самолюбию сознанием благородства своего поступка, так что Богом, которому он приносит жертву и который милостиво ее принимает, в сущности является он сам.

Именно это служение идолам, которое практикуют подобные герои света, и лишает их поведение всякой моральной ценности. Они, а с ними многие другие, уверены, что они поступают хорошо и притом только по влечению, по врожденной склонности; так возникает предрассудок о врожденной доброте человеческой природы. Они поступили благородно и бескорыстно, значительно лучше, чем это было нужно и чем они должны были поступить, и притом по собственному влечению: их деяния представляются им вполне заслуженными делами, «*opera supererogativa*» *.

4. НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН КАК МАКСИМА

Пока абсолютная свобода проявляется как влечение и по влечению, ее поведение может быть героическим, но не моральным. Нравственной она делается только становясь самосознанием. Абсолютная свобода как самосознание имеет объектом себя, делает себя целью, только себя, она есть сам нравственный закон: свобода ради свободы, долг ради долга! Выполнять долг инстинктивно нельзя, его можно выполнять лишь исходя из сознания долга. Когда нас действительно наполняет сознание долга, то мы не можем действовать иначе, как согласно долгу. Если это сознание затемняется и мы видим неясно или совсем не видим долга, если мы не представляем его себе как нашу конечную цель, то невозможно его выполнить, нет условий нравственного поведения. Поэтому при сознании долга нравственное поведение необходимо, и без

* Ibid. S. 188–189.

этого условия оно невозможно. Таким образом, наше поведение оказывается связанным с известным условием, от которого всецело зависит, будет ли оно обладать нравственным или противоположным нравственности характером. Эту необходимость Фихте обозначает словом «интеллигибельный фатализм»*.

Кажется, как будто этим исключается свобода, это позитивное основание всякой нравственности, или что она остается под вопросом. В действительности это не так, ибо условие, от которого зависит наше нравственное или ненравственное поведение и которое составляет этот «интеллигибельный фатализм», само есть дело свободы, есть акт нашего сознания, нашей рефлексии. Оно всецело в нашей власти и всецело зависит от нашей свободы; следовательно, нравственное поведение связано с таким условием, которое само зависит от свободы и ни от чего другого; оно необходимо и прочно, если прочно сознание долга, но сознание это никогда не прочно, оно то ясно, то затуманено, поэтому мы ни одной минуты не уверены в нашей моральности. «Ни один человек, ни одно конечное существо, насколько мы можем видеть, не утверждено в добре».

III. ОСНОВНОЕ МОРАЛЬНОЕ ЗЛО

1. Косность

Но если наша свобода составляет основное условие и характер нравственного, так как она направляет наше сознание на долг или отклоняет от него, то безнравственное поведение есть наша вина, и именно эта вина и есть зло. Не то злом является, что мы чувственны, что у нас есть влечения и страсти, а то, что наше сознание отвлекается от долга и чистого Я и устремляется к чувственному Я с его страстями, что наша воля принимает такое направление. Для того чтобы хотеть должного, мы должны оторвать нашу рефлексию от нашего чувственного Я и природных влечений, и именно этот отрыв и происходит в акте изначальной и безмерной свободы. Без этого акта мы остаемся в прежнем направлении к нашему чувственному благу и пребываем в естественном чувственном состоянии: это пребывание есть изначальная вина, корень морального зла (Uebel), которое Кант назвал «радикальным злом» (Böse). Легче и спокойнее пребывать в обычном состоя-

* Ibid. S. 191–192.

нии, чем порвать с ним, это *vis inertiae*¹⁸⁴ природы, естественная косность, благодаря которой всякое существо стремится остаться в том состоянии, в котором оно находится. Как только какая-нибудь противоположная сторона подействует на это обычное состояние, из стремления возникает противостремление, из голой косности — сила косности, которая сопротивляется освобождению. Так в человеческой природе косная воля противодействует нравственной: эта *леность воли* есть основное моральное зло, корень всего злого; нежелание выйти из обычного состояния, из обычного уклада естественного Я приводит к тому, что мы согласны на что угодно, лишь бы не нарушать нашей внутренней несвободы. В силу нашей косности мы вполне несвободны. В пределах этой несвободы нет освобождающей и спасительной силы. «Сама его свобода заключена в оковы; сила, которую он должен был воспользоваться, направлена против него. Нет равновесия, на чаше весов тяжесть его природы, и нравственный закон не уравновешивает ее. <...> Если посмотреть на дело с естественной точки зрения, то совершенно невозможно, чтобы человек мог себе помочь; он не может стать лучше. Спасти его может лишь чудо, которое, однако, он должен произвести сам. Поэтому люди, утверждающие *servum arbitrium*¹⁸⁵ и характеризующие человека как колоду, которая не может сдвинуться с места собственной силой, но должна приводиться в движение высшей силой, были вполне правы и последовательны, когда они имели в виду *естественных людей*» *.

2. Трусость и лживость

Из косности, благодаря которой мы готовы позволить произойти с собой чему угодно, возникает второй основной порок человеческой природы — трусость, порождающая все трусливые поступки. Сталкиваясь с другими людьми, мы не можем утверждать нашу свободу и самостоятельность и попадаем во власть чужой воли: таким образом возникает среди людей рабство физическое и моральное, подчинение и подражательность; рабство проистекает из трусости, как трусость из косности. Трусость не самоотречение, а жалкое себялюбие, поэтому она переносит состояние угнетения с внутренним сопротивлением и ненавистью по отношению к угнетателю, но так как открытое выражение ненависти может быть опасным, то она скрывает ее под маской пре-

* Ibid. S. 201.

данности и стремится всячески обмануть угнетателя, перехитрить его; она лжет и должна лгать, ибо истина требует мужества, которого нет у труса. Так трусость создает *лживость*, этот третий основной людской порок. «Лжив только трус. ...Трусость проистекает из косности, из трусости — лживость». Первое зло и первая вина — это отклонение воли от своего первоначального назначения, нежелание выйти из сферы своих естественных влечений и упорство в максиме эгоизма; здесь первое звено в цепи зла, начало все дальше распространяющейся гибели, все более глубокого падения человеческой природы.

Между тем свобода неискоренима, способность ее и сила существуют, возможность освобождения налицо, но морального чувства нет. Необходимо разбудить его, развить, образовать. Самым действенным средством морального воспитания человеческого рода является позитивная религия, так как она представляет людям, погрязшим в чувственности, содержание нравственного закона в самой осязательной и чувственной форме божественного откровения и тем поднимает их на первую ступень просветления*.

* Ibid. S. 198—205.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

СОДЕРЖАНИЕ ПРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА. ОБУСЛОВЛЕННЫЕ ОБЯЗАННОСТИ



I. СОДЕРЖАНИЕ ПРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА

Правственный закон гласит: «Поступай по совести, пусть каждый твой поступок находится в ряду поступков, приближающих тебя к абсолютной независимости; со всякой вещью обращайся в соответствии с ее конечной целью!» Эти формулы суть различные выражения одной и той же мысли: наша конечная цель и конечная цель вещей одна и та же; поступать согласно ей значит быть в согласии с собственной внутренней сущностью; чувство этой гармонии эмпирического и чистого Я есть совесть. Из существа конечной цели уясняется все содержание нравственного закона, сама же цель становится ясной для нас, когда мы относим вещи или объекты к нашему влечению — не к тому или иному влечению, а ко *всему* нашему влечению в целом, которое в своем первоначальном ограничении совпадает с самим Я или с влечением к самостоятельности Я: эта самостоятельность есть наша конечная цель, стремление к этой самостоятельности есть конечная цель вещей. Поэтому то, что в отношении Я является существенным условием его действительности, есть необходимое средство по отношению к конечной цели, именно поэтому оно составляет предмет нашего нравственного поведения и как таковое входит в содержание нравственного закона*.

Поэтому вопрос о последнем совпадает с вопросом об условиях Я. Сколько условий требует Я, в таком же количестве средств нуждается конечная цель и столько же объектов имеет нравственное поведение. Принимая во внимание предшествующую подробную дедукцию наукоучения, можно подвести краткий и понятный

* Ibid. § 17. S. 206—212.

итог. Я есть природа (природное влечение), способность рефлексии, разумное существо (свободная воля) среди других свободных существ, с которыми оно находится в необходимом взаимодействии. Как природное влечение Я есть *тело*, как способность рефлексии — это *интеллигенция*, как свободная воля — это лицо в общении с другими лицами. Тело, интеллигенция, свободное взаимодействие суть поэтому необходимые условия Я.

1. ОБЯЗАННОСТИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ТЕЛУ

Тело есть природа в Я, наша собственная природа, с помощью которой мы в состоянии воздействовать на природу вне нас, на чувственный мир; поэтому тело есть орудие всей нашей действительности, инструмент всей нашей организации, нашего восприятия, нашего познания. Отсюда ясно, насколько тело составляет предмет нашего нравственного поведения и насколько оно является содержанием нравственного закона. Оно должно быть орудием нашей свободы, пригодным его орудием, мы должны сохранять и развивать его для этой цели: только для этой цели, только как средство к ней. Поэтому нравственный закон по отношению к телу требует: 1) никогда не делать его целью, не делать его объектом наслаждения ради наслаждения, а наоборот, 2) развивать его как орудие, пригодное для всех возможных целей свободы. Оно делается негодным орудием, когда его ощущения и страсти убиты, силы притупились, а потому: 3) мы должны лишь настолько заботиться о нашем теле, насколько это необходимо для развития последнего, чтобы оно служило нравственной конечной цели в качестве ее орудия. Таковы три материальные нравственные заповеди, касающиеся нашего телесного бытия: первая «отрицательная», вторая «положительная», третья «ограничительная».

2. ОБЯЗАННОСТИ В ОТНОШЕНИИ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Без рефлексии нет Я. Необходимое условие Я — чтобы оно рефлексировало свою собственную деятельность и, таким образом, претворяло ее в Я. С помощью рефлексии Я делается интеллигенцией. Нравственный закон существует (для Я) постольку, поскольку он познается, поскольку рефлексия направляется на него с полным сознанием, поэтому он действителен в нас и вообще возможен только через интеллигенцию. Поэтому по отношению к нравственному закону интеллигенция не только его орудие, но и его фактор, ибо она обуславливает не только причинность, но

и все бытие нравственного закона, так как бытие нравственного закона вполне совпадает с его сознанием. Развитие интеллигенции достигается познанием, а конечная цель всякого познания есть познание долга, поэтому он есть конечная цель и побудительный мотив всякого познания. Отсюда выводятся нравственные веления в отношении интеллигенции. Развитие последней, возможное только в пределах свободы, не должно быть стеснено никакими преградами, никакой заранее поставленной целью, не должно быть подчиняемо никакому внешнему закону, никакому авторитету, заранее определяющему содержание нашего познания. Поэтому нравственный закон гласит: 1) «В развитии твоей интеллигенции ты не должен ничем себя связывать; что касается содержания ее, ты не должен подчинять ее никакому постороннему соображению!» Отсюда вытекает позитивная заповедь: 2) «Исследуй вполне свободно! Учись, мысли, исследуй возможно больше!» Единственный мотив всякого познания есть долг: это единственное ограничение, производимое нравственным законом. Отсюда вытекает требование: 3) «Исследуй по долгу, исследуй ради твоей свободы!» Чем шире познание, чем оно более развито, более ясно, тем свободнее Я, тем пригоднее интеллигенция как орудие нравственного закона и как его фактор*.

3. ОБЯЗАННОСТИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ОБЩЕСТВУ

Свободная действительность Я обуславливается в своей исходной точке вызовом, причиной которого может быть только другое Я. Без такого вызова Я не может ощутить себя свободно деятельным, не может с помощью своей свободной деятельности ощутить себя и как природное влечение. Поэтому для своей самостоятельности Я необходимо нуждается во втором Я; оно ощущает себя свободным только в том случае, если его признают свободным, а такое признание возможно только со стороны свободного существа вне его. Признание чужой свободы есть необходимое условие для полагания собственной, и так как в этом признании содержится вместе с тем и ограничение собственной свободы, то в полагании последней заключается вместе с тем и ее ограничение. В силу этой изначальной границы свободы Я делается разумным существом, или индивидуумом. Что Я есть вообще индивидуум, это объясняется условиями свободы и потому это необходимо и разумно; но то, что оно является именно данным индивидуумом

* Ibid. § 18. S. 217, 218.

в этой пространственной и временной определенности, должно быть признано случайным и эмпиричным. Так различается в Я необходимая (доказуемая) и эмпирическая (случайная) индивидуальность. Что различные Я ограничивают свою свободу взаимным признанием, это необходимо; что свобода заключается во взаимодействии свободных поступков и что поэтому все свободные поступки в силу этого взаимодействия всецело «предопределены», это также необходимо; но что именно данный индивидуум в данный момент совершает определенный поступок — это случайность*.

Кажущееся противоречие между свободой и необходимостью, заключающееся в нравственных условиях человеческого поведения, разрешается понятием конечной цели. Если все разумные существа имеют одну и ту же цель, то взаимодействие их свободных поступков и создаваемая этим необходимостью не уничтожают свободы. Самостоятельность всякого разума есть конечная цель, желаемая всяким: каждый отдельный человек является и считает себя только средством этой цели, и не только в силу своей телесной, но и в силу всей эмпирической индивидуальности. «Весь чувственный, эмпирически определенный человек есть орудие и фактор нравственного закона»**.

Всякий поступает по своему нравственному убеждению и хочет содействовать, насколько может, разумной цели, которая может быть достигнута только тем, что каждый отдельный человек ставит ее перед собой и делает себя ее орудием. Поэтому никому не безразлично, как поступает другой; вместе с целью разума каждый должен ставить себе целью и нравственное поведение другого человека; он должен хотеть, чтобы всякий другой также поступал по его нравственному убеждению, а так как такое убеждение может быть только одним, то он должен хотеть, чтобы все поступали по общему основному убеждению. Желать цели разума значит желать вместе с тем, чтобы нравственное убеждение было у всех одинаковым. Нравственные убеждения отдельных лиц находятся, однако, в противоречии: общего основного убеждения не дано, его надо достигнуть. А так как эта задача может быть решена при свободном взаимодействии или общении отдельных лиц, то нравственный закон требует от любого участия во взаимодействии, общения с другими, участия в жизни общества, деятельности в обществе и для общества. Мы уже раньше узнали то

* Ibid. S. 218—229.

** Ibid. S. 229—231.

правовое основание, которое делает необходимым общение людей: здесь то же требование предъясняется нравственностью*.

Всякий должен по возможности содействовать тому, чтобы все имели одно и то же основное нравственное убеждение; взаимодействие естественно исключает всякое насилие, ибо убеждение отдельного лица нравственно только постольку, поскольку оно свободно. Вынужденное убеждение равносильно отсутствию убеждения. Общность нравственного убеждения, утверждение абсолютной конечной цели как извечного назначения человечества, преданность этой цели — все это есть результат этического объединения людей, которое Фихте, как и Кант, считал сущностью церкви. Задача и цель церкви в этом смысле есть согласие во всех пунктах нравственного убеждения, действительное равенство морального настроения, моральное единство связанных церковью. Такая цель может быть достигнута сообща только такими людьми, которые уже исходят из известного общего основания. То, что является вполне определенным и развитым только как цель, должно полагаться в исходной точке как нечто неопределенное и нуждающееся в развитии. Выражение такого еще неопределенного, но уже общего убеждения нравственного свойства Фихте называет «символом»; это первое чувственное и общее выражение нравственного убеждения, которое указывает на нечто сверхчувственное. Церковь нуждается в таком символе, чтобы иметь возможность исходить из известного объединяющего отправного нравственного пункта и стремиться к своей цели; она нуждается во вспомогательном средстве, необходимом для начала; это, как говорит Фихте, «необходимый символ».

Что касается значения этого символа, то Фихте различает две основные формы церковной веры в пределах христианского мира. Все зависит от того, имеет ли церковный символ значение начала и предпосылки или цели и предмета, собственная ли это цель или только вспомогательное средство и фактор церковного учения, нужно ли его провозглашать или нужно только учить исходя из него: «Я должен исходить из него как из чего-то предположенного; ни в коем случае я не должен идти к нему как к чему-то, что нужно обосновать. ...Символ есть исходный пункт. Его не проповедуют, а в проповеди лишь опираются на него». Различие *протестантизма* и *католицизма* в том, что протестант идет от символа к бесконечному, а папист¹⁸⁶ идет к нему как к конечной цели**.

* Ibid. S. 231—235.

** Ibid. S. 236, 241—245.

Развитие моего тела и моей интеллигенции возможно только через меня, это единственная моя цель, и потому это зависит только от моего убеждения. Наоборот, развитие чувственного мира вообще, который есть общественный мир, в котором кроме меня принимают участие и другие разумные существа, совсем не зависит только от меня и моего убеждения; это развитие может произойти на основании общего убеждения, которого как такового нужно еще достигнуть. Долг заключается в том, чтобы создать это убеждение. Предмет этого общего убеждения есть правовое общение, которое основывает само себя на государственном договоре. Поэтому долг состоит в том, чтобы создать такое соглашение в отношении правового общения; поэтому также долг и в том, чтобы присоединить себя вместе с другими к государству. Теперь государственно-гражданская жизнь, которую устанавливало прежде право, является необходимой с нравственной точки зрения, она предписывается каждому совестью. Нравственный закон требует для осуществления конечной цели деятельного участия в человеческом обществе, в церкви и в государстве*.

Дела церкви и дела государства суть дела общественные. Здесь царит и должно царить общественное убеждение, установленный закон, которому отдельный человек должен подчинять свое частное убеждение. Обязанность каждого человека — иметь собственное убеждение и развивать его вполне свободно и независимо от всякого авторитета. Возможно, что при выполнении сего долга собственное убеждение придет в противоречие с законами, господствующими в церкви и государстве: мы обязаны стараться сделать собственное убеждение общественным; мы обязаны также подчинять собственное убеждение общественному; так возникает *коллизия* обязанностей, а вместе с тем и задача разрешить это противоречие.

Долг велит иметь собственное убеждение, развивать его и потому сообщать его; долг запрещает наносить ущерб общественному убеждению. Однако сообщение своего убеждения есть уже нанесение ущерба общественному убеждению. Выполняя один свой долг, я нарушаю другой. Обе эти обязанности противоположны одна другой, разрешение противоречия возможно только через взаимное ограничение. Поэтому нравственный закон требует, чтобы обязанность сообщения и обязанность подчинения (собственного убеждения) таким образом взаимно ограничивали себя, чтобы выполнение одной обязанности не уничтожало бы другой,

* Ibid. S. 236—241.

но чтобы в известном ограниченном смысле каждая из них выполнялась.

Собственное убеждение следует сообщать, но не всем, а лишь ограниченному числу отдельных лиц, которые образуют для этой цели предписываемое нравственным законом общество. Таким образом, в пределах большого общества должно существовать меньшее, имеющее право и обязанность вполне свободного исследования всякого убеждения независимо от всякого авторитета, а потому и право и обязанность свободного выражения идей, — общество, в котором господствует лишь сила разумных оснований, а потому нет иного права, кроме права сильнейшего духом. Задачей такого общества является наука и ничем не стесняемое ее развитие; образование такого общества есть также нравственная задача, задача ученого мира, «ученой республики, для которой нет возможного символа, нет указания, нет запрета. <...> Здесь судья лишь время и прогресс культуры. Школа ученых, нуждающаяся в такой свободе исследования, есть *университет*».

Церковь и государство нуждаются в воспитателях и руководителях, которые не могли бы исполнять своей обязанности, если бы они не стояли выше народа по своему образованию, а этого они не могут сделать без научного образования. Это последнее создает ученого. Поэтому должны существовать ученые, которые одновременно должны быть и должностными лицами. Когда у таких лиц научное убеждение приходит в противоречие с законно господствующим, то коллизия может решаться лишь так, как она разрешена: как ученые они смеют то, чего не могут как должностные лица. «Запрещать проповеднику излагать в ученых сочинениях свои необычные взгляды — это насилие над совестью; но вполне в порядке вещей запрещать ему выносить их на кафедру, и делать это было бы бессовестно с его стороны, если он достаточно просвещен». «Таким образом идея ученого мира вполне разрешает противоречие между прочной церковью и государством с одной стороны и абсолютной свободой совести отдельного лица с другой; реализация этой идеи повелевается нравственным законом»*.

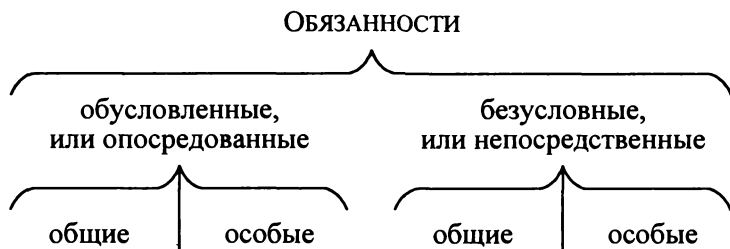
II. РАЗДЕЛЕНИЕ ОБЯЗАННОСТЕЙ

Объект нравственного закона есть вообще разум, господство или царство разума есть чувственный мир; средство или орудие

* Ibid. S. 245—252.

этой цели есть Я, а именно эмпирическое Я, или лицо. Так как осуществление цели зависит от правильного выбора средств, то обязанность должна иметь в виду и цель, и средство. Но отношение это различно. Непосредственный объект обязанности — это конечная нравственная цель; ею опосредствуемый и вводимый в сферу долга объект есть лицо, для каждого это он сам. Таким образом, понятие обязанности разделяется на два рода обязанностей: «обязанности по отношению к целому» и «обязанности по отношению к нам самим или ради нас самих». Так как лицо является средством всякой разумной действительности и условием осуществления господства разума, то обязанности второго рода можно назвать опосредованными, или обусловленными, а обязанности первого рода непосредственными, или безусловными.

Обязанность требует, чтобы каждый в меру сил содействовал господству или самостоятельности разума. Это было бы невозможно, если бы каждый делал только то, что ему взбредет в голову, и если бы поступки отдельных лиц вступали в противоречие. Способ, которым осуществляется конечная цель, не должен быть нецелесообразным; господству разума можно содействовать лишь в том случае, если содействие происходит планомерно: для этого необходимо разделение нравственной работы и объединение с целью такого разделения, которое только и возможно благодаря установлению различных сословий. Если содействие планомерности нравственной работы обязательно, то обязательным будет и содействие разделению труда, и установление различных трудовых сословий, и даже определение своего собственного места в нравственном мире. В пределах такого распорядка и разделения нравственной деятельности есть «дела отчуждаемые и неотчуждаемые». Относящиеся сюда обязанности разделяются на два класса: одни Фихте называет «особыми обязанностями», вторые — «общими». Таким образом, получается следующее общее деление*:



* Ibid. § 19. S. 254—259.

III. ОБУСЛОВЛЕННЫЕ ОБЯЗАННОСТИ

Всякий должен в меру своих способностей быть орудием нравственного закона в чувственном мире. При осуществлении этого назначения обнаруживаются два рода обязанностей: 1) такие, которые относятся не непосредственно к нравственному закону, а лишь к его условию, а потому суть обязанности *обусловленные*; 2) такие, которые не могут переноситься с одного лица на другое, следовательно, имеют общий характер. Это — «общие обусловленные обязанности».

Для того чтобы иметь возможность вообще действовать в чувственном мире, необходимо непрерывное взаимодействие между лицом и миром, следовательно, сохранение индивидуума. Отсюда *самосохранение* как нравственная обязанность. Самосохранение как первоначальное право — это одно, как обязанность — это другое. Я должен хотеть продолжения моего существования, чтобы иметь возможность пожать плоды моей деятельности, я хочу этого ради удовольствия, на которое моя деятельность дает мне право. В силу же обязанности я хочу продолжения моего существования безотносительно к успеху и удовольствию, я хочу этого не ради себя, а ради нравственного закона, не для того, чтобы наслаждаться, а для того, чтобы продолжать действовать. Продолжение нравственной деятельности связано с сохранением и правильным развитием личного бытия как телесного, так и духовного. Следует избегать всего того, что угрожает сохранению и развитию личного существования, благодаря ли внутреннему изменению условий или вследствие внешних влияний; все, что содействует обоим, должно быть не ради пользы, а ради долга. Отсюда сама собой вытекает безнравственность всякого противостественного образа жизни, разрушающего тело и ослабляющего дух чрезмерным ли постом или пьянством и нецеломудренностью; отсюда же ясна и безнравственность ничегонеделания, беспорядочных занятий, излишнего труда, одностороннего образования и т. д., которые вредят нормальному развитию духа*.

Из обязанности самосохранения непосредственно следует, что насильственное и умышленное прекращение телесного существования противоречит нравственному закону. Издавна в учении о нравственности спорили по поводу самоубийства: дозволяется ли оно? дозволено ли при известных обстоятельствах? не предписывается ли оно даже в известных случаях? По Фихте, нравствен-

* Ibid. § 20. S. 259—262.

ный закон никогда не позволяет: он или приказывает, или запрещает, я либо должен, либо не должен. Между приказанием и запрещением нет области, где могло бы найти себе место самоубийство. Поэтому вопрос лишь в том, не является ли при известных обстоятельствах самоубийство обязанностью. Оно могло бы, как и самосохранение, быть только опосредованной обязанностью, условием выполнения нравственного закона. Но так как вместе с жизнью прекращается и всякая деятельность, то самоуничтожение никогда не сможет стать предметом опосредованной, или обусловленной, обязанности. Поэтому обязанность самоубийства (если она вообще возможна) должна быть непосредственна и безусловна, а так как она никогда не может быть таковой, то она невозможна в любом смысле, и самоубийство при всех обстоятельствах противно долгу. Жизнь есть необходимое условие деятельности. Сказать: «Я не хочу больше жить» равносильно тому, чтобы сказать: «Я не хочу больше действовать, я хочу уйти от господства нравственного закона, я не хочу более исполнять свой долг».

Пусть не возражают, что уничтожение этой жизни не влечет за собой уничтожения жизни вообще, а только изменяет состояние жизни и делает невозможной лишь деятельность в этом чувственном мире. Нравственная деятельность возможна лишь на основании обязанности, познанной и с полной ясностью присутствующей в сознании. Но вся потусторонняя жизнь и деятельность не являются предметом познанной обязанности, а потому не есть нравственно обоснованное возражение против аморальности самоубийства. Не существует также мотива, который мог бы нравственно оправдать самоубийство. Одному тяжело действовать, другому терпеть, им обоим тяжела борьба, и, значит, вместе с жизнью они сбрасывают с себя и ту тяжесть, которую нравственный закон повелевает им нести. Таким образом, самоубийство есть не выполнение обязанности, а освобождение от нее, оно безнравственно при всех обстоятельствах. А вопрос о том, является ли оно делом трусости или мужества, — второстепенного свойства. Здесь ответ определяется масштабом оценки: в сравнении с добродетельными людьми всякий самоубийца — трус; в сравнении с недостойными людьми, не знающими ничего более высокого, кроме убогого чувства существования, он герой*.

Каждый отдельный человек должен не только работать ради разумной цели, но и работать планомерно, т. е. содействовать ей,

* Ibid. S. 263—268.

насколько может, определенным образом; он должен поэтому выбрать себе место в нравственном мире в соответствии со зрелым и развитым путем методического воспитания убеждением: никто другой не должен выбирать за него, он должен сделать это сам не по склонности, не по обстоятельствам, а на основании своего убеждения, основанного на истинном самопознании и имеющего в виду цель целого *.

* Ibid. § 21. S. 271–278.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

БЕЗУСЛОВНЫЕ, ИЛИ АБСОЛЮТНЫЕ, ОБЯЗАННОСТИ



I. ОБЩИЕ ОБЯЗАННОСТИ

1. Обязанности в отношении свободы других

Безусловны или непосредственны те обязанности, которые прямо относятся к целому или к конечной цели. Если они чисто человеческие, то они называются общими, если они находятся в связи с положением или с профессией лица, то они — обязанности специальные. Общие человеческие обязанности по отношению к целому есть у всякого человека без различия. Целое есть разум, который должен господствовать в чувственном мире, осуществляясь в лицах и через лица, в общении и через общение. Дело идет об общечеловеческих обязанностях каждого отдельного лица по отношению ко всем другим, об обязанностях человека по отношению к людям. С нравственной точки зрения всякое лицо есть орудие нравственного закона, моральное существо. Поэтому нравственный закон приказывает каждому: «Обращайся с другим человеком соответственно его моральному назначению». В этой формуле содержатся все обязанности человека к человеку.

Первое условие моральности есть свобода. Если я должен обращаться с другим лицом как с существом моральным, то прежде всего оно должно быть для меня существом свободным. Я должен признавать свободу другого, способность его к самоопределению не только ради его прав, но и по долгу; это признание и соответствующее поведение должно быть выражением нравственного настроения. Здесь нравственный закон вмещает в себя обязанности права, углубляя и расширяя содержание последних. Недостаточно того, что я не буду нарушать свободу другого лица, я должен еще и оберегать ее и содействовать ей как условию мо-



ральности. Если я поступаю по правовым мотивам, то это ради себя самого; я воздерживаюсь от причинения ущерба, чтобы не терпеть ущерба; когда же я поступаю по обязанности, то я делаю это ради конечной цели (Бога), не из интереса, а по нравственному настроению. Всякий человек есть орудие нравственного закона — всякий наравне со мной, не больше и не меньше; поэтому субъективное мерило отдельных интересов не имеет никакого значения при определении нашей обязанности в отношении людей, как не имеет значение и положение о том, что любой человек — самый близкий для себя самого.

Личная свобода включает в себя телесную свободу, каждый человек — господин своей жизни, никто не смеет воздействовать на другого, прибегая к насилию; поэтому запрещается всякое насилие, причиняемое другому лицу (высшая степень которого есть намеренное убийство); долг требует, чтобы каждый содействовал по мере сил физическому благу другого, чтобы собственное самосохранение не считалось важнее сохранности другого лица*.

Свободное поведение определяется познанием и суждением: поэтому обязанность наша — не делать ничего, что одерживает или искажает познание другого человека; запрещается всякого рода двусмысленность, ложь и обман, с помощью которых мы вводим других людей в заблуждение и тем самым лишаем их условий для свободного поступка, определяемого правильными представлениями; долг требует совершеннейшей правдивости и искренности в отношении всех людей.

Нравственный закон запрещает ложь во всяком смысле, следовательно, и *вынужденную ложь*. Так как в нравственных вопросах нет позволений, а одни только веления и запреты, то можно спрашивать не о том, позволительно ли, а о том, возможно ли, чтобы в известных случаях требовалась вынужденная ложь? В качестве заповеди она будет иметь значение максимы. Отсюда сейчас же явствует бессмысленность такого требования. Цель лжи в том, чтобы ей верили; но если ложь выступает в качестве максимы и желает быть оправданной как таковая, то она столь открыта, что ей никто не верит. Всякая ложь есть попытка преследовать определенные личные цели с помощью другого, поэтому она всегда эгоистична и всегда аморальна. Хитрость лжеца в том, что он внешне подчиняется намерениям другого для достижения собственной выгоды; подобное подчинение трусливо, всякая ложь есть результат того, что недостает мужества стремиться к истине;

* Ibid. § 23. S. 276—282.

ощущение этой трусости порождает чувство стыда, невольно сопровождающее ложь*.

Свободная деятельность возможна только тогда, когда исключены все взаимные стеснения и у каждого человека есть область, где господствует его воля. Поэтому необходимым условием свободной деятельности является *собственность*: всякий человек должен иметь собственность, всякий объект должен быть собственностью какого-нибудь человека. «Именно этим будет обеспечено господство разума в чувственном мире». Мы уже раньше указывали на собственность как на право, как на первоначальное право; теперь дело идет о моральном признании его. Это признание есть обязанность. Без собственности нет свободной сферы отдельной воли, нет свободной деятельности в чувственном мире; поэтому на обязанности человека лежит вводить собственность, приобретать ее, никогда не нарушать чужой собственности, а наоборот — защищать чужое так же, как собственное, и делать все для того, чтобы несобственник стал собственником. Все виды нарушения собственности, такие как грабеж, воровство, обман и т. д., не только противны праву, но и безнравственны.

Забота о том, чтобы каждый мог иметь и приобрести собственность, относится к специальной обязанности *благотворительности*. Эта забота есть прежде всего дело государства и публичного права, а потом уже дело частной благотворительности. Целью последней является предоставление собственности другому лицу, а не только помощь ему в данный момент, поэтому нужно строго отличать благотворительность от подаяния. Подаяние не делает нищего собственником, а оставляет его таким, каков он есть, поэтому оно не является выполнением нравственной обязанности, а есть лишь необходимая помощь, чтобы не дать человеку в несчастном состоянии погибнуть. При правовом и нравственном порядке вещей не должно существовать нищих, а следовательно, и подаяния**.

2. Обязанности при столкновении лиц

Личная свобода может быть нарушена случайностью, несправедливостью, злодейством. Государство должно защищать нас от подобных опасностей при помощи законов. Но так как оно не всегда может помочь и не всюду может быть наготове, то нрав-

* Ibid. S. 289—291.

** Ibid. S. 291—300.

ственный закон требует от каждого, чтобы он всеми силами боролся с опасностью, откуда бы она ни исходила, и защищал жизнь и собственность других людей наравне со своей жизнью и собственностью. Отсюда ряд казуистических вопросов, сводящихся к одному положению: ты должен помогать, но никому не оказывать предпочтения, даже себе самому. Если я нахожусь в одинаковой опасности с другим человеком и спасен может быть только один, кого должен я спасти? Нравственный закон говорит: в подобном случае ты не должен никого спасать, а спокойно ожидать событий. А если нужно спасать многих других? Если нападают на меня, как далеко простирается нравственная обязанность самообороны? До обезоруживания противника, не дальше. Как следует поступать, когда одновременно подвергаются опасности моя собственность и собственность другого лица? Спасать раньше свое — не потому, что каждый ближе всего сам себе, а потому, что собственное дело ближе и опасность, ему угрожающую, можно заметить раньше всего; не ради выгоды, ибо с помощью своей спасенной собственности я буду помогать другому. Как следует поступать, когда в опасности находится наша жизнь и собственность, или жизнь и собственность других лиц, или и наша, и других? Жизнь есть условие собственности. Поэтому при всяких обстоятельствах жизнь есть ближайший объект спасения, и т. д. * Разрешение подобных вопросов казуистической морали было всегда самой бесплодной стороной учения о нравственности.

При столкновении лиц играет роль также вражда. Христианская этика гласит: «Люби твоих врагов!» Под такой любовью нельзя понимать непосредственное чувство или внешнее отношение (обращайся с ними так, как если бы ты их любил); под этим надо понимать нравственное настроение. А это последнее вообще исключает ощущение личной вражды, оно считает каждого человека орудием (органом) нравственного закона, и с этой точки зрения никакой вражды нет. «У нравственного человека нет никакого личного врага, он не признает таковых». Нравственный закон не говорит: «Люби твоих врагов», он говорит: «Ты не должен иметь врагов, т. е. ты не должен ни на кого смотреть как на врага». «Кто сильнее ощущает обиду из-за того, что она причинена ему, тот может быть уверен, что он эгоист и еще очень далек от истинного морального настроения» **.

* Ibid. § 24. S. 300—310.

** Ibid. S. 310—312.

Во всех этих случаях наша воля должна совпадать с нравственным законом, мы должны желать только правого, доброго. Что такой образ мыслей приписывается нам другими людьми, в этом состоит наша «честь и хорошее мнение о нас». Все остальные суждения могут быть для нас безразличны, только не честь, только не добрая слава о нас, ибо взаимное доверие при нравственном образе мыслей есть условие того морального взаимодействия, которое требуется моральным законом*.

3. ОБЯЗАННОСТИ СОДЕЙСТВИЯ МОРАЛЬНОСТИ

Наша конечная цель есть выполнение нравственного закона; достигается она лишь моральным настроением, не только нашим, но и других людей; поэтому это настроение — наша цель, а содействие этой цели — одна из самых важных общечеловеческих обязанностей. Но как может вообще моральность распространяться и передаваться, если не путем принуждения? Исключительно внешнее выполнение долга не есть еще нравственное дело. Известными искусственными приемами можно заставить человеческий эгоизм поступать сообразно долгу (по видимости нравственно); надеждой на вознаграждение или страхом наказания грубое стремление к собственному чувственному благу можно связать с выполнением долга. Последнее сводится при этом к одному из средств людского своекорыстия, не худшему и не лучшему, чем всякое другое средство; нравственной ценности это не имеет никакой. Настроение остается таким, каким оно было; внешнее поведение улучшается, как улучшают животных: это не образование, не культура, а дрессировка; оно может развить умелость, но не нравственность. Корень всякого улучшения в моральном смысле заключается в настроении. Настроение же нельзя ни насадить, ни внушить, оно исходит из самой глубины нашего существа, можно только пробудить и укрепить сознание его. На эгоизме нельзя построить морального образования. Однако существует чувство, которое, как показал Кант, убивает себялюбие: это «аффект уважения». Это чувство не входит в человеческую натуру извне, а заложено в ней как «нечто неискоренимое», оно «принцип хорошего, без которого содействие моральности было бы невозможно». Так как всякое чувство непосредственно отражается в нас самих, то аффект уважения есть с необходимостью влечение к *самоуважению*; это влечение, необходимо и изначально присущее челове-

* Ibid. S. 312 flgd.

ческой природе, делает противоположное состояние — состояние презрения к себе — невыносимо мучительным. Невозможно оставаться в таком состоянии, невозможно уйти от него иначе, как посредством нравственного перерождения, морального улучшения. Стремление усыпить совесть, чтобы устранить состояние самопрезрения, лишь увеличивает мучение. Теоретическая попытка создать систему из эгоизма, оправдать его как единственный и необходимый мотив всех человеческих поступков и признать все высшие побудительные мотивы иллюзиями и химерами противоречит сама себе и уничтожает себя. Попытка обосновать эгоизм, как этого хотел, например, Гельвеций, в качестве естественного человеческого закона заключает в себе намерение снять с него видимость дурного свойства и дать эгоисту право на самоуважение. Почему лицемерят эгоисты? Почему скрывает лицемер свои корыстолюбивые намерения за видимостью бескорыстия? Потому что ему хочется казаться достойным уважения других, следовательно, он признает и предполагает в других аффект уважения.

Инстинкт самоуважения есть рычаг нравственности: это та точка в человеческой природе, в которой возможно моральное воздействие на других. Себялюбие всегда своекорыстно, уважение же — наоборот; это «бескорыстное уважение a priori» Фихте называет добрым принципом. Уважать можно только из бескорыстного настроения, это последнее только и можно уважать. При таком ощущении зарождается и развивается нравственный образ мыслей, развитие уважения есть первая ступень морального образования. Для того, чтобы питать в людях аффект уважения и тем содействовать нравственности, нет лучшего средства, чем достойные уважения примеры; они действеннее всего, когда они наиболее жизненны и когда совпадают с личностью морального руководителя. Поэтому лучшим способом содействовать моральности в других людях является собственный *хороший пример*. Давать добрый пример другим есть обязанность человека. При этом не предполагается, что я делаю то или иное ради примера. Тогда пример был бы целью, а поступок средством, и последний был бы лишен нравственного характера; поэтому обязанность подавать пример не относится к тому или иному поступку, поскольку это частные примеры, она относится не к содержанию поступка, а лишь к его форме. Всякий нравственный поступок должен быть и примерным, он должен своим примером возбуждать уважение к добродетели и этим содействовать морали. Это возможно, если нравственное поведение по своему настроению и внешним поступкам таково, что действует возвышающим обра-

зом на других, по возможности на всех, и таким образом не только имеет характер «полной публичности», но и делает это своей обязанностью. Обязанность публичности не требует, чтобы мы выставляли добро напоказ, чтобы люди смотрели на нас: поступки потеряли бы тогда всякую нравственную ценность; она требует лишь простой *открытости* нравственного мышления и поведения, что так же необходимо вытекает из нравственного настроения, как (открытое) исповедание веры — из религиозного настроения. То, что мы назвали обязанностью подавать добрый пример и открытостью нравственного характера, требуемой им, есть форма, посредством которой распространяется моральность *. Это и есть публичность, которой хочет Натан¹⁸⁷, когда говорит султану: «Пусть слышит нас весь мир!»

II. СПЕЦИАЛЬНЫЕ ОБЯЗАННОСТИ

1. Обязанности положения

Мы говорим об обязанностях, предметом которых является целое, конечная цель, господство разума, само человечество; из этих обязанностей мы выделили класс общечеловеческих, носителем которых является человек как разумное существо, и, следовательно, одинаково присущих каждому. Существует еще класс «специальных» обязанностей, не присущих человеческой природе как таковой, а связанных с особенностями существования и деятельности: обязанности не у всех одинаково присутствуют, но распределяются по классам, на которые делятся люди по своим естественным и искусственным различиям. Природные различия людей Фихте называет «положением», другие, которые зависят от свободного выбора и определяются волей отдельного лица, он называет «профессией». Поэтому теперь вопрос идет об обязанностях положения и профессии.

Единственное естественное положение человека — это пол, единственная форма отношений полов, соответствующая духовной природе человека, — это *брак*, на котором основывается семья и взаимные отношения детей и родителей. Обязанности положения исчерпываются обязанностями в браке и в семье (отношение родителей и детей). Уже в учении о праве было подробно развито понятие обоих видов отношений и было указано на то, что они —

* Ibid. § 25. S. 313—325.

нравственного и естественного свойства; мы уже тогда подробно осветили нравственную, а вместе с тем и обязательную сторону этих отношений и можем здесь сослаться на предшествующее изложение.

Женская любовь и ответная мужская любовь дает браку нравственную форму, предписываемую природным влечением. В этой форме брак есть обязанность, обязанность безусловная, так как она есть безусловная цель; нельзя себе представить цель и обязанность, которым по нравственным основаниям нужно было бы принести в жертву обязанность брака. Нет области, где общие человеческие обязанности по отношению к другим людям так близко подходили бы к природному влечению и выполнение их носило бы такой ясный характер естественной любви, как в семье и в отношении родителей к детям. Забота об интеллектуальном и моральном развитии детей есть непосредственное дело родительской любви и родительская обязанность. Проникнутая нравственным духом обязанности, любовь родителей очищается от всех вредных влияний родительского тщеславия и себялюбия.

2. ОБЯЗАННОСТИ ПРОФЕССИИ

Осуществление господства разума в чувственном мире требует разнообразной разветвленной деятельности. Благодаря этому труд попадает в сферу нравственной оценки и возникает обязанность не только трудиться, но и принимать участие в работе целого определенным планомерным образом. Исполнение этой обязанности есть *профессия*, это определенное, свободное и планомерно избранное участие в нравственной совокупной работе, специальное отношение, в котором личность хочет в меру своих способностей проявлять свою деятельность для человечества. Для этой цели нет различий в моральной ценности различных профессий; каждая является необходимым звеном в целом, и если каждый отдельный человек верно и согласно долгу исполняет свое дело, то он сделал то, что требует от него нравственный закон. Он не может выполнить больше этого и должен поэтому быть уважаем наравне со всяким другим*.

Различные профессиональные ценности обуславливаются различными ценностями объектов и задач, которыми мы заняты. Чем ближе задача к конечной цели, тем больше должно быть ее

* Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten (1805) (S. W. Abth. III. Bd. I. S. 387).

значение. В этом отношении можно различать «высшие и низшие роды профессий» и, как представителей их, «высшие или низшие классы». Границу легко установить соответственно раньше установленному в человеческой природе или в первоначальном влечении различию высшего и низшего влечения (*влегения* свободы и естественного влечения). Развитие свободы в правовом строе государства, развитие интеллигенции, содействие моральности стоит выше, чем охрана внешней жизни. Поэтому мы разделим общественную работу на два класса, низший и высший: задачей первого будет удовлетворение экономических потребностей жизни, задачей второго — достижение духовных целей. Социально-экономическая деятельность имеет своей задачей создание продуктов природы, обработку их и обмен услуг; она разделяется на производство, обрабатывающую промышленность и торговлю, на профессии производителей, фабрикантов и купцов. Деление было необходимо по политическим основаниям, оно необходимо и по основаниям нравственным.

Работа для духовных целей человечества имеет своей задачей правовое управление в государстве, теоретическое развитие разума и моральное образование воли: она поэтому делится на профессии государственных чиновников, ученых и нравственных руководителей народа (духовных лиц). Существует одна деятельность, порождаемая и развиваемая в человеческой природе способностью, которая является одновременно и теоретической, и практической и образует связующее звено между рассудком и волей: эта способность есть «эстетическое чувство», развитие которого является профессиональной задачей «художника-эстетика»*.

3. Обязанности низшей профессии

Деление человеческого труда вызывается его планомерностью, а эта последняя целью — целого, а именно прогрессом человеческого образования. Если каждый выполняет свою профессию, имея в виду эту цель, то он исполняет свою обязанность. Отсюда понятно то нравственное настроение, с которым следует относиться к каждой отдельной отрасли человеческого труда. Прогресс и освобождение человеческого духа происходит благодаря увеличивающемуся господству человека над материей; завоевать это господство — вот в чем задача отраслей труда, занятых обработкой материи. Борьба с природой и подчинение ее — вот не-

* System der Sittenlehre. § 28. S. 343—345.

посредственная задача, вот постоянная все возобновляющаяся и устремляющаяся в высь цель. По мере того как облегчается удовлетворение житейских потребностей, свобода духа захватывает все более широкую сферу. Чем более совершенствуется механически и технически материальный труд, тем прочнее победа, тем более содействует она прогрессу целого. Стремление ко все более полному (техническому) усовершенствованию есть поэтому *первая* обязанность низшей профессии.

Отсюда непосредственно вытекает *вторая* обязанность. Всякий индустриальный и технический прогресс зависит от изобретений, открытий, прозрений, исходящих от науки и составляющих профессиональную работу ученых. Здесь связь между низшей и высшей отраслями труда, требующая их взаимодействия. Поэтому в обязанности низшей профессии входит признание и уважение высшей профессии не как следствие подчиненности и подобострастия, а как результат понимания того, какое значение имеет наука для нее и для ее работы. В нравственном настроении постоянно присутствует цель целого, и поэтому невозможно взаимное пренебрежение различных профессий; подобное чувство есть всегда показатель, что моральное настроение отсутствует, а вместе с ним отсутствует и правильное понимание необходимости деления человеческого труда *.

4. Обязанности чиновника и духовного лица

Нравственный характер профессиональной обязанности может проявиться лишь тогда, когда выполнение этой обязанности обуславливается соответствующим настроением; это, однако, постольку отсутствует у низших чиновников, поскольку они в своей деятельности связаны буквой закона, обязанность требует от них точного исполнения им указанного. Наоборот, у высших чиновников, направляющих общественную жизнь, законодательствующих и управляющих, нравственное настроение является существенным фактором профессии. Обязанность правителя есть справедливость, которая включает в себе и понимание существующего, и взгляд на будущее, — охрана первого и забота о втором, охрана права и развитие права, правильная устойчивость и правильный прогресс законодательства. Для выполнения таких широких обязанностей необходима мудрость, знания, идеи; поэтому необходимо, чтобы правитель был в своем деле человеком науки (уче-

* Ibid. § 33. S. 361—365.

ный). «Государь, не причастный ни к каким идеям, не мог бы управлять, говорит Платон; именно это мы и утверждаем». Справедливость в ее нравственном значении идет дальше буквы положительного закона, она требует понимания правовых задач государства и прогресса. В этом состоит настоящее просвещение; противоположное, враждебное отношение к развитию есть обскурантизм. «Обскурантизм есть, кроме всего прочего, и преступление против государства. Дело совести правителя, понимающего свое назначение, поддерживать просвещение»*.

Нравственная жизнь — наивысшая из человеческих жизненных целей. Единогласие моральных убеждений создает понятие человечества как моральной общины, как этического общения, или церкви. Содействовать нравственности есть общая человеческая обязанность; выполнение этой обязанности может быть вместе с тем и делом специальной профессии: это профессия церковного исполнителя, народного учителя нравственности. В качестве служителя церкви *духовное* лицо служит церкви, служит моральной общине, которая основывается на общем, символически выраженном моральном убеждении: этот символ есть та предпосылка, исходя из которой он поучает.

Он *учитель*; в качестве такового он должен видеть дальше, чем община, которую он ведет; он должен обладать пониманием и предвидением, следовательно, в своей области он должен быть человеком науки, т. е. ученым. Он учитель *народа*: насколько бы он ни был впереди других по своему пониманию, он должен уметь так учить, чтобы все могли за ним следовать, т. е. он должен поучать, *воспитывая*, никогда не забегая вперед или ведя только немногих. Он *моральный* учитель народа: он не должен преподавать науку, вообще его поучение не теоретическое, а исключительно практическое; он не должен создавать веру, ибо она уже существует как живая связь соединенной (верой) общины; он должен только оживлять эту веру, укреплять, развивать ее. Его задача поэтому — *прогресс в вере*. Прогресс человечества в нравственной вере, т. е. в добре; вечный закон этого прогресса — бесконечность его. Все эти возвышающие представления суть великие и неисчерпаемые темы для моральной проповеди. Содействие добру происходит по известному правилу, т. е. существует *Бог*; мы планомерно и бесконечно прогрессируем, т. е. мы вечны: так нравственная вера развивается в веру в Бога и в бессмертие. Священник, в качестве учителя народа, не должен доказывать эту

* Ibid. § 32. S. 356—361.

веру, опровергать доказательства противоположного, он не должен ни демонстрировать, ни полемизировать; существующую веру, не нуждающуюся в доказательстве, он должен лишь подтверждать живым опытом. По отношению к вере общины он не законодатель, исходящий из принципов разума, но советчик, основывающийся на опыте; таким советчиком он должен быть на всех жизненных путях, т. е. профессиональной его обязанностью должна быть *забота о душе*, и так как он должен поддерживать веру общины, то личность его должна служить *образцом*. Так как вера руководимой им общины есть вместе и вера в его веру, то он должен быть для нее настоящим представителем веры как в жизни, так и в учении: он должен всем показывать добрый пример. «Проповедуемое им не должно быть заучено или добыто спекулятивным путем, оно должно черпаться из собственного внутреннего опыта; именно этому более всего верят, так как все здесь является результатом опыта. Если его жизнь противоречит этому, то никто не верит его опыту, а так как только опыту и верят, ибо он не может и не должен применять теоретических доказательств, то, собственно говоря, всему тому, что он говорит, совсем не верят» *.

* Ibid. § 30. S. 348—353.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОБЯЗАННОСТИ УЧЕНОГО И ХУДОЖНИКА



I. ПРОФЕССИЯ УЧЕНОГО

1. ЗНАЧЕНИЕ И ЗАДАЧА ПРОФЕССИИ УЧЕНОГО

Среди различных родов профессий, с которыми мы познакомились в учении о нравственности, не было ни одной, которая не соприкасалась бы с профессией ученого, — наоборот, каждая была внутренне соединена с ней: низшие профессии нуждались в научной деятельности для своего усовершенствования, а высшие, каждая по-своему, так или иначе причастны ей, ведь понятие чиновника и морального учителя народа включает и понятие ученого. Поэтому с точки зрения профессии ученого можно наиболее ясно видеть взаимную связь всех профессий.

Как человечество составляет один род, так в действительности есть только одно познание, одна система познания, постепенно прогрессирующая. Всякая эпоха наследует от прошлого известное количество научного образования, которое она должна сохранять, умножать и распространять при помощи специально призванного к этому сословия. Именно это призвание составляет задачу ученого. «Ученые суть хранители ценности, они как бы архив культуры эпохи», но они архив не мертвый, который лишь собирает и хранит приобретенные сокровища, полученные результаты; вся предшествующая культура человечества должна в них жить и расти, утверждаться, развиваться. Для этого они должны знать ход развития культуры и понимать условия (принципы), ее создавшие. Первая их обязанность есть историческое и философское понимание предшествующей культуры. Они являются поэтому *носителями* существующей науки, но они не должны быть только ее носителями, они должны быть и ее продолжа-



телями, исправляющими ошибки, расширяющими понимание: они действительно живое звено золотой цепи, сопровождающей человеческую мудрость и познание из столетия в столетие. Такого прогрессивного развития не могло бы быть, если бы современные ученые не воспитывали будущих. Эта великая обязанность воспринимать науку, двигать ее дальше и для этой цели воспитывать новые поколения может быть в действительности выполнена только при помощи нравственного настроения, которое всецело отдается делу, оставляя в стороне всякое личное самолюбие и тщеславие, и принимает на себя служение науке с самой строгой любовью к ней: это настроение делает ученого «жрецом истины»*.

Ни одна из обязанностей не поднимала и не согревала так сердце нашего философа, ни одна не была ему столь близкой; это было его призванием, и в своей должности академического учителя он чувствовал себя также и воспитателем новых носителей и продолжателей науки. Поэтому он не раз охотно читал публичные лекции о профессии ученого; с этой темы он начал свою преподавательскую деятельность в Йене, он повторил те же лекции более пространно и когда спустя одиннадцать лет его пригласили в Эрланген; к этой же теме возвратился он в публичных лекциях, читанных в только что основанном Берлинском университете. Он пользовался любым случаем, чтобы осветить профессию ученого как она рисовалась его уму в связи с академическими отношениями: он касался этого вопроса, будучи деканом, в одной берлинской речи по случаю присуждения ученой степени, а также в одной ректорской речи «О единственно возможном нарушении академической свободы»**¹⁸⁸. О том, чем были для него публичные речи о профессии ученого, обращенные к учащейся публике, говорят прекрасные слова в начале пятой лекции в Эрлангене: «Публичные речи суть свободные дары академического учителя, а человек, не лишенный благородства, охотно дает в дар лучшее, что он может дать».

* Ibid. § 29. S. 346—347.

** 1. Несколько лекций о назначении ученого (1794). От этих пяти лекций остался отрывок. 2. Лекции о сущности ученого и ее проявлениях в области свободы (1805). 3. Пять лекций о назначении ученого (1811). 4. Речь декана философского факультета по случаю присуждения ученого звания в Берлинском университете 16 апреля 1811. 5. Речь при вступлении в должность ректора Берлинского университета о единственно возможном нарушении академической свободы (1812).

2. ПРОФЕССИЯ УЧЕНОГО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ЙЕНСКИЕ ЛЕКЦИИ

Йенские лекции начинаются с понятия назначения человека, которое они берут исходной точкой, и разбирают понятия общества, профессии, профессии ученого, которую они защищают от Руссо. Назначение человека есть бесконечное совершенствование; к этой цели можно лишь приближаться посредством объединения людей для совместного усовершенствования, при котором одностороннее естественное развитие отдельного лица восполняется взаимным общением и достигается полное, всестороннее развитие. Для равномерного развития всех человеческих наклонностей и потребностей требуется знание человеческой природы, знание верных воспитательных средств и существующего образовательного уровня: прежде всего нужно понимание философское, во-вторых, философско-историческое, в-третьих, историческое. Соединение этих трех сторон дает научное образование, без которого не может существовать прогресс человечества. Поэтому первая обязанность ученого — идти вперед, развивая свою научную восприимчивость и свою способность изложения; второй его обязанностью будет поучать: он должен быть учителем человечества, и прежде всего воспитателем будущих ученых, поэтому он должен быть нравственным образцом: «Он должен быть нравственно *лучшим* человеком своей эпохи, он должен представлять собою высшую степень возможного развития». «Истинное назначение ученого сословия — это обязанность заботиться о действительном преуспевании человеческого рода и постоянное содействие этому преуспеванию». Если бы Руссо посмотрел с этой стороны на профессию ученого, он не заблуждался бы, не судил бы превратно о влиянии науки на человечество; он ошибался в своем взгляде на естественное состояние, а ученый представлялся ему в карикатурном виде упадочного и вырождающегося поколения его эпохи.

3. ПРОФЕССИЯ УЧЕНОГО В БОЖЕСТВЕННОМ МИРОПОРЯДКЕ: ЭРЛАНГЕНСКИЕ ЛЕКЦИИ

Эрлангенские лекции трактуют ту же тему, захватывая ее глубже. В чувственном мире Фихте усматривает теперь явление вечной (божественной) идеи, а в познании этой идеи (поскольку она возможна) — высшую задачу человеческой науки, истинное призвание ученого. Безыдейный ученый — это просто «кропатель», истинный ученый просветлен и охвачен мировой идеей; истинное

и полное откровение божественной идеи — это мир в его бесконечном развитии, это человечество, постепенно преодолевающее границы и делающееся все свободнее, человечество по необходимости ограниченное, если оно вынуждено преодолевать преграды. Эти преграды суть природа, которая и есть поэтому средство и условие духовной жизни, не абсолютное само по себе, как этого хочет новейшая натурфилософия, воскресившая старое догматическое представление. Цель, к которой стремится человечество, есть абсолютное единство, состояние же, из которого оно исходит и в котором живет, — это неединство и разобщенность, которые оно преодолевает все более глубоким объединением. Формы такого объединения суть государство, культура, религия, искусство, наука: все это заложено и обосновано в божественной идее человечества. Развивать эту идею в сознании человечества, мыслить ее, как бы снова воссоздавать ее как божественное — в этом задача науки и обязанность ученого. В божественной идее человечества содержится уже идея ученого. Осуществить в своей жизни эту божественную мысль ученого — в этом призвание и обязанность ученого в самом глубоком смысле. Если он охвачен этой идеей, если она стала принципом его жизни и влечением все равно в каком специальном направлении, то в этом — «гений» ученого, исключающий всякое самодовольство и всецело уходящий в дело и в стремление. Нет гения без усердия, стремления, отдавания себя; однако прилежание и серьезная работа могут существовать без гения. В работе для науки заключается «честность» ученого. Не всякий обладает гением для научной работы, но честностью в научной работе должен обладать всякий, тем более что никто не может доверять своей гениальности, никто не уверен в ней прежде, чем она принесет свои плоды в какой-нибудь работе, которая явится результатом прилежания.

Поэтому-то честность, сопровождающая научную работу, и является соответствующим настроением для человека с научными стремлениями; она добродетель начинающих ученых, она обязанность учащихся. Без такого настроения никто не может стать ученым. Отсюда можно вывести нормы поведения учащихся: учащийся должен избегать всего неблагородного и низкого; низка и неблагородна праздность, лень духа. «Косная юность производит впечатление зимы в середине весны, впечатление увядания только что проросших растений». Учащийся должен избегать низкого и ненавидеть его всей душой. «Кто не начал с того, что избегал и ненавидел низкое, тот никогда не сможет впоследствии смотреть на него, оставаясь чистым и свободным. <...> Удел юно-

ши в жизни есть серьезность и возвышенность; в более зрелом возрасте после такой юности открывается прекрасное, а вместе с тем и насмешливое отношение к низкому». Жизненная задача «настоящего ученого» лежит в двух разных сферах: он должен направлять государственную жизнь и двигать науку. В первом случае он правитель, во втором — ученый в собственном смысле слова; возможно и соединение этих двух сторон в одном лице. Науку можно развивать двояким способом, которые тоже могут соединяться в одном лице, — воспитанием будущих ученых и творческой работой; первое составляет профессию академического преподавателя, второе — профессию писателя.

Академический преподаватель должен подготавливать людей к восприятию идей; он может выполнять это, если для него самого идеи настолько ясны и жизненны, что при сообщении их учащимся они непосредственно проникают в их душу, просветляя и оживляя ее. Сколь различны души, им культивируемые, столь же разнообразны и подвижны должны быть формы, в которых академический преподаватель выражает свои идеи. В этом заключается своеобразный и необходимый для него талант художника. Если эта художественная сила и живость, претворяющая материал и свободно разбирающаяся в нем, отсутствует в устной речи, то речь мертва и не производит действия. Золотые слова говорит по этому поводу Фихте о призвании и влиянии академического преподавателя: «Его изложение должно быть всегда ново и носить следы свежей и непосредственной жизни»; «Сущность дела в том, чтобы наука, и в особенности та сторона ее, с какой он к ней подходит, постоянно вновь расцветала в нем. Он должен сохранить себя в этом состоянии духовной юности; ни одна форма не застывает и не каменеет в нем; каждый восход солнца приносит ему новое наслаждение и новую любовь к делу, а с нею и новые взгляды»; «Пусть никто не остается на той ступени, когда форма изложения, будь она самой совершенной в данную эпоху, начинает каменеть, пусть не иссякает источник жизни». С даром речи соединяется и писательский талант, но не наоборот. Совершенно правильно замечает Фихте: «Хороший академический преподаватель может стать, если захочет, очень хорошим писателем; но из этого совершенно не следует, что и хороший писатель может быть хорошим академическим учителем».

Профессия писателя не связана с зависимостью от различной восприимчивости разных индивидов, поэтому его задача сводится к выражению идей в законченной форме. *Призвание писателя и ремесло писателя* — вещи различные; призвание требует художе-

ства, ремесло — ремесленника. Ремесленники книг — это писатели без призвания, писатели-поденщики, работающие по заказу, печатающие то, что уже напечатано другими, пишущие так называемые рецензии и изложения, которыми наполнены научные журналы; они занимают самое низкое место в классе ремесленников, так как они обслуживают дурной литературный вкус. Деятельность писателя-ученого вызывается более глубокой потребностью. Делать выписки из научных сочинений, собирать их и составлять таким образом новые книги — это не призвание писателя, а дело ученого ремесленника. Повторять то, что уже сказано другими, значит делать то, что уже сделано: это ничегонеделание, равносильное праздности! «Совсем не важно написать новое сочинение в какой-нибудь науке, важно написать лучшее, чем до сих пор написанное. Кто этого не может, тот не должен вообще писать, и если он все же это делает, то это грех и недостаток честности». Законченность формы, ясное и победоносное выражение мысли предполагает в писателе такое владение языком, которое требует долгих и непрестанных предварительных упражнений. Без этого редкого и трудно достигаемого искусства нельзя выполнить призвания писателя. Дело лектора-ученого есть всегда дело временное, рассчитанное на данный момент и на степень образования слушателей. Дело писателя есть само по себе дело для вечности»*.

4. УЧЕНЫЙ КАК ПРОВИДЕЦ И ХУДОЖНИК: БЕРЛИНСКИЕ ЛЕКЦИИ

Ту же точку зрения, что и эрлангенские лекции, как бы выводящие понятие и призвание ученого из самого центра мира, из божественной мировой идеи, развивают и лекции, читанные Фихте шесть лет спустя в Берлине. Вместо слова «идеи» он употребляет здесь слово «видение» (*Gesichte*), очевидно, чтобы избежать иностранного выражения и вместе для удобства сравнения ученого с «ясновидцем». Только при свете идей, только через созерцание сверхчувственного, без которого мы живем «глубоко бессознательно», возможен духовный прогресс мира, дальнейшее его творение. Только знающим, в котором присутствует божественный образ мира, движется мир далее; «оно является точкой соединения сверхчувственного и чувственного мира». Быть охва-

* Über das Wesen des Gelehrten. Vorlesung X (S. W. Abth. III. Bd. I. S. 444—446).

ченным божественным значит быть религиозным. Религиозными людьми могут быть и ученые, и не ученые, но в последних божественное видение лишено образа, божественная воля живет в тех и других: сохраняя мир в неученых, творя его далее в ученых. В начале духовного развития выдающиеся умы непосредственно исполнены божественной идеей, а другие непосредственно восприимчивы для такого вдохновения; знающие — это ясновидцы и пророки человеческого рода. Вместе с прогрессом развивается самостоятельность индивидов, они хотят не только верить и воспринимать, но хотят сами прозревать. Видение должно развиваться до степени ясного воззрения, доведенного до уровня действительного опыта: таким образом прозрение делается научным образованием. На место ясновидящих становятся художники, поэты, знающие и ученые. Как только устанавливается требование ясности понимания, ученый становится во главе человеческого прогресса.

Сообщество ученых воспитывает духовные поколения мира и распределяет профессии; таким образом ученые делаются действительными властителями, и фихтевская концепция все более приближается к платоновской. Воспитание и формирование ученого может иметь двоякий результат: либо цель достигнута, либо нет. В последнем случае из выученного получается «полезное» орудие, ему позволяют выполнять второстепенные дела. Если цель достигнута, то ученик становится ученым и как таковой он уже «свободный художник», представляющий свою профессию или в качестве чиновника в государстве, или в качестве учителя-наставника в научном сообществе. Развитие рассудка должно стать свободным искусством, школа ученых — «школой искусства». Сама эта школа делится на низшую школу ученых и на высшую: в первой учитель одновременно и наставник, под постоянным руководством которого происходит духовное развитие воспитанника; во второй учитель перестает быть «внешним наставником», развитие учащегося идет самостоятельно, место воспитания занимает саморазвитие. Таков характер академического образования и требуемой им академической свободы, которая отнюдь не является привилегией какого-нибудь класса, а есть условие, необходимое учащемуся для выполнения дела обучения. Поэтому глубоким противоречием является жизнь таких «студентов», которые видят свою задачу не в том, чтобы учиться, а в том, чтобы быть студентами и создавать из своего «студентства» особый вид жизненного наслаждения*.

* Über die Bestimmung des Gelehrten. Vorl. IV, V. Bd. III. S. 183—208.

II. ПРОФЕССИЯ ХУДОЖНИКА-ЭСТЕТИКА

1. Сущность искусства

Понятие ученого привело нас к понятию религии и к понятию искусства. Мы возвращаемся к учению о нравственности, которое мы проследили до профессии художника-эстетика. Немногими, но меткими чертами Фихте обрисовывает сущность и нравственную задачу последнего. Ученый должен развивать человеческий рассудок, тот, кто учит народ нравственности, развивает волю, искусство же образует всего человека, со всеми его душевными способностями: оно соединяет философское и обычное мирозерцание. Из идеи искусство создает чувственный объект. С чувственной, или обычной, точки зрения мир является данным, с философской, или трансцендентальной, он является сотворенным; с эстетической он представляется и данным, и сотворенным. Поэтому фихтевская формула гласит: искусство «делает трансцендентальную точку зрения обызной». Только гениальное творческое искусство может нам ясно показать, что чувственный объект, представляющийся нам данным, в действительности есть результат нашего собственного творчества. С чувственной стороны всякое явление природы ограничено извне, подвержено внешнему воздействию, им детерминировано и несвободно; с эстетической стороны всякая форма есть выражение собственной силы, есть свободный и живой образ: таким мир является только эстетическому созерцанию. Мир духовной красоты существует только в человечестве; искусство, внушая нам такое представление, поднимает нас в область свободы человечества, оно делает нас самостоятельными и этим выполняет нравственную конечную цель, которая требует самостоятельности разума. Освобождение от уз чувственности есть приготовление к добродетели; оно ведет нас по пути нашего нравственного призвания.

2. Обязанности художника

Из призвания вытекает обязанность; однако здесь обязанность может выражаться только отрицательно, не как веление, а как запрещение, ибо эстетическому чувству, не зависящему от произвола, нельзя давать позитивных предписаний. Мы ничего не можем сделать для пробуждения эстетического чувства, но мы можем не делать многого, что мешает развитию этого чувства. Гений создает художника, гения создает природа. Пусть никто не

старается стать художником вопреки природе, *без гения!* Это запрещение касается всех людей. Но кто в действительности художник, тот, живя для идеала и для действительной красоты, выполняет свое *нравственное* призвание: пусть он не унижается, потворствуя дурному вкусу эпохи. Это запрещается художественному творчеству. Чем лучше человек, тем лучше художник! Низкое направление мыслей заразит и талант и унизит художника. Мораль художника Фихте выражает словами Шиллера: «Достоинство человека в ваших руках! Вместе с вами оно падает! С вами оно поднимается!» *

3. Искусство и философия. Сравнение с ШИЛЛЕРОМ и ШЕЛЛИНГОМ

Эстетический инстинкт выливается в спокойное и незаинтересованное созерцание объектов; поэтому эстетическое чувство развивается только в душе не занятой, не угнетенной жизненной нуждой, не волнуемой страстью знания и не напряженной одно-сторонне. Нужда не эстетична, она всегда безобразна; только когда удовлетворены все инстинкты, поднимается то созерцательно открытое чувство, которое, будучи само свободным, освобождает и объекты и созерцает все явления в их своеобразной свободе и жизненности. Эстетический инстинкт хочет только представлять и наслаждаться представлениями, он не интересуется вопросом об отношении между вещью и представлением; ни теоретически, ни практически он не стремится их согласовать; этот инстинкт не есть ни познавательное влечение, ни практическое. Чем живее завладевают нами и привлекают наше созерцание чистые представления, тем эти представления для нас интереснее, живее, духовнее; они в той же степени скучны, утомительны, лишены духовности, в какой не заполняют эстетического чувства и оставляют его пустым. То, что мы называем «*духом*» художественного произведения, поэтического творения, именно в том и состоит, что характер произведения отвечает нашему эстетическому чувству, что он является выражением свободного духовного творчества, а не кропотливого труда. Чем больше художник владеет своим предметом, тем свободнее настроение, в котором он творит, тем вернее совпадение его произведения с эстетическим чувством, тем талантливее само произведение. «Это внутреннее настроение художника отражается на духе его произведения, а случайные об-

* System der Sittenlehre. § 31. S. 353—356.

разы, в которых он их выражает, есть лишь тело или буква его». Таким художником может быть и ученый, и философ; для этого ему нужно настолько овладеть идеями, чтобы вполне свободно изображать их и выставлять на созерцание другому в виде свободного явления. Так различаются «дух и буква в философии». Дух есть характер возникновения произведения, буква есть его выражение*.

Эстетическое удовлетворение и эстетическое развитие, понимаемые так, как мы это только что объяснили, никоим образом не исключаются из философии; они так же свойственны философскому, как и моральному уму. Философское чувство заключается в «чистом интересе к истине». Такой интерес нельзя создать, его можно лишь оживить и увеличить. И здесь наиболее оживляющим и возвышающим образом действует эстетическое чувство. Удовлетворение нашему эстетическому чувству доставляет одно представление, чистая форма, исключая всякий иной (материальный) интерес; чистый интерес к истине также только формален; можно хотеть, чтобы те или другие положения по своему определенному содержанию имели значение истинных, и для подобного рода желаний существуют разнообразные мотивы, из которых ни один, тем не менее, не представляет собой чистого интереса к истине как таковой. Нам недостает независимого и чистого чувства истины, пока мы материально заинтересованы в вопросах познания и уже заранее предрасположены к известным положениям, которые мы желали бы доказать. Настоящее чувство истины касается формы связи и совокупности познания, последовательного обоснования каждого отдельного положения — все равно, приятного или неприятного содержания. Как эстетическое чувство оставляет объекты свободными только для того, чтобы созерцать их, так и чувство истины предоставляет свободу исследованию и хочет, чтобы сила мысли развивалась невозбранно. «Свобода духа в одном отношении освобождает во всех остальных». Решительность в мышлении необходимо приводит к моральному величию и к моральной крепости. Таким образом, эстетическое развитие находится в гармонии с развитием моральным и философским**.

* Über Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen (1794) (Phil. Journ. 1798) (S. W. Abth. III. Bd. III. S. 270—300). Существуют три письма, они должны были быть продолжены, но остались в виде отрывков.

** Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit (Aus Schillers Horen. Bd. I. 1795) (S. W. Abth. III. Bd. III. S. 342—352).

Фихте кратко набросал свою теорию эстетического; главные ее моменты — это понятие искусства, призвание художника, эстетическое созерцание. Основное направление всего воззрения кантовское. Фихте отличается от Канта в том же пункте, что и Шиллер: подобно последнему, он утверждает универсальность эстетического образования, воспитание цельного человека путем развития эстетического чувства, распространения эстетической культуры на теоретическую и практическую области человеческого духа. Теория эстетического созерцания и свойственное ему настроение, независимое от всякого вожеления, вытекает из кантовской «Критики способности суждения». Ясное развитие этого плодотворного понятия составляет заслугу шиллеровских писем об эстетическом воспитании человека. То, что здесь говорится об эстетической «свободе определения» и об «инстинкте игры» (*Spieltrieb*), совпадает со взглядом Фихте на «эстетическое влечение».

Выражение Фихте, что искусство делает трансцендентальную точку зрения обычной, имеет самое важное значение из всех положений его эстетической теории. Здесь высказано, что собственная сущность мира и самое глубокое познание его в гениальном или эстетическом произведении искусства обнаруживается наиболее ясно и осязательно, что мир, представляемый нами, не есть вещь в себе, а есть необходимое произведение духа. В этом смысле искусство есть «орган философии». Это фихтевское положение включает тему, которую развил Шеллинг в своей системе трансцендентального идеализма.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

ПОНЯТИЕ РЕЛИГИИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НАУКОУЧЕНИЯ



1. ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

1. РЕЛИГИЯ КАК ОБЪЕКТ НАУКОУЧЕНИЯ

Мы много раз у Фихте встречались с понятием религии; в первый раз — до наукоучения, потом в самом наукоучении и в конце концов в учении о нравственности, где речь шла о нравственном общении людей (церковь) и о призвании нравственного руководителя народа (священника). Мы видели, что религия и мораль тесно связаны друг с другом, но неясно, где граница их и как они относятся друг к другу: переходит ли религия без остатка в нравственное убеждение, или она не укладывается в него и отличается собственным особым характером веры. Вопрос о сущности религии так глубоко захватывает нашего философа, что при первом же случае выступает на первый план и с этого времени составляет уже одну из главных проблем его мышления.

В прошлой книге я подробно рассказал, при каких обстоятельствах Фихте набросал первые основные черты своей философии религии и как отсюда возник спор, приведший к катастрофе в жизни философа. Страстность, с которой Фихте отнесся к делу, во многом способствовала возбуждению умов и сделала неотвратимым конфликт. А острота вопроса значительно содействовала сосредоточению мыслей Фихте на этом объекте и приковывала его к исследованию этих вопросов даже тогда, когда спор уже давно остыл. Известно, что статья Форберга «О понятии религии» была поводом к ответной статье нашего философа «Об основании нашей веры в божественное мироправление». По Форбергу, религия без остатка растворяется в нравственном поведении и не остается ничего религиозного в узком смысле слова. Против такого взгляда



да восстал Фихте. Он хотел показать, что именно отличает религию от одной только нравственности и что делает нравственную веру религиозной. Спор об атеизме вызвал защитительные статьи: «Апелляцию» и «Судебный ответ», написанные в пылу борьбы. Между тем ему надо было не только побороть врагов, но и разъяснить некоторые недоразумения, повод к которым давала его статья из-за своей вынужденной краткости. С целью такого разъяснения он написал две статьи, из которых одна — «Воспоминания, ответы, вопросы» — осталась неоконченной и ненапечатанной; вторая появилась в философском журнале в форме «частного письма». Эти пять сочинений, относящихся к 1798—1800 годам, образуют единое целое, обосновывающее учение о религии в духе наукоучения: первое сочинение содержит основные мысли, два вторых развивают спорные пункты, два последних сочинения дают необходимые разъяснения и обнаруживают заметный переход от исключительно моральной веры к специально религиозной.

Несмотря на то, что в начале своей статьи Фихте достаточно определенно высказал свою задачу, ее все же так мало поняли, что здесь пришлось разъяснять недоразумения. В этой статье увидели попытку религиозного новшества, что не только не входило в задачу сочинения, но и противоречило всей точке зрения фихтевской философии. Прежние недоразумения, появившиеся вместе с началом наукоучения по поводу его первых же положений, возникли вновь: тогда думали, что фихтевская философия стремится создавать природу и мир; теперь думали, что она стремится создать религию. Но во всем наукоучении речь идет исключительно о том, чтобы объяснить наше знание, наш опыт, систему наших необходимых представлений, естественные факты нашего сознания. Как учение о природе относится к природе, как физиология к живому телу, так наукоучение относится к живому сознанию. Оно не создает, а объясняет его. «Живое тело, изображаемое нами, есть *обычное реальное сознание*. Постепенное связывание его частей — это наша дедукция, которую мы можем развивать только шаг за шагом». Для того чтобы объяснить объект, я должен его рассмотреть и для этого избрать точку зрения вне предмета, поэтому наукоучение избирает точку зрения вне опыта, вне жизни и потому оно отлично от обоих. «Жизнь есть, собственно, всецело не-философствование; философствование есть собственно всецело не-жизнь» *.

* Rükckerinnerungen... (S. W. II. Bd. III. S. 341—343).

Как наукоучение относится к опыту и к жизни, точно так же хочет относиться наукоучение к религии, оно не создает религию, а делает ее своим объектом; оно хочет объяснить живой факт веры из его собственного источника; источник этот обнаруживается в человеческой душе как «место религиозной веры», как корень религии в существе человеческого разума. Как раньше речь шла о дедукции представления, опыта, права, брака, нравственности, искусства и т. д., так теперь совершенно в том же смысле речь идет о дедукции религиозной веры. Наукоучение не совпадает с опытом и живым сознанием, так же как не совпадает оно и с живой верой. Наукоучение не есть опыт, философия религии не есть религия*.

Мы знаем, что такое дедукция по смыслу наукоучения. Дедуцировать что-нибудь значит доказать, что оно необходимо принадлежит Я, необходимо вытекает из него, что с его уничтожением уничтожается само Я. Дедуцировать *религию* значит доказать, что вера в божественное мироправление необходимо принадлежит Я и имеет свое основание в его условиях. О *такой* дедукции и идет речь: это основной вопрос философии религии с точки зрения наукоучения. В своей статье Фихте не хотел развивать систему философии религии. Он хотел только заложить фундамент**. Поэтому он и говорит «об основании нашей веры в божественное мироправление» и заявляет в самом начале своего исследования: «Мы должны только ответить на вопрос причинной связи: *как приходит человек к этой вере?*»***

2. МОРАЛЬНЫЙ МИРОПОРЯДОК КАК ОБЪЕКТ РЕЛИГИИ

Наукоучение показало, как Я приходит к полаганию себя как чувственного существа и как члена естественного порядка вещей. Чувственный мир представляется чувственному сознанию абсолютным объектом — как первое и последнее, а потому он не является выражением божественного мироправления. Таким образом, в *чувственном* сознании для религиозной веры нет основания****. Основание ее можно искать только в нашей сверхчувственной

* Ibid. S. 345, 347, 351; Aus einem Privatschreiben (S. W. III. Bd. III. S. 386, 387).

** Rückerinnerungen. S. 346.

*** Über den Grund unseres Glaubens... (S. W. II. Bd. III. S. 179).

**** Ibid. S. 179–181.

сущности. Наукоучение показало, как Я приходит к тому, чтобы полагать себя свободным, а свободу полагать своей абсолютной целью. Я и необходимая моя цель — вот условия, составляющие мою сверхчувственную сущность. Здесь, следовательно, основание религиозной веры, здесь находится ее источник: «Необходимая цель человека при подчинении его велению долга есть этот источник» *.

Я и необходимая моя цель! Что следует из этого моего полагания необходимой цели? Очевидно, я полагаю ее как нечто непременно подлежащее выполнению, а потому и выполнимое; я полагаю ее, как нечто, что должно быть, а потому и как то, что может быть, поэтому я считаю сам себя средством и чувствую себя способным осуществить эту цель, я считаю таким средством себя со всеми моими способностями, со всем моим бытием, включая сюда и чувственное бытие. Я должен, следовательно, я могу; я могу, ибо я должен. Что необходимо является предметом моего долга, то я должен иметь возможность осуществить, как чувственное существо: это же применимо ко всякому моральному существу, подобному мне, ко всему чувственному миру, как нашему общему полю деятельности; мир становится в известное отношение к моральности, со всеми его имманентными законами он делается ареной и «основой» для осуществления конечной цели. Теперь он уже не первое и не последнее, он член высшего порядка вещей, установленного и обусловленного конечной целью, покоящегося на идее свободы. Из полагания необходимой цели следует полагание *морального миропорядка* — не как предмета чувственного представления, опытного, выведенного, опосредованного знания; я так же уверен в моральном порядке, как в своей конечной цели, как в своей неотъемлемой изначальной сущности. Я и моя цель неотделимы одно от другого; так же неотделимы конечная цель и моральный миропорядок. Стихия всякой уверенности есть вера. Из необходимого полагания конечной цели вытекает *вера* в моральный миропорядок **.

3. БОГ КАК МОРАЛЬНЫЙ МИРОПОРЯДОК

Этот моральный миропорядок, обуславливающий и заключающий в себе чувственную вселенную, непосредственно и первоначально достоверен как объект веры; он не есть нечто открытое,

* Aus einem Privatschreiben. S. 387.

** Über den Grund unseres Glaubens. S. 182—185.

выведенное или то, что должно быть выведено, он — первое и последнее, он изначален, безусловен, абсолютен, следовательно, равен божественному, он сам Бог; вера в моральный миропорядок есть истинная вера в Бога, действительная религия, она жива в моральном настроении, она обнаруживается в нравственном поведении. Доброе настроение есть ее единственное основание, нравственное поведение — ее единственное выражение. Эта истинная вера, этот моральный порядок есть то божественное, что мы принимаем. Она конструируется справедливыми делами. «Этот живой и действенный моральный порядок и есть сам Бог; иного нам не нужно, другого Бога мы не можем понять». Всякий иной способ представления божественного идет мимо понятия абсолютного и потому противоречит божественной сущности, всякое другое представление есть сведение Бога к конечному. Если Бог не отождествляется с моральным порядком, а отличается от него и определяется как его причина, то Бог является отдельным существом, субстанцией, как подобным нам существом, которому мы приписываем сознание и олицетворяем по аналогии с человеком, приписываем действенность наподобие нашей. Мы не мыслили Бога, а только мысленно расщепили нас самих. Представление о таком Боге мешает представлению о моральном миропорядке и затемняет в нас вместе с истинным объектом веры и истинное основание веры; мы чувствуем себя уже не моральными существами, членами морального распорядка вещей, а чувственными созданиями, зависимыми от другого существа, подобного нам, но более могущественного, чем мы.

Идея Бога есть идея *чисто моральная*. Стоя на этой точке зрения, Фихте отбрасывает всякого рода антропоморфизм и сведение Бога к конечному, а также и *теистическое* представление догматического мышления. По мере того как он выявляет и обостряет это противоречие, его идея Бога принимает все более *пантеистическое* выражение: «Понятие Бога как отдельной субстанции невозможно и противоречиво; позволительно откровенно высказать это и прекратить школьную болтовню, чтобы открылась истинная религия радостного справедливого деяния» *.

В этом понимании отношения Бога к моральному миропорядку обнаруживается интересное различие между *Кантом* и *Фихте*: последний отождествляет эти понятия, тогда как первый различает их; основная мысль Канта теистическая, фихтевская мысль — пантеистическая. Безусловное господство нравственного закона

* Ibid. S. 185—188.

требует, по Канту, как автономии, так и постоянной подчиненности человеческой воли и вообще всех конечных разумных существ; поэтому хотя мы и законодатели в царстве целей или в нравственном миропорядке, но вместе с тем мы и подданные — никогда не владыки; мы законодатели как разумные существа, подданные как создания, тогда как владыкой может быть лишь такой законодатель, который не подчинен никакой другой воле, т. е. только один Бог, как вседержитель и творец мира. Непризнание этой нашей зависимости и подчиненности является, по выражению Канта, уже посягательством на святость закона и изменой, явившейся следствием нашего самомнения. Поэтому единственной очевидной конечной целью мира является «человек, не действующий согласно моральным законам, а находящийся в подчинении у них». Эта автономная подчиненность имеет характер *долга*, тогда как полное соответствующее природе совпадение человека с нравственным законом выходило бы за пределы нашей воли и нашего познания *¹⁸⁹.

II. ПРОТИВОРЕЧИЯ И СПОРНЫЕ МЕСТА

1. ИДЕАЛИЗМ И ДОГМАТИЗМ

Морально-пантеистическое воззрение Фихте было причиной возбуждения против него обвинения в «атеизме». Сочинения, написанные им в свою защиту, не содействовали смягчению противоречий, напротив, они их обострили. Фихте отрицал не Бога, а лишь определенное представление Бога, не живую идею природного сознания, а искусственное представление известной школы, которая хочет доказывать существование Бога, исходя из так называемых фактов природы и чувственного мира. Всякое доказательство есть понимание, определение, выведение, приведение к конечному. Делать из Бога доказуемый и понятный объект — значит делать его определенным, выводимым, конечным, про-

* *Kant. Grundleg. zur Metaphysik der Sitten. Abschn. II; Krit. d. pract. Vern. Th. I. Buch I. Hptsf. III; Krit. d. Urteilkraft. Th. II. Abth. II. § 86—87.* Ср. настоящее сочинение, т. V. Я указываю на соответствующие места предшествующего тома, чтобы снова объяснить, что по учению Канта автономия воли не делает личность главой в моральном миропорядке, так как она не уничтожает характера подчиненности, но включает его в себя.

странственным существом. Кто отрицает такое представление, тот еще не отрицает Бога. Здесь Фихте в полном согласии с Якоби высказывается против школьных догматических доказательств *.

Невозможно полагать что-либо вне отношения к нам, производящим это полагание; невозможно познавать нечто и при этом совершенно отвлекаться от нас самих и от нашей познающей природы; поэтому невозможно также познавать Бога независимо от отношения Бога к нам. Это отношение есть первое, основанное на нем познание — второе. Кто представляет себе дело в обратном порядке, тот сам не знает, что он делает. Это познание собственной деятельности характеризует догматический образ мыслей, противоположное характеризует критическое направление. Противники говорят: сначала нужно познать Бога как он есть сам по себе, а затем и его отношение к нам; они не знают, чего они требуют; они хотят узнать что-то, отвлекаясь от своей познавательной способности, понять что-то, отвлекаясь от своего рассудка. «Нужно потерять здравый рассудок, чтобы верить в Бога, как они верят; мой атеизм только в том и заключается, что я хочу сохранить рассудок» **. В вопросе познания Бога, как и в учении о религии и в наукоучении, Фихте противопоставляет свою точку зрения (критического) «идеализма» — «догматизму».

2. МОРАЛИЗМ И ЭВДЕМОНИЗМ

Бог познаваем только по своему отношению к нам. Это отношение следует определить точнее: он познаваем по его отношению к нам, только поскольку мы существа *нравственные*; мы можем познавать Бога только из нашего собственного существа, только из его нравственного свойства. Это отрицается противниками. Что же утверждают они? Познание Бога, совершенно независимое от отношения Бога к нам, как этого хотят противники, — пустая догматическая фикция, это требование невозможного. Непосредственное отношение познаваемого объекта к нам всегда кладется в основу нашего познания: критическая точка зрения делает это сознательно, тогда как догматическая точка зрения не знает, что она делает. Если познание Бога основывается на нашей нравственной или сверхчувственной сущности, то фактически оно основывается на нашей *гуственной* сущности: тогда Бог вы-

* Gerichtliche Verantwortungsschift. Erstes und zweites logisches Axiom (S. W. II. Bd. III. S. 258—269).

** Apellation... (S. W. II. Bd. III. S. 214).

водится из чувственного мира и к нему и относится, тогда он становится собственно «князем мира», «владыкой судьбы», «подателем блаженства», которому нужно угождать, чтобы он, в свою очередь, проявлял свою милость. Религия становится делом снискания милости, учение о религии превращается в учение о блаженстве. Такому «эвдемонизму» Фихте противопоставляет свою точку зрения «морализма»: на одной стороне идеализм и морализм, на другой — догматизм и эвдемонизм. «Если быть последовательным, то эвдемонизм необходимо должен быть на одной стороне с догматизмом, как морализм — с идеализмом»*.

3. РЕЛИГИЯ И АТЕИЗМ

Точка зрения Фихте — это идеализм, ибо он же есть и морализм, так как самый глубокий мотив всего его учения — моральная самодостоверность и нравственное назначение человека. Точка зрения противников — это догматизм, ибо он же есть эвдемонизм: «Они эвдемонисты в учении о нравственности, а потому должны быть догматиками в спекуляции». Они обосновывают Бога из чувственного мира, так как в действительности ничего выше чувственного мира они и не знают, ибо чувственное бытие и благо его принимается ими за высшую цель жизни. Они хотят видеть в Боге подателя блаженства, так как хотят наслаждения и блаженства; этот Бог служит страстям, это не Бог, а идеал, кумир. «Что я не хочу признавать этого их идеала вместо истинного Бога, это они и называют моим атеизмом; и они поклялись его преследовать. В основе догматического воззрения лежит эвдемонизм, последний коренится в эгоизме, а это и есть собственно злое начало. Теперь дело меняется, защита превращается в обвинение (не намеренно, а фактически): у обвинителей нет Бога, они настоящие атеисты**.

III. ХАРАКТЕР РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ

Но возвратимся вновь к неразрешенному вопросу: что делает моральную веру *религиозной*, моральный порядок — *божественным*? Что делает его предметом религиозной веры? Одного представления об абсолютности этого порядка недостаточно. Здесь

* Ibid. S. 217.

** Ibid. S. 218—220.

у Фихте явный пропуск; устанавливается равенство, причем посредствующие члены далеко не ясны. Чтобы узнать их, мы должны остановиться на связи между нашим моральным назначением и моральным миропорядком и сравнить их между собой. Я реализую мою нравственную цель соответствующим долгом определенным моей воли, добрым настроением, добросовестными поступками: я убежден, что в этом заключается моя конечная цель; при выполнении ее я всецело в области моей свободы; здесь не случается ничего такого, что бы не зависело вполне от меня самого. Моральная вера не идет дальше моего самоопределения, моральный же миропорядок простирается дальше. Он устанавливается только благодаря тому, что мое сообразное долгу настроение, с помощью которого я стремлюсь к моей цели, достигает непосредственно также и мировую цель; благодаря тому, что мой нравственный поступок вторгается в мировое целое, что он содействует осуществлению мирового плана; я содействую цели разума *вне меня* только тем, что я выполняю эту цель *во мне*, только тем, что я исполняю свой долг. К моему настроению и к моим поступкам должны примыкать неизменные следствия, полностью от меня независимые: в этой связи и заключается моральный миропорядок, вера в него есть вера в эту связь, следовательно, во что-то независимое от нашей воли.

Если мы сравним эту веру с исключительно моральной верой, то различие бросается в глаза; первая содержит больше, чем последняя; этот избыток составляет специфическое отличие религиозной веры, характер религии. К моральной вере не присоединяется что-то извне, что и делает ее религиозной верой, но ее собственная внутренняя сущность принуждает ее расширяться и дополниться до религии. В собственное моральное определение можно верить только морально, в нравственный миропорядок — только религиозно. Но чем было бы наше моральное назначение, если бы оно не было конечной целью, мировой целью, мировым принципом? Моральная вера была бы ничтожной без религиозной веры. Только в связи с религиозной верой она делается цельной и полной, только религиозная вера есть цельная и законченная вера. Всякий нравственный поступок находится в ряду, приближающемся к абсолютной цели: этот ряд есть «порядок событий», в нем всякий нравственный поступок имеет свое определенное место, которого бы он не мог иметь без предположения нравственного мира — мира, в котором он совершается и сохраняет свою силу в вечности. В такое условие и такое действие я верю, хотя это совершенно не зависит от моей воли: это достоверно для

меня, хотя осуществляется помимо меня. «Это и есть религия. Я верю в принцип, в силу которого каждое сообразное долгу определение воли верно содействует разумной цели в общей связи вещей. Такой принцип полагается абсолютно, с такой же первоначальностью веры, с какой верят голосу совести. Это две разные вещи, но они совершенно неотделимы одна от другой» *.

Нравственные убеждения влекут устойчивые последствия в мире, это и есть та связь, которую мы называем порядком интеллигибельным, или моральным. Он необходим и в него верят, но его нельзя ни понять, ни вывести из закона причинности. Убеждение есть внутреннее определение воли, последствия в мире совершенно отличны от него, и между ними нет познаваемой причинной связи. Убеждение имеет последствия в той области, где само оно не может быть причиной. Недостаточно сказать, что последствия нравственных поступков неподвластны нам и нашему расчету: мы не должны желать этих последствий, даже если бы могли. Ибо в нравственном поступке нужно стремиться только к выполнению долга, а совсем не к результатам его. Долг ради долга, а не долг ради успеха! Чисто нравственное убеждение исключает надежду на успех. Если в силу нравственного миропорядка неизменные последствия соединены только с соответствующим долгу убеждением, то ясно, что наша воля не может быть условием, при котором наступают последствия; наоборот, воля или убеждение без расчета на успех есть то условие, при котором в смысле морального миропорядка могут наступить последствия. «Последствия морального миропорядка конечных существ необходимо таковы, что они наступают только при условии, что они не желаются (хотя постулируются), т. е. что они не составляют мотива желания» **.

Но отсюда следует, что моральный порядок не зависит от нас, не создан нами, что он существует не среди конечных моральных существ, но должен полагаться вне их как независимый и обоснованный в себе: это не нечто созданное и упорядоченное извне, мертвое и готовое, как обстановка в комнате, это живой, действительный порядок — самодеятельный, не «ordo ordinatus», а «ordo ordinans»¹⁹⁰. Такое деятельное устройство, такое мироупорядочивающее действие называется управлением. Миропорядок как предмет религиозной веры есть *мироуправление*, которое имеет свое основание только в воле, но не может быть создано нашей волей

* Rückerrerinnerungen. S. 363—366.

** Aus einem Privatschreiben. S. 388—392.

и не должно быть предметом ее стремления; в него верят, следовательно, как в откровение вечной *божественной* воли. «Святая воля живет, в то время как человеческая колеблется; высоко над временем и пространством живо парит высшая мысль». Этой фразой Шиллера заключает Фихте свою статью «Об основании нашей веры в божественное мироправление».

Развитие наукоучения тем самым постепенно углублялось. Теоретическое Я вытекает из основы практического Я, которое через совесть как самое глубокое свое основание охватывает и пронизывает все царство знания и поведения; моральное Я, тождественное совести или нравственной вере, углубляется и завершается в религиозной вере. Эта вера только обоснована, но не развита. Это задача, которой Фихте заключает свой йенский период. «На данный момент, — говорит он в конце своего письма, — дальше всего я развил эту тему в моем “Назначении человека”». Названное сочинение относится к началу последнего периода его творчества.



Книга четвертая
НОВОЕ ИЗПОВЕДЕНІЕ
И ОБОСНОВАНИЕ
НАУКОУЧЕНИЯ



ГЛАВА ПЕРВАЯ

ИТОГ И НОВОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ НАУКОУЧЕНИЯ



В своей теперешней стадии наукоучение получило систему и достигло цели, с которой можно осмотреть целое, поскольку оно проявилось. Оно не было готовой и придуманной системой, когда философ устанавливал его основоположения, предпринимал постройку, доверяя верности своих основоположений и своего метода. Мы можем сравнить это с далеким и важным путешествием, которое было тщательно продумано, но при выполнении которого встретилось много непредусмотренных затруднений. Общий взгляд на проделанное путешествие открывает очень поучительную картину, отличную от первоначального плана. Вторично тот же путь можно пройти более уверенно, и легче будет преодолеть трудности. Наш философ должен был испытывать подобное чувство, когда он бросил взгляд назад, на свое творение и на то, как оно было выполнено. Чем больше он работал над наукоучением и его задачами, тем более он овладевал вопросом, тем лучше мог его изложить: так у него возникла потребность *вновь изложить* свою систему. Дело не только в новом изложении. Такова природа и таков метод наукоучения, что с каждым шагом в развитии его, с каждым решением новой задачи система обосновывается глубже. Когда мы переходим от теоретического наукоучения к практическому, то углубляется принцип системы: теперь источником всего является уже не теоретическое Я, или интеллигенция, а практическое Я, или воля. Система снова углубляется при переходе от учения о нравственности к учению о религии, от нравственного закона к моральному миропорядку, от нравственной веры к вере религиозной. Наукоучение следует лишь закону и условиям всякого развития таким образом, что собственно принцип и глубочайшее основание целого выступает в последнем выводе. Поэтому вполне естественно,



что у Фихте вместе со стремлением к новому изложению наукоучения появляется и потребность *более глубокого обоснования* и что оба эти стремления соединяются, чтобы вновь и вновь воспроизводить творение. Тотчас после первого окончания начинаются эти новые попытки, целое вновь подвергается переплавке и предпринимается новая отливка. Было бы ошибкой представлять себе при этом характер наукоучения измененным и предполагать новую систему.

Очень характерно для Фихте и вполне ясно из приведенного объяснения, что свои лучшие введения в наукоучение он пишет после того, как уже развил основы всей системы — теоретическое и практическое наукоучения, учение о праве и учение о нравственности; в том же году, когда первый раз была закончена система, одновременно с указанными двумя «Введениями», появляется и «Опыт нового изложения наукоучения» (1797).

Наш исторический обзор фихтевской философии достиг пункта, когда нужно остановиться и бросить общий взгляд на развитую систему. Сам Фихте в этом месте дал такой общий обзор, составляющий переход к новому изложению. Поэтому мы исполним нашу задачу, продолжая изложение философии Фихте. Для этого мы соединим два сочинения: одно, относящееся к расцвету йенской эпохи, и второе — к началу берлинского периода. Первое — это уже названный «Опыт нового изложения наукоучения» 1797 года, второе — «Ясное, как солнце, сообщение для широкой публики о сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию» 1801 года. Оба сочинения преследуют одну цель: дать *новое изложение*, более понятное, они обращаются к читателю, как к ученику, в форме непосредственной речи; «Ясное, как солнце, сообщение» написано в форме диалога и разделено на «уроки». «Опыт нового изложения наукоучения» 1797 года не окончен и обрывается на первой главе (в это время произошел спор об атеизме), и в «Ясном, как солнце, сообщении» мы должны видеть возобновление и окончание этого опыта. Этим объясняется также, почему в нашем изложении мы так отдалили это сочинение от обоих «Введений», написанных одновременно с ним. Оба «Введения» находятся в непосредственной связи с «Основой общего наукоучения», «Опыт» — в тесной связи с основанием учения о нравственности и подобно последнему освещает принцип *абсолютного тождества*, как корень всего сознания.

I. «ОПЫТ НОВОГО ИЗЛОЖЕНИЯ НАУКОУЧЕНИЯ»

«Опыт» исходит из самого известного факта — из эмпирического сознания, из представления данных объектов — и отсюда выводит обоснование принципа наукоучения. Мы представляем себе тот или иной объект, и в этом процессе представления мы деятельны; от нашего произвола зависит, на что направить эту деятельность. Точно так же можем мы взять объектом и *самих себя*: тогда наша мыслительная деятельность возвращается к себе, мы проявляем деятельность по отношению к самим себе. Посредством такой деятельности может возникнуть одно-единственное представление: Я. И представление Я может возникнуть только тогда, когда мышление направляется на себя, только через этот акт самополагания. Я есть создание собственного мышления. В этом представлении мы в такой же мере мыслящий субъект, в какой и мыслимый объект. Но, говорят нам, Я должно существовать, чтобы оно могло мыслить и мыслиться; следовательно, бытие Я должно быть предпослано как мыслящему субъекту, так и мыслимому объекту. Но Я появляется только в акте самополагания, или мышления, направленного на собственную деятельность. Поэтому предшествовать нашему сознанию может только самополагание без ясного сознания, а не субстрат. Без Я невозможно, следовательно, сознание, невозможно и эмпирическое сознание. Основной вопрос поэтому таков: как возможно само Я? Только таким образом, что мыслящий субъект есть в то же время и мыслимый объект. Я отличает себя как мыслящее от себя как мыслимого. Как возможно Я как мыслящий субъект? Опять-таки благодаря тому, что оно себя как таковое делает объектом. Следовательно, Я должно сделать объектом то условие, при котором оно делается своим собственным объектом, и так как это требование продолжается без конца, то того условия, при котором Я делается объективным, т. е. становится Я, совсем не наступает: Я, а вместе с ним и сознание невозможны ^{*191}.

Эту проблему, заключающуюся в Я, нужно вполне уяснить себе, чтобы понять ее решение. В этом пункте очень важен «Опыт нового наукоучения». Я есть деятельность представления себя. В этом акте мы различаем субъект и объект. Представляющее есть Я, представляемое — также Я. Я = представлению себя. Следовательно, нужно представить процесс представления себя. Это

* Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Cap. I (S. W. I. Bd. I. S. 521—527).

«себя» (Я как объект) снова есть «представлять себя». Следовательно, представляется процесс представления процесса представления и так далее до бесконечности: Я как *объект*, или как представленное, никак не может образоваться. Я есть представляющее: оно есть Я, когда свою собственную деятельность оно делает объектом. Следовательно, если представляющее равно Я, то оно должно представлять процесс своего представления и процесс представления процесса представления и т. д. до бесконечности: Я как субъект, или как представляющее, не может образоваться. Оно, следовательно, невозможно и как субъект, и как объект, оно не может быть ни тем ни другим, оно вообще невозможно.

Эту проблему, развитую здесь Фихте, Герbart разобрал в своей метафизике и сделал вывод, что вообще Я — понятие невозможное, чтобы быть мыслимым, оно нуждается в исправлении и переработке. Фихте делает противоположное заключение. Я абсолютно необходимо. Действительное сознание было бы невозможно, если бы Я было бесконечным рядом. Сознание существует, поэтому условие его невозможности не может существовать; поэтому условие, при котором Я растворяется в бесконечном ряду, невозможно. А в чем это условие? Пока субъект и объект разделены в сознании, субъект не есть одновременно и объект, а объект не есть одновременно и субъект, ни один из них не есть действительно Я: отсюда возникает этот бесконечный ряд, делающий Я невозможным. Но сам этот ряд (невозможность Я) невозможен, если субъект и объект не разделены, но суть непосредственно одно, если Я не только один субъект, но субъект-объект, абсолютное тождество или соединение обоих. Сознание, в котором происходит разделение субъекта и объекта, опосредованно и обоснованно; сознание, в котором этого разделения не происходит, первоначально и непосредственно. Непосредственное сознание есть созерцание, первоначальное сознание есть самополагание. Таким образом, тождество субъекта и объекта есть самосозерцание (интеллектуальное созерцание), самосознание или «яйность» («Ichheit»): «Самосознание непосредственно, в нем неразрывно связано субъективное и объективное, оно абсолютно единое. <...> Всякое возможное сознание предполагает непосредственное сознание, в котором субъективное и объективное тождественны; иначе сознание решительно непонятно». Если Я действительно составляет принцип и основу всякого сознания, то в нем бытие и деятельность (должны полагаться), объект и субъект не могут быть разделены, а должны оба пониматься как абсолютно тожде-

ственные: эта тождественность есть центральная точка всей системы *¹⁹².

II. «ЯСНОЕ, КАК СОЛНЦЕ, СООБЩЕНИЕ...»

1. НАУКОУЧЕНИЕ КАК КОПИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

В «Ясном, как солнце, сообщении» Фихте ставит задачей сделать понятие наукоучения настолько ясным, чтобы оно открывалось и непосвященному. Такова же была и задача «Первого введения». Дело идет не о внутреннем развитии системы, а о задаче и о принципе. В формулировке задачи «Сообщение» совпадает с теми объяснениями, которые Фихте давал незадолго до этого по поводу своей религиозно-философской точки зрения. В отношении принципа его взгляд совершенно тот же, что и в «Опыте нового изложения наукоучения». Таким образом, идеи этого сочинения нам уже знакомы.

Наукоучение в своем мышлении не является творческим, оно только объясняет. Вообще мышление не может творить: в этом ошибка и самообман прежней метафизики. Наукоучение намерено объяснить действительность, данную нам и существующую в нашем сознании и для него, ту действительность, в которой вещь и сознание непосредственно связаны: объект наукоучения есть действительное сознание, или непосредственный опыт.

Объяснить его — в этом заключается единственная задача. Чем менее мы рефлектируем относительно нашей собственной деятельности, тем более уходим мы в объект, тем более мы охвачены им, погружены в вещь, которая кажется нам именно поэтому полной действительностью. Чем более мы сами забываем себя (в вещах), тем реальнее объект, тем более полно жизни наше собственное существование. Быть поглощенным объектами значит «жить», не рефлектировать свою деятельность значит погружаться в объекты. Поэтому самозабвение является критерием, разделяющим действительность и недействительность, жизнь и рефлексию. Поэтому, согласно Фихте, можно поставить знак равенства между понятиями: действительность = реальность = жизнь = обыденное сознание = непосредственный опыт **¹⁹³.

* Ibid. S. 527—530.

** Sonnenklarer Bericht. Einleitung (S. W. I. Bd. II. S. 329—345).

Жизнь или живое действительное сознание состоит в разнообразии определений (Bestimmungen), необходимо связанных друг с другом: эта связь образует «систему» жизни, которая, как и всякая система, зависит от известных основных определений. Последние не создаются искусственно, они есть; они не меняются, они необходимы; мы можем рефлексировать только при помощи мыслящего сознания, наша рефлексия может только разлагать или делать понятным и «представлять» то, что она находит как действительность. Мы живем, мы осуществляем рефлексии нашей жизни и тем поднимаемся на высшую ступень жизни, мы рефлекслируем нашу рефлексию и благодаря этому поднимаемся на самую высшую ступень. Эти ступени Фихте называет «потенциями». Жизнь в собственном смысле составляет «систему первой потенции», рефлексия составляет высшие потенции, которые, как продукты рефлексии, суть в то же время продукты свободы. Рефлексия свободна, она может подняться над всякой ступенью и, следовательно, уйти в беспредельную высь. В этом направлении для произвола нет границы; напротив, в направлении вниз есть граница. Мы не можем опуститься ниже, чем до жизни — в смысле реальности. Эта жизнь первой потенции, которую мы называем реальностью, фактом сознания, опытом, есть твердое основание, «корень всякой жизни». Мы живем: это первое. Мы знаем, что мы живем: это второе. Мы знаем, что мы знающие, т. е. мы поднимаемся на точку зрения интеллектуального самосозерцания: это третье и высшее *¹⁹⁴.

На первой ступени мы сами не знаем, что мы такое, на высшей же ступени мы сознаем себя. Отсюда ясно, как высшая ступень относится к низшей: мы то же самое на обеих ступенях — с той разницей, что на высшей ступени мы видим, что мы такое. Первая ступень есть живое действительное сознание; высшая ступень есть познание первой, знание, предметом которого является действительное сознание (опыт), это наука о действительном сознании — наукоучение. Ясно, следовательно, как наукоучение относится к действительному сознанию и к самой действительности. Действительное сознание образует систему, зависящую от известных основных свойств, лежащих в основе сознания всякого разумного существа, не только человеческого, не только индивидуального: эти свойства суть первоначальное во всяком сознании, это кантовское «a priori»: познание этого и есть задача наукоучения. Предположим, что эти свойства сами находятся в известной

* Ibid. S. 344—346.

систематической связи, — тогда задачей наукоучения будет их полное систематическое выведение, а само это выведение, если оно решает свою задачу, будет «изображением и перечнем этих основных свойств», «полным отображением всего основного сознания»: оно будет системой первой потенции, поднятой до сознания, оно ничто иное и ничем иным и быть не хочет. Оно относится к действительному сознанию, как объяснение часового механизма к действительным часам, и оно совсем не стремится стать на место действительного сознания, как не приходит в голову считать действительными часами объяснение часового механизма. Наукоучение не думает так о себе, но так думают о нем его противники, достаточно безрассудные для того, чтобы не отличать объяснения часового механизма от действительных часов *195.

Пункты различия столь же поучительны, как и сходства. Наукоучение не относится к действительному сознанию, как часовой мастер к часам, как художник к своему произведению: последний создает произведение для заранее определенной цели по известным законам; наукоучение же не создает сознания, оно не выдумывает его, сознание есть: с действительным сознанием оно соотносится, следуя за ним, воссоздавая его, оно предоставляет сознанию создать само себя и развиться от скрытого его начала до ясного и полного самосознания, совпадающего с нашим обычным опытом, этим самым известным из всех фактов. Дело только в том, что наукоучение действительно достигает того скрытого пункта, источника и начала, из которого развиваются основные черты сознания. Дальнейшее развитие совершается уже само по себе, как только открыт источник. Вначале это открытие представляется «счастливым случаем», гениальной «разгадкой», только попыткой, про которую неизвестно, оправдается ли она и выдержит ли испытание. Но если она выдержит испытание, то она уже наверное на правильном пути. Если из известного пункта, к которому в незнакомой местности нас привел случай, начинается река, которая затем впадает в море, то нет сомнения в том, что этот пункт есть *истокник* реки. Таким образом, основная мысль наукоучения проверяется его собственными исследованиями. Если, исходя из известного пункта, развитие с необходимостью приведет к действительному сознанию, то эта основная мысль по праву должна считаться принципом сознания. Принцип этот, дающий возможность различать субъективное и объективное и тем делающий возможным фактическое сознание, есть тождество

* Ibid. Lehrst. II. S. 346—356; Ibid. Lehrst. V. S. 394.

субъективного и объективного (субъект-объект, чистое Я, или яйность (Ichheit)), значение которого Фихте объяснил в учении о нравственности и доказал в «Опыте нового изложения наукоучения», исходя из невозможности противоположного. В «Ясном, как солнце, сообщении» он называет это тождество «безусловным и характерным для самосознания» *¹⁹⁶.

Из этого основного созерцания вытекает ряд необходимых действий, имеющих последствием непосредственное действительное сознание. Наукоучение есть построение такого ряда. Ни один член этого ряда не может быть понят без другого **¹⁹⁷. В действительности существует целое, связь всех членов, в чем и состоит живое сознание. Наукоучение дает *методическое развитие* ряда, член за членом. Тут ясно видно, насколько наукоучение согласуется с действительным сознанием и насколько оно от него отличается. Оно хочет быть верным и полным отображением действительного сознания: в этом состоит его *согласование* с действительностью. Но действительное сознание дает сразу то, что наукоучение развивает последовательно; в полагании отдельных свойств оно идет методически, в то время как в действительном сознании они спутаны, без метода и без критики: в этом различие их. Следовательно, наукоучение относится к действительному сознанию, как космогония ко Вселенной, как математика к нашему чувственному созерцанию величин, как масштаб к действительной линии; если выразить кратко главную мысль фихтевского сочинения — оно есть математика действительного сознания. Поэтому оно совершенно не чуждо обычному сознанию по своей задаче и по ее выполнению, наоборот, оно представляет собой «философию, благосклонную к обычному человеческому рассудку и обеспечивающую его права, а всякая другая, противоречащая ей в этом, является противницей обычного рассудка». Обычное сознание действует по необходимым законам, но оно не знает этих законов (т. е. самого себя) и не знает, что оно делает. Знать, что делаешь, — это необходимая задача всех сознательных существ. Пока эта задача не разрешена, мы отданы на волю случая, над нами господствует судьба. Именно эту задачу разрешает наукоучение: в этом все его значение. Поэтому оно не только лучшее научное упражнение для укрепления духа и выработки характера, но и лучшее педагогическое средство для житейской мудрости. «Им

* Ibid. Lehrst. III. S. 356—380; S. 362.

** Ibid. Lehrst. VI. S. 380—394.

род человеческий освобождается от слепого случая, и для него уничтожается судьба» *¹⁹⁸.

2. Противники наукоучения. Фихте и Николаи

Из понятия наукоучения само собой вытекает, кто его противники: это все те, кто не понимает, что в наукоучении дело идет совсем не о чем-то новом и чуждом обычному сознанию, совсем не о другом сознании, а лишь о проникновении в данное действительное сознание, о знании собственной необходимой деятельности, о знании знания. Они не знают и не ощущают задачи науки, поэтому они не понимают задачи наукоучения. «Вы в своей жизни, — обращается Фихте непосредственно к этим противникам, — не *знали*, а потому и не знаете, как чувствует себя тот, кто *знает*». Их интересует не «внутренняя сторона знания, не та, на которой только и основывается знание, убеждение, непоколебимость сознания», их интересует исключительно внешняя сторона знания, только «историческая вера», собирающая мертвые остатки знания кусок за куском. Так судят они и о наукоучении, видя в нем «лишь отбросы кантовского течения или потока эмпирической жизни», некий вид психологии; при этом «всякий кусок» наукоучения они принимали за целое и постоянно жаловались на непонятный язык, на противоречия, на парадоксальные положения. Кто не понимает какой-нибудь вещи, тот хорошо делает, оставляя эту вещь и не занимаясь ею более. Философия сделала благодаря наукоучению такие успехи, что тому, для кого оно остается запечатанной книгой, нечего делать и в философии. Поэтому противники наукоучения из среды школьных философов должны бы взвесить свою немощь и перестать заниматься философией. Пример Якоба из Галле, начавшего заниматься политической экономией, заслуживает уважения и достоин подражания. «Господам Абихту, Буле, Бутервеку, Гейзингеру, Гейденрейху, Снелю, Эргарду Шмиду» следовало бы подумать над этим. На свете есть другие полезные сферы деятельности вроде «точения стекол, лесоводства, писания романов, тайной полиции, скотоводства и т. п.» **¹⁹⁹.

Наукоучение остается закрытым для ученой глупости, но не для обычного рассудка, поскольку последний научно размышляет сам о себе. Когда такой потребности и способности к такому научному самопознанию у него нет, то обычный рассудок делается

* Ibid. Lehrst. VI. S. 394—410.

** Ibid. S. 410—420.

плоским, неспособным смотреть в глубину, он привязан к внешней стороне вещей и считает поверхностное представление самым совершенным, а себя самого — критерием мудрости. Такое представление о своем совершенстве идет рука об руку с неспособностью понять себя. Представление о собственном совершенстве делается основным принципом, исходя из которого плоский рассудок и судит обо всем, но только при полной его неспособности к самосознанию этот принцип никогда им не сознается; он держится этого принципа, не зная, что он обладает им; наоборот, он считает себя образцом не только истины, но и скромности, а так как этот принцип может уступить лишь самосознанию, то он и остается на вершине плоского рассудка, так что отсюда можно вывести весь характер последнего во всех его проявлениях. Типичным представителем такого плоского рассудка во всей его пустоте и самолюбовании является, по мнению Фихте, Фридрих Николаи, ветеран немецкого просветительства. Среди противников наукоучения не было ни одного, кто был бы менее способен понять его, кто был бы невежественнее, бездарнее и заносчивее при обсуждении наукоучения. Самые обычные возражения в форме самых ничтожных шуток он приводил с таким видом, будто выносил окончательный приговор*. Подобным образом он уже раньше обращался с Кантом, Гете, Шиллером. Фихте решил основательно и примерно проучить его и с этой целью написал сатиру, изданную его другом А. В. Шлегелем: «Жизнь и оригинальные мнения Фридриха Николаи. К истории литературы прошедшего и педагогики наступающего столетия»**.

Сочинение это является великолепной сатирой. Здесь Фихте совершенно уничтожил Николаи тем, что полностью его *объяснил*: это можно было сделать, так как здесь пошлость предстает в своей типической законченности. Фихте следовало бы выдержать этот стиль и воздержаться от личных нападок, грубо выступающих в некоторых местах. Одно лишь объяснение литературного феномена Николаи уже заключает в себе все элементы уничтожающей сатиры. Фихте подходит к вопросу с такой основательностью, как будто дело идет об объекте наукоучения. Удивительно

* Я хочет все вместить в себя, следовательно, заключает Николаи, между прочим и свиную ногу. Если философ ест свиную ногу, то он ест самого себя! Это значит, по его мнению, привести Фихте к абсурду. И так же, как Николаи, рассуждают еще сейчас иные наши профессиональные философы, которых я мог бы назвать, если бы это было нужно.

** S. W. III. Bd. III. S. 1—93.

комичное впечатление производит легкое и игривое применение метода наукоучения к объяснению Николаи. Человек целиком во всех своих проявлениях выводится из «высшего принципа»; принцип этот есть неустрашимое убеждение в том, что то, что он думает, есть всегда наилучшее и наиболее полезное. Его познавательный принцип гласит: «Я такого мнения»; его принцип опровержения — «Я другого мнения». Первое — тезис, второе — антитезис Я Николаи. Достаточно ему высказать свое мнение, чтобы мысль была доказана и противоположное высказанному мнению опровергнуто; достаточно только повторить высказанное другими, чтобы уничтожить их простым сопоставлением их взглядов со взглядами Николаи. Если он хочет осмеять противника, то он просто повторяет то, что тот ему возразил, или возражает противнику тем же самым: в этом «тезис и антитезис его остроумия; тезис — это «повторная шутка», антитезис — «простое обращение»; формула первой гласит: «Он говорит, что я мошенник!», формула второго: «Ты мошенник» *. Если простым повторением своего мнения и противоположного он не вполне убедил, что он прав, а другой не прав, то вина его в том, что он недостаточно ясен; он должен, следовательно, начать сначала, сказать еще раз то же самое, но пространнее: пространность есть единственное измерение его литературного роста **. Мелочное стремление к популярности, свойственное эпохе, создало этого человека и вселило в него убеждение, что плоский рассудок лучше всего все знает: поэтому наиболее подходящим ему проявлением является популяризация в самой мелкой и поверхностной форме; круг его деятельности — «Общая немецкая библиотека» («библиотечное просвещение», как выражается Фихте) с плохой ремесленной работой рецензента, исполняемой инвалидами и учениками; отсюда, наконец, отрывочные, поверхностные факты, т. е. анекдоты — это его специальность ***. Таким образом, он оказался зачинателем системы мнений, усвоившей посредственность эпохи. Отсюда неспособность к истинному подъему, неспособность понять всякую возвышенность человека в религии, искусстве, философии, а вместе и дух наукоучения; это самый низкий и благодаря самодовольной пошлости самый упорный враг Фихте. Когда Фихте в своей «Апелляции» говорил о настоящих атеистах, то он имел в виду именно Николаи и подобных ему ****.

* Ibid. Cap. I. S. 10 flgd.; Cap. VI; Cap. VII. S. 34.

** Ibid. Cap. XIII. S. 89—91.

*** Ibid. Cap. II. S. 11—17; Cap. XI. S. 51—58; S. 75—78.

**** Ibid. Cap. XII. S. 59; S. 88.

ГЛАВА ВТОРАЯ

НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА: I. ПРОБЛЕМА. СОМНЕНИЕ И ЗНАНИЕ



I. ЗАДАЧА И ХАРАКТЕР СОЧИНЕНИЯ

Как мы уже показали, система наукоучения от теоретического Я переходит к Я практическому (моральному), а от него к религиозному, или от *знания к вере*. Теперь нужно бросить взгляд на всю систему во всем ее объеме. Эту задачу Фихте выполняет в сочинении «Назначение человека». Здесь Фихте не только излагает свою тогдашнюю систему, но и продолжает свое исследование сущности веры и глубже касается этого вопроса, чем в известных нам статьях йенского периода; оно так же дидактично по замыслу и так же аподиктично по форме, как «Опыт нового изложения наукоучения», предшествующий «Назначению человека», и «Ясное, как солнце, сообщение», за ним следующее. Первая книга «Назначение человека» написана в форме разговора с самим собою и напоминает «Размышления» Декарта, вторая, как и «Сообщение», — в форме диалога. В характеристике двух основных систем человеческого мышления первая книга совпадает с идеями «Первого введения в наукоучение», где системы догматизма и идеализма противопоставляются друг другу.

«Основание учения о нравственности», «Опыт нового изложения наукоучения» и «Ясное, как солнце, сообщение» — все эти сочинения сходятся в том, что сущность Я и принцип всякого сознания должен быть полагаем в абсолютном тождестве субъективного и объективного. Значение этого тождества яснее всего изложено во второй книге «Назначение человека». Здесь не просто формулируется этот принцип тождества, уже установленный в наукоучении, но и выводится его формула. В этом одна из главных собственных заслуг этого сочинения, которое по тому, как оно кладет это тождество в основу сознания, вполне согласуется



с известным нам ходом идей учения о нравственности. Вопрос о назначении человека совпадает с вопросом о нашей сущности, о нашем истинном бытии, о нашей реальности. Вопрос о реальном в нас расширяется до вопроса о реальном вообще. Что такое поистине действительное? Как постигнуть его? Главной темой сочинения является проблема, с которой начинается новая философия, этот старый декартовский вопрос: «Что я есмь?» Я хочу знать, что я такое, основываясь не на чужом мнении, а пользуясь своим собственным мышлением; я хочу исследовать это сам, без предвзятости, старательно и строго.

II. ТОЧКА ЗРЕНИЯ СОМНЕНИЯ

1. СИСТЕМА ПРИРОДЫ И ОТРИЦАНИЕ СВОБОДЫ

Непосредственный опыт дает первое указание для решения этого вопроса. Из опыта мы познаем вещи вне нас, познаем мир и нас самих как его часть. Из этого опыта мы исходим и с помощью необходимых выводов доводим его до известной системы. Мы суть вещи среди вещей и тем лучше понимаем собственную сущность, чем глубже проникаем в природу вещей. Таким образом, первое решение нашего вопроса исходит из понятия *природы*, или Вселенной, понятия, мыслимого нами так, как факты опыта принуждают нас мыслить это понятие. Мы находимся среди объектов, из которых каждый полностью определяется качеством и степенью своих свойств, как данное единичное явление; каждое из этих явлений подвержено превращениям и перемене, оно возникло, следовательно, оно стало, и оно обусловлено причиной; вся природа есть непрестанная смена вещей, происходящая по закону причинности и образующая бесконечную цепь причин и следствий. Всякая причина есть сила, всякое полностью определяемое явление произведено его собственной силой, которая может действовать только в связи со всеми остальными. Таким образом, природа есть строго закономерная система действенных сил, строго закономерная связь явлений, в которой нельзя изменить ни малейшей черточки без того, чтобы не изменить всего.

Всякое явление есть преходящее проявление необходимо действующих сил природы. Человек — такое же явление природы, он мыслящая природа, в нем гармонически действуют совместно организующая и мыслящая силы природы: он не только существует как сырая материя, но он и живет; он не только живет

как растение, но он и свободно движущееся живое тело; он не только сам обладает произвольным движением как животное, но он мыслит. Он есть и знает, что он есть; в нем природа приходит к сознанию и удваивает таким образом свое собственное бытие. Человек знает свое собственное бытие, он знает, что он отдельное, ограниченное существо природы. Ограниченное есть необходимое следствие ограничивающего, оно есть обоснованное, а потому требует основания, оно есть частное, а потому требует общего. Общее относится к частному, как основание к следствию. Закон основания образует поэтому переход от частного к общему: этот переход и создает человеческое сознание и должен его создавать, так как он созерцает мир с точки зрения своего ограниченного существования или своей индивидуальности. Всякий познает себя как определенный продукт необходимо действующих сил природы.

Эти силы действуют в нас, они наши собственные силы. Мы имеем непосредственное сознание нашего бытия, нашей силы, нашей действительности. Непосредственное сознание нашей действительности называется волей, сознание нашего стремления есть страсть или склонность. Наши силы различны и могут находиться в противоречии между собой, причем возможно, что ни одна из них не получит преобладания над другими: отсюда возникает *нерешительность* воли. Если одна сила побеждает другие, то она создает решение воли. Если наши силы не борются между собой, если они в гармонии, то устанавливается нравственное или добродетельное направление воли. Если в борьбе низшая сила одержит верх над высшей, то такое поражение мы ощущаем как раскаяние, тогда как стремление нашей природы к гармонии ее сил ощущается нами как наше основное влечение, которое мы называем нравственным и сознание которого обозначаем словом совесть. Подобным образом естественное мировоззрение объясняет или думает, что объясняет и моральный мир^{*200}.

Все, что происходит, с необходимостью происходит по закону природы. С этой точки зрения и нравственное поведение есть естественно необходимое проявление: поэтому здесь нет независимости и свободы воли; мы можем еще говорить о нравственных и безнравственных, о благородных и неблагородных натурах, о раскаянии и совести, но не можем обвинять. Воля поступает так, как она должна поступать при данных действующих в нас силах. Возможно, что эти силы развиваются беспрепятственно; возмож-

* Die Bestimmung des Menschen. Buch I (S. W. I. Bd. II. S. 169–189).

но также, что они будут стеснены противодействующими силами или что они будут превзойдены большей силой: в первом случае состояние наших сил свободно, во втором стеснено, в третьем оно вынужденное. Существует *свобода возможности*, не свобода воли, и так как наша сила постоянно ограничивается индивидуальностью, то безусловной *свободы* *мочь* нет, нет, следовательно, вообще *безусловной свободы*. Наша сила есть также только проявление силы природы, проявление не свободное, а вполне обусловленное общей мировой связью. Мы то, что мы есть. Мы не можем ничего изменить в этом нашем бытии, определяемом законом природы. Безусловно невозможно, чтобы наша собственная самость была бы чем-нибудь иным или могла сделать из себя что-нибудь другое, чем то, что она есть по натуре. С этой точки зрения, собственно, нет назначения человека, есть лишь определенность (*Bestimmtheit*) человека.

2. ТРЕБОВАНИЕ И СИСТЕМА СВОБОДЫ

Мы постигли нашу сущность из природы вещей. Это естественное мирозерцание удовлетворяет наш рассудок, так как оно состоит из упорядоченной цепи ясных умозаключений, исходящих от фактов опыта. Однако что-то в нас восстает против этой системы и против ее необходимых выводов, против заключения, признающего нашу сущность проявлением чуждой силы и отрицающего нашу свободу воли, откуда сама собой вытекает невозможность для нас измениться.

Этой системе мы должны прежде всего противопоставить требование, основанное на одном лишь самочувствии; мы не хотим быть только продуктами природы, мы хотим быть самостоятельными, свободными существами, несущими в себе самих последнее основание своих свойств, существами, которые сами себя определяют и становятся тем, чем они хотят быть. Всякое ставшее бытие есть следствие, предполагающее основание. Поэтому, чтобы удовлетворить нашему требованию, мы должны приписать себе два различных бытия, из которых первое составляет единственное основание второго, и которые относятся друг к другу так, как оригинал к копии. Когда мы совершенно свободно создаем прообраз себя и осуществляем его в нашей действительной жизни, тогда требование, направленное против системы простой естественной необходимости, выполнено. Этот прообраз есть свободно начертанная цель; следовательно, интеллигенцию создает понятие цели. Если мы определяем наше бытие нашим мышлением,

а мышление наше определяется самим собою, то мы свободны *²⁰¹.

Мы имеем две противоположные системы, и нам нужно произвести выбор: с одной стороны, перед нами система мирового целого, в котором мы сами суть только явления природы, интеллигенция наша — лишь проявление природы, наше мышление есть только зрение, а наше познание есть не что иное, как копия Вселенной по принципу и на основании опыта; с другой стороны — система нашей свободы с точки зрения непосредственного самосознания, в котором мы являемся нашим собственным прообразом; мы сами создаем этот прообраз с помощью нашей интеллигенции и осуществляем его при помощи нашей воли.

Система природы должна отрицать систему свободы в принципе и во всех его следствиях; система свободы утверждает систему природы до известного пункта, в котором обнаруживается полная ее противоположность. Согласно второй системе, интеллигенция проявляет себя только *копируя*, согласно первой, она творит новые формы; интеллигенция должна быть независимой от природы, и мысль должна быть принципом становления. Здесь точка расхождения. Когда мы утверждаем систему природы, то мы должны отрицать эту независимость, а вместе с ней и нашу свободу: этим мы удовлетворяем наш рассудок вопреки голосу непосредственного самосознания. Когда мы утверждаем нашу свободу, то мы должны утверждать независимость, противоречащую системе природы. Доводы идут с обеих сторон, достоверностью не обладает ни одна из них. Нам предстоит выбор и вместе с ним мука, мука сомнения, так как мы не знаем, должны ли мы удовлетворить рассудок за счет сердца или требование сердца, противоречащее рассудку. Мы остаемся в *сомнении* и можем положить конец беспокойству и муке сомнения только полной уверенностью. Так как мы не можем успокоиться на выводах, какими бы последовательными ни казались они нам, то мы должны исследовать сам принцип. Система природы основывается на факте нашего опыта. На чем основывается этот факт? Этот вопрос неисследован. Здесь мы наталкиваемся на неисследованную предпосылку всей системы.

До сих пор мы заимствовали нашу точку зрения из опыта и отсюда вполне последовательно развивали систему природы. Теперь мы должны брать нашу точку зрения так, чтобы опыт попал в ее кругозор, мы должны возвыситься над нашей прежней

* Ibid. S. 189–195.

точкой зрения. Там нашим предметом была природа, независимая от нас, природа в себе; теперь нашим объектом будет *наше представление о природе*, или факт нашего опыта. Благодаря этому от догматического взгляда на вещи мы переходим к задаче науочужения и уже предвидим, каково должно быть решение, чтобы от сомнения перейти к достоверности.

III. ТОЧКА ЗРЕНИЯ ЗНАНИЯ

1. НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ САМОСОЗНАНИЕ И ОЩУЩЕНИЕ

Как прихожу я к опыту? Опыт непосредственно представляет нам вещи вне нас и живет в созерцании их. Как происходит, что я представляю вещи вне меня? Я никогда не представлял бы их, если бы я не мог их видеть, слышать, чувствовать и т. д.; следовательно, как кажется, я получаю опыт с помощью своего чувственного ощущения. Но то, что я ощущаю, — это не вещи вне меня, но аффекции во мне, мои собственные состояния ощущения; всякое мое восприятие есть только восприятие собственного состояния; поэтому первое условие всякого опыта заключается в том, чтобы я воспринимал собственное мое состояние, чтобы я знал об этом восприятии. Я не могу видеть своего зрения, слышать свой слух и т. д. О своем чувственном восприятии я знаю только благодаря тому, что непосредственно сознаю его. Я непосредственно сознаю свое восприятие, следовательно, себя самого. Это непосредственное сознание самого себя есть поэтому необходимое условие всякого другого сознания. Но каким образом из непосредственного сознания моего восприятия, из одного только восприятия моего собственного состояния возникает объект восприятия вне меня, как я представляю его в опыте? Как прихожу я к этому опыту? *²⁰²

Каждое из моих ощущений непосредственно и просто, оно подобно математической точке; я могу поэтому иметь много различных ощущений, но одно после другого. Например, я имею состояние ощущения красного; в опыте мне является нечто красное, я воспринимаю красноту как свойство объекта, тела, следовательно, она распространена на поверхности, только в таком пространственном протяжении и могу я воспринимать ее. Но как распространить математическую точку моего ощущения, как растянуть ее по поверхности, как поставить рядом то, что во мне сле-

* Ibid. Buch II. S. 199–202.

дует одно за другим? Нельзя думать, чтобы здесь одно чувство могло прийти на помощь другому, ибо каждое чувство одинаково нуждается в помощи; всякое состояние ощущения, каково бы оно ни было, есть восприятие поверхности. И сознание собственного протяжения, собственного материального тела ничего не объясняет в этом случае, так как оно также нуждается в объяснении *²⁰³.

Я ощущаю только то, что я полагаю на поверхности. Что лежит за поверхностью, того я не ощущаю, но я уверен, что и там тоже находится поверхность, доступная восприятию; я уверен, что каждая частица воспринимаемого объекта, каждая частица бесконечно делимой материи доступна восприятию; таким образом, я распространяю ощущение не только на определенную поверхность, но на все бесконечное пространство: свои субъективные ощущения я делаю объективными свойствами, а пространство — их носителем. Мое состояние ощущения, которое есть лишь математическая точка, я распространяю на поверхность и по ту сторону этой поверхности допускаю доступное восприятие; таким образом, к ощущению, которое имею, присоединяю другое, которого не имею; я распространяю это доступное восприятие на бесконечное пространство, которого я сам не ощущаю. Только таким путем мое ощущение превращается в нечто доступное восприятию вне меня, восприятие моего собственного состояния в восприятие внешнего предмета, непосредственное сознание себя самого в сознание предметов вне меня, т. е. в опыт. Весь вопрос можно выразить следующими словами: как ощущение делается пространственным? как из непосредственного самосознания получается пространство? **²⁰⁴

2. НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ САМОСОЗНАНИЕ КАК ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О МИРЕ

В действительности у меня есть только непосредственное сознание себя самого, ничего другого, у меня нет сознания вещей вне меня, нет и органа для таких вещей, ни одно из моих чувств не дает мне представления о предмете; я вообще не имею единой способности восприятия, у меня есть только определенные ощущения, состояния ощущения, отдельные определения внутреннего чувства. У меня нет сознания вещей, но такое сознание мне

* Ibid. S. 202—208.

** Ibid. S. 208—212.

нужно; оно не может быть мне дано никаким органом, ибо такого органа у меня нет; это сознание я могу лишь создать из моего самосознания. Самосознание есть первое, сознание вещей второе: первое — это сознание производящее, непосредственное, второе — произведенное, опосредованное *²⁰⁵.

В опыте предметы являются мне данными извне, и совершенно не зависит от моего произвола, имею ли я то или другое представление. Поэтому создание известного представления не есть произвольный акт, я не сознаю своего производящего акта, не раздумываю и не решаю, произвести ли мне известное действие. Производящий акт поэтому лишен рефлексии, он не свободен, но «самопроизволен» (spontan). Невольно к моему ощущению я примысливаю предмет как основание ощущения. Самопроизвольный акт мышления происходит, следовательно, по закону основания, по закону причинности. Мое ощущение существует, оно не всегда было, оно возникло, таким образом, оно является следствием причины; я сознаю его как мое, как мое состояние, но я не сознаю себя как причину этого состояния: поэтому я мыслю эту причину как «чужую силу» **²⁰⁶.

Так из непосредственного самосознания возникает сознание вещей по закону причинности. Откуда у меня понятие основания? Не из моего ощущения, которое само осуществляется или обосновывается через это понятие. Еще менее — из вещей вне меня, которые впервые полагаются через это понятие (как основание моего ощущения). Я не могу получить этого понятия из условий, которые им же обуславливаются. Таким образом, понятие причины не абстрагировано, не опосредовано, оно непосредственно: оно есть «основная истина», и мое знание об этом есть «непосредственное знание». Как относится это непосредственное знание причинности к непосредственному самосознанию и сознанию вещей? Этому непосредственному самосознанию не предшествует никакое другое сознание, оно безусловно первое. Посредине между этим сознанием и сознанием вещей (предметов вне нас) нет сознания, которое могло бы связывать первый член со вторым и быть переходом от одного к другому: нет сознания для этого перехода, никакая рефлексия не порождает представления предмета. Сознание моего состояния и сознание предмета никак поэтому нельзя разделять, они совпадают в одном и том же акте. Я порож-

* Ibid. S. 212—216.

** Ibid. S. 216—218.

даю представление предмета по закону причинности, но не через него. Сознание этого закона возникает во мне впервые благодаря тому, что я поступаю согласно этому закону, благодаря тому, что я сознаю свою деятельность. Сознание причинности должно быть непосредственным; теперь оно оказывается опосредованным: оно одновременно и непосредственно, и не непосредственно. Как это возможно? *²⁰⁷

Причинность, по закону которой я произвожу представление предмета, есть мое необходимое действие, мое (никакой рефлексией не опосредованное) непосредственное деяние. Я непосредственно сознаю себя, сознаю и свое страдание, и свою деятельность; таким образом, существуют две составные части непосредственного самосознания: мое страдание и моя деятельность; первое есть ощущение и состояние, второе производит представление предмета по закону основания. Эта деятельность не опосредована никаким сознанием, она происходит непосредственно и без рефлексии; поэтому я не сознаю в себе этой деятельности и смотрю на предмет не как на мое произведение, а только как на мой объект; я не сознаю того, что предмет произведен мною, у меня есть лишь сознание (представление) предмета, вещи. Моя деятельность поэтому просто совпадает для меня с объектом. Вначале непосредственное сознание моей деятельности есть непосредственное сознание вещей: это первое. Потом, уже задним числом, через рефлексию я сознаю свою деятельность: это второе.

Причинность есть моя собственная и непосредственная деятельность. Вопрос о знании этой причинности совпадает поэтому с вопросом о сознании моей собственной непосредственной деятельности. Я сознаю эту деятельность опосредованно и непосредственно: непосредственно, ибо это *моя деятельность*, опосредованно, ибо я осознаю ее задним числом. Так должно быть, так и есть. Оба положения должны иметь значение, и они только тогда могут иметь значение в равной мере, если дело обстоит так: я непосредственно сознаю мою деятельность, но не как таковую, а как нечто данное; мне представляется, что это мой предмет. Я непосредственно сознаю свою деятельность как предмет (не предмет как свою деятельность), т. е. я просто непосредственно сознаю предмет вне меня. Я никогда бы не сознал его непосредственно, если бы он в действительности не был моей собственной деятельностью (т. е. чем-то, что для меня по необходимости *непосредственно* достоверно и только так достоверно и может быть). От-

* Ibid. S. 218–220.

сюда ясно, что в представлении предметов я ни в каком случае не выхожу за пределы моего сознания и что вообще нет сознания, которое могло бы выйти за свои собственные пределы *²⁰⁸.

3. ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ КАК ОБЪЕКТ СОЗЕРЦАНИЯ. ПРОСТРАНСТВО И ТЕЛЕСНЫЙ МИР

Этому в одном еще не выясненном пункте противоречит факт опыта, факт нашего непосредственного представления вещей. Вещи вне нас являются нам не только независимыми от нашей деятельности, от нашего страдания, от нашего ощущения; они представляются независимыми от нашего бытия вообще. Поэтому в действительности наше сознание, представляя вещи вне себя таким образом, как будто выходит из себя, и то, что в действительности должно быть невозможным согласно природе нашего сознания, постоянно оказывается действительным в повседневном опыте. Когда мы представляем себе вещи вне нас, они кажутся нам вполне независимыми от нашего бытия; они являются нам в этой их самостоятельности, а сами себе мы кажемся зеркалом, воспринимающим и копирующим их **²⁰⁹.

Мы подходим здесь к самой сути. В опыте мы *непосредственно* осознаем вещи как вполне независимое от нас бытие; однако *непосредственно* мы можем быть уверены только в *собственном* бытии: оба положения имеют и только тогда и могут иметь одинаковую силу, когда с нашим бытием дело обстоит так же, как раньше с нашей деятельностью. Если чужое (независимое от нас) бытие для нас непосредственно достоверно, то оно с необходимостью есть наше собственное бытие, которое мы, однако, не познаем как таковое; наоборот, наше собственное существо принуждает нас представлять его как независимый объект вне нас. Откуда эта принудительность?

Наше бытие заключается в знании, в интеллигенции. Сущность интеллигенции состоит в знании себя, в абсолютном тождестве субъективного и объективного, сущность же сознания — в раздельности субъекта и объекта, поэтому эта тождественность (абсолютно единое), корень всякого сознания, не может сама явиться в сознании. Первоначальное единство лежит в основе сознания, само же сознание заключается в первоначальной раздельности субъективного и объективного: поэтому собственное

* Ibid. S. 221—222.

** Ibid. S. 223—224.

бытие должно представляться субъективному сознанию как отдельный, чуждый, независимый объект. Этот объект есть само знание, интеллигенция. «Твое знание как объективное становится перед самим собою, перед твоим знанием как субъективным и представляется таковым, разумеется, без того, что ты можешь осознать это представление. <...> Субъективное является страдательным и неподвижным зеркалом объективного; объективное представляется ему» *²¹⁰. Таким образом, субъективное есть непосредственное осознание бытия вне себя: это непосредственное сознание есть созерцание; созерцание бытия вне нас есть внешнее созерцание, и через это возникает вообще впервые возможность внешнего восприятия и внешних чувств.

Это внешнее созерцание, являющееся выражением первоначального разделения субъективного и объективного, с чего начинается и в чем заключается всякое сознание, есть поэтому необходимое и неизменное состояние сознания. Это неизменное состояние сознания не может уничтожить, ибо оно не может погасить своего собственного бытия; оно может, следовательно, быть деятельным только в его пределах. Мы можем сознавать наше созерцание, только побуждая его к деятельности; оно меняется в пределах неизменного состояния, т. е. «оно течет в пределах неизменного от одного изменчивого состояния к другому изменчивому состоянию». Это течение можно изобразить «*проведением линии*». Это неизменное (само внешнее созерцание) является поэтому чем-то таким, в чем можно по всем направлениям проводить линии и ставить точки, т. е. *пространством* **²¹¹.

То, что мы созерцаем как бытие вне нас, есть наше собственное бытие, знание, интеллигенция. Пространство есть созерцаемое знание, созерцаемая интеллигенция, поэтому оно, подобно последней, прозрачно и вполне ясно. Оно есть «образ не добытого, а врожденного знания вообще, лишь возобновлением и дальнейшим определением которого является всякое отдельное мышление. <...> Освещенное, прозрачное, пронизываемое, проникаемое пространство, чистейший образ моего знания, невидимо, но оно созерцается, и в нем созерцается само мое зрение. Свет не вне меня, но во мне, и я сам — свет». Здесь истинный источник представлений вещей вне нас. «Это представление не есть восприятие, ты воспринимаешь только себя самого; оно не есть и мысль, вещи

* Ibid. S. 226.

** Ibid. S. 227—228.

не являются тебе только чем-то мыслимым. Представление есть действительно и абсолютно непосредственное сознание бытия вне тебя, так же как восприятие есть непосредственное сознание твоего состояния. Не позволяй софистам и полуграмотным философам перекричать себя: вещи являются тебе не через своих представителей; вещь, которая действительно есть и которая может быть, осознается тобой непосредственно, и не существует другой вещи, кроме той, которую ты осознаешь. Ты сам такая вещь; ты сам поставлен глубочайшим основанием своего существа — своею конечностью — перед самим собою и выброшен из себя самого; и все, что ты видишь вне себя, это всегда ты сам. Это сознание очень удачно названо созерцанием». Это «деятельное воззрение на то, что я созерцаю, воззрение на себя из себя, вынесение себя из себя присущим мне актом — созерцанием. Я живое зрение. Я смотрю — это сознание; я вижу свое зрение — это осознанное. Поэтому и эта вещь вполне прозрачна для очей твоего духа, она ведь сама твой дух» *²¹².

Непосредственное самосознание есть сознание моего страдательного состояния (ощущения), моей деятельности, моего бытия (интеллигенции). Моя деятельность предстает для меня как нечто данное, т. е. как объект вне меня, как вещь. Мое бытие (интеллигенция) предстает как независимое от меня бытие, как объект, представляющийся мне, как пространство. Непосредственное сознание моей деятельности и моего бытия дает созерцание внешних предметов, представление вещей в пространстве. Масса, телесный мир заполняет пространство. В силу непосредственного самосознания я есмь *созерцание телесного мира*. Как относится к этому созерцанию восприятие моего состояния, мое ощущение?

Вещи в пространстве имеют в отношении их величины, формы, положения, удаления, определенные пространственные отношения, которые могут быть познаны только нашим мерящим и упорядочивающим процессом сравнения. Этот процесс сравнения есть не созерцание, не непосредственное сознание — это процесс суждения и мышления, а принципом этого суждения являются наши аффекции, степень и сила наших впечатлений. От наших аффекций мы приходим к аффицирующему как их основанию; сила впечатления дает возможность судить о *силе* (аффицирующего) предмета. Сила есть раскрытый мыслимый объект, она понятие, которое мы связываем с объектом созерцания (массой),

* Ibid. S. 228—229.

основываясь на ощущении: таким образом, мышление связывает ощущение с созерцанием и переносит одно на другое; так возникает представление многообразного существующего в пространстве телесного мира и вместе с тем то познание вещей, которое мы обозначаем словом «опыт» *²¹³.

4. ПРИЗРАЧНЫЙ МИР ЗНАНИЯ

Этот опыт со всеми его объектами, весь внешний мир, есть продукт нашего ощущения, нашего созерцания, нашего мышления. В действительности в представлении этого независимого от нас мира мы нигде не выступили за пределы нашего сознания: этот мир возникает через наше сознание, он есть отображение нас самих, он только представление, образ, тень. Все объекты нашего знания суть образы, которые мы только потому считаем действительностью, что мы не знаем, что это мы их создали и образовали. Таким образом, они подобны сновидениям. Мы грезим о мире. Наше созерцание — сон, наше мышление есть сон этого сна. Единственной реальностью, по-видимому, остается наше Я, но и оно само только ощущает, созерцает, мыслит; оно лишь сознание своего ощущения, созерцания, мышления, непосредственное или опосредованное сознание, оно само, таким образом, лишь модификация сознания, модификация, сопровождающая всякое определенное сознание, присутствующее во всяком представлении, но без него оно само по себе есть не что иное, как абстрагированная от представлений всеобщность, род собирательного понятия, чистая мысль, лишенная всякой реальности. На точке зрения знания существуют только представления, только образы, нигде нет ничего истинно реального, ни вне нас, ни в нас. Всякое знание есть отображение; при всяком отображении предполагается нечто соответствующее образу, нечто реальное само по себе. Из знания возникает всегда только знание; поэтому требование истинно реального одним знанием никогда не может быть удовлетворено **²¹⁴.

Система естественной необходимости, в которой наше мышление вначале искало удовлетворения, не могла выполнить требования свободы, она только противоречила ему: поэтому она подверглась сомнению. Система знания, обосновывающая факт опыта из нашего самосознания, дает нам свободу, но отнимает

* Ibid. S. 230—240.

** Ibid. S. 240—247.


у нас реальность и превращает свободу лишь в сон. Если человек — только продукт природы, то у него нет назначения, которое можно было бы серьезно назвать таковым. Если мир и наше Я — не настоящая реальность, то о назначении человека нельзя и говорить. Чтобы понять истинную действительность и вместе с ней назначение человека, знания не хватает. Система знания требует дополнения, которое будет одновременно и ее углублением.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА: II. РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ. ВЕРА

I. ПОНЯТИЕ ВЕРЫ

1. ИЗНАЧАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК ИЗНАЧАЛЬНАЯ УВЕРЕННОСТЬ

 редставленное не есть реальное в себе, в нем ищут чего-то первоначального и реального, что находилось бы вне представления, что существовало бы и без представления и не изменялось им, к чему представление относилось бы лишь как зритель. Все наши представления обусловлены нами самими, поэтому реальное можно искать только в нашем первоначальном бытии, независимом от всех представлений. Тем, чем мы являемся изначально и независимо от всех представлений (объектов), мы можем стать только через нас самих, т. е. только в силу нашей собственной деятельности. Я есть одновременно субъект и объект, оно одновременно и мыслит, и мыслится. Поэтому мы самостоятельны, если мы являемся единственной причиной нашего мышления и нашего бытия, если мы вполне свободно составляем понятия и порождаем бытие, отвечающее этим понятиям (состояние, находящееся вне понятия). Порожденное бытие относится к свободно составленному понятию, как воспроизведение к образцу: образец есть понятие цели, воспроизведение есть ее осуществление. Это осуществление требует реальной силы, которая относится к понятию цели, как возможность к воле; наше самостоятельное бытие, в котором вначале мы ищем только реального, есть поэтому деятельность, вполне свободно и независимо от всех представлений и объектов ставящая и достигающая цели. Конечно, цель есть такое же представление, как и поступок, из нее вытекающий, и влечение к этому поступку. Поэтому можно было бы возразить, что мы только представляем себе нашу само-

стоятельность и снова попадаем в тот мир грез и иллюзий, который не имеет в себе реальности и подвергается сомнению. Никому нельзя запретить производить подобную рефлексию (ибо такая рефлексия есть дело произвола) и продолжать сомнение до бесконечности. Между тем понятие цели очень отличается от тех представлений, в которых нет зерна реальности. Эти представления были отражениями, всегда только отражениями, все знание заключалось только в этих отражениях; напротив, понятие цели есть не отражение, а прообраз. Если бы мы действовали только теоретически, то получили бы только отражения. То, что мы ставим цели и создаем прообразы, уже является доказательством того, что мы не только теоретики; способность ставить цели коренится в нашей практической сущности; с понятием цели мы перенесли себя в практическую область нашей интеллигенции, мы уже более не в области чистого знания, не в мире отображений; поэтому и сомнение не может коснуться нас и ввести в заблуждение — сомнение, имевшее перед глазами только отображения, среди которых оно должно было потеряться *²¹⁵.

Понятие цели, о котором мы говорим, не есть относительная и обусловленная цель, которую мы составляем и выводим из других представлений; эта цель есть выражение нашей изначальной и безусловной самодеятельности, нашего воистину независимого бытия, нашей практической сущности. Поэтому мы не можем также и опосредствовать эту цель, обуславливать и выводить ее, мы можем только непосредственно быть в ней уверены; мы не можем вывести ее теоретически, мы можем только практически воспроизводить, т. е. осуществлять ее, поэтому цель эта есть не предмет знания, а предмет веры в смысле изначальной непосредственной уверенности. Если бы знание было единственным проявлением нашей деятельности, то существовали бы лишь копии и не было бы ничего реального; если бы не существовало абсолютного прототипа, то все копии были бы лишены основы, были бы пусты. Только благодаря прообразу, не исходящему ни от какой копии, следовательно, только благодаря абсолютному прообразу отражения обретают реальность. Понятие цели, а вместе с ним и прототип вытекают из нашей изначальной самодеятельной практической сущности. Отсюда исходит вся реальность. Уверенность во всякой реальности коренится в непосредственной уверенности в нашей цели, в нашем назначении, которое вполне совпадает с нашей сущностью, с нашим влечением к абсолютной самодея-

* Ibid. Buch III. S. 248—254.

тельности. Реальное не познается, в него верят. Без уверенности в реальности объекта, все равно какого, не может быть истинного убеждения. Поэтому эта изначальная уверенность есть основа всякой достоверности, а вера — основание всякого убеждения. Так как уверенность в нашей абсолютной цели совпадает с настроением наших мыслей, то Фихте мог сказать: «Всякое мое убеждение есть только вера, оно исходит из настроения мыслей, а не из рассудка». Реальность нельзя демонстрировать, в нее можно только верить. И естественное мировоззрение крепко держится за реальность вещей не из теоретических, а из практических соображений, из интереса к реальности, которую хотят воссоздать: «добрый человек — только для того, чтобы ее воссоздать; обычный и чувственный — чтобы наслаждаться ею». В вере, в настроении мыслей, в совести коренится вся истина. Так обстоит дело со всеми людьми, которые узрели земной свет. «Сами того не сознавая, они воспринимают всякую реальность, какая для них существует, только путем веры; и эта вера проникает в них вместе с их существованием, она врождена всем. <...> Все мы рождаемся в вере» *²¹⁶.

2. НАУКОУЧЕНИЕ И ФИЛОСОФИЯ ВЕРЫ

Здесь Фихте дословно совпадает с Якоби. Мы указываем на этот пункт, в котором наукоучение, по-видимому, приближается к философии веры Якоби. Первым пунктом сходства было суждение о кантовской философии, про которую Якоби в свое время сказал, что она есть полный идеализм, что она должна отрицать реальное, независимое от Я, и в действительности отрицает его. Это было также и мнением Фихте, который в своем «Втором введении в наукоучение» именно в этом пункте хвалил Якоби, как своего предшественника; разница лишь в том, что на том же основании, на котором Якоби отвергал критику, Фихте утверждал и пытался ее развить. В этом заключалась противоположность между ними, которую Якоби ясно осознавал. Критическому разложению реального он противопоставил непосредственную веру в него. Глубже вникая в религиозные вопросы, Фихте думал, что он действительно приближается к философии веры, и его расхождение с Якоби казалось ему менее значительным, чем полагал Якоби. Ни одного из философов после Канта не уважал он в такой степени. В «Ясном, как солнце, сообщении» он ставит Якоби

* Ibid. S. 254–255.

рядом с Кантом как «современника и реформатора философии», а в сочинении о Николаи он называет его «одним из первых людей эпохи, одним из немногих звеньев в цепи наследования истинной глубины». Уже в практическом наукоучении он выводит значение реальности для Я из чувства, правда, вначале только феноменологически, но прибавляет: «Относительно реальности вообще как Я, так и не-Я решает только вера». Между тем теории веры Якоби и Фихте, какими похожими они ни кажутся в некоторых положениях, в корне различны: у Фихте вера мотивируется вполне практически, у Якоби она выводится теоретически ^{*217}.

3. ЖИЗНЬ И ВЕРА

С точки зрения простой жизни наше самозабвение делает то, что объекты, в которые мы погружены, имеют для нас характер полной и единственной реальности; затем является рефлексия, растворяющая реальность объектов в чистом представлении и создающая такое положение, при котором с первичной точки зрения знания для нас не остается ничего реального: с этой точки зрения реальность (объектов) имеет лишь феноменологическое значение, с последующей — реальности нет совсем; ни с одной из этих точек зрения нет самодовлеющей реальности, независимой от наших представлений. Такая реальность появляется впервые только в воззрении веры, совести, уверенности в нашей деятельности, в нашей цели. Только совесть образует ту твердую точку, на которой покоится настоящая реальность, к которой примыкает всякая реальность объектов; и реальность жизни впервые утверждается на этом основании. Наше самозабвение есть основа естественного взгляда на вещи, наша уверенность в себе есть корень веры, при которой реальность принимается как таковая: естественный взгляд предшествует всякому знанию, вера выходит за пределы знания: оба согласны в утверждении реальности. Совесть окончательно решает вопрос о действительности и недействительности. Известно, что я должен делать; достоверно, что я должен слушаться веления долга. Все, что осуществляет это послушание, что предполагается в нем как условие его осуществления, — все это истинно и достоверно. Как далеко простираются необходимые требования совести, так же далеко с абсолютной достоверностью простирается и область реальности. Чего требует

* Sonnenklarer Bericht (S. W. I. Bd. II. S. 334); Fr. Nicolais Leben... Cap. VI (S. W. III. Bd. III. S. 31 flgd.).

самосознание? — это был основной вопрос наукоучения. Чего требует совесть? — это основной вопрос учения о вере *²¹⁸.

II. ОБЪЕКТЫ ВЕРЫ

1. РЕАЛЬНОСТЬ ЧУВСТВЕННОГО МИРА И ЕЕ ОБОСНОВАНИЕ

Вместе с выполнением долга совесть требует и реальности тех объектов, к которым долг относится. Долг самосохранения не имеет смысла, если тело, физические потребности, инстинкт питания, объекты этого инстинкта, пища и питье и т. д., если все это — только одни представления, а не действительные вещи. Это все действительные вещи. Совесть реализует представление чувственного мира. Как верно то, что долг существует независимо от моего представления, так же достоверно и то, что и объект долга существует независимо от представления. Долг, состоящий в том, чтобы обращаться с другими подобными мне существами как с разумными и самостоятельными, не имеет смысла, если эти существа суть только образы моего воображения, только мои представления, а не действительные лица вне меня. Они *действительные лица*. Совесть реализует это представление. Уже чувство справедливости основывается на вере в эту реальность. Я не мог бы требовать от других права на уважение моей свободы, не приписывая им способности этого уважения, так же как и способности оскорбить меня, не приписывая им самостоятельности и реальности, следовательно, не веря в их реальность. Даже крайний идеалист, который все вещи и самого себя считает только одними представлениями, не хочет, чтобы другие обращались с ним как с чистым представлением; он не хочет, чтобы другие произвольно и насильственно врывались в его существование, он признает этим, что считает себя и других не только одними представлениями, а действительными существами, в реальности которых он убежден.

Среди обычных возражений, издавна делаемых наукоучению и выражаемых в самой нелепой форме, самым излюбленным всегда было указание, что голод и жажда лучше всего могли бы убедить Я в реальности не-Я, и если оно все же не убеждается, то следует его побить, в крайнем случае разбить ему череп, чтобы не оставалось никакого сомнения в реальности не-Я. Эти аргументы

* Die Bestimmung des Menschen. Buch III. S. 259.

ad hominem²¹⁹ — не теоретические, а практические доказательства реальности объектов, с этими доказательствами Фихте не только считается, но и сам пользуется ими против чистого идеализма знания. Поэтому, если кто-нибудь направляет подобные возражения против наукоучения и думает, что он говорит что-то новое, тот доказывает, что он незнаком с сочинениями нашего философа; иначе он бы знал, что его мнимые возражения нисколько не опровергают, а поддерживают дело Фихте. На основании своей совести я убежден в своей реальности, убежден и в реальности других разумных существ вне меня, в реальности взаимодействия этих разумных существ, в реальности сферы этого воздействия, т. е. в реальности чувственного мира. «Мы вынуждены признать, что мы действуем вообще и что должны действовать известным образом; мы вынуждены признать известную сферу этого действия: эта сфера есть действительно и на самом деле существующий мир, каким мы его находим, и наоборот — этот мир безусловно есть только сфера нашего действия и отнюдь не больше. Сознание действительного мира вытекает из потребности действия, а не наоборот — потребность действия из сознания мира: эта потребность есть первое, сознание мира есть производное. Мы действуем не потому, что мы познаем, но мы познаем потому, что мы предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума^{*220}.

2. ЗЕМНОЙ И ГОРНИЙ МИР. ЗЕМНОЕ БЛАГО

Мой поступок направлен на цель, которую он хочет осуществить; он хочет произвести состояние, которое должно войти в будущее. Объектом и сферой моей деятельности является мир, поэтому деятельность моя касается состояния мира, она хочет изменить мир и изменить его в направлении, предписываемом нравственной конечной целью, т. е. она хочет улучшить мир: ее целью является состояние мира, следовательно, необходимое изменение и улучшение существующего мира. Поэтому это сообразное долгу действие включает в себе убеждение, что этот существующий действительный мир нуждается в улучшении. Большая часть человечества находится еще за пределами культуры, в цепях суровой силы природы, в диком состоянии; в пределах цивилизации, которая соединяет нации и образует государства, народы ведут между собой войны; в пределах отдельных государств господ-

* Ibid. S. 260–263.

ствуется несправедливость в форме закона и даже в благих намерениях, в разделении нравственного труда; каждый считает свое дело лучшим и самым важным и не заботится об общей нравственной цели. Мы убеждены в действительности этих недостатков и состояний, которые фактически есть, но которых не должно было бы быть. Эти недостатки мира являют нам огромное количество мировых задач, в действительности которых мы поэтому и убеждены. Распространение культуры в еще не цивилизованном мире, основание правового государства в цивилизованном, как следствие этого устранение войн, господства несправедливости эгоистического интереса, а вместе с тем открытого соблазна делать зло; в результате мир и объединение людей для общих культурных целей — таковы задачи, которые нужно разрешить, чтобы помочь миру *²²¹.

Все эти задачи касаются существующего мира, цели земной жизни, *земного блага*. Эта земная цель достижима, и она достигается такой причинной связью поступков, при которой зло необходимо устраняется и состояние мира улучшается. Однако мировой процесс ясно доказывает, что в этой связи нравственное намерение улучшения мира нисколько не достигает цели, что часто достигается лишь самое малое, иногда не достигается ничего, а часто положение вещей ухудшается. Часто, наоборот, как раз пороки и злодейство двигают мир вперед. Своекорыстные и дурные интересы борются друг с другом, взаимно уничтожают друг друга и тем самым невольно создают лучшее. Совершенно вне зависимости от нравственного убеждения хорошее в мире растет, зреет, сохраняется. Часто оно осуществляется без всякого морального намерения; нет никакого сомнения, что оно вообще может быть осуществлено без всякого морального намерения, благодаря вторжению ряда поступков и верному учету результатов. Убеждение, которое движет людьми, не помогает делу, внешний поступок и его последствия вершат все: земная цель мира может быть достигнута одним только механизмом человеческих поступков **²²².

В этом механизме для человеческой свободы нет сферы действия, поэтому она совершенно не нужна для достижения *земной* цели мира. В применении только к этой цели нравственный закон оказывается пустым и излишним. Если наша свобода не есть пустое представление, а составляет нашу истинную сущность, то эта цель мира, которая может достигаться посредством причинной

* Ibid. S. 264—278.

** Ibid. S. 278—282.

связи без свободы, никак не может составлять всего нашего назначения. Если нравственный закон есть абсолютная реальность, то он не может быть пустым и излишним, земная цель мира никак не может быть нашей последней целью, а существующий действительный мир не может быть нашей единственной действительностью. Во мне находится нечто, что остается без применения в этом мире, что является бесцельным и лишним для самой высшей земной цели; поэтому у меня должна быть цель, выходящая за пределы этой жизни, должен существовать действительный мир, простирающийся за пределы этого мира, — внеземной мир. Нравственный закон требует реальности такого мира; совесть реализует это представление. В этом другом внеземном мире уже не имеет значения внешнее деяние с его последствиями, деяние как член причинной цепи событий; здесь значение имеет абсолютно *свободный* поступок, воля как таковая, одно убеждение, независимо от всей причинной связи. В чувственном мире господствует дело, в мире разума — настроение души; там движение является живым и действующим, здесь живое и действующее — единственно и исключительно воля. Я абсолютно свободен и вместе с тем чувствен, я живу в обоих мирах — одновременно в земном и во внеземном, в чувственном и в разумном, следовательно, уже здесь я живу также и в другом, внеземном мире; живя на земле, я уже живу на небе. «То, что они называют небом, находится не за могилой; оно уже здесь, в нашей природе, и его свет восходит во всяком чистом сердце» *²²³.

Как бы мы ни различали эти оба мира и как бы ни выражали в словах различие, называя их чувственным и сверхчувственным, временным и вечным, настоящим и будущим, земным и внеземным, они все же различаются не тем, что второй начинается там, где прекращается первый; оба порядка находятся в нас с самого начала. Тот сверхчувственный мир одинаково присутствует в каждом моменте нашего бытия: наше деяние относится к чувственному миру, наше настроение (чистая сообразная долгу воля) живет и действует в сверхчувственном. А так как наше деяние должно лишь выражать наше настроение, то добрая воля является связью, соединяющей оба мира. Отсюда ясно, какую жизнь должен я вести в чувственном мире. Я обнаруживаю свое настроение, исполняю свой долг, не рассчитывая на успех, неудача не сбивает меня с толку, я не собираю плодов своего поступка, я даже не хочу их. Скорее наоборот, надежда на успех в чувствен-

* Ibid. S. 281—283.

ном мире уничтожила бы то единственное условие, при котором я член сверхчувственного мира. Напротив, условие моей принадлежности к чувственному миру не уничтожается, если я не нацелен на успех; наоборот, этим доказывается, что я выполняю долг только ради него самого и что я действительно являюсь живой частью чувственного мира. Я не мог бы стать такой частью, если бы я стремился только к успеху и не хотел бы действовать в чувственном мире на том основании, что в нем успех отсутствует и чистое движение души остается бесполезным. Я действую только ради долга, только для вечности; но я обрек бы себя на полное бездействие, если бы не хотел действовать для чувственного мира *²²⁴.

Я убежден, что чистая воля, направляемая долгом, не есть нечто бесплодное, она звено вечного порядка, причина вечных последствий; я убежден в последствиях, хотя и не вижу их здесь, в том мире, где повседневный опыт убеждает меня в безрезультатности и бесплодности доброй воли: поэтому моя жизнь в этом мире есть «жизнь в вере». Она станет «жизнью прозрения», если последствия доброй воли, в которых я убежден, предстанут моему взору. Прозрением вера завершается; не то чтобы благодаря этому впервые достигалась полная достоверность — это не может повысить степень достоверности, так как вера уже с самого начала тверда, иначе она не была бы верой: вера лишь доводит до совершенства свое жизненное состояние. Если мои неуспехи в чувственном мире могли заставить меня потеряться, значит я не жил в вере; если я крепко цепляюсь за чувственный мир, если я запутался в суете жизненных интересов, то всякая неудача может сбить меня с толку: поэтому вера в вечное возможна только тогда, когда я оставлю интересы, связанные с чувственным миром, когда раз и навсегда откажусь от земного и, как говорит Писание, умру для мира. Это умирание для мира есть *возрождение в вере*, превращение воли; нет другого пути к свету, кроме просветления воли, нет пути к жизненной мудрости, который не идет через очищение сердца! **²²⁵

3. ВЕРА В БОГА И РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ

Связь, безвозвратно соединяющая причину со следствием, а это последнее — с новыми следствиями, мы называем законом, т. е. условием, при котором нечто действует как причина. Я уве-

* Ibid. S. 285.

** Ibid. S. 285—292.

рен, что добрая воля не бесцельна, что она действует вечно; я верю в реальность ее действий, следовательно, в закон, необходимо связывающий их с доброй волей. Не я этот закон; не я делаю волю, чистую волю такой причиной. Как мое сознание не может выйти из себя самого и из своих представлений, так и моя воля не может действовать за пределами моей сферы. Эта сфера есть душевное настроение. В пределах его я абсолютно свободен, за его пределами я абсолютно немогущ, и, однако, я уверен, что с помощью этого настроения я абсолютно действителен во внешнем мире. На волю может воздействовать только воля. Только воля может сделать волю причиной, а так как конечная воля не может выйти из себя, не может сама стать причиной действий, выходящих из ее сферы, то этот закон, в реальности которого я убежден, может относиться только к *бесконечной воле*, *воле* которой есть и *свершение*, а веление равно исполнению. Только на такой бесконечной воле может быть основан закон и моральный порядок, в котором моя воля является источником бесконечных следствий. Настроение моей воли в согласии с долгом, подчинение ее голосу совести — это мое дело; но чтобы эта соответствующая долгу воля являлась звеном мира, морального порядка — это может осуществить только бесконечная воля: она связь и посредник между мною и сверхчувственным миром^{*226}.

В моральном укладе воля (чистое настроение) является источником бесконечных следствий. Моральный порядок есть мир духов, в котором различные и независимые одна от другой воли влияют друг на друга и объединяются в одно сообщество, оживляемое единой волей, одним настроением. Гармония душ возможна только в бесконечной воле и через нее: она связь духов, общий источник мира духов и их согласия. Эта гармония душ была бы невозможна, если бы души не влияли друг на друга, не общались бы между собой и не понимали бы друг друга. Таким взаимным «восприятием духовных существ» обуславливается мир духов и их гармония. И это «восприятие» было бы невозможно без согласия наших чувств, созерцаний, законов мышления и без однородного представления этого общего чувственного мира. Бесконечная воля, обуславливающая и обосновывающая моральную гармонию душ, есть в то же время условие и основа всякой духовной гармонии; это она — причина того, что мы видим один и тот же чувственный мир; она *«творец мира в конечном разуме»*, она создает мир в нашей душе: условие морального мира и условие

* Ibid. S. 294—299.

чувственного мира, т. е. наши согласные чувства, созерцания и законы мышления. «Только в ней и через нее конечен бесконечный сам по себе разум. <...> Через ее свет мы видим свет и все, что в этом свете нам является. Вся наша жизнь есть ее жизнь». Только в ней мы живем, только в ней и через нее мы видим и познаем все, не исключая и нашего долга. Наша сообразная долгу воля есть ее воля; только поэтому она мощна и действенна в вечности. В ней имеем мы наше начало, она воистину присутствует и действенна в нашем нравственном настроении. Таким образом она, как ее ощущает детская наивность, есть наш голос сердца и наш отец; она бесконечная воля, мы — конечная; поэтому ее нельзя понять никаким подъемом нашего существа, никаким расширением наших границ, никакой человеческой аналогией, даже аналогией с личностью: она отличается от нас не степенью, а по существу*²²⁷.

На такой вере в Бога покоится религиозное мирозозерцание, в котором все вне нас и в нас находящиеся противоречия разрешаются вполне удовлетворяющей гармонией. Представление чувственного мира подчинено условиям моей природы, основано на моих ощущениях, созерцаниях и мыслях, сами эти условия коренятся в моем практическом существе, в воле к долгу, в совести; совесть коренится в бесконечной воле, в Боге: он глубочайшая основа морального порядка, совокупности духовных существ, их согласия и их общего представления о чувственном мире. Все, что есть, существует в нем. Весь мир есть поток божественной жизни, выходящий из единого источника, движущийся в одном направлении к той же цели, которая тождественна с началом. «Когда мое сердце закрылось для всякой земной страсти, когда у меня уже в действительности нет стремления к тленному, тогда вселенная являет мне свой просветленный лик. Мертвая давящая масса, наполнявшая пространство, исчезает, и на ее месте течет и бурлит вечный поток жизни, силы и деяния, первоначальной жизни, твоей жизни, Бесконечный: ибо всякая жизнь есть твоя жизнь и только религиозный взор проникает в царство истинной красоты. Я родствен тебе, и все, что я вижу вокруг себя, родственно мне; все оживлено и одушевлено, все смотрит на меня светлыми духовными очами и звучит для моего сердца духовной гармонией». «Твоя жизнь, насколько ее может понять конечное существо, есть само себя производящее и выражающее воление; эта жизнь, многообразно изливаясь чувственными проявлениями смертного, течет сквозь меня во всю неизмеримую природу. Оно течет по моим

* Ibid. S. 299—305.

мускулам и венам как сама себя творящая и организующая материя и проявляет свою полноту в дереве, в растении, в траве. Как один связный поток, капля за каплей, течет творческая жизнь во всех формах и везде, куда ни обращаю взор, она смотрит на меня по-разному из каждой точки вселенной, как все та же сила, которая в таинственной теме создает мое собственное тело». «Все, что движется, следует этому вечному принципу всякого движения, сообщающему гармонический трепет вселенной от одного конца в другой: ему следует и животное, лишенное свободы, и я, свободный, из которого в видимом мире исходит движение, хотя оно и не обосновано во мне». «Но чистая, и святая, и настолько близкая твоему существу, насколько может что-нибудь быть ему близко в глазах смертного, течет эта твоя жизнь как связь, соединяющая в одно целое духов с духами, как воздух и эфир одного разумного мира, — невысказанная и непонятная и все же с очевидностью предстоящая духовному взору» *²²⁸.

Мысль *теодицеи* лежит в основе это пантеистического мирозерцания, которое смотрит на Вселенную как на выявление божественной жизни и воли. Весь мировой уклад является выражением бесконечной воли: каждое звено, каждое событие явилось результатом божественного желания и потому благо. И чувственный мир есть необходимое условие божественного мирового уклада; земная цель мира — как средство к моральному завершению человечества, мирские беды, физические и моральные, — как средства для достижения земной мирской цели; даже зло в мире, которое должно быть побеждено и борьба с которым составляет наши известные обязанности, есть призыв к долгу, голос Бога, говорящий нашей совести. В этом смысле можно сказать и о зле, что оно существует только благодаря вечной божественной воле. «Все хорошо, что здесь происходит, и абсолютно целесообразно. Возможен только *один* мир, вполне благой. ...Я знаю, что я нахожусь в мире высшей мудрости и благости, прозревающей свое предназначение и безупречно его выполняющей; в этом мое убеждение, и я счастлив» **²²⁹.

III. ИТОГ

Совесть реализует представление чувственного мира, человечества, морального миропорядка, божественного мироправления.

* Ibid. S. 315—316.

** Ibid. S. 307, 313.

Или, выражаясь иначе, совесть дает нам абсолютную уверенность в реальности нашей цели (долга), в реальности объектов и сферы нашей согласной долгу действительности, в реальности чувственного мира, человечества, нравственного уклада мира, божественного мироправления, в реальности божественной воли, которая есть все во всем. Эта уверенность есть наша вера, эта вера в Бога есть наша *религия*, жизнь, проникнутая религиозным мирозерцанием, есть наше *блаженство*. Самозабвение характерно для жизни и для действительности. Религиозное самозабвение, созерцание божественной жизни претворяет наше бытие в «вечную жизнь». Совесть есть глас Божий в нас, практическая идея Бога; только с помощью ее мы получаем уверенность в собственной реальности и в реальности вещей вне нас. Тут нас поражает удивительное совпадение Фихте с Декартом. Часто сближали исходные точки обоих философов, и это сближение можно распространить и на тот способ, каким выражается у обоих сомнение в реальности, а затем самодостоверность, являющаяся основой всякой другой достоверности. Столь же важно, но реже подмечалось сходство и различие обоих в решении этого сомнения, в обосновании и укреплении реальности. У Декарта все производит теоретическая идея Бога, у Фихте то же самое создает практическая идея Бога, т. е. совесть. Только в Боге и через Бога мы получаем уверенность в том, что мы живем не в мире грез, а в действительном и общем мире; только теперь мы убеждаемся в нашем взаимном согласии и в действительности наших объектов. «Он есть связь духовных существ»; «Мы видим вещи в Боге». Так сказал Мальбранш, следуя Декарту; буквально то же самое говорит Фихте, последовательно развивая свою мысль.

Но если реальность наших объектов, наше согласие в представлении мира опирается на Бога, если мы сами имеем в нем свое начало, то кроме него нет ничего: наш свет — его свет, наша жизнь его жизнь, он все во всем, он вечный мировой уклад. Идея Бога Декарта и Мальбранша расширяется до Спинозовской идеи Бога, до мысли о Всеедином, до пантеистического мирозерцания. Фихтевская идея Бога проходит тот же путь; в этом состоит его так называемое «приближение к Спинозе»; разница лишь в том, что у Спинозы вечный мировой уклад понимается натуралистически, тогда как у Фихте он понимается морально. Но божественное Всеединство у обоих таково, что оно становится понятным нам, когда мы отказываемся от чувственного мира и умерщвляем наши страсти. Если мировой уклад есть проявление божественной воли, если, следовательно, он тождествен божественному ми-

роправлению, то мир вполне совершенен и беды его являются необходимыми и целесообразными средствами к благу. В этой мысли теодицеи, основанной на идее высшей мудрости и благодати, Фихте сходится с Лейбницем. У последнего чувственный мир основан на нашем представлении, на представляющих силах монад. Но действительность божественного миропорядка у Фихте — не предмет теоретического познания, не дело знания, а дело веры и религиозного взгляда, основанного на вере: здесь он расходится с философами-догматиками и находится в полном согласии с Кантом. Так своеобразно и необходимо повторяются у Фихте идеи Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница и Канта.

Сопоставляя последнее сочинение с прежними, Фихте мог бы сказать, что в «Назначении человека» он дальше всего развил свое учение о вере, а именно идею Бога и религиозной жизни. Религия есть жизнь в Боге, вечная жизнь. Нравственное развитие человечества завершается в религии. Здесь открываются новые задачи: учение о религии в работе «Наставления к блаженной жизни» и развитие человечества в религиозном направлении в «Основных чертах современной эпохи». Сочинение о назначении человека включает в себе выведение наукоучения из естественного взгляда на вещи, завершающегося сомнением, выведение веры из знания, приводящего к иллюзии, и завершение наукоучения в учении о религии. Таким образом, это сочинение вмещает всю систему и содержит зерно нового развития; оно образует переход к новому изложению наукоучения и полагает начало его новому обоснованию.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

«ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ»



І. ХАРАКТЕР ЭПОХИ

Среди специальных обязанностей ученого мы особенно отметили одну, из которой вытекают все остальные: ученый должен воспитывать будущих воспитателей человеческого рода; он может выполнять эту задачу только в том случае, если будет всецело обладать современным образованием, если будет стоять на высоте своей эпохи, а так как всякий этап на пути прогресса обусловлен усвоением предшествующего состояния, то проникновение в сущность собственной эпохи должно быть главной задачей ученого. Фихте ставит себе задачей то самое, что он требует и от человека науки в своем учении о нравственности и в своих лекциях о назначении и природе ученого. Его лекции «Основные черты современной эпохи» находятся в тесной связи с упомянутыми сочинениями; хронологически они близки к эрлангенским лекциям о природе ученого: первые он читал зимой 1804—05 года, последние относятся к лету 1805 года. О связи этого сочинения с «Назначением человека» и с «Наставлениями к блаженной жизни» я уже упомянул в конце предшествующей главы. Нужно прибавить (что станет понятнее впоследствии), что и «Речи к немецкой нации» тесно связаны с этими лекциями, сам Фихте считал их «непосредственным продолжением первых»*.

Нужно обрисовать современную эпоху в ее основных чертах, но сделать это не путем подбора эмпирических наблюдений,

* Попутно следует заметить, что фихтевская характеристика современной эпохи невольно совпадает у него в ряде черт с его сочинением о Николаи. Что там характеризуется как индивидуальное, то выводится здесь из характера эпохи, типичным представителем которой является Николаи.

а так, чтобы ее характеристика вытекала из самого ее существа. Основное понятие относится к основным чертам как единство к разнообразию, из него вытекающему. Постановка задачи чисто философская. Прежде всего нужно найти это «основное понятие единства», из которого затем исходить. Всякая определенная эпоха есть только звено в ряду всех эпох, в процессе развития всего человечества, это лишь одна эпоха из всех возможных, и в существе своем она может быть правильно понята только в этой связи. Таким образом задача расширяется. К какой же эпохе человечества относится наше время? Каковы вообще эпохи человечества? В чем основное понятие единства всей человеческой жизни на земле? Мы берем человечество как род и спрашиваем: какие эпохи этот род должен неизбежно пройти в своей жизни? Вопрос разрешается на основе правильного понимания назначения человека, цели его развития, мирового плана человечества. Эта цель есть тот прообраз, который мы должны осуществлять, это тот закон разума, который мы должны выполнять: мы должны жить согласно разуму. Но так как разум составляет нашу собственную самостоятельную сущность, то человек должен сам создавать для себя этот прообраз и сознательно и свободно осуществлять его: он должен свободно устроить свою жизнь согласно разуму. «Цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все отношения свободно и сообразно разуму». Это положение Фихте называет «фундаментом будущего здания» *230.

1. ЭПОХИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Одно обладание свободой еще не делает человечество таким, каким оно должно стать при помощи свободы. Основной закон всякой человеческой жизни есть разум, который постоянно находится в деятельности; но остается неясно, действует ли он в качестве закона природы или в качестве закона разума, есть ли жизнь, согласная разуму, продукт нашей свободы, или нет? Если разум проявляет в нас свою деятельность в качестве закона природы, то мы действуем согласно этому закону безотчетно, т. е. повинувшись слепому чувству; в таком случае разум не является нашей сознательно и свободно поставленной целью, он господствует тогда как инстинкт или как слепое влечение. Таким образом, мы можем

* Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Vorl. I (S. W. III. Bd. II. S. 3—7).

различить в человечестве две главных эпохи: в одной господствует *инстинкт разума*, в другой — *свобода разума*; одна будет начальной и низшей ступенью, вторая — последующей и высшей. Человечеству необходимо перейти от низшей ступени к высшей. Но как происходит этот переход? *²³¹

Отношение обеих эпох подобно отношению слепой жизни разума к зрячей; сознание делает разум зрячим, делает его владеющим собой и свободным: средством перехода инстинкта разума к свободе разума будет поэтому сознание разума или *наука о разуме* (*Vernunftwissenschaft*). Это посредствующее звено образует третью эпоху. Однако и от инстинкта разума к науке о разуме нельзя перейти непосредственно, и здесь необходимо посредствующее звено, такое промежуточное состояние, когда мы освобождаемся от инстинкта разума. Но стремление к такому освобождению от инстинкта разума может проявиться лишь тогда, когда господство инстинкта разума будет восприниматься нами как гнет, который нам захочется свергнуть. Принуждение всегда приходит извне. Пока разум властвует как инстинкт, мы не ощущаем его господство как насилие; чтобы мы могли ощутить его насильственную власть, против которой восстает наше личное стремление к свободе, он должен выступить под видом чуждого закона, под маской внешней силы, под видом авторитета. Поэтому между эпохами инстинкта разума и науки о разуме выступают две другие переходные эпохи: господство авторитета разума и освобождения от этого господства. Но вместе с освобождением от авторитета рушится и всякое господство разума, рушится и прежнее господство инстинкта и наступает свобода, не признающая никакой связанности. Итак, человеческий род на пути к цели своей земной жизни проходит пять эпох. Осуществление этой цели будет «законченным выражением ее вечного прообраза», это разумная жизнь как свободное деяние, как продукт свободы, как нравственное художественное произведение: поэтому эпоху завершения можно назвать эпохой «*искусства разума*». Первая ступень развития есть безусловное господство инстинкта над разумом, последняя ступень есть свободное художественное господство разума; от инстинкта разума к искусству разума путь ведет через науку о разуме; для достижения последней необходимо пройти период освобожденности, а этот период уже предполагает переход разума от внутренней власти инстинкта к внешней насильственной власти авторитета. Итак, существует пять следующих эпох:

* Ibid. S. 7–9.

инстинкта разума, авторитета разума, освобождения от обоих, науки о разуме и искусства разума. Две первые эпохи — инстинкта разума и авторитета разума — можно назвать эпохой слепого господства разума, две последние — науки о разуме и искусства разума — эпохой *зряжего* господства разума. Посредине между ними — эпоха освобождения: в ней разум господствует уже не слепо, но еще и не сознательно, т. е. он совсем не господствует, господствует абсолютная индифферентность ко всякой истине и вместе с тем полная несвязанность по отношению к целям рода, от которых освободились: принцип этой эпохи есть *индивидуальный эгоизм*.

Отношение людей к цели разума обуславливает нравственный характер. Всякая эпоха имеет свой выраженный характер: первая — это «состояние невинности», вторая — «состояние начинающейся греховности»; разум хочет быть авторитетом, и вместе с этим начинается уже сопротивление его велениям; третья эпоха, когда господствует противоположное разуму настроение, есть «состояние завершенной греховности»; наукой о разуме начинается состояние «начинающегося оправдания», искусство разума открывает эру «совершенного оправдания и освящения». В этой характеристике эволюции человеческого рода с эпохами невинности, греховности и оправдания мы видим основную религиозно-философскую идею автора и желание приблизиться к религиозному мирозерцанию. Само собой понятно, что эпохи эти не отделены резко одна от другой, но часто вплетаются одна в другую. В каждую эпоху возможны характеры из любой другой эпохи, всегда есть и отсталые, и опередившие, и такие, кто в познании вечной истины свободен от всякой эпохи. Не все живущие в определенное время являются типичными представителями данного времени. При определении основных черт известной эпохи имеются в виду только типичные представители. На эту характеристику нужно смотреть как на обоснование и объяснение и не видеть в ней сатиры *²³².

2. ХАРАКТЕР ЭПОХИ И ЕЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Если мы возьмем теперь современную нам эпоху, то станет ясно, что мы оставили уже позади себя периоды слепого господства разума (две первые эпохи): рай утерян, авторитет низвергнут, авторитет разума больше не властвует, разумное познание

* Ibid. S. 9–15; Vorl. II. S. 17, 18; Vorl. V. S. 65.

еще не наступило; современность совпадает поэтому с указанной средней эпохой, освободившейся вместе с авторитетом и от разума и являющей нам состояние завершенной греховности. Освобождение от всякого авторитета совершается при помощи разрушительной критики, оставляющей нетронутой лишь то, что мышление отчетливо усваивает: это освобождение при помощи понятия составляет характерную черту просвещения, находящегося в резком противоречии с эпохой авторитета, когда господствуют позитивные системы науки и жизни, требующие слепой веры и безусловного повиновения. Просвещение есть также и разумное познание (дух следующей эпохи), но принцип того просвещения совершенно иной, чем принцип просвещения современности. Специфическое различие обеих эпох, которые роднит идея просвещения, коренится именно в разных принципах. Они в корне различно относятся к самому разуму, составляющему сущность человечества и цель человеческого рода *²³³.

В своей борьбе с авторитетом разума современность не хочет допустить в себе проявления какой-либо цели рода, или общего разума, который бы действовал в ней единовластно и возвышающе независимо от произвола отдельного лица. Если всеобщая цель есть воистину действительное, то все индивидуумы суть лишь органы этой цели, только члены человечества, а жизнь человечества (разум) поистине *единая*, покоящаяся в себе жизнь, к которой отдельные жизни относятся как преходящие формы, как ее модификации. Вот это-то и утверждается просвещением науки о разуме и отрицается просвещением современности. В этом различие. Поэтому мысль этой эпохи сохраняет лишь то, что остается по удалении всего родового, — только одну голую индивидуальность, интересы индивидуального самосохранения и личного благополучия, вкус к таким жизненным целям, т. е. *обыденный человеческий рассудок*. Он душа современной эпохи и ее просвещения. Ценно только понятное, нет ничего, что было бы понятнее для этого рассудка, чем собственное благополучие, чем полезное, приятное, удобное. Только опыт может указать, что служит этой цели; поэтому опыт и признается единственным источником всякого познания, и ничтожно всякое познание, выходящее за пределы опыта, и, конечно, прежде всего системы философов, к которым и относятся скептически презрительно. Объяснить учение о нравственности и о религии значит освободить эти учения от бесполезных представлений и превратить в чистое учение о бла-

* Ibid. Vorl. I. S. 11; Vorl. II. S. 19—21.

женстве: мораль делается теорией человеческого эгоизма, Бог есть полезное существо, которое заботится о нашем благополучии, религия есть необходимое дополнение к политике, опора судебного доказательства и т. д. Таким способом освобождаются от суеверия, омрачавшего прежние века; на них смотрят вниз, как с безоблачной вершины, и сожалеют об их темноте; тем более радуются собственной мудрости, услаждаются своим лукавством и в таком приятном настроении дают простор своему тщеславию и мелкому высокомерию. Все, что выходит за пределы обычных жизненных целей, считается суеверными мечтаниями, от которых здравый рассудок освободился. Искоренение всяких идей есть, собственно, главная задача современного просвещения, эта «пустая свобода» и это «прочищение» составляют ее подлинный характер *²³⁴.

3. Жизнь вопреки и в соответствии с разумом

Жить только для своих личных целей значит не жить для разумной цели рода, это значит жить не согласно разуму. «Есть лишь одна добродетель — забывать себя как личность, и есть лишь один порок — думать о себе самом». «Кто вообще думает только о себе как личности и стремится к жизни и бытию или к самоуслаждению помимо жизни в роде и для рода, тот, в сущности, только пошлый, мелкий, дурной и притом несчастный человек» **²³⁵. Жить для рода и в роде значит забывать о своих личных интересах, значит ставить свою жизнь под эгиду идеи, жертвовать собой, т. е. жить по разуму. Это самопожертвование, эту основную черту жизни по разуму, мы встречаем у тех великих и редких людей, которые работали и страдали для человечества, у пророков и героев. Созерцая подобные характеры, мы возвышаемся, и наш взор покоится на них, эстетически любуясь ими и невольно одобряя их. Жить такой жизнью уже блаженство. Всякий исторический герой являет собой образ самопожертвования и есть орудие и жизненное проявление рода. Пусть не говорят, что великие дела вроде завоевательного похода Александра совершаются по суетному честолюбию, ради славы. Слава, предчувствие которой воодушевляет героя, есть не что иное, как суждение рода о ценности его дела, это ценность его дела для рода, это верный указатель, что он делает для человечества нечто ценное и потому достойное

* Ibid. Vorl. II. S. 21—33.

** Ibid. Vorl. III. S. 34—40, 46—48; Vorl. V. S. 64—66.

славы. Он поступает так, веруя в род. Он руководствуется не тем, что чтит мир, — так поступает мелкое, своекорыстное, неспособное к самопожертвованию честолюбие, — к нему приравнивается все то, что мир чтит и должен чтить: его дело служит мериллом; он творит честь, ему присвоенную, как художник творит идеал. «Так, честолюбие не создает великих дел; великие дела рождают в душе веру в мир, который воздаст почестью» *²³⁶.

Стремиться к тому, что нас восхищает в других, растворяться в единой жизни разума, слиться с целью рода, с идеей и поступать как ее орудие — таково то состояние, при котором самопожертвование перестает быть жертвой и становится наслаждением. Когда собственное Я всецело растворяется в идее, то двойственность, делавшая необходимым самопожертвование и самоотрицание, уничтожена; нет больше того Я, которое нужно отрицать, нет веления, требующего самоотречения, нет страдания, нет препятствий, нет боли; жизнь становится чистой радостью и любовью, это высшее наслаждение и блаженство. Такая блаженная жизнь, свободное проявление изначальной деятельности, может выражаться в различных формах: в художественном творчестве, в устройстве и в упорядочивании общественной жизни, в научном мышлении, которое воссоздает мир из мысли, наиболее полно и всеохватывающе — в религии, «в сознательном слиянии всякой деятельности и всякой жизни, в едином непосредственно ощущаемом первоисточнике жизни, в Божестве». «Что бы ни случилось с ним, как бы ни было ему тяжело, каким бы незначительным и обыденным ни представлялось ему его дело, но быть выражением первоисточника жизни уже составляет для него блаженство; это воля Бога в нем, его счастье — быть ее орудием. Кто возделывает свое поле с такою верою и с такой любовью, тот бесконечно счастливее и благороднее тех, кто двигает горами, не имея этой веры» **²³⁷.

II. НАУЧНОЕ СОСТОЯНИЕ ЭПОХИ

1. БЕЗЫДЕЙНЫЙ РАССУДОК И СТРАСТЬ К ЧТЕНИЮ

Основное понятие современной эпохи ясно; оно определяется нравственным укладом эпохи в процессе человеческой эволюции, оно освещается своей противоположностью; эта его противополо-

* Ibid. Vorl. III. S. 35, 45—48; Vorl. IV. S. 51.

** Ibid. S. 55—63.

ложность — жизнь по разуму — составляет задачу последующей эпохи. Из основного понятия вытекают основные черты, ясно выраженные, конечно, только в индивидуумах данной эпохи, которые и являются ее истинными представителями. Лишь то имеет значение, что отчетливо постигается рассудком каждого индивидуума. Истинным выражением этого времени, его подлинной стихией является господство осознанной максимы, масштаба, лежащего в основе всех суждений; инстинкту и неясному стремлению нет места. Такое отношение ко всему с точки зрения принципа и максимы, это «понятие понятия» есть основная черта эпохи. Наука есть та форма, в которой господствует понятие; поэтому основную форму эпохи надо искать в ее научном понимании, в своеобразном укладе науки, и характеристика всей эпохи должна исходить именно отсюда. А так как цели рода, или идеи, с точки зрения обычного человеческого рассудка признаются ничтожными и химеричными, то господствуют лишь эмпирические понятия, и только то, что доступно им, и имеет цену в глазах этой эпохи. Так возникает пустой и плоский рационализм, против которого начинается реакция в пределах этой же эпохи. Стремление к высшей ступени понимания не идет далеко, преобладает мнение, что обыденный рассудок совершит то, что может быть достигнуто рациональным путем. Но не удовлетворенная достигнутыми результатами эпоха обращается против самого рационализма и прибегает к непонятному. Она думает, что достигнет истины, если обернет ложную максиму и на место рационального поставит иррациональное, на место понятного — непонятное: эта реакция времени против самого себя есть тоже одна из его характерных черт; максима и ее обратная сторона — это два принципа одинаковой ценности, и они имеют общую причину^{*238}.

Возьмем максиму сначала в ее позитивной форме и выведем отсюда прежде всего духовный строй эпохи, основную форму ее научного склада. Ей недостает как идей, так и истинного источника энергичного, сильного, пронизательного и последовательного мышления: мышление ее бессильно, оно не может сконцентрироваться, оно рассеянно переходит с объекта на объект, не может углубиться в предмет и проникнуть в него, оно постоянно остается на поверхности, неспособно к последовательному ходу мыслей, при котором одно понятие необходимо создает другое, оно сегодня резонирует на один лад, завтра на другой. Столь же рассеянна, поверхностна, бессвязна и его речь. Оно изобрело ис-

* Ibid. Vorl. V. S. 70—72.

кусство преподавать науку без всякой внутренней связи, в *алфавитном* порядке. Без внутренней связи нет и ясности, поэтому единственная ясность, доступная этой эпохе, заключается в утомительной ясности повторений. Чем чаще повторять что-нибудь, тем лучше оно усвоится без дальнейшего размышления; классическими сочинениями признаются такие, которые для своего понимания не требуют размышления. Иначе было у древних, истинно классические сочинения которых, являясь сами результатом глубокой мысли, могли быть поняты только при усилении мысли. Поэтому не удивительно, что эта эпоха чувствует такое отвращение к классицизму, который кажется ей бесполезным^{*239}.

Такое мышление и преподавание неизбежно должно образовать духовную пустоту, которая будет и ощущаться как таковая. Данная эпоха чувствует эту пустоту. Чувство духовной пустоты выражается *скукой*. Эта эпоха есть эпоха скуки в двояком смысле; она распространяет скуку и испытывает ее; она скучает; она скучает и хочет выйти из этого состояния, прерывая состояние пустоты остроумием, бросая в песчаную пустыню зерна шуток. Потребность в остроумии велика, но силы нет. Откуда современной эпохе взять силы для настоящего остроумия? Не может быть остроты без содержания, а время это безыдейно. Оно ненавидит идеи, а потому и любовь его к остроумию — любовь несчастная. Истинная острота есть истина (не как звено методического развития, а) в непосредственной наглядности, всякому понятная истина. Подобно истине, острота имеет позитивную форму и отрицательную, прямую и опосредованную. Отрицательная форма истины есть обратная сторона ее противоположности. Когда наглядно представлена обратная сторона неистинного, то она делается смешной: это отрицательное остроумие — источник смешного. Положительное остроумие есть как бы «проводник смеха», оно непосредственно освещает истину; отрицательная острота есть «мстительная молния», она непосредственно указывает на ничтожество лживого, сразу обнаруживая и тем самым уничтожая глупость. Рассматриваемая эпоха ищет остроту в форме смешного, она хотела бы сделать смешным все, что противно ее взглядам. При этом она, однако, лишена остроумия. Всякое другое мнение неверно, следовательно, смешно, значит, его надо высмеять: в этом максима, которую усвоила себе эпоха. Она смеется не от остроумия, а потому, что этого требует ее максима. То, над чем она смеется, должно быть смешным и извращенным, по-

* Ibid. S. 72–74.

этому в конце концов смешное является критерием истинности. Для обнаружения извращенности надо самому не быть извращенным. Представители этой эпохи слишком извращены, чтобы быть остроумными, они относятся к остроумию не как его автор, а как его объект: не они владеют смехом — смех владеет ими; они смеются, как женихи Пенелопы, «чужими устами» *²⁴⁰.

Игру бессодержательного резонерства эпоха считает серьезным делом, она превращается в военный лагерь формальной науки, где много рангов, но одно оружие. Возможность легко резонерствовать обо всем ставится целью воспитания, даже народного воспитания. Поэтому эта эпоха так высоко ставит проявление личного мнения и свободу мысли понимает в том смысле, что каждый может судить обо всем, даже ничего не понимая в деле. Если бы свобода мысли основывалась на мышлении, то свободы бы не было, по их мнению. Таким образом, гордость современности направлена на пристойное мышление, на выражение своего мнения и на пересказ других мнений. Кто лучше всего умеет это делать, тот признается вождем. Однако мало ведь думать о многом, если любую из этих ценных мыслей может унести ветер; необходимо сохранить их для времени, сделать устойчивыми, запечатлеть их черным по белому. Поэтому нужно печатать и перепечатывать свои мнения: этим духовные сенаторы отличаются от народа, ученые — от толпы; лагерь представителей времени делится на два класса: писателей и читателей. Но недостаточно и печатать книги, нужно еще устроить так, чтобы их не забывали, и вместе с тем сделать излишним их чтение. Раз книга напечатана, из нее составляют компиляцию и помещают ее в текущих журналах и так называемых научных газетах. Что сказал один, то повторяется другим, а так как каждый должен иметь собственное мнение, то компилятор не только повторяет мнение другого, но и прибавляет свое собственное. Это называется «рецензировать». Чтобы следить за временем, нужно только читать рецензии, и нет надобности читать сами книги **²⁴¹.

Эпоха эта читает так же, как она пишет: читатели подобны писателям, они поглощают то, что последние производят, и с таким же смыслом. Страсть к чтению столь же сильна, как и страсть

* Ibid. S. 75—77.

** Ibid. Vorl. VI. S. 78—98. Фихте где только мог разоблачал обычный способ рецензирования и относился к нему с пренебрежением. Ср. сочинение о Николаи. См. также лекции «О сущности учебного».

к писанию и печатанию. Одно только печатание в глазах эпохи уже большая ценность, как и одно только чтение. Писание не столько средство к образованию, сколько читательский корм. Читают не для поучения, не для мысли, не для духовного обогащения — читают, чтобы читать; читают без удержу, все попеременно, с намерением развлечь себя, освободить от усилия собственной мысли и убаюкать приятной дремой. Этого легко достигают. Подобное чтение не обогащает, а усыпляет, как курение табака. Кто приучил себя к чтению без смысла, при котором ни о чем не думается, того можно назвать *гистым читателем*, который смотрит на литературу, как турок на опиум. Неотвратимый результат этого — слабость ума. Привычка к бессмысленному чтению порождает неспособность к умственному напряжению и связному мышлению. Для укрепления ума нужно снова восстановить словесное преподавание и ограничить господство писаного слова действительностью непосредственного и жизненного *²⁴².

2. ПРИЧИНА ЗЛА И СРЕДСТВА БОРЬБЫ С НИМ

Пусть не говорят, что этот культ буквы, это уважение к писанию и чтению не есть характерная черта современной эпохи или что в этом нет ничего дурного. Нужно видеть в этом зло и помнить, что не всегда так было: это произошло постепенно и достигло в наше время кульминации. В классической древности меньше писали, и написанное было воспроизведением устной речи. Интерес к общему образованию пробудился вместе с христианством: Павлове понимание христианства положило основу диалектического трактования веры, теологического расчленения понятий, и письменность стала необходимым средством; церковь в интересах единства веры препятствовала обращению к Писанию (Библии), но Реформация сняла оковы и подняла уважение к написанному слову, к написанной книге, видя в них критерий истинности. Если до этого времени Писание являлось средством религии, то теперь оно стало основой религии; результатом протестантизма и перевода Библии на народный язык явилось то, что чтение Библии стало культом, религиозным упражнением, средством к блаженству, а умение читать стало условием веры. Таким образом, только со времен Реформации буква и вместе с ней чтение и письмо приобрели такое уважение, что с ними не только связано образование, но даже спасение человека зависит

* Die Grundzüge... Vorl. VI. S. 87—90.

от них. Раз Библия стала всякому доступна, то она требует и толкования, открылась возможность так называемого естественного толкования Библии деистами, взявшими за образец локковскую философию («самую плохую систему», как ее называет Фихте), и тогда резонерству, мнениям, писанию и печатанию уже не стало конца. Писательство распространялось все шире, становилось все более плоским, и в конце концов наступило время того духовного потопа, который затопил современную эпоху.

Зло вполне очевидно. То, что сделала наука, сведя содержание к нулю, доведя до пустоты, только она одна и может исправить посредством углубления, обновления, черпая из истинного источника и наполняясь новым содержанием. Эта реформа науки есть задача и цель будущей эпохи. Только на почве науки о разуме в царстве знания может наступить верный прогресс, только тогда литература и чтение будут не развлекать, а служить образованию. Только тогда будут порядочно писать и газетные статьи, и правильно толковать науку, а журналы станут действительным выражением научного и художественного духа времени *²⁴³.

3. МЕЧТАТЕЛЬНОСТЬ КАК ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ПРОСВЕЩЕНИЮ

Рассматриваемая эпоха не может найти удовлетворение в плоском рационализме своих воззрений. В чувстве пустоты уже лежит неудовлетворенность и потребность реакции против самой себя; она стремится уравновесить свое характерное свойство, заключающееся в том, что признается только понятное, — тем, что начинает придавать значение непонятному. Это не возвышение над уровнем времени, а просто его обратная сторона, это лишь направление ума, вытекающее из сути эпохи, из чувства его пустоты, из его жажды новизны; это достойная противоположность его рационализма, оба суть близнецы из одного лона. Не суеверие, не религиозная или теологическая потребность открывают двери непонятному — это дух эпохи выворачивает наизнанку господствующую максиму и делает иррациональное философской максимой, принципом рассуждения. Иррациональное здесь есть выдуманное, мысль, выходящая за пределы обычного опыта, но не доходящая до ясности идеи, а остающаяся неясной. Этот полет в неясность есть мечтательность. Когда мышление освобождается от низкой страсти и становится самостоятельным, то оно может

* Ibid. Vorl. VII. S. 96—111.

исходить из двух различных сторон человеческой природы: либо из чувственной индивидуальности, либо из рода: в последнем случае разумное мышление проявляет свою деятельность и в практической, и в теоретической сфере, теоретической его формой будет наука о разуме, или истинная спекуляция. Мечтательность, наоборот, возникает из чувственной индивидуальности, по своей природе она не практическая, а только теоретическая, она хочет быть спекулятивной; эта неистинная спекуляция к истинной спекуляции относится как карикатура к идеалу. Основой и почвой чувственной индивидуальности является природа; с ней неистинная спекуляция тесно связана и на нее направлена. Таким образом, спекулятивная мечтательность становится известного рода *натурфилософией* и ни в какую другую форму не может вылиться. Будучи неспособной обосновать свои неясные мысли, она не дает доказательств, вместо доказательств ссылается на способность, с помощью которой она орудует и которую называет «интеллектуальным созерцанием». Это ни философия, ни естествознание: последнее основывается на наблюдении и опыте, она же заменяет опыт выдумками и фантазирует по поводу природы, вместо того чтобы изучать ее. Голые выдумки столь же мало проникают в сущность природы, как воля и заклинательные формулы способны оказать влияние на внешние силы природы. И то и другое есть *колдовство*. Эта натурфилософия, созданная мечтательностью и ложной спекуляцией, хочет ворожить в теории и двигать естествознание при помощи выдумок и фантазии. Она не в силах это сделать, эпоха столь же бессильна в своей мечтательности, как и в своем воображаемом просвещении *²⁴⁴.

* Ibid. Vorl. VIII. S. 111–128. Вся лекция направлена против Шеллинга и его натурфилософии, хотя имя Шеллинга и не упоминается. В таком же роде в лекциях «О сущности ученого» говорится: «Не давайте себя прельстить и ввести в заблуждение философией, которая называет себя натурфилософией и думает превзойти всю современную философию тем, что она стремится возвести природу в абсолютное и обожествить ее. Эта философия — только преграда на пути к истине, она есть возврат к старому распространенному заблуждению» (S. W. III. Bd. I. S. 363 flgd.).

ГЛАВА ПЯТАЯ

ПРОДОЛЖЕНИЕ. ОБЩЕСТВЕННОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ СОСТОЯНИЕ ЭПОХИ



1. ИСТОРИЯ КАК СРЕДСТВО ВОСПИТАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

1. Задача истории



Общественный строй всякой эпохи обусловлен государственным порядком, а порядок этот — задачами государства, которые он осуществляет и которые зависят в своих формах от общего уровня сознания данного времени.

В предшествующем изложении мы уже ознакомились с господствующим сознанием эпохи, а теперь попытаемся обрисовать основные черты существующего общественного уклада, характер современной государственной жизни. Современное культурное государство представляет собой известную ступень в развитии государства вообще. Чтобы познать характер его, нам нужно из основного понятия государства вывести его формы и стадии развития, а так как государство как таковое есть продукт человеческой истории, то мы можем правильно судить о его происхождении, исходя из сущности последней. Поэтому первый предварительный вопрос будет понятие истории, второй — понятие государства; решение этих вопросов поможет нам философски понять общественный уклад современной эпохи.

Вся история есть развитие сознания или знания, прогрессирующий временной ряд, прогрессирующее познание. Если бы познание было с самого начала абсолютным, то оно не нуждалось бы в развитии; если бы оно стало когда-нибудь абсолютным, то ему не нужно было бы дальнейшего прогресса: в первом случае развитие не могло бы начаться, во втором оно должно было бы где-нибудь закончиться, в обоих случаях оно уничтожается, а вместе с ним устраняется и история. Таким образом, понятие истории требует вечной задачи, требует предмета познания, кото-



рый постоянно остается таковым, всегда сохраняет характер полагаемого и данного и должен познаваться в непрестанном опыте. Представление или сознание такого предмета остается эмпирическим и расплывается в разнообразии индивидуумов и личностей. Но эта вечная задача не имела бы никакого смысла, если бы ее решение было невозможно; однако такое решение необходимо: оно заключается в *знании*, в знании, не нуждающемся в развитии, исключающем всякое возникновение и уничтожение, а вместе с ним и всякую перемену, т. е. в *абсолютном знании*, которое тождественно вечному, неизменному, безусловно необходимому *бытию*. Это бытие есть Бог. Бытие Бога и знание тождественны; все остальное есть развитие знания, отображение Бога, вечное развитие, для которого необходимы два условия: 1) познаваемый объект, постоянно предстающий как данный (постоянный объект), т. е. мир как природа, и 2) познающий субъект, постоянно действующий как эмпирическое сознание, т. е. человечество с его разнообразием индивидуумов и личностей. «Как достоверно поэтому существование знания — а оно существует, — как достоверно бытие Бога, ибо само знание есть его бытие, так достоверно и существование человечества как *человеческого рода, состоящего из многих индивидуумов*». Жизнь человечества есть развитие; содержание и задача этого развития есть человечество как род, есть самоосуществление разума, цель которого в том, чтобы совокупная человеческая жизнь сделалась свободным выражением разума: это развитие есть история человеческого рода, это понятие вместе с целью истории освещает и ее начало *²⁴⁵.

2. Начало истории

Что вытекает из необходимого понятия, то необходимо. Отдельные события с их индивидуальными обстоятельствами не могут иметь характера необходимости, поэтому они не могут дедуцироваться а priori, их можно выводить лишь опытным путем, если они вообще доступны выводу. Что касается начала истории, то здесь совсем нет доказуемых фактов. Рассказываемые здесь события — плод творчества, т. е. мифы. Если бы философия захотела вывести общие условия истории в виде ряда отдельных событий, то это было бы вымыслом и она совершила бы ошибку, подобную ошибке натурфилософии, о которой шла речь ранее. Вопрос идет о возможности истории как таковой, а не о том, как

* Die Grundzüge... Vorl. IX. S. 128—133.

осуществились необходимые для истории условия в отдельных событиях. Вполне понятно, что то, что ставится целью, не могло быть уже в начале развития, — а именно господство разума в форме свободы. Необходимо признать, с другой стороны, что из неразумия никак не может произойти разум; поэтому мы принуждены принять некое первобытное состояние человечества, при котором разум господствовал не как свобода, не как продукт работы и науки, а как инстинкт или закон природы; это было некое райское состояние счастливо одаренного, разумного в своих жизненных проявлениях и изначально обладающего культурой «нормального народа».

Но цель человеческой эволюции есть развитие разума. Если бы все человечество с самого начала находилось в состоянии культуры разума, то этим цель развития и само развитие уничтожилось бы. Поэтому все человечество не может быть нормальным народом. Мы вынуждены противопоставить этому народу остальное человечество в его первобытности, которое хотя и не лишено способности разума, но в такой же степени лишено культуры разума, в какой нормальный народ ею обладает: таково состояние диких народов, разбросанных по земле. История может начаться лишь с того момента, когда существующее в своем однородности состояние прерывается и наступает нечто новое. Изолированное состояние нормального народа столь же однородно, как и изолированное состояние дикости: оба состояния человечества лишены всего исторического, а потому они доисторические. История начинается с того момента, когда две эти первоначальные формы приходят в соприкосновение и смешиваются, когда нормальный народ проникает в среду некультуры и начинается конфликт между культурой и дикостью. С этого конфликта начинается история, процесс развития, постепенное культивирование человечества; теперь впервые образуются общественные и государственные установления, задача которых — осуществить понятие разумного или абсолютного государства *²⁴⁶.

Предположение о существовании нормального народа (абсолютной культуры), диких народов (абсолютной некультуры) и смешения обоих, по Фихте, необходимое для начала истории, легко объясняется точкой зрения, усвоенной наукоучением. Уже учение о праве показало, что человеческая свобода для своего проявления нуждается в вызове извне. История есть эволюция к свободе, такая эволюция есть *воспитание*, а для последнего нуж-

* Ibid. S. 133—136.

ны два условия: воспитатель и воспитанник. Если история есть воспитание человеческого рода, то в человечестве необходимо допустить два доисторических первобытных класса: один воспитывающий или способный воспитывать и обладающий культурой, другой нуждающийся в воспитании и без всякой культуры: первый — нормальный народ, второй — дикие народы.

II. ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ГОСУДАРСТВА

Если в процессе развития, т. е. в истории человечества, должна осуществляться цель человеческого рода, то на нее должны направляться все индивидуальные силы: должно существовать учреждение, побуждающее индивидуумов направлять сюда все свои силы, хотя бы сама цель и не открывалась непосредственно их воле и пониманию. Они должны сначала служить цели, чтобы пожелать, познать и добровольно осуществлять ее. Такое учреждение есть государство. Отсюда ясна его идея: государство объединяет индивидуумов ради общей цели и тем делает их единым замкнутым целым, истинными представителями рода. В государстве как общественной идее, господствующей над отдельными лицами, цель рода присутствует как форма. Государство есть истинное выражение рода. Поэтому отдельные лица должны относиться к государственным задачам, как они относятся к цели рода: они должны быть органами или орудиями рода. Поэтому государство пользуется в равной степени всеми индивидуумами для своей цели, всеми силами каждого индивидуума, оно требует напряжения всех без исключения сил для пользы целого. На что же иное может быть направлена сила, если она не служит государству? Цель изолированного индивидуума — наслаждение, цель рода — культура. Что не служит государственной цели, то не служит и культурной цели, образованию целого, не служит и индивидуальному самообразованию, оно содействует варварству^{*247}. Таким образом, форма всякой государственной жизни есть подчинение отдельного лица целому, государственной цели, всем. Эта форма может быть двоякой. В одном случае подчиняются все, в другом они не подчинены, а властвуют, другие подчиняются. В первом случае мы имеем опять две возможности: все подчинены всем в равной или в неравной степени. В случае подчинения в неравной степени у всякого есть его собственная правовая сфера,

* Ibid. Vorl. X. S. 143—148.

которую другой не может нарушать; эти правовые сферы очень различны по объему и власти; всякий обладает правами и является подданным, но один больше, а другой меньше. Это равенство права, но не прав. Равенство прав существует лишь там, где все в равной степени подчинены всем. Таким образом, получаются три главных формы государственного устройства: 1) подчинение не общее; 2) подчинение общее, но не равное; 3) подчинение общее и равное. По степени равенства права первая форма самая низкая, третья представляет собой высшую ступень в развитии разумного государства *²⁴⁸.

Степень правового равенства обуславливает степень *гражданской свободы*. Можно быть лично свободным, не обладая свободой гражданской, последняя обеспечивается правом (конституцией): ее нет на низшей ступени государственного устройства, на средней она существует в неравной степени, на высшей она осуществляется полностью. От свободы гражданской нужно отличать свободу политическую: первая заключается в исключительном подчинении всех государственной цели, последняя — в определении цели государства по своему усмотрению. Определять цель значит устраивать государство или управлять. Только правящие политически свободны. Необходимо, чтобы все члены государства были гражданами, т. е. чтобы они в равной степени были подчинены государственной цели, но нет надобности, чтобы все были правителями; направляющая воля может принадлежать всем, или некоторым, или одному: соответственно этому различаются конституции, или формы правления, и это различие не наносит ущерба гражданскому равенству. Если все *политически* свободны, «то каждый и вполне суверен и вполне подданный».

Если мы возьмем строй современного государства в самой культурной его форме, то можно наперед сказать, что он находится на второй ступени и стремится к третьей: он переходит к осуществлению абсолютного государства, начиная сознавать свою задачу. Для более близкого ознакомления с основным политическим характером современности, с ее состоянием и ее стремлениями нам нужно рассмотреть, каким *историческим* путем развивался этот характер современного культурного государства **²⁴⁹.

Чем дальше идет развитие государства, тем теснее сплетается цель государства с целью рода, тем яснее и определеннее сознается совпадение обоих. Поэтому в начале развития государственная

* Ibid. S. 148—152.

** Ibid. S. 152—156.

цель не вполне выражает цель рода (хотя последняя всегда присутствует в первой), нет также и ясного сознания, что в государстве дело идет об осуществлении и преобладании целей человеческого рода. А так как цель государства в действительности есть цель рода, то вначале государство развивается без ясного осознания своей истинной цели; прежде всего, согласно естественному закону существования, оно заботится о своем самосохранении, и, принимая все меры к укреплению снаружи и внутри, оно по закону человеческой эволюции тем самым служит цели рода. По закону природы цель рода связана с целью государства, а потому она невольно и необходимо эволюционирует вместе с последней. Приобретение власти над природой при помощи объединения, взаимного усилия и развития человеческих сил, усовершенствование механических искусств и поднятие их до художественной высоты, подъем культуры и насаждение ее у диких народов, — все это в интересах государства и его самосохранения, все это государство делает, преследуя собственные цели, и этим содействует родовым целям человечества, не сознавая своей задачи. Государство необходимо стремится к полной внешней безопасности, которая может быть достигнута только при действительном, т. е. вечном мире *²⁵⁰.

1. ДРЕВНИЕ ГОСУДАРСТВА

Первая цель государства заключается в приобщении диких к культуре, в господстве культурного народа (массы нормального народа) над необразованными народами, им покоренными, в основании всемирного государства под руководящим господством одного народа, в выработке государственного строя, который по необходимости будет с односторонним подчинением и будет исключать правовое равенство и гражданскую свободу. Это будет *деспотия* как она исторически представлена в азиатских мировых царствах **²⁵¹.

Отсюда развивается вторая форма государства. Теперь уже не народ подчиняет себе другие народы, вводит культуру, господствует и основывает большие государства — это делают отдельные индивидуумы, принадлежащие культурному народу; они переселяются, образуют колонии, образуют диких туземцев, делают властителями маленьких государств и основателями

* Ibid. Vorl. XI. S. 156—165.

** Ibid. Vorl. XII. S. 171—176.

многих мелких королевств. В замкнутом кругу такой маленькой политической общины деспотическое владычество не может долго продолжаться, индивидуальность должна вступить в свои права, должно развиваться правовое сознание; так возникает правовое государство, а рядом с ним — республиканская форма государства; гражданская свобода при равенстве права (всякий правомочен), но еще не при равенстве прав (не все одинаково правомочны). Общность происхождения и интересов соединяет государства в союзы: возникает федеративная республика. Так возникает у греческих народов вторая форма государства — государство относительного равенства прав *²⁵².

Задача правового государства, которое вместе с тем представляет собой очень развитое культурное государство, — стать всемирным царством; эта цель объединяла народы исторической древности. Задачу эту решает римское государство. Возникновение его обусловлено, с одной стороны, примером греко-италийских колоний, с другой — смешением двух народных элементов, из которых один как культурно высший и господствующий противостоял более грубому и подчиненному. Отсюда возникает *аристократический* государственный строй, сначала в форме монархии, потом республики; как результат продолжающихся внутренних конфликтов обоих классов, правового спора патрициев и плебеев, постепенно складывается римское правовое *государство*. С внешней стороны оно находится в процессе постоянного роста и достигает наконец уровня культурного государства, объединяющего в себе народы мира. Это государство представляет человечество еще на ступени относительного правового равенства, еще не признающего, что люди равны как таковые: ему недостает знания истинной основы абсолютного равенства людей, понимания, что в основе своей человечество есть существо божественного происхождения и божественного назначения, что оно есть явление и откровение божественной жизни. Такое понимание религиозно; среди всех религиозных воззрений оно единственное, оказавшееся способным и призванным стать мировой религией и поднять человечество на высшую ступень его государственного развития. Римское мировое государство не может создать эту мировую религию собственными культурными силами; этой религией, пришедшей из Азии, стало христианство **²⁵³.

* Ibid. S. 176—178.

** Ibid. S. 178—185.

2. СРЕДНИЕ ВЕКА

Христианство вносит в мировую историю новый принцип, открывает новое время, которое далеко еще не закончилось. Речь идет об осуществлении этого принципа, и прежде всего о его понимании. Нужно отличать абсолютное осуществление от относительного, абсолютное понимание от ограниченного: первое есть христианство в своей *вечной истине*, второе понимание находится в зависимости от представлений и отношений времени, и поэтому примешивает к христианской идее элементы иудейства и язычества, которые не входят в его истинную сущность. Человечество как единое существо, как единая жизнь божественного происхождения и назначения, как явление и выражение самой божественной жизни, как действительное единство божественного и человеческого, — есть зерно и центр истинно христианской веры, новый и вечный принцип этой религии. Этим уничтожается двойственность, дуализм божественного и человеческого, относительная самостоятельность двух сторон. Только при условии такой двойственности и можно говорить об отношении, о союзе, о новом союзе между Богом и человеком: это есть ограниченное понимание христианства, еще не свободное, еще не вполне освободившееся от иудейского духа. С абсолютной точки зрения христианство есть раскрывшееся единство божественного и человеческого, в относительном смысле это лишь новый союз двух начал, которые все же не сливаются воедино. Различие этих двух пониманий христианской веры крайне существенно для фихтевского учения о религии и его отношении к христианству: он сам разделяет первое понимание и вполне отрицательно относится ко второму, он различал их уже ранее как «Иоанново» и «Павлово христианство», причем в последнем он видел смешение иудейских и христианских элементов *²⁵⁴.

Если христианство является (новым) союзом Бога с человечеством, то это последнее есть как бы звено, которое надо соединить и примирить с Богом. Это примирение состоит в освобождении от греховности через благодать и таинства. Посредниками в этом у христиан являются священники, призывающие на них спасение. Таким образом, христианская религия становится мистической верой в освобождение от греха и в таинства, что и выражается господством священства, иерархическим устройством церкви, которая не способна уже спасти и оживить падающее

* Ibid. Vorl. XIII. S. 185—191.

римское государство, но, заимствуя отжившие религиозные формы, может лишь ускорить его падение.

Жизненная эволюция христианства требует притока свежих духом народов, которых церковь и обращает; однако при простоте первоначальной религии, нравов и правового состояния, при естественной любви к свободе и праву, основанному на ценности личности, народы эти ни в коем случае не подчиняются слепо и не теряют своей самостоятельности. Это особенно справедливо для *германских* народов. Теперь уже не возникает всемирного царства, подобного азиатским и римскому, а возникает ряд новых христианских государств, стремящихся к взаимной независимости и имеющих лишь общую веру и общее признание церкви как центральной духовной власти. В этой новой христианско-германской системе государств сама церковь является политически-духовной центральной властью, наблюдающей за международными отношениями и охраняющей самостоятельность тех государств, которые служат ее интересам власти. Под ее руководством общая вера соединяет христианские народы Запада в общей борьбе против ислама. Средние века находят свое героическое выражение в этом «вечно памятном напряжении сил всего христианства как целого» *²⁵⁵.

3. РЕФОРМАЦИЯ И НОВЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ СТРОЙ

Политическая борьба за самостоятельность ведется не только между христианскими народами и государствами, она идет в самом государстве между феодалами и вассалами, на взаимных отношениях которых покоится феодальное государство. Борьба эта заканчивается либо победой властителя, подчиняющего себе вассалов, стремившихся к независимости, как во Франции, либо победой вассалов, которые сами становятся свободными и самостоятельными властителями, как в Германии. Церковь в интересах своего политически-духовного господства стремится поддержать взаимную независимость государств и внутреннюю борьбу вассалов с феодалами. Конец этой борьбы приводит к уничтожению политического могущества церкви. Против ее духовного владычества и опеки в делах веры из глубины германского духа поднимается борьба за *религиозную* самостоятельность. Конец феодального государства и начало Реформации совпадают по времени; интерес к политической власти и независимости в государстве

* Ibid. S. 191—198.

тесно связан с религиозной потребностью в свободе, проявившейся в *Реформации*. Церковь перестает быть центральной политической силой, и даже там, где Реформация не сказывается, ей остается лишь власть догмы и церковной дисциплины *²⁵⁶.

В силу этих условий, открывающих эру Нового времени, форма и устройство культурного государства изменяется коренным образом. Два фактора играют роль в этой перемене: стремление отдельных государств сохранить свою независимость и стремление объединить все христианские государства в одно целое.носителем этой тенденции к объединению является самое могущественное из существующих государств. Так возникает стремление к универсальной монархии. Против тенденции к увеличению со стороны могущественных государств восстает чувство самосохранения менее могущественных, и таким образом стремлению к *универсальной монархии* противопоставляется *система политического равновесия*. Для поддержания равновесия отдельные государства должны быть как можно более сильными: поэтому каждое государство стремится к усилению. Где усиление с внешней стороны невозможно, там хотят достигнуть его иным путем: увеличением населения, развитием производительных сил, поднятием торговли, государственным хозяйством и т. д. Возникает необходимость в помощи привилегированных классов; непривилегированные классы могли бы больше давать государству, если бы они не должны были работать на привилегированные сословия. Теперь гражданское равенство прав вызывается благополучием государства, которое лишь при этом условии будет иметь возможность употребить для своих целей избыток всех сил своих граждан. Лишь в том случае, когда государство находится в полном обладании всей своей внутренней мощью, оно может оказывать влияние на христианскую международную республику и систему равновесия и удержать свое место в этой системе европейских государств. Оно не должно упускать из виду никакой выгоды, ни одной отрасли государственного управления, не пренебрегать никакой максимой хорошего правительства, оно должно двигаться вперед, ибо иначе оно пойдет назад; оно не должно совершать политических ошибок, ибо всякая ошибка приведет к гибели. Поэтому уже в пределах этой системы народов интерес самосохранения каждого отдельного государства требует напряжения всех сил и стремления к собственному культивированию; для того чтобы существовать, оно должно непрестанно стремиться стать выс-

* Ibid. Vorl. XIV. S. 198—200.

шим культурным государством, а таким оно может стать только в том случае, если все его граждане будут проникнуты общей целью. Это характерная политическая черта нашего времени. Только государство, стоящее на высоте культуры, отвечает прогрессивному политическому сознанию современности. Не родная земля, а культурное государство — наша родина. «Пусть землерожденные, полагающие свое отечество в глыбах земли, в реке, в горе, продолжают оставаться гражданами павшего государства; у них остается то, что они хотят и что делает их счастливыми: родственный солнцу дух непреодолимо влечется и устремляется туда, где царят свет и право»^{*257}.

III. НРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

1. ОБЩЕСТВЕННЫЕ НРАВЫ

Политическое сознание и уровень образования эпохи отражаются на всех человеческих отношениях и проявляются в определенных формах. Установившиеся формы общественного поведения, обусловленные уровнем развития эпохи, превратившиеся в силу привычки в естественные, составляют нравы; это как бы бессознательный характер эпохи. Мы различаем хорошие и дурные нравы (среди первых различаются отрицательно-хорошие и положительно-хорошие) и рассматриваем их, поскольку они обуславливаются государством и проявляются в общественной жизни. Принцип хороших нравов заключается в том, что каждый признает и чтит род в другом, следовательно, что (выражаясь отрицательно) никто не нарушает свободу и достоинство другого. Если законодательство признает всякое подобное нарушение преступлением и карает его, то этим злая воля изгоняется из сферы общественных отношений и освобождается простор для проявления хороших нравов. Распространение «отрицательно-хороших нравов» содействует тому, что общественное мнение преследует преступления против человеческого достоинства. Отвращение к варварству влияет на государство в смысле смягчения законодательства и отмены жестоких наказаний. Таким образом человечность, а также признание и уважение рода проникают в обще-

* Ibid. S. 200—212.

ственную жизнь, и возникает то, что Фихте называет «положительно-хорошими нравами».

Но если род как таковой уважается во всяком человеке, то здесь уже заложено признание первоначального равенства людей, а следовательно, и равенства их прав. Если при данном положении права еще не равны, то все же люди с истинно хорошими нравами в своих отношениях с другими будут руководствоваться не существующим неравенством, а идеей равенства. Противоположное этому есть доказательство «*плохих нравов*»; в этом случае исходят из существующего неравенства, которым обуславливается степень гуманности в отношениях. Если неравенство признается не только существующим и временным состоянием, а необходимым и неизменным, то в этом проявляются дурные нравы; привилегированные сословия презируют непривилегированные и считают себя высшими и лучшими: те отвечают не более достойными чувствами, низким угодничеством или завистью; желательного взаимного признания совершенно нет, а вместе с этим нет и почвы для хороших нравов. Чтобы внутренне упрочить это взаимное признание, нет лучшего средства, чем наука, которая проявляет свой нивелирующий характер, возникая в городском сословии и передаваясь затем всем остальным слоям общества *²⁵⁸.

2. Религиозность

Признание первоначального равенства людей основывается на сознании единства человеческого рода, единой сущности всего человеческого рода, а это сознание коренится в глубине христианской религии. Если это признание стало обычным в отношениях между людьми, то здесь проявляется бессознательное влияние христианства. Государство обуславливает и придает внешнюю форму этому настроению посредством законодательства. Таким образом, государство является важным орудием осуществления христианства. Христианство должно было пройти через государство и реализоваться в нем **²⁵⁹.

Религиозное мышление есть глубочайшее основание политической и нравственной мысли, поэтому в конце концов все временные проявления должны рассматриваться с религиозной точки зрения. Религиозное сознание эпохи может либо присутствовать как скрытый принцип, либо выражаться в форме ясной мысли.

* Ibid. Vorl. XV. S. 213—226.

** Ibid. S. 220—221.

Для полноты характеристики современной эпохи нужно познакомиться с ее своеобразной религиозностью. Религиозный дух эпохи узнается из ее научного духа. Дух Просвещения допускал лишь понятное, следовательно, изгонял все непонятное; мерилом всего являлись чувственные эмпирические понятия и не допускалось ничего сверхчувственного, а потому слепая вера, а с нею вместе и все устрашающее в религии изгонялись. Все, что придает религии и религиозным представлениям устрашающий характер, — все это является суеверием, и не составляет существенной части христианства. Суеверие с остатками язычества, проникшими в христианство, отвергается современным просвещением. Но вместе с непонятным Просвещение уничтожает и сверхчувственное, оно совершенно неспособно составить себе отчетливое понятие о сверхчувственном мире и вместе с ложной религией отнимает у эпохи и истинную. А потому эта неспособность к истинной религии не есть еще неспособность к религии вообще. Ясное сознание не исчерпывает всей человеческой природы. Чего не достигает ясное понятие, к тому может стремиться чувство в своем неясном стремлении. Религия, изгнанная из пределов ясного сознания, находит убежище в чувстве, потребность к сверхчувственному и восприимчивость к религии проявляются тем жизненнее, что просвещение рассудка с его сухими понятиями не дает душе содержания. «Далеко не разделяя жалоб на падение религиозности в нашу эпоху, я считаю, напротив, характерной чертой то, что она более нуждается в истинной религии и более восприимчива к ней, чем всякая другая эпоха. ...Пустая безотрадная и вольнодумная болтовня имела достаточно времени высказаться на все лады; она высказалась, мы выслушали, и ничего нового и лучшего, кроме сказанного, уже не будет сказано. Мы устали от нее, мы чувствуем ее пустоту и полное ничтожество в отношении к вечному, вкус к которому в нас еще не окончательно искоренен» *²⁶⁰.

3. Истинная религия и Новое время

Религиозное чувство ищет удовлетворения и хочет подлинного содержания, которое уже назревает в новой философии, стремящейся охватить понятие истинной религии и поднять его в сферу ясного сознания. Что теперь пробуждается как философское сознание, то в будущем станет *религиозным* сознанием. Точка зрения так называемого Просвещения уже философски превзой-

* Ibid. Vorl. XVI. S. 226—230.

дена; с Кантом возникла «более мужественная философия»; принцип «абсолютной моральности» удовлетворил нравственную потребность глубже, чем когда бы то ни было. Моральное чувство родственно религиозному, но само оно не религиозно. Именно благодаря удовлетворению одного чувства еще сильнее ощущается неудовлетворенность другого. Вот почему понятие истинной религии стало первой задачей философии. Это современная задача.

Абсолютная моральность, чистая нравственность есть наивысшее за пределами религии. Безусловное выполнение долга, слепое повиновение велению долга, без учета последствий и без проникновения в собственное значение долга, есть высшее нравственное свершение. Но недостаток понимания морального поведения наносит ущерб абсолютному достоинству человека. Поэтому достоинство человека в пределах только нравственности будет неполным; завершает его лишь религиозная точка зрения. Потребность проникнуть в *значение нравственного веления* вынуждает нас подняться над чистой нравственностью в сферу религии. Простое веление долга предполагает сопротивляющуюся волю и потому говорит: ты должен! Если уничтожить это предположение и допустить волю, согласную долгу, то это «должен» опаздывает. На его место становится необходимая воля, совпадающая с невозможностью сделать иначе, с влечением и склонностью. Где влечение, там жизнь и развитие. Если долг является нам как «живой закон вечного процесса развития», как «внутренний прогресс единой жизни», как «самое духовное цветение жизни», то он не противостоит нам как закон, которому мы подчиняемся (как бы ни противились ему), он вырастает тогда из абсолютной божественной жизни, которой мы живем. Тогда моральная точка зрения уступает место точке зрения религиозной. Перед моралью исчезает *внешний закон*, перед религией исчезает закон *внутренний*: нет больше подчинения закону, существует лишь жизнь, нет разрыва, есть только единство, нет самовольной эгоистической жизни, есть только жизнь свободная, ясная и блаженная. «Религия абсолютно возвышает исповедующего ее над временем как таковым и над тленностью и дает ему непосредственное обладание вечностью. В *единой* божественной основной жизни покоится его взор и коренится его любовь; все, что является ему вне этой жизни, находится не вне его, а в нем, и есть лишь временная форма его развития по абсолютному закону, который также в нем самом: он видит все только в Едином и через него; в то же время в каждом отдельном предмете он видит бесконечное Все. <...> В каждое мгновение он

непосредственно и всецело обладает вечной жизнью и всем ее блаженством, не нуждаясь в хитрости для доказательства того, что всегда *принадлежит* ему и всегда им *ощущается*. Если есть убедительное доказательство того, что познание истинной религии было всегда редким среди людей и что оно особенно чуждо распространённым системам, так это то, что вечному блаженству они отводят место лишь за гробом и не подозревают, что всякий, кто только хочет этого, может немедленно стать блаженным» *²⁶¹.

Открывается эра высшего религиозного мирозерцания, совпадающего с Иоанновым пониманием христианства. Оно не может быть осуществлено государством, ибо государство со своими законами и порядками, хотя бы и наилучшим образом устроенными, распространяется лишь на область нравов. Уже нравственность выходит за его сферу, тем более религия, — она всегда исходит из самой глубины человеческой души, рождаясь у отдельных вдохновенных личностей, которые способны будить других. Так, в начале Нового времени явились *реформаторы*, после них, когда религия застыла в ортодоксальных догматах, — *пиетисты* ²⁶², а теперь, когда Просвещение все обесцветило, мир ждет нового религиозного подъема и новых пророков **²⁶³.

В рассматриваемой характеристике современной эпохи Фихте сам считает себя провозвестником Нового времени: его взор парит над духом современности как над чем-то уже изжитым, и потому эта характеристика не заимствована у нее. Характеристика эта указывает на будущее, уясняет основу и принцип новой жизни. Существует религиозное мышление и основанное на нем религиозное мирозерцание, в свете которого вся жизнь представляется «необходимым развитием первоначальной, совершенной и вечной жизни». Не наблюдение над жизнью приводит к такому взгляду, а лишь глубокая потребность человеческой души понять мир в ее самой внутренней основе. Если бы мир был случайностью, то он не имел бы основания; если бы основой его была слепая необходимость, то он оставался бы непонятным; если бы причинность мира была подобна человеческой, то она была бы и враждебна человеку, и стала бы предметом суеверного представления: поэтому ее можно понять только как «абсолютно благое и вечно остающееся благим бытие Божие». На таком представлении покоится религиозное мирозерцание.

* Ibid. S. 231—236.

** Ibid. S. 236—238.

Весь мир, все земное и человеческое существование в его отношениях к вечному есть объект и область этого представления. Отношение единичной человеческой жизни и ее частных судеб к бесконечному и есть «глубинная сторона» этой области, тогда как отношение жизни человечества к бесконечному ряду будущих жизней составляет ее «высшую сторону». Земная жизнь человечества в процессе эволюции лежит между этими границами и составляет «среднюю область» религиозного мирозерцания. Обе указанные стороны темны и непонятны. Мы знаем, что они связаны, но не знаем как; мы можем лишь воспринять эту связь, но не можем ее понять. Религиозное мирозерцание, воспринимающее эту связь без понимания ее, Фихте называет «*религией разума*»; поскольку же связь понимается, это есть «*религия рассудка*». Понятна только средняя область; можно объяснить необходимые эпохи развития нашего рода: самый ясный для нас пункт во всей эволюции есть наша эпоха. Она и была предметом лекций Фихте, которые должны были разъяснить эту среднюю область с религиозной точки зрения, т. е. они должны были быть религиозно-философским историческим очерком, выражением «религии рассудка». Достигли ли его лекции своей цели, овладели ли они своим предметом и действительно ли полны предчувствия Нового времени, это решается на деле тем, оказали ли они воздействие на душу. Они постольку плодотворны и действительны, поскольку способны будить религиозную жизнь и изгонять противоположное ей; а это нельзя узнать по внешним проявлениям. «Религия не есть делание или что-нибудь деятельное, она есть воззрение, она — свет, и единый истинный свет, несущий в себе всякую жизнь и все формы жизни и проникающий в ее сокровенную глубину». Где религия, там и сосредоточенность, серьезность, глубина; где ее нет, там рассеянность, бездумие, бегство от себя, легкомыслие, фривольность, все, что играет на поверхности жизни, ибо не знает ее глубины. Свет изгоняет тьму. Если эти лекции способны изгнать сумерки бессодержательной жизни и разбудить серьезную мысль, то они доказали, что они порождены светом и служат источником новой жизни^{*264}.

Характеризуя личность Фихте и его духовный склад, мы назвали его религиозным оратором, проникнутым реформаторскими стремлениями. Его жизнь и его учение показали, как сильна была в нем эта страсть. Рисуя характерные черты современной ему эпохи и указывая на религиозное обновление мира как на

* Ibid. Vorl. XVII. S. 238—254.

стремление и задачу Нового времени, он себе самому представляется орудием, предназначенным решить эту задачу, и в конце своих лекций признается, что именно эту задачу он и имел в виду. Этим признанием он высказал, кем он издавна хотел быть. Поэтому «Основные черты» столь же характерны для него, как и для его эпохи. В «Назначении человека» Фихте обосновывает «веру», разрешающую все сомнения и устремляющуюся к истинной действительности, в «Основных чертах» он разрабатывает ту же тему, показывая «истинную религию», обладание которой дает счастье жизни; идея этой религии возвещает новую эпоху в эволюции человечества. Поэтому блаженная жизнь и новая эпоха в первую очередь составляют содержание его речей.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

«НАСТАВЛЕНИЯ К БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ, ИЛИ УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ»



I. ОТНОШЕНИЕ УЧЕНИЯ О РЕЛИГИИ К НАУКОУЧЕНИЮ

Со времени спора об атеизме исследования Фихте направлялись в сторону религии; ему всегда хотелось проникнуть в самую глубину этого вопроса и как можно яснее изложить его. Со времени его статьи «Об основании нашей веры в божественное мироправление» наукоучение стало для него той философской точкой зрения, которая не только положила правильное основание религии, но открыла и осветила ее сущность. Истинное учение о знании есть вместе с тем и учение о религии. Если религия в действительности есть глубочайшая основа нашей жизни и познания, то учение о познании в своей глубинной основе необходимо должно стать учением о религии, а из развития наукоучения и все более углубляющегося обоснования его должно вырасти учение о религии как его самый зрелый плод. Здесь нет противоречия между наукоучением и учением о религии, или между первоначальным наукоучением и позднейшим. Все согласуется между собой. Лекции об основных чертах современной эпохи и о природе ученого и «Наставления к блаженной жизни» составляют, по мнению Фихте, одно целое; учение о религии он считает «завершением и самой светлой точкой», плодом своей неустанной работы, начавшейся с конца йенского периода, последовательным развитием системы, сложившейся уже в начале этого периода. Этот философский взгляд, должно быть, изменил кое-что в нем, но *«сам он (этот взгляд) не изменился за это время ни в чем»*. Таково было мнение Фихте о своем учении, когда

в апреле 1806 года он выпускал в свет «Наставления к блаженной жизни» *.

По конструкции своей сочинения, относящиеся к спору об атеизме, отличаются от позднейших сочинений: там злейшими врагами Фихте были правоверные теологи, здесь он всецело борется против рассудочного просвещения эпохи и так поглощен этой борьбой, что ему кажется, что и тогда у него не было других врагов и что только с ними он и боролся. Это настроение против вульгарной философии рационализма, окрашенное личным раздражением, вообще характерно для всего последнего периода Фихте.

Лекции о религии по своей форме и по намерениям автора близко подходят к «Основным чертам современной эпохи». Это не строго научные, а популярные лекции; популярное изложение диктуется самим предметом. Свобода духа, нравственная самостоятельность, твердость убеждения, религиозное убеждение — все это не может быть связано исключительно со школьным изучением. Не все могут заниматься со школьной последовательностью; и неученые могут и должны иметь убеждения по главнейшим вопросам человеческой жизни, они могут иметь такое убеждение, если их религиозные воззрения покоятся на твердой основе. Здесь дело идет не о новой неслыханной истине; содержание религии не ново, уверенность в сверхчувственном, убеждение в существовании духовного мира, проникнутого божественной жизнью, — все это не ново: это убеждение было у Платона, оно было возвещено христианством всему человечеству, оно таилось в виде христианства Иоанна в сокровенной глубине всех христианских веков вплоть до настоящего времени, оно присутствует у двух великих немецких современных поэтов; у Канта оно впервые серьезно охватило философское сознание и впервые строго систематически выведено в наукоучении. Учение это не ново как религия, оно ново как философская система; поэтому оно должно быть и изложено популярно, вне рамок систематической формы научного изложения; оно требует такого изложения и доступно для него. Ново и неслыханно оно только для господствующей философии настоящей эпохи, выводящей живое из мертвого, духовное из бездушного и мнящей, что она правильно понимает книгу природы, читая ее наизусть. Последователи этой философии чувствуют себя уничтоженными, когда их мировоззрение ниспроверга-

* Die Anweisungen zum seligen Leben oder auch die Religionslehre Vorrede (S. W. II. Bd. III. S. 399).

ют, что и делают религия и наукоучение. Такое ощущение по необходимости делает их фанатиками, и, не будучи в состоянии ухватить смысл религии и наукоучения, эти «фанатики изнанки» и тому, и другому дают кличку «мистицизм» *.

II. УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ КАК УЧЕНИЕ О ЖИЗНИ И ЗНАНИИ

1. Жизнь как стремление к блаженству

В действительности дело, о котором идет речь, столь же понятно, как сама жизнь, нужно лишь посмотреть в ее глубину, чтобы открыть ее основной религиозный характер. Где жизнь, там потребность, чувство недостатка, влечение к полноте, к соединению с объектом, который наполняет и удовлетворяет нас: это влечение к *удовлетворению*. Это влечение не имеет иной цели, кроме продолжительного и полного удовлетворения. Если продолжительное и полное удовлетворение мы назовем *блаженством*, то ясно, что жизнь и блаженство в корне суть одно и то же, что понятие жизни включает в себя понятие блаженства и что поэтому выражение «блаженная жизнь» тавтологично. Если соединение с известным объектом, обладание которым доставляет удовлетворение, и влечение к этому удовлетворению мы назовем любовью, то нам станет понятно, каким образом в своей сущности жизнь и блаженство суть то же, что любовь: мы живем, поскольку мы удовлетворены или счастливы, а удовлетворены мы лишь постольку, поскольку любим. Отсюда великолепное выражение Фихте: «Ты живешь тем, что ты любишь! Любовь есть твоя жизнь, она корень и центр твоей жизни». Многие люди не знают, что они любят; это лишь доказывает, что они, в сущности, ничего не любят, и именно потому, что не любят, они и не живут.

Влечение к удовлетворению ведет к погоне за счастьем; они гоняются за разными вещами, получают то одно, то другое, и всякий раз их удовлетворение преходяще, как преходяще то, чего они достигли. Нет такой вещи под луной, которая не была бы тленна, нет, значит, такой, которая бы доставляла длительное удовлетворение. В действительности при такой жизни нет ничего постоянного, кроме скоротечности всякого удовлетворения, ничего, кроме постоянной смены обмана и разочарования, когда

* Ibid. Vorl. II. S. 416—431, особ. S. 424—428.

всякий будущий момент поглощает прошедший, и потому жизнь в своем пустом течении есть лишь «непрерывное стремление». Такое существование нельзя назвать жизнью, ибо оно постоянно умирает, оно представляет смесь жизни и смерти, оно не истинная жизнь, оно призрачная жизнь. Чувство такого существования есть чувство пустоты, бессодержательности, несчастья. Остается лишь разочарование, завершающееся длительным состоянием неудовлетворения. Одно из двух: либо, понимая все несчастье жизни, совершенно отказаться от блаженства и от истинного совершенства, т. е. вступить на тяжелый путь отречения, который выдает себя за мудрость, либо надеяться на блаженство в будущем, за гробом. Могила будет тогда гранью, отделяющей несчастную жизнь от блаженной. Не может быть, чтобы оно было условием блаженства. «Опускаясь на дно могилы, не достигаешь блаженства». Следовательно, либо вообще нет блаженства, либо это сама жизнь, истинная жизнь, в отличие от призрачной жизни, полная жизнь, в отличие от пустой, действительно и длительно удовлетворенная, в отличие от неудовлетворенной и обманутой призрачными мирскими наслаждениями*.

Любовь к преходящим вещам превращает жизнь в призрак и заставляет ее постоянно умирать. Сделать жизнь действительно живой и блаженной может лишь любовь к нетленному, влечение к соединению с неизменным: «*стремление к вечному*». Влечение к удовлетворению тождественно влечению к жизни; влечение к истинному удовлетворению есть исключительно и единственно стремление к вечному: поэтому это влечение есть «глубинный корень всего конечного существования, и его нельзя погасить ни в одной из ветвей нашего существования, не обратив в небытие саму эту ветвь». Все наше конечное существование покоится на стремлении к вечному; оно или достигает истинной жизни, или нет. Если вечное мы назовем Богом, а совокупность всего изменчивого — миром, то истинная жизнь будет любовью к Богу и жизнью в Боге, наоборот, призрачная жизнь есть жизнь в мире и попытка любить мир: первое есть жизнь без разрыва, цельная, полная, блаженная жизнь; второе — неполное, оборванное, рассеянное существование, ничтожное и несчастное. Есть лишь одно средство освободиться от такого несчастного бытия, от его оков: в любви к миру жизнь наша рассеивается в разнообразии и различии вещей; в стремлении к вечному она из этого разнообразия снова сосредоточивается в едином. Единственный путь к блажен-

* Ibid. Vorl. I. S. 401—409.

ству — это уход внутрь. Жизнь в мире рассеяна, в пестрой перемене она схватывает то одно, то другое, поэтому она легковесна и плоска. В противоположность этому возвращение в себя дает жизни сосредоточенность, серьезность и глубину. Если в этом отношении мы сравним Фихте со Спинозой, то основные мысли в «Наставлении к блаженной жизни» окажутся совершенно тождественными начальным рассуждениям в «Tractatus de intellectus emendatione»²⁶⁵. Фихте спрашивает: как прийти к блаженству? Спиноза вопрошает: как достигнуть высшего блага? Оба отвечают: «через любовь к вечному», оба полагают вечное в неизменном и непреходящем существовании, у обоих направление к вечному дается влечением к действительному удовлетворению, и оно же превращает любовь к миру в любовь к Богу*.

2. БЛАЖЕНСТВО КАК ПОЗНАНИЕ ИСТИНЫ

Любить вечное, овладевать им, делать его объектом наслаждения возможно лишь в том случае, если мы можем сделать его предметом. Только сознание или, вернее, только самосознание может иметь свой объект. «Поэтому всякая жизнь предполагает самосознание, и только одно самосознание и может овладеть жизнью и сделать ее предметом наслаждения»**. Самосознание, объект которого есть вечное, может только наблюдать, созерцать, познавать. Вечным можно овладеть только в познании, только в нем жизнь может найти удовлетворение. Блаженство есть познание, а поэтому учение о блаженстве по необходимости есть учение о знании. Вечное неизменно и неразнообразно, оно должно познаваться как простое, единое, неизменное, как бытие; только про него и можно сказать: оно есть. Охватить это божественное и единственно истинное бытие можно только *мыслью*, а так как истинная или блаженная жизнь и заключается в этом овладении вечным, в удовлетворении этого страстного желания, то «мысль и есть стихия, эфир, субстанциальная форма истинной жизни». «А в чем же ином стихия жизни и блаженство, если не в мысли?» Только божественное есть, кроме него нет ничего. Поэтому и на мысль о божественном, на нас самих, на мир, нами представляемый, нельзя смотреть как на бытие, независимое от Вечного, оно «возникло из самой внутренней и сокрытой в себе божественной Сущности». На таком мировоззрении основывается религия; та-

* Ibid. Vorl. I. S. 407—415. Cp. S. 449.

** Ibid. S. 410.

кое направление мысли дает основу блаженной жизни. «И учение о блаженстве может быть только учением о знании, так как кроме учения о знании никакого другого учения не существует. Жизнь протекает в духе, в жизненности мысли, в ней самой заложенной, ибо кроме духа поистине ничего нет. Воистину жить значит мыслить и познавать истину». Религия не в чувстве, ибо чувство темное и преходящее, она не в деятельности, ибо деятельность ограничена и внешняя; религия только в познании и в любви к Богу*.

Мыслить значит жить. Мышление есть отражение жизни, выражение нашей жизненной интенсивности; и чувственные восприятия мы имеем лишь постольку, поскольку мы их сознаем, поскольку их мыслим. Но большинство не замечает, в какой мере само чувственное восприятие обосновано мышлением и не может существовать без мышления; многие живут только чувственно и считают поэтому чувственное восприятие главным, а мышление второстепенным и зависимым: это обычный взгляд, необходимое выражение низшей жизненной ступени. Какова жизнь, таково и мышление. «Жизнь для них (таких людей) сосредоточена во внешних чувствах, как в крайнем полюсе начинающейся духовной жизни; во внешних чувствах заключено для них самое жизненное ее проявление, в них они себя ощущают, ими они любят, ими наслаждаются, а потому естественно, что и вера следует влечению их сердца. Наоборот, в мышлении жизнь проявляется для них не как живое тело и кровь, а в виде расплывчатой массы; поэтому мышление представляется им как бы чадом, имеющим мало отношения к делу и к ним самим»**. Высшая ступень жизни есть и высшее мышление, но и здесь следует различать произвольную игру мысли, субъективно создающую гипотезы, и необходимое мышление, проникающее в истинное бытие.

Это необходимое мышление есть выражение высшей ступени жизни. Если бытие вечно, неизменно, едино, то мысль об этом бытии (наше необходимое мышление) есть только образ, проявление, откровение этого вечного бытия. Мы не можем мыслить бытие, не мысля самих себя; следовательно, самосознание, подобно необходимому бытию, должно быть признано откровением или образом вечного бытия. Но так как всякое знание и познание обусловлены самосознанием, то начало последнего, то, как оно следует из бытия, безусловно непонятно. На самосознание ни в каком случае нельзя смотреть как на следствие, следовательно,

* Ibid. S. 404, 410—411.

** Ibid. Vorl. III. S. 436.

и как на следствие вечного бытия, оно не может вывести себя, оно может только найти себя, оно не может исследовать основы собственного бытия, а может лишь непосредственно воспринять его: «Это его реальное, только непосредственно воспринимающее бытие есть жизнь». Самосознание не может себя выдумать, оно может лишь быть, как истинно реальная жизнь. Вне абсолютного нет никакого бытия, а следовательно, наше действительное бытие (самосознание) есть бытие самого абсолютного. Абсолютное как вечно неизменное единое может существовать только через себя самого; следовательно, наше истинное бытие (самосознание) есть подлинное выражение абсолютного бытия. Мы уже показали ранее, что в самосознании бытие и знание абсолютно тождественны и что разделение их, если предположить таковое в самосознании, сделало бы его невозможным. На этой тождественности основывается самосознание, она есть самый глубокий его корень, поистине действительное бытие, абсолютное, или Бог. «Реальная жизнь знания есть поэтому в своей основе внутреннее бытие и сущность самого абсолютного, ничто другое; между абсолютным, или Богом, и знанием в самой глубине жизненной основы нет никакого разделения, но одно всецело переходит в другое» *.

3. Пять различных мирозерцаний

Здесь именно тот пункт, в котором уясняется связь наукоучения с учением о религии; исходя отсюда, надо разбирать их взаимное отношение. Принцип всякого знания есть самосознание, принцип всякого самосознания есть то абсолютное единство бытия и знания, то полное тождество субъективного и объективного, без которого сознание не может существовать; однако самосознание не может явиться самому себе как такое тождество, ибо в самосознании и вместе с ним необходимо полагается разделение бытия и знания (субъект и объект), абсолютное единство которых вечно заложено в принципе и в основе самосознания. Наукоучение ясно выразило эти мысли; на них строится учение о нравственности. Абсолютную тождественность, составляющую самый глубокий корень всего самосознания, учение о религии называет истинно действительным бытием, божественным, или абсолютным; возвращение самосознания к этой своей первоначальной основе, постижение вечного, выход за пределы полагаемого обычными познанием и деятельностью разделения бытия и знания,

* Ibid. S. 443.

устранение разделенного и разделяющего самосознания в вечном — это, согласно Фихте, и есть сущность религии.

Если единое, вечное, неизменное бытие (Бог) есть поистине все во всем, то откуда разнообразие, откуда смена явлений? Если, в отличие от Бога, не существует ничего, кроме мыслимого (сознаваемого), и необходимое мышление заключается в понятии вечного единства, то откуда разнообразие восприятий? Одним словом, откуда принцип разделения? Этот вопрос решается при исследовании природы самосознания, которую уже осветило наукоучение. Самосознание разделяет то, что соединено в его принципе (абсолютно единое), оно отделяет бытие от мышления, объективное от субъективного: таким образом, как результат самосознания возникает объективное бытие, данное извне, мертвое; божественное бытие превращается в предмет самосознания, в явление мира. Субъективное мышление, отличающееся от бытия, «понятие», как говорит Фихте, «есть настоящий творец мира». Но раз мышление отделило себя от бытия, а это необходимо совершается при наличии самосознания, то бытие подвергается рефлексии; об этой рефлексии снова нужно рефлексировать, на каждой ступени рефлексии явление мира изменяется — так возникает разнообразие и смена объективного бытия: изменчивость мира, с одной стороны, и разнообразие субъективного взгляда и изменчивость мировоззрения — с другой. Самосознание превращает Бога в мир; рефлексия рассекает мир и сознание на много частей*.

Основная мысль учения о религии и наукоучения заключается в том, что единственная форма, в которой открывается божественное бытие, а именно знание или самосознание, включает в себе вместе с тем и условия, с необходимостью заменяющие для нас это бытие. Кто не поймет этой мысли и не будет иметь ее в виду, тот не поймет своеобразия фихтевского учения о религии. *Мы сами свет и стоим во свете.* Из тьмы проникнуть в первоисточник света — в этом необходимое назначение сознания и задача нашей жизни, заложенная в корне нашего бытия. Между тьмой и светом существует бесконечное количество ступеней. Столь же бесконечно разнообразны и наши мирозерцания по степени освещения их. Мы будем различать низшую ступень, высшую и среднюю; последняя разделяется на три промежуточные ступени. Так возникает пять различных мировоззрений: пять способов восприятия мира, соответствующих такому же количеству ступе-

* Ibid. Vorl. IV. S. 447—460. Ср. особ. S. 452 flgd.

ней развития нашей духовной жизни. Низшая ступень есть самое темное и самое поверхностное мирозерцание, высшая — самое ясное и вместе с тем самое глубокое. Эти ступени суть необходимые определения одного сознания, а потому они не связаны временем; многие остаются при обычном взгляде на вещи, тогда как для других мир как бы чудом представляется в высшем свете: это просветленные люди, мудрецы и святые, герои и поэты, пренебрегающие будничностью как бессодержательным призраком.

Низшая ступень — это чувственная точка зрения, для которой внешний чувственный объект и чувственный мир является истинно действительным и которая не признает и не хочет признавать ничего высшего. Следующая, более высокая точка зрения, с которой впервые начинается духовная жизнь, схватывает в мире откровение *упорядочивающего* разумного закона; этот последний для нее реален; им обуславливается бытие людей как разумных и свободных существ, к которым относится закон, и этим же объясняется бытие чувственного мира как необходимой арены для человеческой деятельности. Над этой точкой зрения возвышается третья, которую Фихте называет «высшей моральностью». Упорядочивающий закон не есть нечто изначальное и реальное, он предполагает абсолютную, в себе самой обоснованную цель, которая должна осуществиться в человечестве; *творящий* закон, стремящийся сделать человечество отображением и воплощением внутренней божественной сущности. Первое — это само по себе и для себя благое, идея; второе — это человечество, как отображение первого; упорядочивающий закон в пределах человеческого мира — это третье, и последнее есть чувственный мир как арена деятельности*.

Идея человечества как божественного отображения, охваченного и несомого дыханием творческого закона, обосновывает мировоззрение, возвышающееся над чистой нравственностью, но остается еще скованной разделением божеского и человеческого; она находится еще по эту сторону грани и видит божественную сущность еще в тени, не в свете. Эта грань есть наше самосознание. Пока человечество смотрит на себя и на мир только как на отображение Бога, первообраз остается для него вечно сокрытым: оно само закрывает его для себя и остается во тьме. Завеса падает или делается прозрачной, как только на самосознание начинают смотреть не как на отделение от Бога, а как на непосредственное выражение божественной жизни. Тогда наша жизнь

* Ibid. Vorl. V. S. 461—470.

и жизнь божественная есть поистине *единая* жизнь. В сознании этого единства и заключается религия, или блаженная жизнь. «Мы ничего не знаем об этой непосредственной божественной жизни, ибо с первым же шагом сознания она превращается в мертвый мир, который является под пятью различными углами зрения. Пуст сам Бог живет за этими формами — мы не видим его, мы видим лишь его оболочку, мы видим его как камень, траву, животное, видим его, если не можем взлететь выше, в естественном законе, в нравственном законе, и все же все это не есть Он. *Всегда форма заслоняет от нас сущность, всегда наше страстное влечение скрывает от нас предмет, и сам глаз наш препятствует нашему зрению.* Ты жалуешься, и я говорю тебе: поднимись до точки зрения религии, и все покровы спадут, мир с его мертвым принципом отступит от тебя, и божество снова войдет в тебя в его первой и начальной форме, как жизнь, как твоя собственная жизнь, которой ты должен жить и будешь жить. Остается одна лишь неискоренимая форма рефлексии, бесконечность этой божественной жизни в тебе <...>, но эта форма не угнетает тебя, ибо ты не жаждешь и не любишь ее, она не вводит тебя в заблуждение, ибо ты можешь объяснить ее. В том, что святой человек делает, как он живет и любит, Бог является уже не в тени и не облечен покровом, он является в собственной непосредственной и сильной жизни, и на вопрос, на который нет ответа, если исходить из пустого призрачного понятия Бога, — на вопрос: *кто такое Бог?* приходит ответ: он есть то, *кто творит преданный ему и вдохновленный им.* Хочешь ты видеть Бога лицом к лицу, каков он есть сам по себе? Не ищи его за облаками, ты найдешь его всюду, где ты есть. Посмотри на жизнь преданных ему, и ты увидишь его; предайся ему сам, и ты найдешь его в своем сердце» *.

Последняя и высшая точка зрения возвышается над только что описанной и делает своим предметом то, что в религии есть состояние и живой факт; она объясняет факт религии, единство и связь божественной и человеческой жизни, объясняет свойство этой связи: она относится к религии, как познание относится к жизни. Это точка зрения знания, полной, завершенной в себе науки. Для религии это единство божественной и человеческой жизни есть абсолютный факт. Наука показывает генезис этого факта. Религия без этого познания есть просто вера, религия, проникнутая познанием, есть *прозрение*. Такая точка зрения необходима, ибо она дает объяснение религии. Религия и знание со-

* Ibid. S. 471, 472.

зерцательны. А потому религия неизбежно должна быть практической, она не благоговейная греза или мечтательность — недуг обычного мистицизма; она пронизывает собой всю жизнь, а потому не есть нечто отчужденное, но во всякой сфере жизни она видит деятельную волю Бога и благословляет всякое призвание, как бы высоко или низко оно ни было; она не была бы религией в реальном значении слова, если бы не была таким просветляющим элементом всей человеческой жизни *.

Таким образом, мы имеем пять ступеней мировоззрения: 1) точка зрения чувственности, 2) нравственности, 3) высшей моральности, 4) религии (вера), 5) науки (прозрения). На первой точке зрения реальным признается чувственный мир, на второй — упорядочивающий мировой закон (нравственный закон), на третьей — творческий закон, на четвертой — единство божественной и человеческой жизни как факта, на пятой — сам абсолютный факт в познании его необходимости. Две последние точки зрения находятся по ту сторону грани, заключающейся в самосознании, две первые находятся по эту сторону, средняя стремится пробить ее. В «Основных чертах современной эпохи» Фихте обрисовал эту точку зрения, назвав ее обычной философией; вторая изложена в учении Канта до «Критики практического разума», третья предчувствовалась Платоном и затронута Якоби, четвертая осуществляется и ощущается во всякой истинно религиозной жизни, она систематически развивается в наукоучении, которое поднимается до самой высшей точки зрения **.

4. ФИХТЕВСКОЕ УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ И ХРИСТИАНСТВО ИОАННА

В глубине всякой истинно религиозной жизни лежит сознание, что религия коренится в вечном единстве божественной и человеческой жизни. Исторически эта мысль получила выражение в христианстве, и она высказана как религиозное учение в самом истинном и чистом источнике его, в евангелии от Иоанна ***. Здесь Фихте ближе подходит к теме, уже затронутой им ранее, и старается обосновать свое согласие с христианством, указывая на совпадение своего учения с евангелием от Иоанна. Прежде всего

* Ibid. S. 472—475.

** Ibid. S. 466—470.

*** Ibid. Vorl. VI. S. 476.

он предполагает, что это евангелие принадлежит Иоанну, а затем объясняет смысл его так, что оно совпадает с его учением. Здесь не место спорить с ним относительно первого предположения; критико-исторические исследования, противоречащие этому взгляду, появились позже, и можно лишь сказать, что христианский принцип веры нашел в этом евангелии свое высшее догматическое выражение. Мы не будем подвергать критике и второе его утверждение, не будем выяснять смысл евангелия и не будем исправлять толкование Фихте; мы принимаем его как «эпизодическое» свидетельство его учения. Бытие и откровение Бога столь же вечны, как он сам; откровение есть знание, сознание; как следствие их возникают объекты, мир и вещи. Отрицать вечность сознания значит отрицать вечность божественного откровения, вечность самого Бога и на его место ставить произвольный акт творения. Последнее предположение есть, по мнению Фихте, «абсолютное коренное заблуждение всякой ложной метафизики и религиозного учения», это «первоначальный принцип еврейства и язычества». «Принятие акта творения есть первый признак ложности религиозного учения; отрицание такого акта, если он принимался предшествующим религиозным учением, первый критерий истинности нового учения» *. С первых же слов евангелие от Иоанна обнаруживает себя как истинное учение о религии. Оно не говорит: «В начале Бог сотворил небо и землю»; оно говорит: «В начале было Слово», Логос (мудрость), духовное выражение, сознание как бытие Бога. «Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть». Вечное сознание есть вечная человечность или вочеловечение Бога, вечное единство божеского и человеческого, сама внутренняя сущность религии. Личность Иисуса есть временное явление Слова; в нем сознание этого абсолютного единства божественного и человеческого бытия, это глубочайшее познание истины явилось действительно впервые в мире. До него никто не обладал им столь ярко; после него все сделались участниками этой истины, этого единения с Богом, этого блаженства. Так истолковывается метафизическое и историческое значение христианской догмы. Но источник блаженства — не в исторической вере, не в историческом признании богочеловечества Иисуса и даже не в частичном и отдаленном подражании его личности как недостижимому идеалу, он заключается в переживании такого

* Ibid. S. 479.

же религиозного сознания и религиозной жизни. «Дает блаженство только метафизика, не история»*.

III. БЛАЖЕННАЯ ЖИЗНЬ

1. Две противоположные точки зрения

Всякое необходимое проявление нашего сознания есть вместе с тем и выражение известного уровня нашей жизни, определенной степени самоощущения, аффект бытия. От степени осуществления жизни зависит ее счастье, глубина и продолжительность нашего удовлетворения; непрерывная длительность удовлетворения есть блаженство. Каждое из пяти вышеуказанных мировоззрений, или точек зрения на жизнь, необходимо связано со свойственным ему удовлетворением и жизненным наслаждением. Которое же из них одаряет блаженством? Разрешение этого вопроса, составляющее вторую главную часть фихтевского исследования, снова приводит нас к тем же пяти точкам зрения, которые теперь предстают в виде пяти ступеней жизненного удовлетворения.

Всякий вид самочувствия и самоуслаждения, как бы низок или высок он ни был, предполагает известную степень самостоятельности, известный уровень сознания, могущий дать содержание известному мировоззрению. Для этого даже на самой низшей ступени необходима известная концентрация духовной жизни. Там, где ее нет совершенно, там полная несамостоятельность; в этом случае сознание обращено к миру не острием, а плоской поверхностью, на которой все расплывается и смешивается; не образуется определенного впечатления, а все становится плоским. Здесь вообще нет внутренней жизни, это отсутствие духовного существования, не действительное бытие, а потому и не счастливая жизнь, нет ни ненависти, ни любви, это полное отсутствие на-

* Ibid. S. 477–491, 485. В лице Иисуса сознание абсолютного единства божественного и человеческого не было результатом спекуляции, оно не получалось извне посредством предания, оно было первоначально и непосредственно, оно было не наукой, а религией. Его собственная самость была для него неотделима от божественного, поэтому единство это было первоначальным фактом, который не требовал и не допускал генетического объяснения или метафизического обоснования (Ibid. Beilage zu Vori. VI. S. 567–574).

слаждения и несчастье в самой немощной форме, «состояние ничтожества» *.

Только когда создается определенное мировоззрение, образуется известная жизненная форма, обладающая самостоятельностью и способная наслаждаться своим бытием. Всякое определенное мировоззрение есть необходимое выражение сознания, само сознание в своей основе есть откровение (наличное бытие) Бога, «форма вечного неизменного бытия», «образование абсолютной реальности». При помощи рефлексии, образующей основную форму сознания, это последнее распадается на «пять возможных точек зрения реальности»; каждая из этих пяти точек зрения *возможна*, сознание может принять одну или другую. Здесь, в пределах необходимого сознания (формы абсолютного бытия) открывается сфера для свободы, в которой Я освобождается от божественного бытия и утверждает собственную самостоятельность. Так как, кроме вечного бытия, нет ничего поистине действительного, то Фихте и говорит: «Абсолютное бытие выталкивает себя из самого себя, чтобы снова уже живым возвратиться к себе самому» **.

Он представляет здесь процесс божественной жизни в форме, которая стала типичной у Гегеля. Если все эти этапы пережиты, то этим исчерпывается всякая возможная свобода и собственная самостоятельность Я, и в результате образуется полное единство нашего бытия и божественного, без чувства разделения, без аффекта собственной самостоятельности. Таким образом, в отношении способа, каким мы воспринимаем мир и вкушаем его, мы различаем две «противоположные точки зрения»: «присутствие и отсутствие этого аффекта собственной самостоятельности» ***.

2. Блаженство и честность

На низшей ступени чувственного мировоззрения Я смотрит на себя не как на рефлектирующее существо, а как на продукт рефлексии, как на отдельное, индивидуальное, чувственное Я, как на влечение или потребность, которая стремится к удовлетворению при помощи чувственных объектов. Оно стремится поэтому к чувственному наслаждению, к повышению своего органического существования, к тому удовлетворению, идеалом и целью которого является блаженство; этого блаженства оно ищет в чувствен-

* Ibid. Vorl. VII. S. 492—498. Cp.: Vorl. VIII. S. 507.

** Ibid. S. 512.

*** Ibid. S. 508—514.

ном мире, в объектах, его окружающих. Таким объектом оказывается то одно, то другое. Объекты его желания столь же изменчивы, как он сам, поэтому блаженство здесь совершенно необеспечено; описанное состояние есть плод воображения и самообмана, а потому чуждо блаженству. В конце концов блаженство оказывается недостижимым в земном мире и ставится идеалом будущего небесного, как бы мы ни представляли это состояние — как Элизиум, как лоно Авраама или как христианский рай. В обоих случаях блаженство ставится в зависимость от окружающих объектов как в этом, так и в потустороннем мире. Но это не даст блаженства. «Если вы и в следующей жизни ставите ваше счастье снова в зависимость от окружающих предметов, то вы будете себя чувствовать так же плохо, как здесь, и тогда будете утешаться третьей жизнью, а в третьей — четвертою, и так до бесконечности, ибо Бог не может и не хочет доставлять блаженства при помощи внешних вещей, Он и себя самого хочет нам дать лишенным всякой формы» *.

Второй формой миросозерцания была точка зрения законности. В познании и выполнении упорядочивающего мирового закона Я не зависит от чувственного наслаждения, оно представляется себе абсолютно независимым, исключительно в себе самом обоснованным, оно свой собственный Бог и свой собственный Спаситель. Удовлетворение этой самостоятельностью и аффект ее есть *гестность*, стоическое чувство независимости, известный вид прометеевской возвышенности. Эта независимость от наслаждения есть вместе с тем невосприимчивость к свершению, неспособность к какому бы то ни было наслаждению, незаинтересованная холодность, полная апатия, равнодушно витающая между обыденным и святым **.

В обеих точках зрения господствует аффект собственной самостоятельности: в первой — как чувственное наслаждение, во второй — как честность. В первом случае наслаждение есть тщета и самообман, во втором случае самообмана нет, потому что вообще нет наслаждения. Истинное бытие только одно. Все, что отлично от него и хочет стать чем-то отдельным для себя, не есть бытие, есть отрицание бытия, а потому оно ограничено, неполно, несчастно. Путь к блаженству требует искоренения ложной, выдуманной, несчастной самостоятельности, он требует самоуничтожения

* Ibid. S. 522. Ср.: Vorl. VII. S. 498—500; Vorl. VIII. S. 515; Vorl. IX. S. 523.

** Ibid. Vorl. VII. S. 502—506; Vorl. VIII. S. 516; Vorl. IX. S. 523, 524.

в корне, самоуничтожения, не оставляющего ничего, кроме исключительной действенности божественного бытия. Теперь отдельные лица уже не отдельные существа сами по себе, они суть органы божественной жизни и не хотят быть ничем иным. В них воплощается не закон чувственного мира, им видится сверхчувственный мир. «Человек не может создать Бога, но себя, как отрицание, может уничтожить, и тогда он погружается в Бога» *.

3. КРАСОТА И РЕЛИГИОЗНОСТЬ. ЛЮБОВЬ КАК БЛАЖЕНСТВО

Это мирозерцание поднимается над предшествующим, оно есть точка зрения высшей моральности. Явление божественного в человеческой форме есть *красота*. Теперь уже не нравственный закон и не категорический императив побуждают нас к деятельности, это производит сила божественной действенности в нас, сила гения, божественное одарение индивидуума, естественный талант как источник духовного наслаждения, индивидуальный характер высшего назначения, участие каждого отдельного лица в высшем сверхчувственном бытии. Постигание этого назначения есть наша жизненная задача и наше упоение. Все, что мы делаем, делается нами при участии божества, по призванию, не из пустого чувства самостоятельности; здесь нет освящения того или иного по собственному выбору, долженствование совпадает с нашими силами, сила — с нашей волей, которая не руководствуется произвольным выбором, а совпадает с корнем нашего бытия. «Желай быть тем, чем ты должен быть, чем ты можешь и чем ты именно поэтому хочешь быть; в этом основной закон высшей моральности, а также и блаженной жизни» **.

Высшая моральность есть руководимое божеством поведение, целью же наших поступков является счастливо завершённое и оконченное дело. То, что должно удаваться, может также и не удаваться. Пока мы стремимся к внешнему успеху, неуспех или неудача связаны для нас с неудовлетворением, которое мешает нашему счастью. Это препятствие нужно преодолеть, оно заставляет нас обратиться внутрь, и более глубокая самопроверка заставляет нас подняться на высшую точку зрения, при которой мы уже не стремимся к внешнему успеху; этим достигается блаженная жизнь. Это точка зрения *религиозности*. Мы смотрим на мир как

* Ibid. Vorl. VIII. S. 518.

** Ibid. Vorl. IX. S. 526—533.

на откровение Бога, на духовный мир как на его проявление, на чувственный мир — как на сферу мира духовного: с этой точки зрения все превращается в «царство Божие», которое совершенно не зависит от наших удач или неудач*.

Когда такое мирозерцание присуще каждому человеку, тогда мир духовных существ поистине един в себе и составляет единое целое со своим первоисточником, тогда, употребляя выражение Фихте, абсолютное бытие снова вернулось к самому себе. Гармония в мире духовных сущностей дается религиозной любовью к людям, единство с их первоисточником достигается нашей любовью к Богу, возвращение Бога в себя есть любовь Бога к самому себе. Таким образом, любовь есть абсолютное удовлетворение, истинное бытие, истинное блаженство. «Любовь выше всякого разума, она сама источник разума, она основа реальности и единственный творец жизни и времени; этим я ясно выражаю самую высшую точку зрения учения о бытии, о жизни и о блаженстве»**.

В «Основных чертах современной эпохи» Фихте различал религию разума и религию рассудка; там он говорил только о второй, здесь он рисует первую, беря человеческую жизнь в ее стремлении к бесконечному и в ее единении с ним. Эти «Наставления к блаженной жизни» столь же полемичны по своей форме, как «Основные черты». Господствующие воззрения эпохи иррелигиозны: ее поверхностное чувственное мышление исторгло из души веру в сверхчувственное или исковеркало его там, где оно сохранилось, превратив в чувственную жажду блаженства. Для господствующего просвещения современной эпохи всякая религия является суеверием. Такой взгляд на религию настолько же суеверен, насколько нерелигиозно суеверие: и то и другое одинаково дополняют нерелигиозный образ мышления. Суеверие есть «унылая иррелигиозность, а то, что эпоха охотно усваивала, когда она могла это сделать, было лишь освобождением от этого уныния — легкомысленной иррелигиозностью»***.

* Ibid. S. 533—557.

** Ibid. Vorl. X. S. 538—542.

*** Ibid. Vorl. XI. S. 551—567. Можно указать на два последние сонета Фихте, являющиеся попыткой поэтически выразить его религиозное мирозерцание (S. W. III. Bd. III. S. 461).

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

РЕЧИ К НЕМЕЦКОЙ НАЦИИ.

I. НОВОЕ ВРЕМЯ И НЕМЕЦКИЙ НАРОД



I. ЗАДАЧИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

1. Поворотный пункт

Прошло три года с того времени, как Фихте обрисовал современную эпоху как эпоху укоренившегося эгоизма и завершенной греховности. В продолжение этих немногих лет указанный третий период мировой истории истек. Уже открывается новая эпоха начинающегося оправдания, согласно терминологии «Основных черт». Проникновение в корень зла есть начало исправления. Последний плод, который мог вызвать эгоизм, достиг полной зрелости, и кто имеет глаза, тот уже не может ошибаться насчет причины испорченности. Царство эгоизма разрушено, немецкий народ попал под власть завоевателя и несет иго чуждого владычества; он потерял возможность ставить собственные цели, и благодаря этому господство эгоизма сокрушено. Это невольный, но необходимый конец. Факт этот является поворотным пунктом мировой истории*.

Крушение эгоизма не есть слепая случайность, он сам нес себе свою гибель. Начало его уничтожения совпадает с вершиной его расцвета. Мера его была полна, он охватил в Германии даже правящие сферы, он был единственным мотивом в политике. Идея общего отечества потеряла всякую силу, она была совершенно искоренена. Во внешней политике правительства проявляли слабость, во внутренней они были трусливы, руководствовались мелкими эгоистическими интересами, предательски принося в жертву интересы общие. Мы пали по собственной вине и можем подняться только собственной силой. Нужно уяснить себе причи-

* Reden an die deutsche Nation (S. W. III. Bd. II. Vorrede. S. 259; Rede I. S. 264).

ну гибели, чтобы найти средства помощи и путь к восстановлению. Мы имеем полное основание ощущать горечь своего унижения и погибли бы бесповоротно, если бы относились к этому легкомысленно и равнодушно. Но страдание наше не должно истекать в упреках и жалобах, оно должно быть мужественным, мы должны открыто смотреть в лицо нашему несчастью и прежде всего ясно сознавать собственную вину. Понимание внутренней причины нашей гибели равносильно пониманию путей к нашему спасению; только такое познание может принести нам утешение и избавить нас от отчаяния. Немецкий народ в своем «германстве» несет семя возрождения. Такова тема фихтевских речей: они обращены к тому, о ком они говорят. Это «речи о немцах к немцам»*.

В то время как мысль об этих речах наполняла Фихте, его занимали также другие политические исследования подобного же характера; они известны нам из оставшихся после него бумаг и составляют отрывки незаконченного политического сочинения. В одном из этих отрывков он описывает время падения и причины разложения так, будто сам живет в далеком будущем, в возрожденном отечестве, уже во время республики. В то время, когда господствовал эгоизм, приведший к полному падению, нравственная испорченность увеличивалась с возрастом и положением человека. Чем старше и благороднее по положению, тем эгоистичнее были люди; так называемые высшие сословия совершенно погрязли в погоне за наслаждениями, и высокое положение обычно соединялось с самым низким эгоизмом**.

* Ibid. S. 265–271.

** Отрывок политического сочинения, написанный зимой 1806–1807 г. в Кенигсберге: Episode über unser Zeitalter aus einem republikanischer Schriftsteller (S. W. III. Bd. II (Pol. Fragmente)). Здесь говорится между прочим: «Низшие классы не могли пасть так низко, тогда как падение среди высших классов было тем значительнее, чем выше было положение лица. Но при всем этом только о немногих лицах можно было сказать, что они были злыми насильниками, для этого у большей части не было достаточно силы, обычно они были глупы и невежественны, трусливы, ленивы и низки» (S. 523). О возрастающей испорченности этой эпохи Фихте говорит: «Когда они достигали возраста тридцати лет, то ради них самих и ради блага мира можно было желать им смерти, но они продолжали жить на свою гибель и на гибель окружающих» (S. 520). (Эта последняя фраза послужила поводом к басне, будто Фихте сказал, что надо убивать людей, достигших тридцатилетнего возраста.)

2. НРАВСТВЕННОЕ ОБНОВЛЕНИЕ НАРОДА

Если причина современного падения заключается в нравственной испорченности, охватившей весь народ, то единственное средство спасения — в нравственном возрождении всего народа. Ничто не может помочь извне, необходимо полное обновление изнутри. Нужно заново создать народ, и это сотворение заново может произойти только путем воспитания, распространяющегося на всего человека, путем равномерного развития всех его способностей; это воспитание должно распространяться на весь народ, а не на то или другое сословие. Нам необходимо новое народное воспитание, планомерное и систематическое, воспитание, направленное на нравственное возрождение.

Связью отдельной личности с целым до сих пор являлись интересы отдельных лиц. Эта связь разорвана, а целое, спаянное подобным образом, погибло потому, что оно было спаяно именно так. Необходима новая спайка. С этого времени крепкой и неразрывной связью отдельного лица с обществом должны явиться совсем другие интересы. Новые интересы требуют новой личности. Чтобы создать эту личность, единственным средством будет новое воспитание, которое должно исходить от немецкого народа и вначале только к нему и должно быть применено. В «германстве» видит Фихте залог и источник нового воспитания народа. Что натура немецкого народа в действительности несет в себе источник духовного обновления — это требует более глубокого обоснования*.

II. НАРОД, НОСИТЕЛЬ ЖИВОГО ЯЗЫКА

Возникает вопрос: способен ли немецкий народ разрешить поставленную перед ним задачу? будет ли исходить от него интеллектуальное и моральное обновление человечества? стоят ли силы и способности народа на уровне потребностей времени? Духовное возрождение возможно лишь там, где каждый живет собственной изначальной, в себе самом заложенной жизнью, не заимствованной. Залог обновления — именно в этой *духовной самобытности*. Такую способность обновления мы можем предполагать у народа лишь тогда, когда при всех переменах своего местопребывания, при смешении с другими народами он сохраняет

* Reden an die deutsche Nation. Rede I. S. 271—274.

в чистоте собственный первоначальный духовный уклад, если в этом смысле он остается *изначальным народом*. Не таков ли немецкий народ? Его спасение и обновление зависит от этой его самобытности. Существенной задачей «Речей к немецкой нации» и будет полное выяснение этих условий. Существует один очень важный признак для решения этого вопроса: самое резкое выражение духовной жизни есть язык, самобытный народ говорит самобытным языком. Существование такого языка есть самое верное и живое свидетельство самобытности народа. Если немецкий язык самобытен, то немецкий народ — самобытный народ, то у него есть данные для нравственного возрождения при помощи обновленного воспитания. Немецкий язык свидетельствует за немецкий народ. На этом свидетельстве базируются «Речи» Фихте*.

Связь понятий и звуков в языке не произвольна, а закономерна; известное понятие выражается известным звуком; язык не создается произвольным говором отдельных лиц, сама природа говорит; поэтому по своим корням человеческий язык общий. Различие языков, или отклонение от первоначального человеческого языка, возникает под влиянием внешних условий тоже закономерным образом. Люди, живущие при одних и тех же внешних условиях и создающие свой язык, образуют народ. Развитие языка подчинено таким же необходимым законам, как и возникновение языка. В духовной жизни усвоение сверхчувственного является уже после чувственного восприятия; а потому и в языке сперва появляются обозначения чувственных предметов, а потом выражения для сверхчувственных. Эти последние также чувственны (уже потому, что они выражаются языком), и своим исходным пунктом они берут обозначения чувственных объектов, поэтому выражения сверхчувственного образны. Так возникает в языке *чувственно-образный способ* выражения. Усвоение сверхчувственного есть как бы духовное зрение, невольно приравняемое к обычному зрению; поэтому представление о сверхчувственном греки называли «идеей» или видением. Чем обширнее и отчетливее чувственная способность познания, тем богаче и определеннее символический язык. Он развивается на основе и в меру наших чувственных представлений. Самость как орган чувственного мира отличается от самости как органа сверхчувственного: надо ясно понять это различие, чтобы понять вообще чувственное впечатление. Сверхчувственное, в отличие от чувственного, может

* Ibid. Rede IV. S. 311–314.

уясниться каждому человеку только из собственного внутреннего опыта; для того чтобы понять его, его нужно пережить. Чтобы достигнуть образного выражения, мы должны прибегнуть к нашему духовному органу; иначе слово (как выражение сверхчувственного) будет лишено значения и мертво, образы будут лишены смысла, в нас не будет соответствующего внутреннего созерцания и слова будут лишь мертвыми орудиями. Язык живет, пока он ясен; он ясен, пока он выражает действительные, внутренне переживаемые созерцания *. Предположим, что народ оставляет свой язык и принимает чужой, — тогда ему нужно или ввести круг своих идей в чужой язык или приспособиться к идеям нового языка. До известной степени такое приспособление возможно. Поскольку язык выражает чувственные предметы, соответствующее созерцание легко воссоздать, так как предмет понятен или легко может быть сделан понятным через чувственное изображение; при этом значение слов в чувственно-образном языке может уясниться только тогда, когда пережиты соответствующие внутренние созерцания. Предположим, что очень развитый в своих идеальных представлениях язык переходит к чужому народу, у которого нет соответствующей духовной жизни. Как необходимое последствие этого между народом и языком образуется пропасть, которую нельзя заполнить и которую можно перейти, лишь нарушив нормальное развитие народа и искусственно вступив в круг идей, чуждый духу народа, внешне, исторически произвольно ему навязанный. Слова можно заучить, звукам можно подражать, духовное значение их должно быть объяснено и воспринято как готовый факт. Воспринятое таким образом не есть внутренне пережитое, это «плоская и мертвая история чужого развития». Вся чувственная образность языка мертва для народа, воспринявшего его подобным способом. Эта образно-чувственная сторона языка является как бы гранью, с которой начинается язык, подобно природной силе, берущий начало в жизни и живой речью возвращающийся в нее. Хотя такой язык и поддается внешним образом влиянию жизни и таким образом как бы живет, но в глубине он все же мертв и благодаря вступлению нового круга идей и разрыву со старым отрезан от живого корня» **.

Поэтому живой и мертвый языки относятся друг к другу как жизнь и смерть. Живое духовное развитие возможно только в живом языке, а живо только такое развитие, которое захватывает

* Ibid. S. 314—319.

** Ibid. S. 320—321.

действительную жизнь и пронизывает ее во всех формах до самой глубины. Только при живом языке способен к развитию весь народ, а потому возможна и общая народная жизнь; народ в настоящем смысле этого слова существует только в том случае, если он обладает живым языком. Только в этом случае возможно основательное и серьезное образование, оно проявится не только на поверхности жизни, но дойдет до глубины души. Умом можно обладать при всяком языке, чувствующей душой — только при живом языке. Чтобы проникнуть до глубины в чужое развитие, нужно основательно его усвоить, что возможно только при помощи собственной внутренней жизни, а такая жизнь возможна только при живом языке. Поэтому народный дух, развившийся при живом и самобытном языке, легко овладевает чужим языком и культурой и может духовно воспринять чужестранцев и лучше понять их, чем они сами себя.

Поставим на место неопределенного народа и неопределенного языка известные исторические величины. Германские народы, здоровые наследники христианской мировой культуры древности, усвоили римский язык или, вернее, были им покорены, они стали новыми латинскими народами. Единственное исключение составили немцы, они удержали свой язык, «они говорят живым языком природы, остальные германские народы говорят языком, живущим одной своей внешней стороной, в основе же мертвым». Немцы представляют собой народ живого языка, первобытный народ, а так как живой язык образует связь, сцепляющую народ в одно целое, так как только в нем возможен действительный народный дух, то немцы суть «народ по существу — в противоположность другим, отколовшимся от него племенам». Только у этого народа еще живет духовная первобытная сила человечества, которая может создавать новую жизнь и сообщать ее. Если погибнет такой народ, то человечество погибло*.

1. Единство культуры и жизни

Этой природой немецкого народа объясняются необходимые черты его характера, обнаружившиеся в продолжение его истории. Там, где жизнь народа не отрезана и не оторвана от первоначальных условий, она проистекает еще из божественного первоисточника духовной жизни: поэтому она религиозна в корне, в своем самопознании она создает истинную философию, черпа-

* Ibid. S. 325; Rede V. S. 328; Rede VII. S. 359; Rede VIII. S. 377.

ему из глубины жизни, философию, научно постигающую вечный прообраз всякой духовной жизни. Тут мышление поистине живо. Порожденное жизнью, течет оно обратно в жизнь, формируя и творя ее. Творческое мышление есть поэзия. Способность к бесконечному, вечно оживляющемуся и обновляющемуся поэтическому творчеству есть свойство самобытного народа, поэзия как постоянная посредница между жизнью и мышлением есть необходимая часть его культуры. Народ с живым языком от природы религиозен, он способен к философии и к поэзии; тут религия, философия, поэзия не безучастно сопровождают жизнь, они действительные творческие силы жизни. Именно этим самобытный народ отличается от других народов, немцы — от новых латинских народов. В таком народе встречаются и соединяются культура духа и жизнь, у романских народов они разделены: там культура жива, здесь она мертва; там это дело народа, здесь это дело сословия. Это раздвоение отдаляет и так называемые образованные сословия от остального народа, который презирается как чернь. Как у греков считались варварами римляне, у римлян — германцы, так у германских народов христианского мира считается низким варварское и благородным — римское, считается неблагородным слово германского корня и благородным — слово с тем же значением латинского происхождения. Такой взгляд, «подобно заразной болезни всего германского племени», захватил и немцев и в полном противоречии с существом немецкого народа породил веру в преимущественное благородство романских стран. Думают, что облагораживаются, когда в речи, в платье, в нравах удаляются от своего народа, когда принимают видимость не немецкого, а иностранного. Все уподобление иностранному возникает из этой страсти к благородству.

Эта видимость неистинной культуры поддерживается чужим языком. Мертвый в своей основе язык формально вполне развит, у него неизменный запас слов, твердо установившийся стиль, механическое совершенство, благодаря которому язык как бы сам говорит. Это все кажущиеся преимущества перед живым языком, не обладающим такой законченностью; каждый человек должен сам творчески создавать эти формы соответственно своим потребностям. Истинная культура основывается на самостоятельности и достигается только прилежанием и усилиями. Указанные преимущества суть выражения мертвой культуры, а потому в действительности это не преимущества, а недостатки*.

* Ibid. Rede IV. S. 328—339.

2. НЕМЕЦКАЯ РЕФОРМАЦИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Что немцы самобытный народ, который серьезно смотрит на религию и на культуру духа, это исторически доказала их церковная реформация. Когда германские народы восприняли христианство от римлян, оно было искажено языческими суевериями. Исходившее от римской древности и в основе своей языческое принималось за христианское. Древности тогда не знали. Когда начали знакомиться с ней, то естественно открыли в христианстве смесь подлинного и неподлинного, и знакомство с древностью имело последствием очищение христианства. Возрождение породило *Реформацию*. Но новоримлян, от которых пошло пробуждение древности, она не коснулась. Они увидели противоречия и чуждые элементы христианства, смешанного с языческими представлениями, но это вызывало у них только смех, так как вопрос был для них не важен. Свет науки о древности проник прежде всего в центр новоримской культуры, но он коснулся здесь лишь рассудочного понимания, не захватив жизни и не изменив ее*.

Немецкий ум отнесся к делу серьезно. Здесь свет нового просвещения пал на религиозную душу и пробудил непреодолимое влечение к очищению религии и к отделению подлинного христианства от неподлинного. В подлинном христианстве вопрос стоит так: что мы должны делать, чтобы стать блаженными? Дело идет о спасении человеческой души. Здесь заблуждение и искажение губельны для спасения души. Кто равнодушен к спасению другого, тот не может спасти и свою душу, для того вообще не важно спасение. Кто серьезно смотрит на этот вопрос, тот должен стараться открывать глаза другим, т. е. тот должен стремиться к религиозной реформации. Так чувствовал Лютер. Новое прозрение охватило его сознание и стало мотивом его мирового дела. «Всемогущее стремление охватило его, жажда спасения, и это стало жизнью в его жизни и постоянно двигало эту вторую жизнь, давало ему силу и те дары, которым дивятся потомки. Пусть иные люди в эпоху Реформации имели земные цели — они никогда не победили бы, если бы во главе их не стоял вождь, воодушевляемый вечным. Что тот, кто постоянно заботился о спасении всех бессмертных душ, бесстрашно с полной серьезностью шел навстречу дьяволам в аду — это вполне естественно и совершенно не удивительно. Это свидетельствует о немецкой серьезности

* Ibid. Rede VI. S. 344—346.

и силе чувства». Немецкий народ с воодушевлением принялся за дело Реформации и боролся за нее с мужеством обращенного. Это служит доказательством самобытной силы немецкого народа. Он никогда не боролся бы так энергично с папством, если бы не пережил, не продумал его так глубоко, до начальных оснований, до крайних выводов; он отнесся к папству серьезно, гораздо серьезнее, чем само папство к себе относилось. Эта серьезность всегда была непонятна и смешна иностранному уму. Эта серьезность есть немецкая сущность. Непонимание же ее — иностранщина*.

Реформация сделалась рычагом новой философии, в которой немецкий дух должен был научно проявить свое мышление в противоположность иностранному. Свободное философское мышление развилось у немцев в направлении, глубоко отличном от направления иностранного: там философия сменяла один авторитет другим и оставалась догматической, как это и было свойственно иностранному гению. Чем была церковь для схоластиков, евангелие — для первых протестантских теологов, тем для новой философии иностранцев стала *чувственность*. «Истинна ли она — в этом не сомневались, вопрос был лишь в том, как защитить эту истину от нападков». Так возникла иррелигиозная и вместе несвободная философия, плод несамостоятельного и зависимого духа. «Где жил самостоятельный немецкий дух, там не удовлетворялись одной чувственной стороной; здесь возникла задача найти сверхчувственное в самом разуме и таким путем впервые создать философию». За эту задачу взялся Лейбниц и предпринял борьбу с иностранной философией. Кант, побуждаемый, по его собственному признанию, выводами иностранцев, положил начало новой философии; наукоучение, философия Нового времени, дает полное решение вопроса.

Задача новой философии занимала иностранцев, разрешила же вопрос немецкая философия. Иностранцы пытались также решить другую задачу: создать разумное государство с помощью Французской революции. Опыт совершенно *не удался* и должен был окончиться неудачей. Такое государство нельзя создать из любого материала, для него необходим народ, воспитанный по новой системе, которая ставит целью подготовить граждан разумного государства. Этого условия не было. Выполнение его является задачей новой открывающейся эпохи; только немецкий народ может решить эту задачу. Все могущественные факторы общей культуры вышли из народа; это доказывает история Рефор-

* Ibid. Rede VI. S. 346—348; Rede IX. S. 348—357.

мации и немецких имперских городов; типичным для этого народа является благочестивый и скромный, щедро отдающий себя *на служение общему благу* характер немецких граждан, обладающих республиканскими добродетелями. Немецкий народ, единственный из новых европейских народов, уже в течение столетий показывает, что его городское сословие умеет справляться с республиканским устройством» *.

3. ХАРАКТЕР НЕМЕЦКОГО И ИНОСТРАННОГО ДУХА

Германия — родина германских народов. Романские народы — это германский мир, ставший иностранным. Исторический прогресс является результатом труда тех и других. Ценность и значение этого труда различны, как различны характеры этих народов. Характер иностранцев склонен к инициативе, немецкий — к завершению; там — первый шаг, здесь — решающее действие. Возрождение классической древности исходило от иностранцев, немецкий дух воспринял древность не как чуждое, а как составную часть своей жизни, он проник в дух классического мира и передал его как живую культуру другим народам. В Италии — *Возрождение*, в Германии — *Реформация*; в Англии — эмпирическая философия, в Германии — *критика разума и наукоугение*; во Франции — *революция*, в Германии — *воспитание народа* **.

Немецкий и иностранный характер отличаются друг от друга, как самобытность и несамобытность, как жизнь и смерть. Таково различие их культур, их веры, их философии, их государственной жизни. Иностранный характер, ощущая свою зависимость и несамостоятельность, верит в последнее, прочное, неподвижное, мертвое; мировоззрение его чувственное и механическое, это «смерти предавшаяся философия» (*totdgläubige Philosophie*). Так же безжизненна и механична и внутренняя политика, постоянно стремящаяся к прочному и окончательному устройству, к искусственному механизму, старающаяся упростить общественный механизм, усовершенствовав одну его часть, от которой зависит все общественное устройство; отсюда в качестве *non plus ultra*²⁶⁶ этой государственной мудрости — *воспитание принцев*. Где этот иностранный дух проявляется в полную силу, там господствует такой взгляд; в обычной философии Просвещения, где обнаруживается подобный взгляд, он является результатом иностранщины, ненемецкой

* Ibid. Rede VI. S. 351—357.

** Ibid. Rede V. S. 339—341; Rede VI. S. 354; Rede VII. S. 359.

сущности. Мертвое устойчивое бытие для немецкого духа есть лишь тень истинного, истинное бытие есть первоначальное состояние в Боге и из Бога, это блаженная жизнь. Философия есть ее познание, цель государственной жизни есть развитие и прогресс человечества, соответственно государственное искусство направлено не на *воспитание принцев*, а на *воспитание нации*. Как некогда у греков воспитание входило в политику, так теперь самая новая государственная мудрость возвращается к самой старой*.

III. ЛЮБОВЬ К РОДИНЕ

1. ПАТРИОТИЗМ И РЕЛИГИЯ

Вечная жизнь начинается не после земной жизни, она вмещает в себя последнюю, а с нею и жизнь народа с его развитием. Вечное раскрывается в развитии согласно закону природы духа; общность закона превращает толпу в целое, кладет отпечаток народного духа, придает своеобразие его проявлению, она есть то, что называют «*национальным характером*». У народа, лишённого самобытной жизни, нет задач, заложенных в его натуре, нет общего закона прогресса, нет национального развития, нет, следовательно, и национального характера. Этот последний основывается на вере в определенное развитие, в необходимые задачи народа. Где этой веры нет, там нет и национального характера, нет, следовательно, и народа в настоящем смысле этого слова. Развиваться может только самобытная жизнь, только она может создать народный дух, выявить национальный характер. «Только у немца, как человека самобытного, не застывшего в определенных формах, поистине есть свой народ; у иностранца нет его. Поэтому только у немца может быть любовь к своему народу, любовь к родине в истинном смысле этого слова»**.

Настоящая любовь к родине религиозна, она направлена на вечное. Существует «земная вечность», продолжение нашей деятельности на земле, которая сама возможна только в силу продолжения и прогресса нашего народа, благодаря устойчивости нашего национального характера. Чтобы вечно быть на земле, мы должны увековечить себя в нашем национальном духе. Это

* Ibid. Rede VII. S. 360—366.

** Ibid. Rede VIII. S. 377—382.

возможно, если мы ему служим, если мы живем его задачами, если приносим себя в жертву ему, его целям. Любовь к Богу, религиозная, вечная жизнь есть растворение в Боге; любовь к родине и *патриотическая* жизнь есть растворение в народном духе. Любовь к Богу и любовь к родине, вечная жизнь и патриотическая не исключают друг друга, они относятся друг к другу, как условие и обусловленное. В нашем народе мы любим его самобытную жизнь, его прогресс, вечные его задачи: это и есть народный дух как откровение божественного. Патриотическое настроение религиозно в корне и проникнуто чувством этой связи с вечным; оно выходит за пределы государства и общественного порядка, цели его выше, чем простая забота о внутреннем мире, о собственности, о личной свободе, о жизни и благосостоянии всех. Все это у нас может быть и при чуждом владычестве: и рабы живут! все это у нас может остаться, и, однако, мы можем погибнуть как народ; мы можем спасти общественное благополучие, можем даже увеличить его и вместе с тем принести в жертву наш национальный характер, нашу земную вечность. Что такое общественное благополучие в сравнении с земной вечностью? Что такое благополучие в сравнении со спасением? Благополучие доставляется государством, спасение заложено в отечестве. Наша земная вечность — это наш народный дух, наш национальный характер. Чтобы спасти и сохранить его, должно принести в жертву все остальное. Этого требует любовь к родине, она приносит благополучие в жертву спасению, общественное счастье — в жертву земной вечности. «Обещание продолжения жизни и за пределами здешней жизни — именно это вдохновляет даже на смерть за отечество». «С верой в это обетование боролись немецкие протестанты», «с этой же верой, наши предки, составлявшие ядро новой культуры, мужественно сопротивлялись распространявшемуся мировому владычеству римлян». «Им обязаны мы, ближайшие наследники их земли, их языка, их образа мыслей, тем, что мы еще немцы, что нас еще несет поток самобытной и самостоятельной жизни, им обязаны мы тем, что сохранились с того времени как нация; и если нами не закончится все теперь и не иссякнет в наших жилах последняя капля крови, от них унаследованная, то им будем мы обязаны и всем тем, чем мы еще будем» *. Государство и народный дух (отечество) относятся друг к другу, как средство и цель. Если дело идет о спасении народного духа, то вести

* Ibid. S. 382—390.

государство должна любовь к родине, она должна подчинить высшей цели все остальное. В минуты опасности не спасает дух спокойной гражданской любви к гражданскому порядку, к законам, в такое время спасение только «в пожирающем пламени высшей любви к родине, которая окутывает нацию подобно покрову вечного; благородный человек охотно приносит себя в жертву, а неблагородный, который и существует только ради благородного, должен жертвовать собой» *.

2. ПАТРИОТИЗМ И НАУКОУЧЕНИЕ

Любовь к родине и национальное чувство, о которых Фихте говорит в своих речах, не заключают в себе ничего чуждого или противоречащего духу наукоучения. Другого патриотизма, кроме любви к немецкому народному духу, Фихте не знает; народ и германство в современном мире являются для него равнозначными понятиями; немецкий народ есть для него воплощение и единственный представитель самобытности духа; это народ религиозный, философский, призванный к возрождению людей при помощи нового национального воспитания. Немецкий народный дух и дух реформаторский также тождественные понятия; немецкий народ есть носитель и орган нравственного развития мира, дух движущего прогресса, обновляющий человечество; это преимущественно культурный народ нового мира, это соль земли. Только в этом смысле он и является предметом его любви, только потому ценно в его глазах происхождение из этого народа. Чувство духовной самобытности и национальное чувство здесь совпадают. Привязанное к месту, ограниченное, одним словом, специфическое национальное чувство, чуждое наукоучению и отвергаемое «Основными чертами современной эпохи» **²⁶⁷, не признается и в «Речах к немецкой нации», оно объявляется иностранщиной. Слово не должно сбивать с толку. Космополитизм наукоучения и патриотизм «Речей», в сущности, одно и то же понятие, согласно собственному выражению Фихте: они относятся друг к другу, как род и вид: патриотизм есть «определенный действительный космополитизм» ***. В самосознании, которое наукоучение делает

* Ibid. S. 376, 387.

** Die Grundzüge. Vorl. XIV.

*** Der Patriotismus und sein Gegenteil. Patriot. Dialoge vom Jahre 1807 (Nachgelassene Werke. Bd. III. Erstes Gespräch. S. 227—229).

своим принципом, и в национальном чувстве, выдвигаемом в «Речах», содержание одно и то же. Немецкий народ, согласно Фихте, есть Я среди народов. Именно по этому основанию называет он его *первобытным народом*. Только в этом народе могла возникнуть истинная философия, познание разума, наукоучение; только путем такого понимания возможно нравственное обновление мира; наукоучение, проведенное в жизнь, есть это новое народное воспитание, от которого, по мнению Фихте, зависит спасение немцев, а вместе с тем и всего человечества, эпоха «науки разума» и «искусства разума». Поэтому немецкая любовь к отечеству и вдохновение наукоучением и возрождение человечества, на них основанное, исходят из одного общего настроения ума. Остальные народы должны получить спасение от немцев, немцы могут черпать собственное спасение из самих себя, они несут его уже в своей изначальной духовной силе, в завершении истинной немецкой философии, в наукоучении, будущее государство которого возникнет среди народа, воспитанного на новых началах. Это основные мысли Фихте, из которых с необходимостью вытекает его понятие патриотизма. И Платон считал истинным греческим патриотизмом только воодушевление идей государства, которое основано на новом воспитании и должно служить нравственному возрождению греков. «Речи к немецкой нации» и «Патриотические диалоги» не оставляют сомнения относительно именно такого значения любви к родине. Всякий другой патриотизм, «как особое настроение само по себе», представляется чем-то совершенно неценным, пустым и бессмысленным. Так именно отзывается он в указанных выше «Диалогах» об «особом прусском патриотизме». Во втором диалоге подробно разбирается, как патриотическое настроение и патриотические задачи не имеют иного содержания, кроме того, которое указывается наукоучением и теорией народного воспитания Песталоцци, и насколько от этого зависит будущность Германии и мира. «И здесь снова — немецкая нация, к которой принадлежит автор этого предложения, к которой в первую очередь обращена его речь, у которой единственной среди всех прочих европейских наций можно предположить необходимое самосознание и самоотверженность, так же как и, с другой стороны, требуемую восприимчивость к научению. Итак, еще раз: если немец не спасет современную культуру человечества, то вряд ли ее спасет другая европейская нация. Но если она не будет спасена при помощи этого единственного средства, то пропадет и следующая культура человечества, как погибла первая». В первом диалоге читаем:

«Если немец не возьмет с помощью науки в свои руки правление, то его захватят североамериканские племена и положат конец современной культуре» *. Вывод гласит: для Нового времени необходимо новое воспитание народа. Одни немцы способны решить эту задачу, только они. Как же она решается?

* Ibid. Gespräch I. S. 232—235; II. S. 250; I. S. 243—245; II. S. 265, 266. Во втором диалоге имеется удивительное изречение, которое, может быть, дало повод для приписывания Фихте слов, часто повторяемых. Он будто бы сказал: «Из всех моих учеников меня понял только один, и этот один меня не понял». Это все равно что сказать: «Меня никто не понял». Последнюю мысль Фихте действительно высказал в этом диалоге: «Канта понял только основатель наукоучения; наукоучение же в его принципе не понял никто» (S. 252). Позже эти слова в первой приведенной редакции перенесли с Фихте на Гегеля, и с тех пор они гуляют, как милезийский треножник или как чаша Бафикла среди семи мудрецов.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

РЕЧИ К НЕМЕЦКОЙ НАЦИИ.

II. НОВОЕ НАРОДНОЕ ВОСПИТАНИЕ



I. РЕФОРМА ВОСПИТАНИЯ

1. Конечная цель, путь и метод

Все условия соединились для того, чтобы оказалась возможной основательная и полная реформа народного воспитания и как мировая задача, и как дело немецкой нации. Нравственное возрождение человечества после эпохи полного эгоизма с его губительными последствиями есть мировая задача, разрешаемая только при полном внутреннем перерождении человечества с помощью нового воспитания. Только такой изначальный народный дух, каким является немецкий, способен провести это воспитание, применив его к себе, только он может быть и его основателем, и его объектом и таким образом явить собой образец и пример на этом пути. Новая мировая задача есть прежде всего *немецкая* задача. Но вот немецкой народной самобытности, этому первому условию нашего воспитания, грозит опасность — грозит ее внутреннему укладу, ее общественным формам. Общность германских государств, конституции немецких народных республик, сохраняющиеся в пределах целого, представляют прекрасные источники немецкой культуры и средства для сохранения ее своеобразия. Ничто не было бы более губительно для немецкого народного духа, чем объединение в форме монархической централизации, которая дала бы возможность властителю «растоптать росток самобытной культуры на всем пространстве немецкой земли. Это единство отразилось бы вредно на любви немцев к родине, и каждый благородный человек на всей немецкой территории должен противиться этому». Но если это самовластие есть к тому же и *ужасное владычество*, то самобытности немецкого духа грозит опасность уничтожения, а первой

задачей немецких граждан должно стать спасение своей самостоятельности путем перенесения ее в другую жизненную сферу, независимую от правящих слоев. Остается лишь область воспитания; это единственное средство не только для создания новой, но и для сохранения существующей культуры немецкого духа. Таким образом, новое воспитание народа становится немецкой национальной задачей, это единственный путь не только нашего прогресса, но и нашего спасения*.

Цель нового воспитания есть нравственная самостоятельность как плод культуры. Лелеять этот плод есть задача, которую можно решить, лишь следуя намеченному плану, где приняты во внимание все необходимые условия. Как Бэкон хотел вырвать опыт из-под власти случая и сделать его точным искусством, так Фихте хочет перевоссоздать воспитание. Искусство Бэкона направлено на открытие неизменных законов в природе, искусство Фихте — на «образование твердой и безошибочной доброй воли». В сознании своей цели воспитание должно во всем быть планомерным и методическим. Нравственная самостоятельность немислима без внутреннего расположения к добру, без свободно намеченной цели, которую мы выполним лишь тогда, когда она нас всецело захватит; она станет нашей лишь тогда, когда мы собственными силами начертаем ее образ. Для этого, однако, нужно проявление силы, нужна интеллектуальная самодеятельность, которая должна созреть при нормальном развитии духа, при полном и гармоническом развитии всех человеческих способностей. Ясность ума и чистота чувства составляют два необходимых фактора нравственного развития. Чистота настроения сопровождается ясностью мышления. Пока нами управляют темные инстинкты, пока они влекут нас, до тех пор мы стремимся к наслаждению и боимся страдания; эгоизм темен, он должен быть уничтожен ясностью, эту ясность нужно воспитать. «Если, таким образом, вместо темных чувств истинной основой и исходной точкой ставится ясное познание, то эгоизм совершенно преодолен и развитие его остановлено. Ибо только темный инстинкт дает человеку его самость, стремящуюся к наслаждению и избегающую страданий; ясное понятие не дает такой самости, оно делает ее членом нравственного порядка, и тогда же вместе с развитием этой идеи возгорается и крепнет любовь к этому порядку. С эгоизмом воспитанию не приходится иметь дела, так как корень его, темный инстинкт, изгоняется ясностью; оно не борется с ним, не развивает его, оно его не

* Reden an die deutsche Nation. Rede III. S. 298; Rede IX. S. 397.

знает. Если этот инстинкт и пробудится впоследствии, то сердце будет уже полно высшею любовью, и для него не будет места. Основное влечение человека, если перевести его на ясный язык сознания, направлено не на данный существующий мир, который можно воспринять только страдая и в котором любовь, ищущая творческой деятельности, не находит сферы применения; влечение это, возвышаясь до познания, направляется к миру, который должен стать, к априорному миру, к такому миру, который останется и вечно останется в будущем». Божественная жизнь, лежащая в основе всякого явления, никогда не застывает, она всегда течет*.

Цель воспитания указывает путь и метод: через *ясность познания к густоте воли!*. Ясное самопознание освещает волю и открывает ей единственный путь — любовь к добру; оно делает нравственность необходимостью и вместе с эгоизмом исторгает колеблющийся и бесхарактерный произвол. Воспитание должно все сделать жизненным или превратить в жизнь. Нет ничего достовернее собственной деятельности, нет поэтому познания более ясного, нежели самим собою произведенное, нежели сознание собственного деяния. Познай то, что ты делаешь! воссоздавай то, что ты познаешь! Это простое правило, согласно которому национальное воспитание ведет к ясности человеческого рассудок. Познание, приобретенное интеллектуальной самодеятельностью, есть вместе с тем и самое живое, самое ясное; оно является не только безошибочным путем к нравственности, но оно есть и путь самой нравственности, ибо кто привык сам порождать свой объект, для того самодеятельность делается таким предметом любви, что он уже не может ставить себя в зависимость от страстей и не хочет быть вещью во власти вещей.

Непосредственное сознание собственной деятельности Фихте называет *созерцанием*; оно является для него сущностью самосознания и основной формой Я. Только через самосозерцание деятельность становится Я. Поэтому развитие самосознания есть самый верный путь, оно заключается в методическом развитии созерцания, которое, как всякое методическое развитие, должно начинаться с *элементов*. Таким путем самодеятельность, в сферу которой входит и наукоучение, действительно пробуждается и таким образом оказываются выполнены условия, при которых само собой уясняется самопознание Я, или наукоучение. Только такое воспитание, планомерное, освоившееся с истинными элементами

* Ibid. Rede II. S. 283; Rede III. S. 301—304.

духа, может ввести наукоучение в жизнь и открыть эру «науки разума» и «искусства разума». Мешают пониманию наукоучения в сознании современной эпохи, делают его невозможным именно эти чуждые сущности Я и превратные мышление и ощущение, которые может устранить только воспитание, реформированное и направленное на истинный путь. Идея такого нового воспитания есть плод наукоучения, господство же последнего явится самым зрелым плодом воспитания, проникшего в жизнь и ставшего практическим. Правильно воспитать человеческий дух можно лишь тогда, когда его правильно понимаешь, когда познаешь его истинные элементы и основные факторы. Таким познанием стремится стать наукоучение; поэтому вполне естественно, что от него исходят новая формулировка, задачи и метод воспитания в целом.

2. СОЗЕРЦАНИЕ И ЯЗЫК

Созерцание не следует искусственно прививать воспитаннику, ибо оно само присутствует в духовной натуре человека и есть собственный его фактор; поэтому задача воспитания заключается лишь в том, чтобы целесообразно и верно направлять созерцание. Здесь именно видит Фихте основную ошибку современного воспитания. Вместо того чтобы привлекать дух воспитанника к созерцанию и заставить его освоиться с ним, его сразу же отвлекают от него и благодаря этому лишают духовную жизнь ее действительности и погружают в призрачный мир пустых слов и понятий. Созерцание есть сознание собственного деяния; просветленное и правильно ведомое созерцание есть самопонимание. Слова суть средства для взаимного понимания людей; прежде чем научиться объясняться с другими людьми, нужно понять самого себя. Если слово употребляется не как обозначение пережитого созерцания, то оно означает не что-либо известное, оно тогда не имеет никакого живого содержания, оно пусто, как тень. Употреблением таких слов создается иллюзия, будто знают что-то, чего в действительности не знают. Язык в этом случае не разъясняет, а затемняет; преждевременное пользование им отдаляет и отучает нас от созерцания и убивает духовную жизнь, вместо того чтобы пробуждать ее. Из слов, которые остаются непонятными, возникают общие и абстрактные понятия, еще менее понятные, и таким образом ложное воспитание, не понимающее значения созерцания, ведет воспитанника от иллюзии к иллюзии. Язык, как им пользовались до сих пор в целях воспитания, должен был

действовать вредно, ибо он не был связан с живым созерцанием, его навязывали памяти путем заучивания наизусть, и воспитанник приучался рано пользоваться языком, что не содействовало его самопониманию, а только научало перебрасываться фразами. Таким образом достигалась мнимая зрелость, которую считали шедевром воспитательного искусства, тогда как в глубине духовная жизнь оставалась пустой и совершенно неясной. Развивать язык, пренебрегая живым созерцанием, — это значит убивать духовную жизнь в языке и портить питомца. Что у народов с мертвым языком сделала судьба, то делает здесь слепое воспитание, которое пожинает те же плоды. Употребление языка включает также *чтение* и *письмо*. Если нет живого созерцания, то и это не развивает, а лишь дрессирует; чтение и письмо являются тогда лишь дрессировкой языка, навыком без образования, механическим заучиванием, которое не достигает истинной цели человеческого воспитания и, скорее, ему противодействует. Пока педагогика не знает, в чем заключается духовная природа и о чем нужно заботиться при образовании человека, она будет обходить созерцание, будет переоценивать разговор, чтение и письмо как средства развития, а потому будет и применять их неправильно; она будет дрессировать дух вместо того, чтобы развивать его*.

3. ПЕСТАЛОЦЦИ И ФИХТЕ

Но как же может наукоучение со своим планом воспитания распространиться в ту эпоху, которая, в силу своей интеллектуальной и моральной испорченности, не может усвоить себе его дух? Эта испорченность, требующая исцеления, неспособна как таковая к его восприятию. Наукоучение со своими педагогическими задачами, очевидно, попадает в ложный круг: оно должно было уже захватить эпоху, чтобы иметь возможность захватить ее, и непонятно, как может оно к ней приблизиться и заполнить пропасть, отделяющую его от господствующей формы образования. Эпоху надо было взрастить для наукоучения, чтобы она могла быть им взращенной. Нужно найти звено, с которым бы само наукоучение могло себя связать, — звено, в котором бы уже содержалось зерно нового воспитания. Немецкая философия в лице Лейбница уже подготовила и в лице Канта открыла принцип живого самосозерцания. Воспитание давно бы уже было преобразо-

* Patriot. Dialoge. II. S. 270; Reden an die deutsche Nation. Rede IX. S. 409; Aphorismen über Erziehung (1804) (S. W. III. Bd. III. S. 354).

вано в соответствии с этим принципом, давно бы должно было поставить себе задачей развитие духа, взять путеводной нитью созерцание, если бы в это время не начала господствовать другая система и не убедила мир в том, что дух от природы пуст и находится в полной зависимости от данных впечатлений. Философия Локка в первую очередь виновна в этой интеллектуальной испорченности, препятствующей эпохе следовать в направлении наукоучения. Поэтому нет основания ждать, чтобы первое практическое звено нового народного воспитания непосредственно вышло из философии.

Между тем требуемая отправная точка открыта и без влияния философской системы или философской школы. Искусство направлять созерцание воспитанника открыто *Иоганном Гейнрихом Песталоцци* и применено им на деле. Правильно понятая основная идея этого человека содержит в зародыше всю систему нового воспитания, призванного преобразовать нацию. «Идея Песталоцци бесконечно более велика, нежели сам Песталоцци, такое отношение всегда существует между действительно гениальными мыслями и их видимыми авторами. Не он выдумал эту мысль, эту мысль породил в нем вечный разум, а мысль сотворила и будет продолжать творить человека. Эволюция этой мысли, как она представлена в сочинениях Песталоцци в ее детски чистой непринужденности с ее ручающейся за себя истинностью, ясно свидетельствует о том, что раз истина проникла в человека, то она уже развивается в нем без его сознательного участия и пробивается к свету, несмотря на самые мощные препятствия». Он хотел помочь бедному заброшенному народу и нашел больше того, что хотел: он нашел единственное средство спасения для всего человечества. «Для того чтобы правильно понять и достойно оценить идеи Песталоцци, нужно брать их не в тесном применении к интеллектуальному воспитанию бедного приниженного народа, а в абсолютном значении необходимого элементарного воспитания всех будущих поколений» *. «На его примере, как и на примере *Лютера*, — говорит *Фихте* в своих «Речах», — я мог бы хорошо раскрыть основные черты немецкой души и показать, что эта душа живет во всей чудотворности своей мощи во всем объеме немецкого языка. Он тоже прожил трудную жизнь в борьбе со всевозможными препятствиями: с препятствиями внутренними — собственной навязчивой неясностью и беспомощностью мышления, соединенной со скудостью научных ресурсов; с препятствиями

* Patriot. Dialoge. S. 267, 268.

внешними — с упорным непризнанием; неиссякаемое и могучее, чисто немецкое влечение — любовь к бедному заброшенному народу поддерживает его в борьбе за чаемую, но неясную самому цель. Эта любовь сделала его, как и Лютера, — только в другом, более соответствующем его времени отношении, — своим орудием, а сама стала жизнью в его жизни; она была неизвестной ему верой и непосредственной путеводной нитью этой его жизни, проведенной через окружающую ночь и венчавшей его закат поистине духовным открытием; открытие это повело гораздо далее, чем шли его самые смелые мечты. Он только хотел помочь народу, а его открытие, взятое во всем его значении, возвышает народ, стирает различия между простым народом и образованными классами и на место искомого воспитания народа ставит *воспитание национальное*; оно могло бы помочь народам и всему человеческому роду выбраться из глубины его теперешнего неблагополучия. Эта основная идея присутствует в его сочинениях вполне ясно в ее непререкаемой определенности» *.

Фихте связывает свой план воспитания с практическим методом воспитания Песталоцци; он хочет схватить основную мысль последнего во всем ее значении и последовательно развить ее. Система воспитания Песталоцци принимается им как бы за подготовительную школу человеческого самопознания и мирозерцания, которые даются наукоучением; это как бы национальная пропедевтика для эпохи «науки разума» и «искусства разума». То, что в этой системе несовершенно, по его мнению, плохо не в принципе, а по результатам и вытекает из хорошего, но ограниченного намерения Песталоцци. Он хотел педагогическим путем спасти бедный заброшенный народ. Это намерение сужает характер его системы и заставляет ускорять дело воспитания, подчиняя его практической пользе. Благодаря этому придается слишком большое значение известным полезным навыкам и, в противоположность основной мысли методического развития созерцания, слишком рано начинается упражнение памяти, причем переоцениваются занятия чтением и письмом. Во всех своих частях система нуждается в известных поправках, вытекающих из расширения ее первоначальной задачи. Основная мысль указывает на правильные условия не только для дела народного образования в узком смысле слова, но для развития человека в самом широком смысле; система эта применима ко всем слоям населения без различия и становится потому системой национального воспитания, не

* Reden an die deutsche Nation. Rede IX. S. 402, 403.

связываемого теми или другими утилитарными педагогическими соображениями*.

Песталоцци совершенно правильно первым шагом воспитания считает введение в непосредственное созерцание, однако для первого объекта этого созерцания ему нужно было взять не пространственные вещи, не тело ребенка, как он это делает в своей «Книге для матерей», потому что тело ребенка не есть сам ребенок; также в качестве средства воспитаннику при переходе от темных понятий к отчетливым должны служить вначале не слова или звуки. Все это промахи, в которых виновата не основная мысль его системы, а утилитарные соображения вроде предварительной заботы о народе.

Непосредственным предметом нашего созерцания является наша собственная деятельность, самой элементарной формой которой будет не произвольное воссоздание или конструкция, а невольное ощущение или чувство наших потребностей и впечатлений. Тут мы находим первый предмет непосредственного созерцания. Прояснение наших чувств, отчетливое усвоение того, что ощущается, есть поэтому первая потребность нашего самосозерцания, а потому и первая задача воспитания, направленного на его развитие. Первое средство самоощущения есть выражение ощущения, высказывание потребностей; ребенок должен научиться выражать то, что он действительно ощущает, он должен научиться точно различать ощущения, замечать свои чувствования и таким образом выделять из них себя как рассуждающее свободное Я. Элементы этого первого созерцания дают «азбуку *ощущения*», «понимание несвободы». Это и есть истинная и первая основа всякого преподавания, настоящее содержание книги для матерей.

Вторым предметом созерцания являются внешние объекты, пространственные вещи, формы и фигуры. Воспитанник должен научиться воспроизводить эти объекты, набрасывать их образы или воссоздавать их при помощи воображения во всех частях свободным актом конструкции, он должен сознавать эту свою деятельность; благодаря этому он вводится в непосредственное созерцание величин и мер — «азбуку созерцания». Когда объект станет для него совершенно знаком и прозрачен, тогда ему можно сказать, как он называется; только тогда педагогически уместно словесное обозначение, не раньше этого. Путь созерцания идет от объектов и образов к словам и понятиям, обратный путь ведет

* Ibid. Rede IX. S. 404 flgd. Cp.: Patriot. Dialoge. II. S. 268 flgd.

в мир теней и туманов и соблазняет к слишком раннему пользованию языком»*.

Третье есть свободное движение тела, упражнение телесной силы, «телесная мощь», ловкость, «уверенное употребление рук и ног». Его также следует развивать постепенно, правильно и планомерно, параллельно с духовным образованием. Эту часть элементарного воспитания, на которую Песталоцци указал, но которую не развил методически, Фихте называет «азбукой искусства». Руководство воспитанником при уяснении им своих ощущений и созерцаний и при образовании телесной ловкости составляет первую и главную часть нового немецкого национального воспитания**.

4. НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ.

ГОСУДАРСТВО КАК ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ

Вторая часть касается гражданского и религиозного воспитания. Когда воспитанник освоился с созерцанием, ему не нужно менять своего мира, а нужно лишь возвышать его, и воспитание должно лишь правильно и планомерно вести его по этому пути. В природе Я заложен нормальный и необходимый ход развития; наукоучение показало, каким образом сущность Я заключается в самосозерцании, как это последнее поднимается по ступеням и как оно расширяется и углубляется с каждым шагом. Все шире и светлее становится освещенный круг нашего самосозерцания, пока оно в конце концов не проникнет в самую глубокую основу своей собственной сущности и не познает себя как (непосредственную) форму явления божественной жизни. Ложное воспитание отчуждает Я от его природы и переносит его с пути жизненного самосозерцания в призрачный мир мертвых понятий; правильное воспитание приводит на этот нормальный и естественный путь и удерживает на нем, пока его истинная природа не становится второй природой, и для него делается уже невозможным изменить принятое направление. Познать развитие, проходящее в Я и прогрессирующее при помощи самосозерцания, составляет задачу наукоучения. Вся задача и все искусство фихтевской системы воспитания заключается в том, чтобы держаться этого направления. Связь наукоучения с его планом нового вос-

* Reden an die deutsche Nation. Rede IX. S. 406—411; Patriot. Dialoge. II. S. 270.

** Reden an die deutsche Nation. Rede X. S. 411 flgd.

питания очень глубокая; поэтому-то воспитание это важно не для того или другого сословия, а для Я как такового, и в отношении к немецкому народу (этому Я среди народов) оно требует национального применения в самом широком смысле этого слова*.

Воспитывать нравственно значит доводить основное нравственное влечение до созерцания и до проявления, чтобы оно стало сознательным и господствующим мотивом поступков. Самой простой и чистой формой нравственного является «влечение к уважению», которое может быть удовлетворено, когда делаешь что-нибудь достойное уважения. Что происходит по эгоистической страсти, то презренно и не становится лучше от того, что оно интеллектуального происхождения. Достоинство лишь преодоление эгоизма, самообладание и самоотречение. Именно на это и должно быть направлено нравственное воспитание: оно должно приучать воспитанника к закономерному подчинению, а отсюда явится добровольное подчинение. Подчинение закону необходимо и не требует особой оценки; только добровольная самоотдача ценна и достойна, только самопожертвование должно быть вознаграждено, но оно не должно иметь и не должно желать иной награды, кроме себя самого: оно само должно стать наградой за закономерное подчинение. Только тот, кто вполне подчиняется закону, может приобрести право на самоотверженные поступки, только тот способен на самоотверженность и достоин ее**.

Существует лишь *один* закон, подчинение которому содействует развитию нравственного влечения, и существует лишь одна цель, принесение себя в жертву которой утоляет нравственное влечение: это целое, или общая *нравственная цель* человечества. Существует лишь один способ жизненно наглядно выразить эту общую цель: это *нравственное сообщество*. Поэтому необходимо, чтобы воспитанники образовывали педагогическую общину, в которой каждый чувствовал бы себя членом целого, подчинялся бы законам ее, работал на общую цель и таким образом готовился бы к национальным и всемирно-гражданским обязанностям. Инстинкт уважения, составляющий основную форму всякого нравственного влечения и элемент всякого нравственного развития, рождает в ребенке желание быть уважаемым; он хочет одобрения родителей и уважения со стороны взрослых. Поскольку воспитанник чувствует уважение к себе, он и сам себя уважает. Невольно он ставит в пример себе тех взрослых, с которыми

* Ср.: Aphorismen über Erziehung (1804). S. 353.

** Reden an die deutsche Nation. Rede X. S. 414—419.

встречается. Ребенок хочет стать таким же, как взрослые. Однако в подражательности лежит опасность для нравственного стремления, которая должна быть вовремя предупреждена правильным воспитанием. Если взрослые испорчены, то подростки, подражающие им, будут еще более испорченными. «Жизнь делает человека грешником, и до сих пор жизнь эта прогрессивно развивалась в сторону греховности». Таким образом пришла эта эпоха «завершенной греховности», которую новое воспитание должно упразднить в корне. Здесь нет иного средства, кроме как удалить воспитанников из «зачумленного круга», создать для них лучшее местопребывание. «Мы должны найти для них общество людей, которые постоянным упражнением и привычкой приобрели по крайней мере способность размышлять и сдерживать себя, а также понимают, как следует вести себя с детьми, чтобы дети их уважали; мы не должны возвращать их в наше общество, пока они не научатся смотреть с отвращением на нашу испорченность и, таким образом, не будут застрахованы от всякой заразы»*.

Задача нового воспитания требует, таким образом, отдельного и замкнутого государства для воспитанников обоих полов, где бы учение соединялось с работой. Для личной самостоятельности нужна и самостоятельность экономическая, которая достигается работой; поэтому необходимой национально-педагогической целью должна стать подготовка к труду. Первый принцип чести состоит в том, чтобы поддерживать жизнь своим трудом и не прибегать к рабской услужливости и лести. Поэтому каждый должен учиться работать. Национальное воспитание включает, таким образом, и *хозяйственное* воспитание; воспитательное государство образует хозяйственную общину, которую воспитанники должны поддерживать своим трудом. При этом нужно, чтобы к работе относились не как к мертвому делу, она должна действовать воспитательно как важный фактор выработки и развития человеческой самодеятельности. В основу труда должен быть положен тот же принцип, что и в жизни. Как объекты познания, так и объекты практического употребления должно по возможности производить самостоятельно, первые посредством интеллектуального труда, вторые посредством механического. В механической работе следует рекомендовать то же, что и во всех педагогически направляемых действиях: она должна стать предметом созерцания, делом осмысленным, освещенным разумом. Только в этом случае

* Ibid. S. 421—422.

работа будет действовать воспитательно и образовательно, она будет развивать не только механическую ловкость, но и созерцание, а вместе с ним и Я. Так она выполнит поставленную ей педагогическую цель и сделает воспитанника самостоятельным не только экономически, но и интеллектуально, она разовьет личность. Две главные отрасли труда, к которым следует приучать, суть производство сырья и промышленность: полевые и садовые работы, уход за скотом и те ремесла, которые необходимы в этом маленьком воспитательном государстве. Таким путем национальное воспитание делает своих воспитанников годными для дальнейшего труда в государстве; оно воспитывает хороших работников, которые нужны для нации. Нации необходимо как рабочее сословие, так и ученое сословие. Ученые так же, как и рабочие, должны пройти через национальное воспитание; и те и другие в качестве воспитанников должны воспринять это элементарное образование, а потом уже идти своей дорогой, где механический труд выступает как отдельная отрасль. Будущее призвание ученого требует соответствующих занятий. Какие воспитанники годны к этому призванию и кого поэтому нужно освободить от механической работы, этот вопрос должно решить национальное воспитание, руководствуясь качествами и степенью одаренности воспитанника*.

II. ВЫПОЛНЕНИЕ ПЛАНА

1. СРЕДСТВА ВЫПОЛНЕНИЯ

Таков в основных чертах план воспитания. От него одного зависит спасение нации. Поэтому в необходимости его не может быть сомнения; вопрос лишь в способе выполнения. До сих пор воспитание было или делом частным, или, будучи делом народным, находилось в руках церкви, причем в католических странах духовенство распоряжалось им самовластно, в протестантских оно исполняло эту задачу по поручению государства. Элементы народного образования сводились к «небольшой доле христианства», к чтению и, в более редких случаях, к письму; целью научного образования был преимущественно сан священника как будущего народного учителя. Народные школы и школы образователь-

* Ibid. S. 422–427.

ные были так поставлены, что настоящего народного образования они дать не могли. Чтобы достичь его и выполнить указанный план воспитания, государство должно само взять на себя заботу о нем. На место частного воспитания и церковной школы должно стать общественное воспитание, устанавливаемое государством и применяемое ко всем без исключения.

Нет основания опасаться, что расходы на такое воспитание станут большим препятствием. Наоборот, то, что государство израсходует на воспитание, сторицей возвратится ему в другом виде. С финансовой точки зрения нет более выгодного дела, чем национальное воспитание, нет большего национального богатства, чем образование народа. Правильно поставленное и правильно проводимое воспитание доставляет государству обученных солдат, хороших рабочих, достойных граждан. Ему не придется кормить армию, будет меньше преступников, которых надо содержать и наказывать, охрана государства будет прочнее и его экономические интересы будут лучше обслуживаться. Дороже всего обходится государству недостаток хороших граждан; воспитание, доставляющее ему хороших граждан, крайне выгодно для него. Поэтому общественное воспитание должно быть непосредственной задачей государства, для выполнения которой оно может применять даже принудительное право. Если оно принуждает к военной службе, почему не может оно принуждать и к образованию?

Если вначале хотя бы одно немецкое государство поймет эту самую важную из своих обязанностей и примется за решение этой задачи, то за ним последуют другие, и скоро возникнет соревнование. Именно множественность наших государств является причиной соревнования между ними, каждое хочет превзойти другое, и нет такого дела, для которого соревнование было бы выгоднее, чем дело национального воспитания. Если бы государства пренебрегли этим делом, то нужно надеяться, что крупные помещики и города сделают попытку в этом направлении на собственные средства и что найдутся подходящие преподаватели, которые с радостью предложат свои услуги таким воспитательным учреждениям. В воспитанниках недостатка не будет. Если бы родители не захотели отдавать туда детей, то можно было бы принимать бедных, сирот, брошенных; при выборе учителей следует обратиться к школе Песталоцци*.

* Ibid. Rede XI. S. 428—444.

2. Единство немецкого духа

Нужно сделать попытку, успех оправдывает ее. Чем шире и энергичнее будет она, тем быстрее взрастет новое поколение, которое нам нужно. До той поры нам не остается ничего другого, как внутренне приближаться к новым гражданам и утверждаться в истинно немецком духе, быть единокорными в том, что необходимо в данное время, непоколебимо твердыми в убеждении, что немецкая нация должна сохраниться и что она может себя сбересть только новым воспитанием. Пусть это убеждение не колеблется ничем. Однако массой призраков хотят обольстить души.

Многие заблуждаются, думая, что немецкий язык и немецкая литература сохранятся и в том случае, если нация потеряет свою политическую независимость. Но что значит язык, если он живет маленькой скудной жизнью? Так живет и до сей поры вендский язык. Какое значение имеет литература, язык которой перестал воздействовать и потому, в сущности, перестал жить? Всякий разумный писатель хочет, чтобы его мысли имели вес; он хочет воздействовать по-своему, для этого ему нужен действенный язык, язык народа, образующего самостоятельное государство. Без политической самостоятельности народа язык и литература теряют свое достоинство и свою ценность. И наука хочет господствовать и влиять на жизнь народа; с политически погибшим народом она ничего не может сделать, не может возместить ему потерю политической самостоятельности, так как потеря последней влечет за собой потерю необходимого условия существования. Как можем мы рассчитывать на будущую немецкую литературу, когда мы теперь не имеем ее, когда уже теперь страх перед чуждым властителем повсеместно в немецких странах отпугивает от немецкого слова? Или этот властитель достаточно великодушен, чтобы уважать духовную самостоятельность, — тогда страх перед ним неуместен; или же он достаточно мелочен и ненавидит немецкий дух — тогда страх перед ним жалок. «Неужели действительно в угоду тому, кому это на руку, и тем, кто боится, человеческий род должен унижаться и гибнуть, и разве не позволительно тому, кому велит его сердце, предостерегать от гибели?» «Что самое худшее может случиться с тем, кто предостерегает от опасности? Знают ли они что-нибудь хуже смерти? Смерть и без того ожидает нас, но испокон веков благородные люди презирали ее в случаях менее значительных — а когда обстоятельства были более важны, чем теперь? Кто имеет право препятствовать предприятию, связанному с такою опасностью?» «Первое, что мы должны де-

лать, — это выработать в себе характер и определенный взгляд на наше положение и найти средство улучшить его»*.

3. ПОЛИТИЧЕСКИЙ САМООБМАН

Быть настроенными согласно немецкому духу или быть исполненными национальной задачей — это значит быть и единомышленными. Все, что уничтожает немецкое согласие, противоречит немецкому духу, — то не немецкое в своей основе, а иностранного происхождения. Мы ошибочно некоторые представления считаем политическими принципами, и они приобретают большое значение для нас, хотя всецело противоречат немецкому духу и немецкому единению. Для поддержания немецкого настроения очень важно осознавать обманчивость таких представлений и понимать их ненемецкий характер; они относятся к немецкому настроению, как идолы Бэкона относятся к нашему истинному и естественному мышлению.

Немецкое единство дает самую прочную основу новому политическому порядку. До сих пор регулировала, или, вернее, спутывала отношения европейских государств так называемая система *равновесия*. Если бы среди немецких народов, живущих в центре Европы, господствовало согласие, то европейское равновесие имело бы устойчивый центр, и не было бы надобности выдумывать искусственной системы равновесия для европейских держав. Искусственная система равновесия есть первый враг немецкого единства, главная причина нашей розни и всех проистекших отсюда несчастий, последним результатом которых явилась политическая гибель всей нации. Сначала жадность и грабительское рвение охватили народы, стремящиеся вырвать друг у друга добычу, и привели христианскую Европу к неустойчивому положению, которое и заставило искать выхода в этой искусственной системе равновесия; затем эта система при помощи иностранных махинаций сумела захватить и немецкие государства, которые по своему положению и своим интересам были чужды ей, и таким образом она проникла в самое сердце Европы. Немцы не были ни инициаторами, ни участниками этой политики равновесия, они позволили запутать себя в ее сети и сделались объектом, добычей и жертвой этой политики. Всякое нарушение равновесия должно теперь исправляться за счет Германии, немецкие государства стали разновесами на весах европейского равновесия. «Если бы Гер-

* Ibid. Rede XII. S. 444—459.

мания оставалась единой, тогда она, находясь в центре образованного мира, подобно солнцу в центре мира, могла бы опираться сама на себя, она была бы спокойна, а с нею вместе и ближайшие к ней страны; своим существованием она бы устанавливала равновесие». Необходимо понять ничтожество этой политики искусственного равновесия, необходимо проникнуться мыслью, что общее спасение не в нем, а в согласии немцев между собой*.

Не в интересах немцев и не входит в их задачу принимать участие в жадном торге. Ввязавшись в эту торговлю, они не приобретут себе добычи, а станут сами добычей. Сказанное о международных сделках применимо и к *международной торговле*. Немцы должны стоять в стороне от одного и от другого. Их политическая самостоятельность и единство требует и экономической самостоятельности, торговой независимости, замкнутости немецкого торгового государства. В этом второе средство спасения. Зависимость от мировой торговли, торговые связи с Англией повредили и в настоящей войне; они дали повод к тому, чтобы покорить нас как покупателей и превратить в рынок сбыта. Но меньше всего немецкий дух должен допускать ослеплять себя призраком *цезаризма* и «универсальной монархии», чему содействуют события настоящего времени. Призраки эти представляются политическим идеалом, и многие по глупости или по рабскому чувству верят в них. Универсальная монархия централизует и нивелирует все, она смешивает, стирает различия между людьми, она притупляет духовную жизнь, делает ее более плоской, и это тем пагубнее, чем самобытнее задатки духовной природы. Нет ничего более чуждого духовному немецкому складу, чем универсальная монархия; она и сама по себе противоречива, ибо достигается только такими средствами, которые в конце концов разрушают ее самое. Силы, в которых она нуждается для своих завоеваний, возбуждаются двумя свойствами: страстью к опустошению и страстью к грабежу, варварской грубостью и немилосердным и рафинированным эгоизмом. Хотя с такими свойствами и можно опустошить землю, растоптать ее, превратить в безжизненный хаос, но нельзя организовать универсальной монархии. Этим взглядам Фихте остался верен. Политика равновесия, мировая торговля и универсальная монархия всегда казались ему политическим злом: он отрицает их и в «Речах к немецкой нации», и раньше, в своей статье о Французской революции и в учении о праве**.

* Ibid. Rede XIII. S. 464 flgd.

** Ibid. S. 465—469.

Итак, очистим наши мысли от этих ложных призраков и идолов. Настоящая задача наша заключается в том, чтобы быть настроенными по-немецки, держаться этого немецкого образа мысли и укрепляться в нем. Мы покорены оружием: останемся же непобежденными в мыслях! Мы сражаемся уже не оружием, а принципами, нравами, характером. В этой борьбе мы победим, если не запятнаем наше оружие. Мы должны для этого избавиться от усвоенных нами пороков, мешающих проявлению истинно немецкого настроения. Мы привыкли предпочитать чужие обычаи, называемые «хорошим тоном», нашей собственной сути, нашей немецкой самобытности. Будем же такими, каковы мы суть, без чужой подмазки. Будем твердо держаться нашей самобытности на опасность показаться смешными иностранцами. Мы привыкли к внутренним раздорам и взаимными жалобами, упреками и обвинениями опозорили себя в глазах иностранцев. Эти обвинения несправедливы, ибо несчастье наше является виною не отдельных лиц, а *всех*, это не дело отдельных лиц, в этом виновата вся эпоха; обвинения эти и не умны, ибо они позорят нас. Следует прекратить писать безнравственные пасквили. Сделаем своим долгом не читать их, тогда их не станут писать. Не будем, наконец, и косвенно позорить себя. Мы позорим себя косвенно, когда мы льстим иностранцам. И похвала власти, господствующей над нами, и удивление перед «великим гением», обладающим властью, недостойны даже в том случае, если они искренни. Мерка, которую применяют в данном случае для оценки, есть мерка не немецкая. «Сохраним прежний масштаб! велико лишь то, что способно воодушевляться идеями, несущими благо народам; приговор же живым людям предоставим суду потомков» *.

4. РЕШИМОСТЬ К ДЕЙСТВИЮ

Содержанием «Речей» было нравственное обновление и возрождение немецкого народа; эта задача вызвана современной эпохой и судьбами нации. Было выяснено, в чем заключается эта задача, и указано на то, что немецкий дух способен ее решить и призван к этому. Само решение этой задачи состоит в образовании новых людей, в совершенно новом национальном воспитании, которое должно усвоить мысли Песталоцци, последовательно развить и широко применить их. Как план, так и средства выполнения в общих чертах указаны. Сюда входит и объедине-

* Ibid. S. 470—476.

ние немецкого самосознания, охрана немецкого единства, освобождение от всех обманчивых призраков, мешающих историческому развитию немецкого народа и ставящих его в зависимость от чуждых и враждебных влияний.

Теперь вопрос в том, как превратить мысль в дело, в живое непоколебимое сознание, которое должно жить во всех и к которому каждый должен приходить свободно и с полным убеждением. Это сознание есть первое, оно должно возникнуть немедленно. Решиться на это легко, ибо мешает ему лишь самообман, а время иллюзий миновало. После того как уклад, существовавший до последнего времени, разрушился, невозможно настаивать на заблуждении, с ним связанном. Нам предстоит выбор между унижением и верной гибелью, с одной стороны, и почетной жизнью и славным возрождением, с другой. Кто принял решение содействовать национальному возрождению, тот должен призывать и других к этому решению. «Речи» и хотят выполнить в этом смысле свой долг.

Призыв обращен ко всем — к молодым и старым, к деловым людям и к мыслителям, к правителям и к народу. Юноши должны просветлять свое воображение, взрослые — стряхнуть свой эгоизм; самоотверженные должны давать советы юношеству, неспособные на самоотверженность не должны, по крайней мере, мешать делу обновления. Практики не должны замыкаться в своих делах и питать предубеждение к мыслителям, которые, в свою очередь, не должны забывать, что идеям нужно выдержать испытание в жизни. Монархи наилучшим образом выполняют свое призвание руководителей народов, если на пути обновления подадут пример словом и делом.

Призыв идет от имени всех: голос предков и потомков слышится в нем, тут немецкий гений и иностранный соединяются в одном требовании. Древние германцы, наши ранние предки, напрасно побеждали римлян оружием, если мы теперь не сумеем победить новых римлян единственным оставшимся в нашем распоряжении духовным оружием. Протестантские борцы, более близкие наши предшественники, напрасно сражались за свободу веры и господство духа, если мы допустим гибель того духа, за который они выдержали упорную борьбу, и если не сделаем всего для сохранения и утверждения его мирового господства. Наши потомки будут жить напрасно, у них будет история, навязанная им победителем, если мы не обновим нашу духовную жизнь с головы до пят. Человечество нуждается в духовном обновлении, оно ожидает его от немцев. «Старый мир со своей красотой и ве-

личием, как и со своими недостатками, погиб в силу собственной негодности и благодаря силе ваших отцов. Если то, что изложено в этих речах, истинно, то именно в вас из всех народов определеннее всего видны задатки человеческого совершенства, и вам вручается прогресс дальнейшего развития. Если погибнет эта ваша сущность, то вместе с этим исчезнет и надежда всего человечества на спасение от зла». После гибели древних культурных народов немцы стали тем народом, на котором покоится будущее. «Разве мы знаем другой такой народ среди народов Нового света, от которого можно было бы ждать чего-нибудь подобного? Я думаю, каждый ответит отрицательно на этот вопрос. Итак, нет иного исхода: если погибнете вы, то погибнет и все человечество без надежды на возможное восстановление» *.

* Ibid. Rede XIV. S. 481—499.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

ПЛАН УНИВЕРСИТЕТА



I. УНИВЕРСИТЕТ КАК ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ

Дри изложении фихтевского учения нам уже много раз приходилось указывать, какое значение он придавал призванию ученого: ученый должен понимать условия современной эпохи и подготавливать будущую; он разъяснял, как это призвание должно воплощаться в ученом и как оно должно обуславливать его нравственный характер. Мы можем напомнить йенские лекции о назначении человека, эрлангенские лекции о сущности ученого и особенно главу в учении о нравственности и долге. Воспитание мира при помощи ученых обуславливается воспитанием ученых, что составляет последнюю часть национального воспитания. В «Речах к немецкой нации» Фихте развил основные черты своего нового плана воспитания, но не разобрал вопрос о применении его к специфической задаче воспитания ученых. Здесь речь идет о задачах начальной школы обучения и об университете. Вопрос, следовательно, в том, какой принцип нужно положить в основу университета, руководствуясь общим планом национального воспитания, какого преобразования требует это высшее учебное заведение. Этот вопрос возник при основании нового университета в столице Пруссии. У Фихте спросили по этому поводу совета, и он ответил на вопрос сочинением, в котором старался применить свои идеи о национальном воспитании к университету; сочинение это предшествовало «Речам к немецкой нации». Мысль о реформе университета занимала его, но нигде он не разрабатывал ее подробнее и основательнее, чем именно в этом сочинении*.

* Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden hoheren Lehranstalt (1807) (S. W. III. Bd. III. S. 95—204).



1. ШКОЛА НАУЧНОГО ИСКУССТВА

Университеты должны давать образование, в котором государство нуждается и на которое оно рассчитывает. Всякое действительное образование является результатом воспитания; оно должно передаваться не случайно, а планомерно; университеты входят как необходимый элемент в общую организацию национального воспитания и должны поэтому быть тем, чем они не были до сих пор, именно учреждениями воспитательными, а не только учебными или так называемыми свободно-образовательными учреждениями*. Но даже как исключительно учебные заведения, не говоря уже о недостающем им воспитательном характере, существующие университеты не соответствуют во многих отношениях своему назначению. Устные лекции представляют собой большей частью повторения уже напечатанного и поэтому излишни. Слушатели могут сами прочесть книги, они даже лучше поступают, читая их, нежели слушая лекторов, так как при чтении гораздо внимательнее следят за предметом и самостоятельнее проникают в него, чем когда слушают и потому остаются пассивными. Академические лекции, повторяя содержание уже существующих книг, не только излишни, но даже и вредны, так как конкурируют с книгами во вред слушателю; последний рассуждает: мне не надо слушать того, что я могу прочесть, и мне не надо читать того, что я могу прослушать. Таким образом, он легко может не делать ни того ни другого; надеясь на книги, он не слушает лекции, а ввиду лекций не читает книг. Таким образом, он вообще не учится и даром тратит время. Правда, университеты, особенно новые, содействуют улучшению научной литературы, но это случается редко и не является результатом университетской организации, а кроме того, это служит только к улучшению книг, и задача собственно академического преподавания, специальная цель университета, при этом не достигается. Высшая цель университета есть воспитание с помощью науки для науки. Наука должна настолько овладеть душой, чтобы можно было всецело жить в науке, чтобы мысль и работа облекались исключительно в научную форму; только тогда наука станет жизненной, созреет для дела и станет искусством. Этому искусству можно учить, подобная школа есть «школа научного искусства». Такая школа необходима и входит в систему национального воспитания, она образует естественное завершение той педагогики, основы которой

* Deducirter Plan... Abschn. I. § 13. Anmerk.

открыл Песталоцци. Фундаментом служит общая народная школа, собственно зданием — средняя школа и вершиной — университет. Развитие человека в целом составляет задачу национального воспитания; оно должно перестать быть делом слепого случая и должно перейти к ясному контролю сознательного искусства. Эту цель ставит перед собой Фихте в своем плане университета*.

2. УЧИТЕЛЯ И УЧЕНИКИ. ПРОФЕССОРСКИЕ СЕМИНАРИИ

Всякая научная деятельность и труд заключаются в искусстве научного усвоения, в научном понимании и преподавании, в «искусстве научного пользования рассудком». Подлинная задача университета заключается в воспитании этого искусства: при этом в воспитаннике предполагается известный запас знаний, получаемый им в средней школе. На воспитанника нельзя смотреть как на безмолвного слушателя, предоставленного случаю и собственному гению, необходимо живое личное воздействие преподавателя на ученика, необходимо взаимное непрерывное общение между ними, которое само собой выльется в форму диалогического и сократического преподавания. Ученик должен в духе научного искусства отвечать и учиться ставить вопросы, он должен самостоятельно упражняться в искусстве письменного изложения, решая задаваемые ему задачи. Поэтому это академическое взаимное общение требует экзаменов, коллоквиумов, заданий не в целях механического заучивания, а для развития научного мышления. Этой цели нельзя достигнуть, занимаясь мимоходом научными предметами; воспитанник должен отдать всю свою жизнь задачам науки и потому «полностью отделить себя от обыденной массы занимающихся ремеслами и тупо вкушающих жизнь горожан», изолировать себя от обычных жизненных интересов, освободить себя от тяжести обычных жизненных забот; все интересы академической жизни должны быть сосредоточены на науке. Именно в этом отношении маленькие университетские города полезнее для академической жизни, чем крупные центры. Цель университета — воспитывать творцов науки. Здесь заключена и дальнейшая задача, о которой современные университеты и не думали. Всякая жизнь стремится продолжаться, к этому же стремится и жизнь научная и академическая. Мало воспитывать научное искусство в учениках, нужно воспитывать и таких людей, которые были бы способны в свою очередь образовывать твор-

* Ibid. Abschn. I. § 1–5, 13.

цов науки. Искусство воспитывать творцов науки Фихте называет высшей степенью научного искусства. Университет, каким он должен быть согласно представлению нашего философа, должен быть и школой будущих университетских преподавателей, он должен быть «профессорской семинарией». У нас есть семинарии для проповедников, для учителей и т. д., но нет семинарии для академических преподавателей. Как академическое учение, так и академическое преподавание в современных условиях предоставлено случаю; ни первому, ни второму не учатся, потому что ни тому ни другому не обучают, ибо не существует такого воспитания, которое бы заботилось об академическом образовании; одним словом, наши университеты не являются воспитательными учреждениями и не хотят быть таковыми*.

II. ВЫПОЛНЕНИЕ ПЛАНА

1. ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА ИСКУССТВА И ОТДЕЛЬНЫЕ НАУКИ

Понятие школы научного искусства дает основную идею, согласно которой нужно учреждать и реформировать университеты. Выполнение плана требует приспособления к существующим академическим условиям, существующая система дает материал, который нужно организовать. Как план нового национального воспитания должен опираться на существующую школу Песталлоцци, так существующие университеты должны служить исходной точкой для школы научного искусства в применении к философии и к философскому преподаванию. Философия есть общая наука, которая научно охватывает всю духовную деятельность и в качестве наукоучения призвана к тому, чтобы приводить в порядок область знания. С этой стороны легче всего вызвать к жизни школу научного искусства. Прежде всего нужно превратить философию в научное искусство, а философское преподавание — в школу искусства. Поэтому сначала нужно позаботиться об устройстве школы философского искусства. Искусство философии есть философствование; учиться философствованию и учить ему входит в задачу школы философского искусства. Кто постиг это искусство, тот художник философии. Тот, кто хочет стать художником в какой-нибудь специальной науке, должен сначала стать фило-

* Ibid. § 5—12.

софом-художником, ибо специальное научное искусство сводится лишь к применению общего философского искусства. Так как задача философствования заключается в методическом поиске и нахождении научного умозрения, то цель философской школы искусства не достигалась бы, если бы на первый план выдвигалась законченная догматическая система. Готовое воззрение, категорическое утверждение вызывает противоречие, полемику, что не входит в задачи школы философского искусства. Поэтому преподавателем, который был бы и философом-художником, может быть лишь такой философ, который не преподает готовой системы, хотя и имеет ее, ибо он не мог бы учить философствованию, если бы не пришел в своей философии к определенному выводу*.

Как философия исходит из основных принципов и спускается затем к отдельным наукам, как она упорядочивает область знания, обосновывая каждую отдельную специальность, разделяя, обобщая, выделяя нефилософские элементы (не составляющие предмета научного применения рассудка), так же должна поступать и школа философского искусства и в основу всякой специальности полагать общую часть, т. е. энциклопедию данной науки. Благодаря этой энциклопедической основе всякая отдельная наука связана с философией. Энциклопедист в этом смысле и является собственно представителем специальности, в нем в одном лице соединяются философ, художник и специалист-учитель, и так как весь план реформы Фихте сводится к тому, чтобы внести в академическое преподавание дух и метод философии, то понятно то значение, которое он придает энциклопедическим лекциям и энциклопедисту специальности. Всякая энциклопедическая лекция должна давать всю относящуюся к данному предмету литературу, его критику и производить выбор материала для чтения. Нужно подчеркнуть, что под энциклопедией здесь следует понимать не механическую сумму знаний, а науку в ее внутренней законченности и «органической целостности». Энциклопедист — господин в своей специальности, он знаком с ней в деталях, проникает в нее до глубины и должен прекрасно уметь составить план обучения своей науке во всех отдельных ее частях. Но для того чтобы найти соответствующего энциклопедиста для каждой науки и при его содействии избрать лиц на другие кафедры, необходимо собрать совет из первых ученых специалистов.

Самая общая наука — это *философия*, за ней следует филология «как общее средство всякого взаимного понимания». Специ-

* Ibid. Abschn. II. § 14—18.

альные науки суть *математика* и *история*. Вся история делится на «историю текущих явлений и историю длящихся явлений»: первая есть собственно история со своими вспомогательными науками, вторая — естественная история, теоретическую часть которой составляет *угение о природе*. С учебным планом школы научного искусства не совмещается деление на факультеты и отдельное существование трех высших. Если выделить все то, что не является предметом научного пользования рассудком, например теологию откровения, или то, что относится к техническому умению, то теология и юриспруденция совпадут с философией, филологией и историей, медицина — с естествознанием; и нет научного основания выделять их как отдельные предметы*.

2. АКАДЕМИЧЕСКИЕ ТОВАРИЩЕСТВА

Как учебный план школы научного искусства разрабатывается исходя исключительно из научных оснований, так и корпорация воспитанников должна организоваться исходя из научных мотивов. Этим само собой исключается всякое внешнее давление. Участие в проверках и коллоквиумах вполне свободно; таков первый учебный год. Так же свободно должно быть и участие в решении научных задач. Осведомленность и умелое суждение ученика выдает его призвание к научному искусству и открывает доступ к следующей ступени. Из массы учащихся выделяется отдельный класс, который организуется по свободному желанию, в соответствии со склонностями и призванием к научной жизни. Отсюда возникает товарищество, которое живет совместно, образуя экономическую общину, и находится в самом тесном общении с академическим учебным персоналом. Это будет признанный класс студентов, содержание которых должно обеспечиваться непосредственно государством. Среди всех учащихся они будут *«регулярными»*, как бы *«заботливо взращиваемыми питомцами»*; остальная масса будет дичками, не домашними, а *«приписанными»*, они только *«гости»* (socii) университета. Таким образом, учащиеся делятся на два класса: постоянных и гостей. Среди последних некоторые будут стремиться попасть в число первых; обладая умом и талантом, они, однако, не выдержали установленного испытания (может быть, они уже пытались, но безуспешно); такие *«кандидаты в регулярные»* могут выделиться из socii как отдельный класс и образовать частное товарищество, как бы разряд *«по-*

* Ibid. § 19—21, 22—27.

слушников», переходную ступень между регулярными и *socii*. Таким образом, учащиеся делятся на регулярных, послушников и *socii*. Регулярные уже испытаны и признаны государством; с согласия государства и с его гарантией они образуют академическую семью, подчиняющуюся особому законодательству, охраны которого они лишаются при исключении. Будучи исключены они снова возвращаются в число *socii* и снова попадают под общие полицейские законы. Для отличия регулярных от остальных учащихся и для указания на более близкое отношение их к преподавательскому персоналу им присваивается особый почетный костюм, общий с профессорами. Из регулярных посредством выбора даровитых учеников составляется *профессорская семинария*, из которой выходят уже настоящие профессора. Обыкновенные академические профессора преподают регулярным студентам, экстраординарные — студентам-гостям*.

Академическая деятельность требует особой свежести и гибкости ума, которые теряются с годами, даже если сила духа и не уменьшается. Поэтому для университета, который должен служить своей особой цели, необходимо постоянное обновление учительского персонала и периодическое исключение старых членов. Удаленные члены не останутся, однако, из-за этого без дела. Как из регулярных учащихся составляется профессорская семинария и образуется питомник *обугающих* художников, так эти последние образуют питомник творящих художников. Если наука должна действительно стать путеводной нитью и «искусством разума», то жизнь ученого должна пройти все три эпохи: учащегося, обучающего и творящего художника. Учащиеся — это регулярные студенты, обучающие — это профессора, творящие — государственные деятели. Удаленные университетские преподаватели входят в высший круг гражданской жизни, они могут, не преподавая науки, продолжать заниматься ею и двигать ее; они *академики* в современном (французском) значении этого слова и образуют университетский «совет старейшин», который вместе с профессорами составляет сенат. К этим академикам относятся и ученые специалисты.

Кто закончил школу научного искусства и доказал свою зрелость на экзамене, тот становится мастером (не искусств, а) искусства. Только это последнее дает право на занятие первых должностей в государстве. Испытание должно заключаться в письменной работе на тему, предложенную кандидату в соответствии с его ду-

* Ibid. § 28—39.

ховным складом. Он должен доказать, что умеет справляться с трудностями; только в этом обнаруживается мастер. Поэтому ему задается тема, представляющая особые затруднения для его (известного преподавателю) духовного склада. Разработка темы должна происходить на немецком языке как живом и творческом. В философии никто не может быть мастером, не будучи в то же время способным к преподаванию; поэтому мастер в этой науке должен обязательно быть и «доктором». Не каждый мастер должен быть преподавателем, но всякий преподаватель должен быть мастером; поэтому степень доктора не имеет значения, если не соединена с мастерством, она обозначает в этом случае лишь «обыкновенного доктора», которого правильнее было бы называть «*титულярным доктором*»; в лучшем случае это указывает, что данное лицо чему-то училось и должно называться «doctus», а не «doctor»²⁶⁸.

Так как нас интересует педагогическая задача университета, поскольку Фихте связывает ее с идеей национального воспитания, то мы оставим в стороне все относящееся к экономической стороне учреждения: форма управления, дары и доходы, жалование, освобождение от платы, гонорары и т. п. Предлагаемое здесь Фихте заимствовано им от английских университетов и саксонских княжеских школ. Везде, где Фихте касается чисто практических вопросов, он входит в очень мелкие детали, может быть, поэтому, что чувствует, что находится не в своей сфере*.

III. УНИВЕРСИТЕТ И УЧЕНЫЙ МИР

1. АКАДЕМИЧЕСКИЕ ЕЖЕГОДНИКИ

Интереснее, чем экономическая сторона академического учреждения, для нас сторона литературная, непосредственно связанная с духовными задачами. Если университет выполняет свою цель, то история его есть вместе с тем история научного искусства, непрерывный ход и прогресс научной жизни. С одной стороны, идет постоянное обновление академического персонала обучающихся и учащихся, с другой – непрерывный рост искусства науки, которое накапливает научный материал и проясняет понятия. Здесь происходит «расширение и прояснение понятий», экстенсивное и интенсивное накопление. Эта история должна быть

* Ibid. § 40–45.

запечатлена в архиве. Этому должны служить «Ежегодники научного искусства», собственный журнал университета, его «*acta literaria*»²⁶⁹. Непосредственным содержанием такого журнала будут академические работы, плоды собственного труда, и потому этот журнал не будет иметь ничего общего с обычными рецензирующими изданиями и литературными газетами. Также и работы учащихся, одобренные учителями, должны приниматься в этот журнал, и ни один учащийся, не представивший такой работы, не должен быть допущен к ученой степени. План такого периодического университетского журнала занимал Фихте еще в Эрлангене и входил в его идеи академических реформ*.

В задачу академического образования включается осведомление о положении научных данных, уже систематизированных и еще не систематизированных. Нужно знать, чего в каждое данное время достигла наука и что остается задачей. Для этого Фихте требует двух журналов: «журнала искусства» (*Kunstbuch*) и «журнала материала» (*Stoffbuch*). К первому университетскому журналу относятся энциклопедические взгляды учителей, совокупность научных взглядов, касающихся каждого отдельного предмета, как бы тело каждой науки, работы учеников, статьи ученых; во второй входит литературный указатель и все произведенные в университете открытия, обогащающие научный материал. Что сделано вне университета в научном мире, то должно стать известным в пределах университета и должно быть использовано. Сведения о книгах дают каталоги. Эти сведения бесполезны. Обычные литературные газеты только передают каталоги и необходимы книготорговцам, но не имеют научного значения для учащихся. Необходим поэтому академический журнал, который следил бы за новыми книгами и указывал на те, которые имеют научное значение, — «Ежегодник для обзора новых книг, или Библиотека академии»**.

* Ibid. III. § 58—60. Ср.: *Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke an einer deutschen Universität (1805)* (S. W. II. Bd. III. S. 207—216).

** *Deducirter Plan...* III. § 61—67. Основные мысли об университетской реформе, развиваемые Фихте в «Плане университета», уже содержатся в более раннем его сочинении, тоже предназначенном для прусского правительства, а именно в его «Идеях о внутренней организации Эрлангенского университета» (зима 1805—1806) (N. W. Bd. III. S. 275—294). Истинную академию нужно еще создать, современные университеты с их лекциями, повторяющими большей частью содержание существующих книг, бесплодны; ме-

2. ОБЩЕНИЕ МЕЖДУ УНИВЕРСИТЕТАМИ

Собственные и ближайшие задачи университета — не литературные, а дидактические и педагогические; все университеты должны содействовать научному воспитанию; этой общей целью они связаны и нуждаются во взаимном содействии. Им необходимо постоянное живое общение. Для этого каждый университет должен иметь своего представителя во всех других университетах, его обязанностью было бы составлять письменные доклады; также каждый университет должен посылать некоторых воспитанников по окончании учения в другие университеты, чтобы они жили там и могли дать самый точный и живой отчет обо всем виденном. Таким путем университеты будут плодотворно и мирно соревноваться друг с другом и выполнять свое назначение, содействуя высшему духовному развитию и завершая систему национального воспитания.

сто их должна занять школа научного искусства, которая должна претворять содержание книг в живую собственность учеников. Поэтому на место гладкой речи нужно поставить разговор, нужно производить проверку их знаний, помогать им в их собственной научной работе. Для печатания нужно основать журнал под названием «Ежегодники прогресса научного искусства». Чем более университеты подходят к задачам школы научного искусства, тем более приобретают они характер действительной академической универсальности; ограниченный тип «провинциального университета» должен уступить место новому учреждению. Фихте считал, что он в Йене в сфере своей преподавательской деятельности впервые произвел опыт философско-художественной школы и доказал ее плодотворность. Если бы такое устройство ввести повсюду в преподавании академических наук и поставить организующим принципом всех академических учреждений, то это и было бы той реформой, которую Фихте находил столь спасительной. Его первая академическая деятельность служит зерном его позднейших реформаторских планов относительно университетов, приводящих его к плану общего национального воспитания, который Фихте усваивает под влиянием Песталоцци и развивает далее. Они сходятся в одной основной мысли; исходная точка и область Песталоцци — низшая ступень воспитания, народная школа; исходная точка и область Фихте — высшая ступень воспитания, университет. Однако последний хочет распространить свою мысль на все области воспитания, чтобы она обнимала все органические ступени развития.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

ИЗМЕНЕНИЯ В ДАЛЬНЕЙШЕМ РАЗВИТИИ НАУКОУЧЕНИЯ



І. ВОПРОС ОБ ИЗМЕНЕНИИ

1. ОБЪЯСНЕНИЯ ФИХТЕ

В предшествующих главах мы изложили сочинения Фихте, написанные им в промежуток между 1800—1807 годами и изданные им самим (за исключением «Плана университета»). Все эти сочинения связаны одной общей целью преподавать в популярной форме широким кругам основные мысли нового учения и изменить направление мысли эпохи. При всем различии их содержания эти сочинения образуют связное целое. И «План университета» входит в общую идею нового национального воспитания, развитую Фихте в «Речах к немецкой нации».

На эти речи Фихте смотрел как на продолжение своих лекций об основных чертах современной эпохи, а последние, по его собственному признанию, были тесно связаны с «Наставлениями к блаженной жизни» и с лекциями «О сущности ученого». А насколько тесно все это связано с учением о вере, изложенном в «Назначении человека», мы уже указывали ранее. Последним сочинением открылся последний период Фихте; он сам считал, что это сочинение представляет собой последнее звено в ряду его религиозно-философских исследований, начавшихся в конце первого периода статьей «Об основании нашей веры в божественное мироправление» и приведших к спору об атеизме. В основной мысли наукоучения сходятся и «Назначение человека», и «Ясное, как солнце, сообщение», а оба последних сочинения имеют непосредственное отношение к «Опыту нового изложения наукоучения» 1797 года и к основаниям учения о нравственности. Так все связано одно с другим. Из берлинского периода мы возвращаемся назад к йенскому, не прерывая последовательности и не вво-



дя нового принципа. «Опыт нового изложения наукоучения» разъясняет понятие *абсолютного тождества* как причину и корень всякого сознания. «Ясное, как солнце, сообщение» раскрывает сущность *наукоучения*, «Назначение человека» указывает на основной характер веры, «Основные черты современной эпохи» — на необходимость и значение развития человеческого разума или *мировой истории*. «Наставления к блаженной жизни» раскрывают *сущность религии*. «Речи к немецкой нации» разъясняют идею и задачи *национального воспитания*. Мы подробно указали, как все эти темы связаны между собой, и повторение этого было бы излишним.

Согласно довольно распространенному мнению, Фихте во втором периоде изменил основному характеру своей системы и создал «новое учение»; другие оспаривают это утверждение и отрицают всякое изменение в характере учения. Против первого взгляда свидетельствует неразрывная связь обоих периодов, как это явствует из сочинений философа; против второго говорит тот факт, что Фихте много раз по-новому излагал наукоучение и что его лекции более позднего времени, оставшиеся после его смерти, во многом отличаются от первоначальной формы системы. Некоторой перемены и преобразования учения нельзя не признать, но вопрос в том, отрицает ли и опровергает ли оно прежнюю основу?

Когда говорят о «новом, позднейшем учении», то нужно указать, в каком сочинении оно изложено и где прерывается прежний ход идей? В изданных самим Фихте популярных сочинениях позднейшего времени оно не содержится. Если искать в них нового учения, то придется указать на «Наставления к блаженной жизни». Но, следя шаг за шагом за внутренним развитием философа, не находишь перемены в основной мысли. Я повторю собственное свидетельство Фихте, которым начинается предисловие к «Наставлениям к блаженной жизни»: «Эти лекции, вместе с “Основными чертами современной эпохи” и с лекциями “О сущности ученого” представляют собою одно целое в популярном изложении. Настоящие лекции являются результатом семилетней непрерывной работы над тем философским воззрением, которое я усвоил уже тринадцать лет тому назад и которое, как я надеюсь, кое-что изменило во мне, но само не изменилось с того времени ни в чем». Сказанное в 1806 году Фихте считает созревшим плодом выработанного еще в 1794 году учения. В этот промежуток учение его «ни в чем не изменилось». Когда же оно изменилось настолько, чтобы отбросить прежнюю систему? И как эта перемена

на, если она действительно имела место, осталась столь незаметной для самого философа, что он решительно утверждает противоположное?

2. СИМПТОМЫ ИЗМЕНЕНИЯ

При сравнении обоих периодов наукоучения можно сразу заметить, что в области полемики изменилось направление и произошла смена позиции при возражениях. Фихте в последнем периоде сражается с совершенно другими противниками, чем в первом. Кажется, как будто бы произошла перестановка. Защищая свободу мысли и обосновывая наукоучение, он был проникнут духом Просвещения. Когда несколько лет спустя он защищал свое учение о религии против обвинения его в атеизме, то во врагах Просвещения он видел и своих противников и боролся не с рационализмом, а лишь с обскурантизмом. Наоборот, в последний период он презирает Просвещение восемнадцатого столетия, как плоский рационализм, основу которого он видит в философии Локка, «самой плохой» философии из всех существующих; типичным представителем ее он выставляет Николаи; эпоху Просвещения характеризует как эпоху «завершенного эгоизма и греховности», гибель которой он приветствует и возвещает. Таким образом, непосредственными противниками своего учения о религии, которым он возвращает обвинение в атеизме, он считает просветителей в духе Николаи! Еще за несколько лет до того он прославлял основателя натурфилософии как гениального сторонника наукоучения. Теперь он предостерегает против учения Шеллинга и, в своих лекциях «О сущности ученого» квалифицируя это учение как возврат к старому догматизму, в «Основных чертах современной эпохи» признает его обратной стороной плоского рационализма, его близнецом, ложной спекуляцией, тщетной мечтательностью и фантазерством и ожесточенно борется с этим направлением. Чем дальше он заходит в отрицании этих обоих противоположных направлений, тем более приближается к их противнику, с которым он соглашался в оценке кантовского учения и вполне расходился в воззрении на истинную систему философии. Теперь он почти совершенно становится на сторону Якоби. В «Назначении человека» он утверждает веру как единственно возможное усвоение истинно действительного; в «Ясном, как солнце, сообщении» он хвалит Якоби как современного Канту реформатора философии, в статье против Николаи он называет его одним из первых людей эпохи, одним из немногих представителей традиции ис-

тинной основательности. Значение Якоби растет в глазах Фихте вместе с его отвращением к рассудочному просвещению и его антипатией к натурфилософии Шеллинга. Этим я не хочу сказать, что он подражал Якоби и подчинялся его влиянию, — такая покорность и подчинение чужим взглядам были не в его характере; но если искать постороннего влияния в его учении о вере и религии, как это последнее проявляется в «Назначении человека», в «Основных чертах» и в «Наставлениях к блаженной жизни», то нужно указать скорее на Якоби, чем на Шлейермахера.

Мы видим, как с течением времени изменились родственные и враждебные отношения наукоучения. В то время литературные круги делились на два лагеря с противоположными воззрениями, обозначаемыми обычно как «рационализм» (просвещение) и «романтика». Нельзя отрицать, что в своем развитии наукоучение отошло от первого и приблизилось ко второму, хотя и это не надо понимать буквально, ибо с враждебным отношением к Шеллингу у Фихте соединяется дружба с Фр. Шлегелем. Но все эти дружеские и враждебные отношения за последний период жизни и литературной деятельности философа служат для нас симптомами изменения, происходящего в его взглядах, изменения не случайного, а исходящего из глубины учения, основной характер которого причём остается неизменным. Чтобы узнать, какова эта перемена, нужно сравнить между собой две различных формы наукоучения.

II. ПЕРВАЯ ФОРМА НАУКОУЧЕНИЯ

Если мы проследим развитие наукоучения в его первой и начальной форме, то обнаружим постепенный рост системы, при котором ее принцип расширяется и углубляется. Наукоучение начинается с объяснения опыта, т. е. системы наших необходимых представлений; оно показывает, что обосновывающий принцип должен быть единым и что искать его нужно в начальном деянии, полагающем в сознании то условие, при котором Я становится теоретическим и вызывает ряд необходимых представлений; условие это, обосновывая теоретическое Я, не может само им обуславливаться. Таким образом, возникает вторая задача, необходимо вытекающая из первой; нужно вывести, откуда является первоначальная грань в Я (самоограничение), составляющая прочную основу Я. Задача решается при помощи *практического Я*. *Первоначальная деятельность* представляется теперь в виде *стрем-*

ления, а Я — в виде системы необходимых влечений, среди которых находятся и влечения к представлению; от этих последних зависит система необходимых представлений. Но в бесконечном стремлении содержится новая задача, вытекающая из сущности Я, а потому необходимо к нему относящаяся; задача эта полагается сущностью Я и разрешается ею. Я есть объект для себя; в своем первоначальном стремлении оно само является своей собственной целью: абсолютное Я есть задача, или идея. Эта идея должна быть осуществлена. Первоначальное влечение, требующее системы всех остальных влечений и завершающее ее, есть нравственное влечение. Практическое Я (система влечений) основывается на *нравственном Я*, на Я как влечении к свободе, как законе свободы (нравственном законе), как совести. Совесть обнимает и обосновывает всю область долга, включая и правовые обязанности; нравственное Я обнимает и обосновывает практическое Я, включая и сферу права; практическое Я обнимает и обосновывает теоретическое Я, которое включает в себя чувственное Я и весь чувственный мир. Основной формой теоретического Я является *воображение* (представление), основной формой практического — стремление (влечение), основной формой нравственного — *совесть*.

Проследим представляемую наукоучением цепь условий в направлении от условия к обусловливаемому. Вот каковы будут заключения. Если нет абсолютного единства субъекта и объекта, то нет и Я как самоцели, нет Я как влечения к себе самому, нет нравственного Я, нет вообще Я как влечения, нет практического Я, нет Я как исключительной сферы свободы, нет индивидуального Я, нет теоретического Я, нет воспринимающего Я (нет эмпирического сознания), нет мира как объекта восприятия, нет чувственного мира.

Если пробежать эту цепь в обратном направлении, от обусловленного к условию, то она представится в следующем виде: нет объективного миропредставления, ибо нет эмпирического сознания, нет теоретического Я (нет воображения, нет Я как представляющей деятельности), нет ограниченного Я, нет самоограничения Я, нет Я как влечения, нет практического Я, нет Я как влечения к свободе, нет Я как совести, нет нравственного Я, нет Я как самоцели, нет Я как абсолютного единства субъекта и объекта, вообще нет Я, нет самосознания.

Мы должны завершить эту цепь. Если мы поднимемся вверх в направлении условий, то заметим, что нет первого члена; если проследим вниз в направлении обусловливаемых, то недостает

последнего члена. Я как абсолютная самоцель было высшей формулой, в которой содержалась вся система наукоучения. Если бы Я не было этой абсолютной самоцелью, то оно не было бы Я. Если бы ряд всех этих условий, полагаемых через Я, не был бы подчинен этой цели как его материал и средство, то цель была бы не абсолютна. Она не была бы абсолютной, если бы чувственный мир, чувственное и индивидуальное Я не были бы ее средствами и органами. Я есть этот орган как воля, которая непосредственно знает свое назначение; убежденность в этом, моральная вера, которая тождественна нравственному, или соответствующему долгу, направлению мысли. Этим органом является личное нравственное направление мысли, только оно одно. Настроение не было бы нравственным, если бы оно желало успеха вне себя; а назначение, которое оно выполняет, было бы неабсолютным, если бы оно не достигало успеха; оно не было бы воистину действительным, независимым от воли и сферы свободы отдельного лица. Поэтому если эта абсолютная цель, без которой Я теряет свое внутреннее основание, а вместе с тем и самое себя, имеет действительное значение, то она должна быть определяющей и упорядочивающей мир целью, она должна быть мировым порядком. Я должно смотреть на себя как на звено и на орган, а не как на творца этого миропорядка; миропорядок же оно должно считать безусловным, в себе самом покоящимся, себя самого выполняющим, живым миропорядком (*ordo ordinans*), мироправлением, божественным мироправлением, самим Богом.

Без абсолютной цели, которую оно само себе ставит, без этого прообраза Я есть ничто. Сам этот прообраз ничто, если он чистый образ, тень Я; оно действительный прообраз только в том случае, если оно первоначальный прообраз, а Я — его отображение. Отношение между Я и его абсолютной целью приобретет правильную форму лишь в том случае, если представить это отношение в обратном виде. Цель есть безусловное и первое, Я непосредственно зависит от нее и ею полагается, оно обусловленное и второе. В этом заключается и этим создается *религиозная* вера. Уверенность в моем нравственном назначении, вера в должествование есть *моральная* вера; уверенность в моральном миропорядке, в божественном мироправлении есть сознание Бога, или *религиозная* вера. Если я не верю, что моя абсолютная цель есть мировая цель, то как могу я верить в вечную неизменность этой цели? Если я не верю в эту вечную неизменность, в силу которой цель продолжает действовать и в том случае, когда моя воля отступает от нее, то как могу я еще верить, что эта цель составляет

поистине и абсолютно мое высшее назначение? Как могу я быть уверен в ней морально? Поэтому религиозная вера не только расширяет и укрепляет нравственную, но и *обосновывает* ее: моральная уверенность покоится на уверенности религиозной. Нравственное Я основывается на религиозном Я, как практическое на нравственном (влечения на первоначальном влечении) и теоретическое Я на практическом. Только здесь наукоучение заканчивается и достигает того пункта, который составляет первое или последнее звено наукоучения, смотря по тому, с какой стороны подойти к нему. Звено это есть религия или сознание Бога, религиозное Я, Я как образ Бога.

В первый период наукоучение начинается с обоснования эмпирического сознания и заканчивается обоснованием религиозного сознания; от теоретического Я оно переходит к практическому, к нравственному, к религиозному; от чувственного сознания — к сознанию свободы, к совести, к религии; от чувственного мира — к миру нравственному, к нравственному миропорядку, к божественному мироправлению, к Богу. Оно достигло религиозного Я как последнего члена, в этом последнем члене оно познало последнее и самое глубокое основание всех необходимо полагаемых в Я определений, оно знает, что это последнее основание в действительности есть первое.

Отсюда задача проследить ход наукоучения в обратном направлении, начиная с последнего члена, и из этого принципа вывести всю систему. Этой задачей занято наукоучение в последнем периоде. Если в системе есть перерыв, то его надо искать в переходе от нравственной веры к религиозной, следовательно, в пункте, относящемся к первому периоду. Если же в этом пункте нет перерыва, то его нет нигде. Фихте относится к тому разряду мыслителей, система которых еще не закончена, когда они вступают на литературное поприще, и которые не изменяют первоначальной задаче, а лишь глубже проникают в нее.

III. ИЗМЕНЕННАЯ ФОРМА ИЗЛОЖЕНИЯ

Задача заключается в следующем: изложить всю систему наукоучения как целое, выводя ее из одного принципа, которого требует религиозная точка зрения. Эту задачу Фихте себе поставил, но смерть помешала ему выполнить ее. Остались лишь отрывки, наброски, опыты да те популярные лекции, в которых с несомненностью обнаруживается новая форма изложения, а именно

последняя книга «Назначения человека», лекции «О сущности ученого», «Основные черты современной эпохи» и, главным образом, «Наставления к блаженной жизни», которые сам Фихте считал «вершиной и самой светлой точкой» своего учения о религии. Мы видим, в каком свете является наукоучение в новой форме развития. Принцип его есть Я как образ или *непосредственное* выражение Бога. Все свойства Я, непосредственно полагаемые в Я и через Я, являются теперь формами откровения божественной жизни; само наукоучение, не бросая путеводной нити критического идеализма, устанавливает свою систему на религиозной или теософической основе, на понятии абсолютно реального, на Боге. Этим объясняется отвращение Фихте к рассудочному объяснению и к натурфилософии в этот период. Если смотреть на Бога как на принцип Я, как на вечную первооснову всех явлений, то понятие Бога должно быть независимым от всех свойств, возможных только в Я и через него полагаемых, следовательно, независимым от всех различий, от всего разнообразия, от всякой перемены. Он есть самому себе равное неизменное *бытие*. На первый взгляд это понятие напоминает нам элеатское или неоплатоническое представление, оно родственно также Спинозизму и потому производит странное впечатление в фихтевском наукоучении. Это и послужило поводом к тому, что новую форму этой системы сочли за «новое учение», которое противоречит первоначальной системе и даже совершенно порывает с ней.

Однако внутренняя связь обеих фаз развития вполне очевидна, и вторая фаза представляется и в этом пункте необходимым и неразрывным продолжением первой, она изложена лишь в обратном порядке. В своей сущности Я необходимо есть абсолютное тождество субъекта и объекта; по своей форме в акте самосознания оно необходимо является раздельностью их. Без указанного тождества нет Я, его нет и без раздельности субъекта и объекта. В основе Я субъект и объект суть непосредственно единое и должны быть единым, иначе Я было бы невозможно; в самом же Я они разделены и должны быть разделены, иначе Я тоже было бы невозможным. Они разделены и должны поэтому быть соединены через Я. Таким образом, это единство в основе Я становится раздельностью в Я и именно через это становится для Я задачей объединения. Без этой задачи объединения, в котором связаны единство и раздельность, Я невозможно. Таким образом основа Я становится его задачей и целью или, что то же самое, абсолютная цель Я должна полагаться как его основа. Для того чтобы правильно понять переход от первой формы изложения наукоучения

ко второй, нужно правильно понять именно этот пункт. Мы уже разъяснили этот вопрос. То, что в основе Я вечно едино, должно быть вновь объединено в конечной цели Я. Единство есть, объединение должно быть. Без состояния раздельности объединение было бы ненужным. Сознание разделяет то, что непосредственно едино; разделение требует объединения: оно превращает *бытие в долженствование*. Отними это бытие (тождество), и Я станет невозможно! Отними это долженствование, и объединение, раздельность, сознание, Я станут невозможными! От единства через раздельность к объединению — таков принцип в общем виде. Содержание его есть абсолютное тождество как основа и цель Я, как бытие и долженствование, как вечная основа и вечная цель жизни, как *божественная жизнь*. Признавая над собой задачу, требующую решения, под игом долженствования мы живем нравственно; познавая извечно решенную задачу, предавая себя божественному бытию, мы живем *блаженно*. Божественная жизнь есть все во всем, Вее-Единое. В применении к этому вопросу наукоучение принимает форму *учения о тождестве*. Если в качестве теософии оно находится в противоречии с натурфилософией, то на почве философии тождества оно вступает с ней в состязание, и это не уменьшает, а, напротив, обостряет противоречие. Учение о тождестве заложено в наукоучении, эта основа его ясно выступает уже в первый период. Мы неоднократно указывали на это. Я напомним об основаниях учения о нравственности, об «Опыте нового изложения наукоучения» 1797 года, о «Втором введении в наукоучение», о «Ясном, как солнце, сообщении», где Фихте обозначает тождество как «безусловное и характерное самосознание», наконец о второй книге «Назначения человека», в которой факты сознания объясняются принципом тождества.


ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

ПОЗДНЕЙШАЯ ФОРМА НАУКОУЧЕНИЯ



I. НАУКОУЧЕНИЕ 1801 ГОДА

1. ПЕРЕХОД ОТ ЗНАНИЯ К БЫТИЮ

 После вышеуказанного «Опыта нового изложения наукоучения» 1797 года мы встречаемся в 1801 году со вторым опытом, представляющим ряд новых изложений; это сочинение не было выпущено в свет самим Фихте*. Все углубляющееся утверждение системы привело к необходимости обосновать знание абсолютным, т. е. вывести его из Бога. Посмотрим, как решается здесь этот вопрос.

Как в «Назначении человека» и в «Ясном, как солнце, сообщении», так и здесь утверждается, что всякое знание, вся созерцательная рефлектирующая деятельность исчерпывается построением образа и отображения. Прообразом, или конечной целью, должна быть свобода, нравственная деятельность выливается в стремление осуществить конечную цель. Образ не есть реальное, но он требует реального, к которому он непосредственно относится, которое он непосредственно выражает. Реальное находится по ту сторону знания, оно независимо от него, оно не образ и не построение образа, оно не становление и не множество. В отличие от всякого явления, от всякого разнообразия и изменения оно есть абсолютное, неизменное бытие, или Бог. Без реальности нет образа, без бытия нет знания, между этими двумя началами не существует третьего. Таким образом, знание не только находится в зависимости от бытия, но и *непосредственно* от него зависит, оно есть его явление (образ) и непосредственное следствие. Знание выводит мир из себя и смотрит на него как на свое ото-

* Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 (S. W. I. Bd. II. S. 3–163).

бражение, оно выводит себя из абсолютного и смотрит на себя как на непосредственное его явление. Как возможно такое обоснование? Выводя мир из себя, знание не выходит за свои пределы. Выводя себя из абсолютного, оно выходит за границы себя. Как же это возможно? Как может знание выйти за свои пределы, как может оно пробить форму созерцания и рефлексии?

Насколько мне известно, Фихте нигде не ставил вопрос так определенно, как в изложении наукоучения 1801 года. Знание не есть реальное бытие, ибо оно есть образ; оно не есть абсолютное, ибо оно — рефлексия и проходит необходимый путь развития, заключающий в себе форму разнообразия и изменения. Знание исходит из себя самого, иначе оно не было бы свободой. Знание является для себя тем, что оно есть; оно должно поэтому быть для себя и в своем источнике, или, что то же самое, его начало должно быть ясно для него. Знание понимает себя самого, следовательно, оно должно провидеть и свое начало. Начало есть граница. Знание прозревает свою границу. Предел знания есть небытие знания, незнание. Однако все охватывается знанием и все полагается им, — все объективное бытие. Небытие знания есть исключительно и только абсолютное бытие. Поэтому если знание прозревает свое начало и свою границу, то оно необходимо видит свое собственное небытие, т. е. оно видит абсолютное бытие и самого себя как необходимое его следствие. «Оно находит в себе и через себя свой абсолютный предел и свое ограничение — в себе и через себя, говорю я. Оно проникает знанием в свое абсолютное начало (из незнания) и приходит таким образом через себя самого (т. е. в силу своей абсолютной прозрачности и самопознания) к своему концу. Это и есть та великая тайна, которую никто не мог узреть, так как она слишком очевидна, и только через нее мы все видим. Если знание именно в том и заключается, что оно видит свое начало, — или еще определенной: если само знание есть для-себя-бытие, внутренность начала, — то ясно, что его конец и его абсолютная граница должна находиться в пределах этого «для себя». Но, согласно нашему разъяснению и очевидности, знание заключается именно в этой пронцаемости, в абсолютной прозрачности, в субъект-объекте, в Я; поэтому оно не может узреть свое абсолютное начало, не прозревая и своей границы, своего небытия. Что же такое абсолютное бытие? Абсолютное начало знания, в нем постигнутое, а потому небытие знания: бытие, абсолютное бытие, ибо знание абсолютно. Только начало знания есть *густое* бытие; где знание присутствует, там уже *его* бытие и все то, что может быть принято за бытие (объективное), есть уже

это бытие и несет свои законы. Вот мы и ушли далеко от ложных идеалистических систем. Чистое знание, мыслимое как начало для себя, и противоположность его как небытие знания (ибо иначе оно не могло бы возникнуть) есть *чистое* бытие. (Или, если угодно, точка зрения абсолютного знания есть абсолютное творение как процесс, не как нечто сотворенное; знание творит само себя из своей чистой возможности, единственно ему предпосылаемой, и именно это и есть чистое бытие)» *.

Таким образом, по Фихте, знание приходит к понятию абсолютного бытия, а наукоучение, как учение о *знании*, к полаганию такого бытия. Оно выводит не знание из бытия, но бытие из знания; оно не ставит бытие реальным основанием знания, оно делает знание познавательной основой бытия; оно считает знание по отношению к объективному бытию (миру) реальным основанием, по отношению к абсолютному бытию (Богу) — познавательным основанием. Таким образом, и абсолютно реальное познается наукоучением из идеального основания. Или, как выражается Фихте: наукоучение «выводит бытие из знания как из его отрицания, оно есть его идеальная сторона, и притом высшая идеальная сторона» **.

Если знание есть познавательное основание абсолютного бытия, то оно должно смотреть на себя как на его *следствие*, а так как абсолютному началу знания может предшествовать только абсолютное бытие, то оно должно считать себя и *непосредственным* его следствием. Прозревая свое глубочайшее основание (начало), знание непосредственно познает абсолютное бытие. Постигание абсолютного бытия есть мышление, постижение знанием самого себя есть созерцание. Здесь поэтому мышление и созерцание непосредственно связаны. Так как знание при своем возникновении исходит из абсолютного (противоположного ему) бытия, то в этом пункте абсолютное бытие и знание, или абсолютное бытие и абсолютная свобода (необходимость и свобода), абсолютно объективное и абсолютно субъективное нераздельно и непосредственно объединены, или тождественны. Они не безразличны, ибо они противоположны, но они тождественны, ибо знание непосредственно исходит из абсолютного бытия. Здесь абсолютная точка, в которой начинается знание, тут непреодолимая грань наукоучения: «не точка безразличия (Indifferenzpunkt), а точка тождества обоих, неошутимое, непостигаемое и необъясни-

* Ibid. Th. I. § 26. S. 63.

** Ibid. S. 64; § 27; § 29. S. 73.

мое далее единство абсолютного бытия и для-себя-бытия в знании, выйти за пределы которого не может и наукоучение» *. Здесь совпадают идеальное и реальное, основной принцип идеализма (знание) и основной принцип реализма (бытие). В этом смысле тождество образует глубочайшее основное понятие наукоучения. Наукоучение находится в противоречии с Шеллинговой натурфилософией; как учение о тождестве оно противоречит в указанном смысле понятию абсолютного безразличия, на котором Шеллинг строит свою систему. «Для-себя-бытие абсолютного начала есть абсолютное созерцание, источник света или абсолютно субъективное; необходимо примыкающее к этому небытие знания и абсолютное бытие есть абсолютное мышление, источник бытия в свете, а следовательно, так как оно все же есть в знании, — абсолютно *объективное*. ...Если бы субъективное и объективное были безразличны, как могли бы они стать различными? Или абсолютность уничтожает сама себя и становится относительностью? Тогда она должна была бы стать абсолютным ничто, так что эта система, вместо того, чтобы быть абсолютной системой тождества, должна бы называться системой абсолютного ничто» **.

2. ПЕРЕХОД ОТ БЫТИЯ К ЗНАНИЮ

Как Шеллинг сравнивал свою систему тождества и безразличия с системой Спинозы, так сравнивает Фихте наукоучение 1801 года с учением Спинозы и указывает на сходство и различия их. На это различие наукоучения с системой Спинозы было обращено слишком мало внимания, и потому так называемое позднее учение Фихте считали более спинозистским, чем оно есть на самом деле. Абсолютное бытие принимается в наукоучении за основу и носителя знания; в соответствии с этим знание относится к бытию, как акциденция к субстанции. Это же отношение принимает и Спиноза. Здесь Фихте и Спиноза сходятся. С другой стороны, кое-что Спиноза совсем проглядел, а именно *переход* от субстанции к акциденции. «У него не возникает вопроса о подобном переходе, поэтому и перехода этого у него нет; в действительности субстанция и акциденция у него нераздельны; субстанция его не есть субстанция, акциденция не акциденция; он называет одно и то же то так, то иначе». Наукоучение же объясняет этот переход — в этом абсолютная противоположность обеих систем. Пе-

* Ibid. S. 74, 75.

** Ibid. § 27. S. 65.

реход совершается знанием, точнее, «основной формой знания, в которой заложена необходимость разделенности и бесконечности для сознания». Эта основная форма есть рефлексия, она есть дело свободы, формальной свободы; последняя осуществляет этот переход и отделяет знание от абсолютного бытия. Вечно-единое лежит в основе всякого знания. В этом отношении наукоучение есть «унитизм» (εν και παν). Действительное (фактическое) знание полагается рефлексией и содержится в ней, и как таковое оно никогда не может достигнуть абсолютного единого; абсолютное бытие есть потусторонность всякого действительного знания; в этом отношении наукоучение есть «дуализм»*.

Как только знание установлено, развивается ряд форм рефлексий и мир явлений на основании необходимых законов, которые не могут быть иными. Но знание вообще осуществляется актом абсолютной свободы, который мог бы и не произойти. Что приходит путем абсолютной свободы, того могло бы и не быть, то, следовательно, по природе своей *слуэайно*. Что относится к происхождению знания, то же относится и ко всем формулам и явлениям им обусловленным. Таким образом, хотя мир необходимо есть проявление и образ знания, он, как и само знание, случаен по своему происхождению. Случайное ничтожно и безосновно само по себе. Кто умеет смотреть в основу мира и знания, тот видит случайность их возникновения и ничтожество их бытия. Отсюда известное изречение Фихте, которое на первый взгляд кажется настолько пессимистическим, что с ним мог бы согласиться и Шопенгауэр: «Когда говорят о лучшем из миров и о печати божественной благодати в этом мире, то следует ответить: *мир этот самый худший из всех возможных миров, поскольку он сам по себе совершенное ничто*». Однако не следует пропускать того, что непосредственно следует за этой фразой и лишает ее пессимистического характера. «Но именно потому разлита в нем единственно возможная благодать Бога, что, исходя из всех его условий, интеллигенция может дойти до решения улучшить его»**.

Мир бессодержателен сам по себе, и в этом заложена возможность для интеллигенции освободиться от него. Так как он зависит от условия, полагаемого свободой, то свобода может изменить точку зрения знания или миропредставления и при помощи свободы подниматься от одной ступени к другой. Так как свобода не совпадает ни с одной из данных форм сознания, ибо всякая

* Ibid. Th. II. § 32. S. 86—89.

** Ibid. § 47. S. 157.

форма обусловлена ею, то она может возвыситься над всякой формой, может абстрагироваться от всякого данного содержания и в конце концов, прозревая всю рефлексию и знание вплоть до самого их начала, постигает случайность своего собственного продукта. Абстрагирование от всех объектов созерцания оставляет в знании одну пустую форму, формальное мышление с его законами; в нем и заключается логика и вся так называемая философия, не выходящая за пределы этой формы рефлексии конечного рассудка и не способная достигнуть безусловного. Возвышение над конечным рассудком дает знанию возможность прозрения во всякое знание, в самый корень его, в его случайность; это возвышение делает знание наукоучением, а созерцание, на котором покоится наукоучение, достигает абсолютной границы знания. «В возвышении над всяким знанием, в чистом мышлении абсолютного бытия и в случайности знания, с другой стороны — вот где центральный пункт наукоучения» *.

Теперь мы можем вывести заключение о том, как наукоучение относится к вопросу об обосновании или генезисе знания из абсолютного. Наукоучение показало, как для знания вместе с постижением своего начала открывается понятие абсолютного бытия, как в свете абсолютного бытия оно познает случайность своего собственного происхождения и бытия и вместе с этим и ничтожество мира. Таким образом выяснен переход от знания к бытию. Это последний пункт, освещаемый наукоучением. Переход от бытия к знанию остается невыясненным. Знание является для нас познавательным основанием абсолютного, но мы не видим, чтобы абсолютное было реальным основанием знания. Выведение знания из абсолютного, а следовательно, и опосредованное выведение мира из Бога остается вопросом еще не решенным.

II. НАУКОУЧЕНИЕ 1806 ГОДА

1. Пустота учения Шеллинга о тождестве

Послушаем теперь свидетельство самого Фихте об отношении нового изложения наукоучения к прежнему. Мы знаем, что в своем предисловии к учению о религии он признавал учение о жизни «самой светлой точкой и завершением» наукоучения. В том же году, в котором вышли в свет «Наставления к блаженной жизни»,

* Ibid. § 48. S. 157—163.

он написал реферат «О понятии наукоучения и его предшествующей судьбе», который был издан лишь после его смерти. В этом сочинении Фихте яснее и прямее, чем раньше, высказался об отношении обеих форм изложения наукоучения и в то же время страстно выступил против Шеллинга и его натурфилософии. Он не только третирует его как второго Николаи, но так прямо и называет. Упрек со стороны Шеллинга в «субъективизме» представляется ему грубейшей ошибкой и непониманием. То, что натурфилософия считает чувственный мир не зависящим от субъективного сознания и от знания вообще и обращается с ним как с вещью в себе, Фихте считает нефилософским и антифилософским. Он видит в Шеллинге такой же пример «общего расслабления и бездарности современной эпохи», такого же представителя «поверхностности», как в Николаи. Что Шеллинг в своем последнем сочинении, «Философия и религия» (1804), исключает происхождение конечных вещей из абсолютного, в этом сказался устаревший догматический дуализм, который считает материю вещь в себе и материалистичен по существу. Вся так называемая натурфилософия есть, в сущности, не что иное, как «слепой эмпиризм» по образцу Николаи. С такой системой несоединимы ни Бог, ни мораль. Он говорит все это для характеристики существа дела и не хочет упрекать в чем-либо лично философа. Стремление Шеллинга к познанию единства всего бытия с бытием божественным есть похвальное намерение, разделяемое и Фихте, с тем различием, что он совершил то, чего Шеллинг не мог сделать, а вокруг да около чего только ходил. «Таким образом я совершенно и безусловно не признаю его как философа, как художника же я считаю его величайшим фокусником, играющим в слова» *.

2. НЕИЗМЕННОСТЬ НАУКОУЧЕНИЯ

Фихте определяет здесь понятие наукоучения совершенно так же, как мы толковали ее в самом начале. Наукоучение воспринимает и решает задачу, поставленную открытиями Канта. Кант не решил задачи и не мог достигнуть цели, так как он выводил способности разума индуктивно, рассматривал их обособленно друг

* Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und deren bisherige Schicksale (1806). Cap. II (S. W. III. Bd. III. S. 384—407). Ср.: 1. «Bemerkungen bei d. Lecture von Schellings transcendentalem Idealismus» (1801); 2. Zur Darstellung von Schellings Identitätssystem in der Zeitschrift für speculate. Physik (N. W. Bd. III. S. 368—389).

от друга, а не брал их в их абсолютном единстве. Задача, выполненная наукоучением, заключалась в обосновании законов разума и в правильном выведении их из первоисточника. Наукоучение поняло и указало на *бессодержательность продуктов рефлексии*, составляющей основной закон знания. Только немногие поняли дух наукоучения, а теперь они же находят, что оно ложно, потому что растворяет всякую реальность; между тем реальность существует и должна существовать. Само наукоучение не может не признать реальности, так как оно предполагает «субъективно-объективное бытие, действительное и конкретно существующее Я» как вещь в себе. Такое понимание, конечно, искажает наукоучение; одни не видят в нем ничего реального, другие ищут его там, где его не могло быть, — в области рефлексии. «Люди хотят реальности, мы также ее желаем, в этом мы согласны. Наукоучение доказало, что форма рефлексии, которая может быть постигнута в своем абсолютном единстве и этим единством охвачена, не имеет реальности, а представляет собою лишь пустую схему; схема эта, в свою очередь, образует посредством разветвлений, также охватываемых *одним* принципом, новую систему других, таких же пустых схем и теней. Наукоучение намерено твердо и неизменно настаивать на этом убеждении». Люди знают реальность только в форме рефлексии, поэтому они думают, что наукоучение уничтожило всякую реальность. Им нужно указать на то, «что если уничтожена их реальность, то это не значит, что уничтожена всякая реальность, наоборот, позади формы и после ее разрушения впервые обнаруживается истинная реальность. Это последнее и составляет ту задачу, которую мы предполагали решить в свое время, прибегнув к новому, как можно более свободному изложению первых и самых глубоких основ наукоучения». Фихте говорит затем, что он давно уже обещал дать новое изложение наукоучения. Однако он уже освободил себя от этого обещания и откладывал его выполнение, ибо для него становилось все яснее, «*что прежнее изложение наукоучения хорошо и что его пока вполне достаточно*». «Так как я только что заявил, что прежнее изложение наукоучения хорошо и правильно, то само собой понятно, что от меня нельзя ждать другого ужения, кроме однажды уже преподнесенного публике. Сущность прежде изложенного наукоучения сводилась к утверждению, что форма Я, или абсолютная форма рефлексии, составляет основу и корень всякого знания и что только из нее вытекает все то, что когда-либо могло возникнуть и возникало в знании. <...> Это направление читатель неиз-

менно найдет во всех настоящих и будущих наших объяснениях наукоучения» *.

Четыре года спустя Фихте выполнил то обещание, про которое он говорил, что вряд ли его стоит исполнять, ибо оно, собственно говоря, уже выполнено. Он набросал новое изложение — «Наукоучение в его общих чертах». Он считал его вполне тождественным старому учению. После того как последнее показало, что не есть реальное, непосредственно уясняется, что такое реальное. «Если бы можно было, — говорит Фихте в реферате 1806 года, — ясно прозреть форму Я, то мы заметили бы, что в нас и в нашем сознании вытекает только из этой формы и что есть не чистая, а оформленная жизнь. Если бы мы могли отделить эту последнюю от всей нашей жизни, то осталась бы чистая и абсолютная жизнь, которую обычно называют *реальной*. Тогда возникло бы наукоучение, которое было бы вместе с тем и единственно возможным учением о жизни» **. Это учение о жизни Фихте и дал в «Наставлениях к блаженной жизни».

III. НАУКОУЧЕНИЕ 1810 ГОДА

Из сочинений, являющихся выражением второй формы наукоучения, сам Фихте издал только одно: «Наукоучение в его общих чертах» ***. Оно возникло из лекций, прочитанных им зимой 1809—1810 года, и подводит в кратких словах итог целому. Речь идет об обосновании знания и о характере бытия. Истинное бытие есть абсолютное бытие, которое существует через себя и на котором держится все другое: абсолютное бытие есть *Бог*, он есть единое, неизменное, непреходящее бытие. Если мы положим в Боге раздельность субъекта и объекта, то этим уничтожится единство, абсолютное бытие и вместе сущность Бога. Именно в этой раздельности состоит знание. Знание полагает различия, от которых божественное бытие свободно; поэтому знание не есть Бог, оно отлично от Бога и потому вне Бога. Божественное бытие есть все во всем. Поэтому знание есть божественное бытие вне Бога, т. е. «*обнаружение Бога*», не действие Бога, ибо последнее предполагало бы характер изменчивости, а непосредственный ре-

* Bericht über den Begriff... Cap. I. S. 361—369.

** Ibid. S. 369—371.

*** Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss (S. W. I. Bd. II. S. 695—709).

зультат абсолютного бытия, «образ или схему» его. Вне Бога немислимо бытие само в себе, немислимо внутреннее, в себе покоящееся бытие, независимое от знания; следовательно, всякое бытие вне Бога заключается в знании, т. е. всякое знание вне Бога есть образ или схема Бога *.

Дело не в осуществлении Бога, ибо он абсолютно действителен, а в осуществлении образа Бога, или знания. Осуществляется оно не Богом, не сам он создает свой образ, ибо это указывало бы на изменение в нем самом, что противоречит его сущности. Знание само осуществляет образ Божий, иными словами, оно само себя осуществляет; на него поэтому нужно смотреть как на самостоятельную, свободную, развивающуюся способность. Всякое бытие вне Бога есть самоосуществление и саморазвитие знания, всякое бытие вне абсолютного бытия есть задача, только и разрешаемая в знании. Разрешение это и будет завершенным образом Бога в знании. Как происходит это завершение? Всякое знание существует для себя, оно есть созерцание себя, самосозерцание. Оно должно выражать то, что оно есть, и для этого оно должно развиваться (из себя). Оно должно видеть в самом себе образ божественной жизни. В этой задаче заключается целый ряд задач.

Знание есть образ, или, точнее, оно есть способность или деятельность *образования*. Чтобы познать себя как таковую деятельность, оно должно развивать ее; оно должно творить образы, оно должно узнавать свой продукт как образ, т. е. отличать его от того, что представляется ему не образом, не его продуктом, а действительностью, или независимым от него объектом. Прежде чем знание уяснится самому себе как образ, как творческая деятельность, оно должно познать нечто как непосредственную действительность. Кроме знания (как образа Бога), нет ничего действительного. Следовательно, знание может непосредственно представлять только свою собственную действительность, не сознавая в ней своей представляющей и творческой деятельности. <...> Прежде всего выступит лишенное рефлексии самосозерцание: продукт (образ) представляется существующим объектом. Созерцание есть «прозревание» (Hinschauen), знание есть бесконечное, самостоятельное, действительное бытие. Оно прозревает свою бесконечность как пространство, свою самостоятельность как бытие в пространстве, как бытие, заполняющее пространство, как материю, свою действенность как слепую способность к действию, как влечение, как влечение к деятельности в телесном мире, а потому

* Ibid. § 1.

и как непосредственное отношение телесного мира к своему собственному бытию; таким образом, оно видит не только тела, но тела им чувственно воспринимаемые, тела как носителей внутренних качеств. Оно должно становиться в непосредственное отношение к телесному миру, а следовательно, и само являться в виде тела; оно должно установить известное отношение других тел к своему влечению и потому должно представлять себя как чувство, оно должно переносить действительность своего собственного тела непосредственно на другие тела и потому представляться самому себе *органом*. Оно видит свою собственную действительность как бесконечную способность, т. е. как бесконечный ряд непрерывных членов, как время. И так как эта действительность имеет непосредственное отношение к телесному миру, то и телесный мир представляется ему данным не только в бесконечном пространстве, но и в бесконечном времени; вся эта область созерцания есть непосредственное, лишенное рефлексии самосозерцание знания, бессознательный его продукт и образ, выражение чистой способности. Область созерцания бесконечна, неопределенна, разнообразна. Созерцание чувственного мира в пространстве и во времени есть непосредственное самосозерцание знания; поэтому это самосозерцание есть разнообразие самосозерцающих, т. е. это «мир многих Я». Всякое Я обладает созерцанием для себя, оно непосредственно созерцает свой процесс созерцания, в этом созерцании оно есть единичное замкнутое, недоступное для всякого другого Я, *индивидуум*. В указанной области непосредственного самосозерцания знание распадается, таким образом, на множественность обособленных единичных индивидов*.

Знание должно открываться для себя самого как образ; оно должно поэтому отличать себя от того, что представляется ему непосредственной действительностью, оно должно отличать себя от своего созерцания, оно должно представлять себя поэтому созерцанием, а потому и индивидом. Теперь знание отличает себя от созерцания, а так как это последнее коренится во влечении, а в силу влечения способность эта связана с процессом созерцания, то знание отличает себя от созерцания посредством акта освобождения от влечения, возвышения над всей областью созерцания. Теперь знание видит непосредственно свой собственный свет, оно уже не прозревает себя вовне, а смотрит в себя, оно уже не есть больше созерцание, а мышление, *понимание*, чистое мышление. Область созерцания была бесконечно разнообразна, мыш-

* Ibid. § 2—9. S. 697—702; § 11. S. 703 flgd.

ление есть *единство*. В созерцании знание распадается на множество Я, на мир обособленных индивидов. Отличая себя от созерцания и постигая себя через мышление, оно становится *единым Я* и познает себя таковым в данном множестве Я, оно видит себя в мире уже не обособленных, а равных индивидов, оно требует их взаимного признания, что было бы невозможно, если бы всякий индивид обладал своим особым миром, если бы чувственный мир (область созерцания) не был бы одинаковым для всех, если бы все не согласовались в основном созерцании. Единство Я производит это первоначальное согласие индивидов в отношении созерцания и чувственного мира. В том, что чувственный мир одинаков для всех, во «всеобщей согласованности» и заключается его истинность и реальность; другой реальности у него нет *.

В мышлении знание узнает себя как единое Я, носителем которого не может быть созерцание или объект созерцания, следовательно, не может быть индивидуум. Мышление обосновывает созерцание, следовательно, оно не может им обосновываться; оно может иметь свою основу и своего носителя только в бытии, которое существует через себя, в *абсолютном бытии, непосредственно* в нем. Мышление узнает себя как непосредственное следствие божественного бытия, образ Бога, возможность этого образа, «возможность быть схемой божественной жизни». Знание есть образ, есть схема. Если знание познает себя как образ, то это знание есть образ образа, схема схемы, тень тени; как голое знание оно пусто, оно не есть то, чем оно может быть по своей способности и сущности, ибо как действительная способность оно есть *образ Бога*; напротив, как голое самосознание оно только *образ образа*. Таким образом, знание не то, что оно есть в действительности и чем оно должно быть. Быть образом Бога — в этом состоит невыполненное назначение, неосуществленная способность пустого знания, чистого самосознания (Я); следовательно, это назначение надо выполнить, эту способность осуществить; это не только возможность, но и долженствование. Когда знание постигает свою пустоту и свое ничто как чистое знание, оно вспоминает свою истинную сущность и смотрит на долженствование как на долженствование. «Что произойдет, если, отбросив как процесс бессодержательного созерцания, так и процесс пустого понимания, я вполне свободно и независимо использую свою способность? <...> Знание, содержание которого не заимствовано ни из чувственного мира, ибо последний уничтожен, ни из созерцания пустой формы

* Ibid. § 10. S. 702, 703; § 11. S. 704, 705.

знания, ибо я отбросил и это, — только то, что существует через себя само, просто как оно есть, подобно тому как божественное бытие, схемой которого оно является, существует только через себя, как оно есть. Теперь я знаю, в чем мой долг» *.

Мое бытие есть мое долженствование. Это долженствование вполне ясно, просто и абсолютно. Но если я только знаю свой долг, то долженствование есть объект знания, образ образа, и оно погружается в мир призраков. Оно не призрак, но настоящая действительность, оно не голое знание, но продукт моей способности, руководящий принцип; долженствование не обуславливается моей мощью, оно ее условие. Способность, освещаемая и руководимая этим долженствованием, есть воля, простая и абсолютная в себе, реальный и одновременно разумный принцип, тот пункт, в котором процесс понимания (*Intelligiren*) и процесс созерцания, или реальность, тесно сливаются друг с другом. Воля есть действительный образ Бога. Таким образом, наукоучение завершается «мудрым советом снова предаться действительной жизни после достигнутого познания, через которое только и становится возможной ясная и без колебания покоящаяся в себе воля; но не бессодержательной жизни слепого и неразумного влечения, а божественной жизни, которая должна проявиться в нас» **.

Таково новое изложение наукоучения, как оно открыто выражено Фихте. Посмотрим, как философ развил его в своих позднейших сочинениях, а затем вернемся к обсуждению вопроса.

* *Ibid.* § 12. S. 705, 706; § 13. S. 706, 707.

** *Ibid.* § 13—14. S. 707—709.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

ФАКТЫ СОЗНАНИЯ И НОВОЕ УЧЕНИЕ О ГОСУДАРСТВЕ



I. ФАКТЫ СОЗНАНИЯ

1. НАУКОУЧЕНИЕ КАК УЧЕНИЕ О ЯВЛЕНИЯХ

Все остальные работы последнего периода, относящиеся к наукоучению, остались не напечатанными при жизни Фихте и составляли главным образом лекции, в которых Фихте старался еще яснее и нагляднее изложить понятие и задачу наукоучения, дух и метод его. Новым и интересным является здесь способ изложения. Для дидактического трактования системы особенно полезны пропедевтическое основание и применение. Поэтому из его посмертных сочинений мы возьмем сначала те, которые пропедевтически обосновывают наукоучение, перешедшее в учение о мудрости и о жизни. Таковыми являются лекции «Факты сознания» (читались зимой 1810—1811 года и летом 1813 года). Первые и важнейшие были напечатаны вскоре после смерти философа (1817). Пропедевтическое обоснование есть всегда опыт дидактического искусства, а Фихте был мастером в деле преподавания. С этим его искусством мы познакомились на примере «Введений в наукоучение» 1797 года. Лекции «Факты сознания» так же относятся ко второй форме наукоучения, как упомянутые «Введения» — к первоначальному наукоучению, только во втором случае Фихте вышел за рамки пропедевтики. Лекции 1813 года остались набросками, они менее разработаны и дидактически упорядочены, чем лекции 1810—11 года, но в некоторых местах представляют удивительную ясность изложения, а именно в общей характеристике наукоучения*.

* Die Tatsachen des Bewusstseins. Vorl. 1810—11 (S. W. I. Bd. II. S. 541—691); Die Tatsachen des Bewusstseins. Vorl. 1813 (N. W. Bd. I.



Наукоучение рисует историю развития сознания от самой нижней ступени до самой высокой, от внешнего восприятия до блаженной жизни. Главные этапы этого развития суть факты сознания, которые каждый находит в себе. Цель и задача пропедевтических лекций заключается в том, чтобы разобраться в этих фактах, привести их в связь, отметить точки, определяющие направление, по которому развивается наукоучение. Область наукоучения распространяется на всю сферу рефлексии с ее необходимыми формами. Этим определяются границы: область эта начинается с факта сознания, который совершается бессознательно и из которого выходит рефлексия; она заканчивается, доходя до абсолютного бытия, в котором нет рефлексии и к которому все знание относится, как образ и явление. Всякое бытие вне Бога есть явление или образ Бога, всякое явление заключается в знании и в продуктах его рефлексии. Знание есть явление или «бытие Бога». Всякое знание вне Бога есть «бытие» в рассудке: «рассудок есть абсолютный элемент и носитель всякого бытия»; поэтому задача наукоучения заключается в «анализировании формы рассудка». Философия делает понятным наличное бытие (явление), она должна, как говорит Якоби, «*раскрыть наличное бытие*». Наукоучение не есть учение о бытии, оно есть «*учение о явлении*» *. Всякое явление состоит в «самопонимании» и в необходимом пути, который проходит самопонимание. «Эта жизнь и движение процесса понимания», путь, проходимый им, и есть область наукоучения. Таким образом, явление только тогда завершается, когда оно всецело себя поняло: это полное понимание дает наукоучение. Поэтому последнее находится не вне пределов явления, а всецело к нему относится, так как оно всецело его охватывает: «Самопонимание есть форма бытия явления». «Следовательно, наукоучение само есть явление в его целости. Оно говорит: я есмь самопонимание явления, поэтому я есмь явление. Явление не есть нечто объективно замкнутое» **.

S. 401—574). Фихте называет «Факты сознания» своим первым и единственным введением в наукоучение, а лекции 1813 г. вторым введением, так как они предполагают не обычное сознание, а таких слушателей, которые знакомы с отношением логики к философии (N. W. Bd. I. S. 406). Так же различал Фихте и оба «Введения в наукоучение» 1797 года.

* «Феноменология», по выражению Гегеля.

** *Tatsachen des Bewusstst.* (Vorl. 1813) (N. W. Bd. I. S. 408—410, 421. S. 561 flgd. S. 563—571).

2. НАТУРФИЛОСОФИЯ КАК ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ НАУКОУЧЕНИЮ

Кто смотрит на явление иначе, тот принимает его за истинно действительное бытие: в этом заключается основная ошибка всей ложной философии, корень всякого догматизма, предубеждение, препятствующее пониманию наукоучения. Отсюда выходит та натурфилософия, которая переносит абсолютное бытие в явление, которое, в свою очередь, распадается на природу и на Я. Основываясь на этой предпосылке, выводят следующее умозаключение: «Абсолютное есть либо природа, либо Я; Я не абсолютно, следовательно, природа есть абсолютное». Эта предпосылка ложна. Природа и Я суть формы явления. Абсолютное существует, но оно не есть ни природа, ни Я, оно вне Я и вне природы, оно дает необходимую точку опоры первому, а посредством его — и второй. Таков ход рассуждения наукоучения *²⁷⁰.

Наше согласованное представление о мире есть необходимое явление всеобщего знания, «единой непосредственной духовной жизни, которая создает и вмещает в себе все явления, включая и Я-индивидуумов». Когда принципом берут материю, то представление, миропредставление, Я, взаимное признание индивидуальных Я нельзя объяснить; если же принципом взять индивидуальное Я, то невозможно объяснить всеобщность представления, совпадение созерцаний, пространство. Первый принцип усваивает материализм, второй — индивидуалистический идеализм. Поэтому наукоучение ни то ни другое **²⁷¹. Оно выводит явления не из материи, не из индивидуального Я, а из знания как такового; оно объясняет из знания только явления, в том числе и индивидуальное Я, но не вещи в себе. Совершенно ошибочно думать, что наукоучение исходит из себя и что из знания оно выводит что-либо другое, кроме явления, что оно делает Я творцом вещей в себе и даже индивидуального Я. «Оно не выходит за свои пределы назад, в качестве творца бытия вне себя, как многие понимали наукоучение, полагая, что оно хочет выводить вещи в себе из Я, что было бы абсурдом; но оно не может при помощи этого принципа выйти за свои пределы и вперед, а поскольку Бог присутствует в явлении, он есть и его самоосуществление. Ограничивая себя этим единством объекта, наукоучение замкнуло и утвердило себя» ***.

* Tatsachen des Bewusstseins (1810). Abschn. II. Cap. V. S. 618—619.

** Ibid. S. 623—626.

*** Tatsachen des Bewusstseins (1813). S. 565.

3. СТУПЕНИ СОЗНАНИЯ

Знание проходит необходимое развитие, самостоятельную в себе жизнь, к формам развития которой относится и индивидуальное Я. Поэтому знание не есть свойство, носителем которого является какая-то вещь, оно столь же мало свойство человека, как пространство — свойство тела. Кто смотрит на знание как на свойство человека, подобен тому, кто видит в пространстве свойство тела; первый так же не постигает природы знания, как второй — природы пространства. Развитие знания состоит из необходимого ряда рефлексий; всякая рефлексия есть возвышение над той деятельностью, на которую направлена рефлексия; каждое такое возвышение есть освобождение сознания, раскрепощение свободы, которая на низшей ступени наиболее скована: это «постепенный рост жизни к высшей свободе». Это развитие имеет свои определенные законы и факты; наукоучение дает познание законов. «Изображение фактов является как бы естественной историей развития этой жизни, которая начинается с низшей ступени»*.

Самая низкая ступень есть внешнее восприятие, в котором знание совпадает со своим объектом, растворяется в нем и потому принимает его за нечто данное. Рефлексия схватывает объект, превращает его в голый образ и знает, что последний есть ее продукт; знание становится воображением и освобождается от своей зависимости во внешнем восприятии. Воображение есть реальное освобождение духовной жизни. Объект восприятия есть вещь, объект воображения — представление или образ вещи. На нижней ступени сознания царит утверждение: вещи существуют. На второй ступени: представления или образы вещей существуют. Рефлексия относительно этого объекта поднимает сознание на высшую ступень, она постигает свою собственную представляющую или формирующую деятельность: так возникает знание о знании, свободное сознание, Я. Теперь восприятие и воображение не предоставлены более самим себе, они направляются и управляются свободным сознанием. Таким образом, сознание подчиняет себе восприятие и воображение, оно фиксирует восприятие и делает его внимательным, оно возобновляет и репродуцирует его при помощи воображения, создает ряд представлений, в котором каждый член обусловлен предыдущими, настоящий — прошлыми, а эти последние восстанавливаются при помощи памяти.

* Tatsachen des Bewusstseins (1810). Abschn. III. S. 687—691.

Сознание рефлегирует свои представления и отдает себе в них отчет: этим оно освобождает свою теоретическую способность. Оно должно ощутить и свою свободу и понять себя как свободную деятельность, направленную на объект. Без противодействия нет предмета для свободной деятельности; без представления сопротивления нельзя осознать свою собственную свободу; отсюда необходимость в представлении не только пространственного, но и телесного, материального мира, необходимость деятельности, направленной на противодействие, т. е. на телесные или материальные тела, а значит, необходимость и в собственной телесной силе, следовательно, в телесном, воплощенном Я. Знание может ощутить свою свободу только как стесненную, ограниченную сферу деятельности, как индивидуальное Я, которому противостоят другие подобные ему индивиды. Факт непосредственного самосозерцания (Я) умножается. Что может умножаться, то не есть знание, а есть лишь его созерцание; знание остается единым. В созерцании индивиды разделены и каждый образует мир для себя; в мышлении, возвышающемся над созерцанием и освободившемся от связанности, они суть единое и образуют Я, общину индивидуумов, систему многих Я. Непосредственное созерцание и абсолютное мышление суть два главных фактора сознания. «Система многих Я, система организованных тел этих Я, чувственный мир — вот три главных элемента объективного миропредставления» *272.

Знание едино; его явления суть формы развития этой самостоятельной и единой жизни. Знание должно быть для себя тем, что оно есть, оно должно понять себя в своем жизненном единстве и должно ощутить себя как единую нераздельную жизнь. Это происходит путем углубления в себя, а последнее обуславливается «абсолютным самоотчуждением знания», т. е. тем непосредственным самосозерцанием, в котором знание является как существующий мир. Отчуждение есть созерцание, возврат к себе есть самосознание. Таким образом, углубление в себя обусловлено и опосредовано созерцанием; сознание, в котором знание постигает свое единство, проходит через созерцание: эта точка прохождения есть индивидуальность. Поэтому индивидуум не есть носитель знания, а есть форма явления последнего. Для того, чтобы из своего отчуждения или созерцания возвратиться к себе и понять себя как единую основу и носителя всякой жизни, знание должно сконцентрироваться и сгуститься в индивидуальное сознание.

* Ibid. Abschn. II. Cap. I—VI.

Индивиды суть сгустки *единой* жизни, концентрированные жизненные проявления знания, в которых знание впервые становится жизненным, самостоятельным, практическим; они образуют изменчивые сферы свободы в пределах неизменного чувственного мира. В чувственном мире жизнь предстает как неподвижный объект, как существительное: *vita*; в индивиде она есть деятельность, глагол: *vivere*. Индивиды суть явления одной и той же жизни; поэтому между ними нет пропасти, а есть общность. Всякий определяет сам свою действительность и поступает свободно в своей области, самоопределение одного обуславливает самоопределение другого, и наоборот, — но не непосредственно, а через взаимное признание и сознание свободного самоопределения; поэтому общение (взаимодействие) индивидов основывается не на физической, а на моральной связи *273.

Таким образом, в чувственном мире и в общении свободных индивидов проявляется единая жизнь, самостоятельное в себе и единое знание: знание как *свободная* жизнь, или свобода. Итак, весь мир есть необходимая форма явления свободы. Без этого проявления свобода не может ощутить себя, а знание не может осознать себя как абсолютную свободу. Если сознание абсолютной свободы мы назовем нравственностью, то мир есть необходимое условие, при котором абсолютная свобода является сама себе, или созерцает сама себя. «Поэтому жизнь свободы есть, в сущности, не что иное, как форма созерцания нравственности» **226. Исключительно формальная свобода пуста, она есть средство абсолютной или конечной цели. Конечная цель есть нравственный закон. Если свобода есть глубочайшая основа мира, который сам есть явление свободы, то конечная цель, ради которой свобода существует, есть «абсолютный принцип бытия природы», то сами индивидуумы суть произведения конечной цели, т. е. всякий индивидуум имеет определенную нравственную задачу, он есть звено в нравственном порядке, в котором жизненные задачи располагаются по поколениям и эпохам. Только как член нравственного миропорядка, только при выполнении своей нравственной задачи индивидуум вечен и имеет непреходящее значение. Выполнять нравственный закон значит хотеть его. Хотеть нравственного закона значит не хотеть ничего, кроме этого закона. Если воля тождественна нравственному закону, то она непоколебима. Только непоколебимая воля есть действительная

* Ibid. Abschn. III. Cap. I—III. S. 634—655.

** Ibid. Cap. III. S. 655 flgd.

воля, только эта воля есть твердое неизменное бытие. Индивидуум вечен только как воля, как *такая* воля. Под гнетом влечения индивидуум не свободен; при совпадении с нравственным законом он тоже не свободен, ибо он не может тогда допускать в своих желаниях произвола. Где же тогда формальная свобода? Она еще не присутствует во влечении, и ее уже нет в нравственной воле; она возможна, следовательно, при переходе или при возвышении от влечения к нравственному закону. Это возвышение возможно только через свободу, только она есть необходимое средство. Возвышение есть вместе с тем уничтожение свободы, ее самоуничтожение. «Абсолютная свобода, фактически уничтожаясь сама через себя, поднимается до воли». Нравственный закон есть абсолютная цель, но конечная цель не есть само абсолютное. Как мир (чувственный мир или мир индивидов) относится к конечной цели, так эта цель относится к высшему, поистине абсолютному принципу. Нравственный закон был принципом жизни, жизнь есть форма явления, или созерцаемость нравственного закона. Таким образом, нравственный закон будет относиться к принципу нравственного закона, как жизнь и мир к нравственному закону, нравственный же закон будет формой явления и выражением этого принципа. Что же такое принцип конечной цели? Что можно в нем созерцать или видеть? *274

Жизнь сама по себе есть бесконечная смена, постоянное возникновение и уничтожение, непрестанное, абсолютное становление. Жизнь нужно мыслить, ибо она есть явление знания; абсолютное становление нельзя мыслить. То, что должно мыслить, по необходимости должно обладать длительностью и единством. Этими свойствами обладает только *бытие*. Для того чтобы жизнь могла мыслиться, становление должно иметь длительное, неизменное, вечное содержание; в становлении должно заключаться неизменное бытие. Бытие в становлении есть цель, неизменная цель всякого становления. Бытие в процессе абсолютного становления может проявиться только как конечная цель: поэтому конечная цель есть бытие в соединении с жизнью (становлением). Только при этом соединении из бытия явится конечная цель; поэтому конечная цель есть явление бытия, как жизнь есть явление конечной цели. Конечная цель имеет опору в бытии, как жизнь в конечной цели. Без бытия нет конечной цели, нет жизни. Следовательно, бытие должно мыслиться независимо и отдельно от становления. В связи с ним оно есть конечная цель; вне этой свя-

* Ibid. Cap. IV. S. 657—679; Cap. V. S. 680—681.

зи это не конечная цель, а «только бытие», абсолютное бытие, или Бог. В конечной цели бытие и становление (жизнь) связаны: она есть «бытие жизни», «бытие свободы», «проявление бытия в становлении». Конечная цель, пронизывающая жизнь, есть нравственность. Поэтому Фихте говорит: «*Бытие свободы или жизни и нравственность совершенно тождественны*» *²⁷⁵.

В простом становлении нет остановки, нет длительности, нет возможности удержать и созерцать. Бытие делается предметным и видимым только в форме созерцания. «Поэтому основное бытие жизни в своей форме есть созерцание». Оно есть сущее в каждом отдельном проявлении, закрепляющее и задерживающее его, действительно длительное во всем бесконечном ряду. Непосредственное созерцание обуславливает и заканчивает ряд рефлексий, оно есть основная форма жизни и знания (два выражения совершенно равнозначны). Ее первая и низшая форма есть чувственный мир, последняя и высшая — нравственная уверенность: обе эти формы непосредственно ясны и длительны, между ними находятся рефлексивные формы знания, обусловленные и несомые созерцанием. Вся жизнь (знание) есть, следовательно, созерцание, образ, явление. Оно потому только созерцание, что в нем присутствует бытие, которое придает процессу длительность и единство. Жизнь покоится на созерцании, последнее на *бытии*, которое как таковое не зависит от созерцания, находится абсолютно в себе, за пределами всяких становлений. Абсолютное бытие есть Бог, а жизнь в собственном ее бытии — «образ Бога». «Итак, мы сделали последнее и окончательное заключение о предмете нашего исследования: жизнь, или также знание. Знание не есть голое знание о себе самом, которое растворяется в себе самом и превращается в нечто, лишенное всякой длительности и устойчивости; это знание о бытии, именно о едином бытии, которое истинно есть, знание о Боге, не о бытии вне Бога; подобное знание вне бытия самого знания или созерцания Бога совершенно невозможно, и предположение такого знания — явная бессмыслица. Однако этот единственно возможный предмет знания нигде не встречается в действительном знании в чистом виде, он всегда связан с необходимыми формами знания, которые требуют в этой необходимости своего обнаружения. Обнаружение этих форм и есть философия, или наукоучение» **²⁷⁶.

* Ibid. S. 681—683.

** Ibid. S. 683—685.

II. НОВОЕ УЧЕНИЕ О ГОСУДАРСТВЕ

1. Предпосылки и прообраз

Факты сознания относятся к наукоучению, как история природы — к учению о природе. Если мы сравним «Факты сознания» с (современным ему) «Наукоучением в его общих чертах», то увидим полное их совпадение. Нам остается познакомиться с применением новой формы фихтевской системы, т. е. с тем исследованием, которое относится к наукоучению, как прикладная математика к чистой. Таким сочинением являются лекции «Учение о государстве, или Отношение первобытного государства к разумному государству» (лето 1813 г.). Они были напечатаны уже после смерти Фихте в 1820 году. Уже в более ранних его лекциях «Основные черты современной эпохи» и «О сущности ученого», в «Наставлениях к блаженной жизни» и в «Речах к немецкой нации» делался опыт применения наукоучения. И это «Учение о государстве» вполне совпадает с указанными сочинениями в главных чертах: в учении о первобытном народе и первобытном государстве, о разумном государстве, которое нужно воздвигнуть, о значении ученого как нравственного миростроителя и правителя, о необходимости и цели национального воспитания, о согласии христианской веры в Бога с наукой разума, или наукоучением.

Предпосылки, на которые в особенности опирается «Учение о государстве», развиты в «Наукоучении в его общих чертах». «Существует только Бог. Кроме него существует лишь *его явление*. В явлении одно истинно *реальное* — свобода в ее абсолютной форме; в сознании, следовательно, как мире свободных индивидов, свобода многих Я. Они и продукты их свободы суть истинно реальное. К этой свободе обращается закон, царство целей, нравственный закон. Этот закон и его содержание суть единственно реальные объекты. Сфера деятельности — чувственный мир, ничто другое; в нем нет позитивной силы сопротивления или побуждения. Кто дает ход этим побуждениям или уступает этому сопротивлению, тот несвободен и ничтожен. Только с помощью свободы становится он членом истинного мира, только тогда проникает в бытие» *.

Философия не может быть ни дуализмом, ни материализмом (натурфилософия): не дуализм, а *учение о единстве*, не материа-

* Die Staatslehre oder das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche, Abschn. III (S. W. II. Bd. II. S. 431).

лизм, а учение о познании и свободе. Свобода — образ абсолютного бытия, мир — образ или явление свободы (знания): на этом воззрении основывается философия. Свобода либо является первоначальной и творческой, либо она ничто; она есть принцип. Свобода означает «быть принципом». Если природа считается чем-то первым, или хотя бы только чем-то в себе существующим, то свобода невозможна, поэтому с точки зрения натурфилософии свободы нет. Кто утверждает свободу, тот должен принять ее как абсолютно творческий принцип и волю как единственно возможного творца природы: она творит не данный существующий мир, а мир каким он должен быть, *прообраз* истинного. Этот прообраз есть путеводная нить жизни; поэтому философия в качестве учения о свободе обращается к жизни как руководительница и преобразовательница. В качестве руководителя жизни учение о свободе есть практическая или прикладная философия*.

2. ЦАРСТВО РАЗУМА

Свобода проявляется в мире сознательных индивидов, общая сфера действительности которых есть чувственный мир; каждый из этих индивидов безусловно свободен, а потому охрана индивидуальной свободы есть необходимый закон — правовой закон, направленный против стеснения свободы одних свободой других. Такое стеснение существует, но не должно существовать. Благодаря ему правовой закон принимает форму принудительного закона, этот закон уничтожает наказанием содеянное нарушение свободы, он предупреждает страхом наказания, следовательно, он действует на природный инстинкт, а потому он властвует как закон природы. Правовое учреждение есть вместе с тем и учреждение принудительное. Закон разума требует правового учреждения. Необходимость требует, чтобы оно было и учреждением принудительным; поэтому правовое устройство, в котором господствует принуждение, остается необходимым учреждением.

Существующие правовые учреждения суть такие необходимые учреждения; они властвуют не только при помощи закона разума, но и с помощью закона природы, поэтому они не представляют собой царства разума. Правовое учреждение должно стать царством разума (*Vernunftreich*). Оно делается им, когда оно освободится от принудительного характера; это задача, требующая

* Ibid. Abschn. I. S. 369—389.

решения. В правовом законе содержится требование, которое еще не выполнено, в нем заключено то, что еще не выявлено*.

Правовой закон есть закон свободы. Закон свободы *принуждает*; в этом состоит очевидное противоречие. Правовой закон требует безусловного утверждения индивидуальной свободы; принуждение, проявляемое им, есть прямая его противоположность. Поэтому принуждение должно быть прекращено. Пока оно необходимо, до тех пор остается в силе необходимое государственное устройство. Когда необходимость в нем прекратится, место необходимого государственного устройства займет царство разума. Задача, таким образом, состоит в том, чтобы сделать принуждение излишним; а это станет возможно, когда на место природного влечения в качестве единственного мотива, определяющего поступки человека, встанет разумное воззрение. Поэтому решение задачи заключается в том, чтобы развить и образовать такое воззрение. Это достигается путем учения и воспитания. Поэтому правовое учреждение должно стать вместе с тем и *воспитательным учреждением*, ибо только таким путем принуждение может постепенно оказаться излишним и сможет осуществиться царство разума. Воспитательное учреждение должно быть образовано одновременно с правовым учреждением, в противном случае к принуждению прибегают, не думая о том, чтобы сделать его излишним; но одно принуждение само по себе не содействует ведь свободе, а уничтожает ее. В царстве свободы, в пределах которого находится правовой строй, принуждение вообще должно иметь временное значение, его сохраняют до тех пор, пока разумное понимание не сделает его излишним. Поэтому только то принуждение правомерно, которое можно оправдать разумом, необходимость которого признается развитым рассудком, так как без него правовое состояние и развитие свободы было бы невозможно. Всякое принуждение допустимо только ради свободы. Применять насилие может лишь тот, кто понимает цели и требования свободы; подвергается принуждению только тот, кто не понимает или еще не понимает этой цели. Отсюда понятно, что необходимо для правомерности принуждения; недостаточно, чтобы оно было оправдано, нужно еще сделать все возможное, чтобы пробудить в людях разум, делающий его излишним; его следует применять именно с этой целью, а потому и воспитание должно указывать на эту цель. Принудительное учреждение только тогда будет

* Ibid. Abschn. I. S. 389—400; Abschn. III. S. 432—433.

правовым, когда оно будет одновременно и учреждением воспитательным.

Право на принуждение основано на способности и воле отвечать за него. Только тот имеет его, кто в состоянии взять на себя всю моральную и правовую ответственность за принуждение. Он должен ясно понимать требования и цели свободы и в этом понимании стоять впереди других. Только сильнейший человеческий ум имеет право властвовать. Задачи человеческой свободы различаются в зависимости от времен и народов; поэтому только сильнейшему уму данного времени, данного народа дозволено властвовать, ибо он один может и хочет оправдать насилие, которое он производит. Он видит цель, к которой направлены человеческие усилия; он зорко различает ближайшие и дальнейшие цели и прозревает в каждый данный момент назначение человеческого рода; он стоит на той точке, к которой другие еще должны прийти, поэтому он один может их вести. Человечество не достигло бы цели, если бы оно пришло к ней слепо; оно должно понять ее необходимость; поэтому, ведя к цели, нужно одновременно и поучать, и воспитывать, иначе это значило бы вести стадо, а не свободных индивидов. Только тот, кто может воспитывать человечество, смеет властвовать над ним, пока не будет достигнута цель воспитания. Таким образом, история свободы (мировая история) есть постепенное воспитание человеческого рода, цель которого — совершенное правовое состояние, или царство разума, в котором искоренены последние следы принуждения. Без воспитания история невозможна. Поколение воспитанников превращается в поколение воспитателей. Но как начинается воспитание? Где первый воспитатель? Должно существовать первоначальное воспитание (*Uterziehung*), иначе ни история, ни воспитание, ни решение задачи, о которой идет речь, не имеют начала, а потому их вообще не может быть*.

3. ПЕРВОЫТНЫЙ НАРОД И ИСТОРИЯ. ДРЕВНИЙ И НОВЫЙ МИР

Воспитание требует начала. Нужно предположить существование первоначального поколения воспитателей, обладающего от природы теми качествами, которые у следующих поколений возникают и созревают благодаря воспитанию. Этот род непосредственно нравствен по природе. В нем уже изначально присутству-

* Ibid. Abschn. III. S. 436—470.

ют нравственные учреждения: государство, семья, брак: это первобытный народ, нормальный народ, прообраз человеческого развития. Так должно быть, ибо иначе воспитание было бы бесконечным регрессом, растворяющимся в ничто, а это невозможно. Образ Божий не может быть подвластен случаю и гибели. Первобытный народ не нуждается в воспитании; он уже есть то, чем остальное человечество должно стать через воспитание. Воспитание исходит от первобытного народа; объектом его воспитания является другой народ, нуждающийся в воспитании, не обладающий изначальными нравственными учреждениями. Столкновение этих двух первобытных народов образует исходный пункт нравственного развития, воспитания человеческого рода, истории. Представители первобытного нравственного народа основывают, путем колонизации или завоевания, среди второго первобытного народа нравственные учреждения, правовой строй и государство; они вводят нравственный закон, они провозглашают его как божественную волю, они господствуют, другие же находятся в состоянии подчинения. Господство их безусловно. Что в них было природной верой, то для подвластного им народа есть «вера в авторитет». На этом авторитете первоначального, непосредственно божественного происхождения основывается государственное устройство и, в силу необходимости, гражданское неравенство. Государство признается абсолютным божественным установлением, единичное лицо безусловно подчиняется ему. Государственные власти суть божественные авторитеты, религиозная вера становится мифологической и политической. Таков нравственный тип древнего мира, наиболее богато расцветший в греческих государствах, наиболее ясно и чисто представленный в самом аристократическом и религиозном государстве древней Греции — в Спарте.

Человеческий ум должен стать свободным. В этом цель развития. Рассудок восстает против веры в авторитет, расшатывает ее во всех областях и подкапывает принцип древнего мира в самом корне: эту эпоху, знаменующую начало нового мира, открывает *Сократ*.

Переход от веры в авторитет к принципу рассудка есть также и переход от гражданского неравенства к равенству, от аристократического государства к демократическому, от государства авторитета, теократического в своей основе, к конституционному правовому строю. В борьбе патрициев и плебеев за гражданское равенство этот процесс продолжается в римской жизни. Полное освобождение индивидуальной мысли совпадает с падением ан-

тичного государства. Забота о личном благосостоянии и личном образовании становится в центре интересов, и на государство смотрят лишь как на средство, позволяющее, насколько возможно, удовлетворить эти интересы, «как на ограду, которая охраняет нас». Вместе с эгоизмом и стремлением к индивидуальному благополучию усиливается роскошь, пренебрежительное отношение к богам, равнодушие к государству; само управление тяготит, и люди охотно подчиняются властителю, предпочтительно наследственному, чтобы спокойно жить и наслаждаться жизнью. Теперь над обычным эгоизмом берет верх уже не простой патриотизм, не стремление к общей полезной цели, а личное честолюбие, любовь к славе, не религиозность, а «гениальность»; лавры Мильтиада не дают спать Фемистоклу*.

Древний мир начался с неравенства гражданских прав и погиб с развитием равноправия. По его воззрению равенство обуславливалось гражданством. Что человек как таковой свободен и что на этой свободе основывается абсолютное равенство людей — этот взгляд для древнего мира не существовал. Его возвещает христианство и этим кладет основу нового мира: царство свободы как царство Бога, как задача и цель человечества; закон этого царства независим от какого бы то ни было индивидуального произвола, от всякого личного авторитета, он есть сама вечная истина. Чем глубже рассудок проникает в нее, тем более соглашается с нею. Поэтому здесь в принципе нет противоречия между верой в авторитет и рассудком. Весь истинный «сократизм» и философия есть проникновение в эту веру и утверждение ее.

Правильно понятое христианское учение абсолютно истинно и абсолютно ново. Истинно действительное есть чисто духовный, сверхчувственный мир, царство Божие, вечная воля Бога; человек вечен, когда он творит эту волю, он творит ее, когда всецело умирает для собственной воли, не внешней смертью, а через внутреннее возрождение. Существует единый способ спасения: самоуничтожение и самоотречение. Все, кроме Бога, ничтожно. Вера в самостоятельное бытие вне Бога есть вера антихристианская, языческая; всякая вера во внешние чудеса и знаки, во внешнее освобождение от греха есть вера мертвая и языческая по существу. Подобная вера как условие и составная часть христианского учения о Спасении, есть своего рода христианское обрезание. К этой вере истинное прозрение относится так, как Павел к иудеям, как Лютер к папистам.

* Ibid. S. 497—520. Ср.: Die Grundzüge... Vorl. IX—XII²⁷⁷.

Человечество должно прийти к царству Божию, в котором вся человеческая свобода отдается ему. Для этого оно нуждается в прообразе, который бы играл ту же роль в новом мире, что и первобытный народ — в древнем: ему нужен образ этого призвания, умерщвления и самоотдачи, образ, в котором изначально осуществлено то, что человечество должно осуществить. Этот прообраз должен быть действительной личностью, самосознание этого лица непосредственно и полностью совпадает с его божественным призванием; воля его поглощается высшей волей, это лицо своим бытием должно являть то, чем оно хотело сделать всех. Этим лицом был Иисус, первый, один и единый. Единственное средство спасения есть «смерть самости», смерть с Иисусом, возрождение. Он является непосредственно и от природы тем, чем должны стать люди в силу собственной свободы по его образу: он «рожденный сын Бога», поэтому историческое явление его есть историческая истина. Но одна историческая вера в него не дает блаженства. Путь к блаженству надо пройти. Рассказы о том, как этот путь был открыт и проложен, не помогают его прохождению.

На факте исторического явления Иисуса как едиnorodного сына Бога основывается историческая христианская вера. Историческое положение превращается в силу своего вечного значения в систему метафизических положений, в учение о Богочеловечестве Иисуса, о триединстве Бога, о необходимости оправдания, примирения, искупления человечества (отверженного Богом и вне его находящегося). Таким путем христианство получает историко-догматическое содержание, в котором вечная истина христианской веры смешивается с языческими и противоречивыми представлениями. Теперь возникает задача очистить вечную истину от этой примеси, освободить ее от всего магического, ибо все магическое в религии — языческого происхождения, проникнуть ясным умом в эту истину. В этом цель истинно христианской жизни и истинное выполнение заповедей Иисуса. Он возвестил, что после него придет Святой Дух и через него царство Божие на земле, завершение его дела. Святой Дух коренится в божественной способности человека воспринимать сверхчувственный мир, в естественном свете, освещающем нам наше божественное назначение, самого Бога и личность Иисуса, рожденного сына Бога, и таким образом дух свидетельствует о нем и ведет нас к истине. Этот Святой Дух есть прозрение, проникшее в глубь человеческой и всякой жизни, оно независимо от исторической веры и подтверждает его вечное содержание.

Христианство есть не только учение, оно и принцип мирового устройства, основание царства Божия, тождественного царству разума, ясно понятому и радостно выполняемому закону христианства. В этом царстве господствует только совесть и отсутствует принуждение, уничтожается государство как принудительное учреждение. Только последовательное и сознательное воспитание может устранить необходимость принуждения, и только тогда может наступить царство разума. «Требуемое разумом царство права и возвещенное христианством царство небесное на земле есть одно и то же». В конце концов «весь человеческий род на земле станет единым христианским государством».

Такова отдаленная цель, на которую указывает ход истории. Древний мир создал абсолютное государство, историческое христианство требует абсолютной церкви; переход произошел через подчинение государства, которое добровольно признало примат церкви; это было *германское государство*. При господстве церкви государство утрачивает божественный характер и становится чисто механическим установлением, делом мирского рассудка. Секуляризация государства есть вместе с тем освобождение рассудка. Вера в государственных богов уничтожена. Независимо от этой веры возобновляются изучения древности. Теперь открывается противоречие языческих и христианских представлений; против смешения их восстает *Реформация*: она освобождает христианское учение от исторических догматов и традиций и апеллирует к письменным источникам. Но сами эти источники сложились под влиянием традиций и требуют толкования и объяснения, за которыми в конце концов приходится обращаться к научному и *философскому* мышлению. Таким образом, и освобождение философии является результатом эволюции церкви. Наука, в своем глубочайшем и самом свободном прозрении согласная с вечным содержанием христианства, является самым зрелым плодом философии; сюда надо отнести открытия *Канта* и *наукоугения*, последнее указало на цель, на задачу и на искусство воспитания как на задачу времени; и христианские государства ведут к этой цели. Между ними идет соревнование, которое вызывает повсюду стремление к могуществу; препятствиями к последнему являются необразованность и неразумие граждан, наследственные и имущественные привилегии. Таким образом, интерес государства требует уравнивания в гражданских правах, улучшения школ, реформы народного воспитания. Этим путем постепенно зреет нравственный строй, в котором образование и развитой смысл упразднят принудительную систему образования, а мирные взаи-

моотношения народов сделают ненужной войну и военное насилие, и принудительный способ управления в конце концов исчезнет. Все исторически действенные факторы расчищают пути к цели, на которую указывает наукоучение и куда оно направляет воспитание человеческого рода. В той мере, в какой правовое учреждение становится учреждением воспитательным, оно перестает быть принудительным и приближается к царству разума. Такова основная мысль нового учения о государстве, совпадающая в этом с «Речами к немецкой нации» и с «Основными чертами современной эпохи» *.

* Die Staatslehre. Abschn. III. S. 520—600. Cp.: Die Grundzüge... Vorl. XIII—XIV²⁷⁸; Reden an die deutsche Nation. Reden VI—VII.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

ХАРАКТЕРИСТИКА И КРИТИКА УЧЕНИЯ ФИХТЕ*



1. ЕДИНСТВО В ОСНОВНЫХ ЧЕРТАХ СИСТЕМЫ

1. Начало наукоучения и его характер

В своем изложении фихтевского учения мы проследили возникновение его характерных черт и стремились уяснить и подчеркнуть их в соответствующих местах. Теперь в конце нашего труда постараемся вкратце восстановить их, чтобы дать читателю картину целого.

Задача и тема исследований Фихте вытекают из учения Канта. То, что Кант нашел индуктивным путем, разлагая факт познания на его условия, должно быть выведено дедуктивным путем, и критика разума должна стать системой, вытекающей из одного принципа. Способности разума, соединенные в факте познания, как обшем их продукте, должны исходить из одного общего принципа разума. Это было задачей, уже намеченной в кантовском учении, к решению ее были направлены попытки Рейнгольда, Маймона и Бека. Фихте взял задачу в ее полном объеме и настолько последовательно разрешил ее, что в пределах намеченного пути, правда, не единственного, исходящего из критики разума, его учение составило эпоху.

Темой его учения было возникновение и развитие сознания, знания, духа. Поэтому Фихте и назвал свою систему, вполне отождествляемую им с духом кантовской философии, наукоучением. Вся эволюция духа состоит в том, что дух видит и проникает в то, что он есть и что он делает; он превращает свое состояние в свой предмет и благодаря этому поднимается с более низкой ступени своей деятельности на более высокую. В этом прогрессивном движении и состоит *духовный процесс развития*: он при-

* Ср. мою статью «Fichte» в «Allgem. Deutsche Biographie» (Bd. VI. S. 761—771).

сущ как отдельному лицу, так и сообществу, как духовным этапам индивида, так и культурным ступеням человечества, эпохам отдельной жизни и мировым эпохам.

Этот закон развития Фихте раскрыл и установил как никто другой до него; обоснование и применение его образует содержание всего его учения, которое в этом главном пункте остается всегда себе верным. Сам закон развития крайне прост. Чтобы познать свое собственное бытие и свою деятельность, нужно рефлексировать собственное деяние. Закон развития тождествен *закону рефлексии*: последний проявляется при деятельности, которая делает самое себя предметом, которая, следовательно, возвращается к самой себе; при этом возникает субъект, для которого каждое его состояние становится предметом, т. е. субъект, объективирующий себя или желающий быть *для себя* тем, что он есть и что делает. Такой субъект, уясняющийся себе самому, есть *самосознание*, или Я: потому-то Я, или первоначальное деяние, через которое оно возникает, и есть принцип фихтевского наукоучения.

Что Я есть или что оно делает, то должно быть и для него, оно должно быть равным самому себе, т. е. оно должно рефлексировать свою деятельность и усиливать свою рефлексию, пока оно вполне не осознает себя. Поэтому этот закон развития или рефлексии можно выразить формулой: «Я = Я». Эта формула содержит ряд необходимых действий или ступеней развития; их выкладка составляет задачу *наукоучения*, это его азбука. Основной вопрос гласит: какие действия относятся к Я или необходимы ему? Каковы те действия, без которых Я, самосознание во всем его объеме не может осуществиться? То же самое, что Кант спрашивает и что он доказывает по отношению к *факту опыта*, Фихте спрашивает и доказывает по отношению к тем *деяниям*, которые образуют самосознание, или Я, и создают факт опыта (эмпирического сознания).

Легко видеть, что деятельность, рефлектирующая себя самое, состоит из необходимых *противоположений* и должна решать это заключающееся в ней противоречие. Соответственно этому наукоучение, рисуя действия Я, должно установить свой метод, схема которого будет выражаться формами полагания, противоположения и соединения (тезис, антитезис и синтез). Этим выражается основная форма всякого *саморазвития*: закон развития есть содержание, метод развития есть форма философии Фихте.

По этим ясным основным чертам, определяющим тип нашей философии и мало оцененным, можно судить о значении Фихте и его учения. Обычное воззрение и изложение берутся с терминами

«Я» и «не-Я», не понимая их значения. Я существует и обнимает всю *историю развития* сознания, наукоучение есть изображение или изложение ее; оно должно относиться к объекту так, как историограф к истории. Если бы Я могло сразу прозревать то, что оно есть и что делает, то все сразу стало бы ясно и не было бы развития. Но, занятые своей деятельностью, мы не можем одновременно и рефлексировать ее, поэтому Я распадается на ряд ступеней развития. На высшей ступени достигает сознания то, что на низшей происходило или творилось без рефлексии. Именно в этом состоит одно из самых важных и оригинальных открытий фихтевской философии: *бессознательное творчество* (Production) или вообще *бессознательное* составляет часть Я. Нет Я без развития, нет развития без бессознательного творчества: это последнее, взятое во всем его объеме, есть *природа*; в отличие от Я как самосознания, оно есть не-Я. Природа входит в развитие духа как необходимая его ступень, она образует одну часть, или один период этого развития. Она есть становящееся Я, бессознательный дух, творчество интеллигенции. Теперь для всякого ясно, какое значение в науко-учении имеют полагание не-Я, «не-Я в Я», делимое Я и не-Я. Эта делимость есть не что иное, как *потребность* и *способность развития духа*, который исходит из природы как из своей собственной бессознательной деятельности. Я делимо, т. е. оно распадается на ступени. Ряд этих ступеней заключается в царстве природы, в не-Я, т. е. в объективном мире, который противопоставляет себе самосознательное Я или отличает себя от него. Что находится вне сознания (Я), то является бессознательным, которое как таковое необходимо принадлежит сознанию. Поэтому нет ничего независимого от Я. В этом смысле нужно понимать положение: «Я есть все».

Основная тема Фихте распадается на четыре главных вопроса, порядок которых намечает ход эволюции философа. Он начинает не с готовой системы, его учение развивается вместе с ним, причем оно требует все углубляющегося обоснования. Всякое изменение, которому подвергается система, есть углубление. Четыре главных вопроса суть следующие: 1. В чем заключаются первоначальные действия, составляющие сущность Я? 2. В чем заключается развитие представляющего или теоретического Я? 3. В чем заключается побудительный мотив всего развития? 4. Как заканчивается развитие?

Первый вопрос решает «*Основа общего наукоучения*»; второй разрешается в «*теоретическом наукоучении*»; третий — в «*практи-*

ческом», на котором основываются учения о праве и о нравственности; четвертый вопрос разрешает учение о религии. Основной характер всей системы наиболее ярко проявляется при решении третьего вопроса. Что движет развитие Я, то и обосновывает его. Влечение к развитию, которое движет рефлексию, возвышает представление и отрывает его от каждой достигнутой и данной ступени, пока полное самосознание и с ним свобода духа не одержат полную победу; это основное влечение есть бесконечное стремление, практическое Я, или воля. Поэтому практическое Я является основой теоретического, нравственный мир составляет собственную стихию фихтевской философии, а учение о нравственности — главное здание всей системы. Если поставить вопрос о конечной цели стремления, то таковой может быть лишь свобода от мира, абсолютное просветление мыслей и воли, что составляет сущность не только нравственной, но и «блаженной или религиозной жизни». Поэтому учение о религии есть завершение всей системы. Система наша видит задачу мира в развитии и просветлении духа, одним словом, в самом основательном и самом глубоком освобождении. Необходимым предварительным условием просветления является связанность и несвобода духа, последней целью будет просветленность воли, та блаженная жизнь, которая заслуживает названия жизни в самом высоком значении слова. Общая тема нашего философа есть свобода, и притом в такой форме, что ее условие, как бы почва или основа ее, наблюдается в *природе* или в *чувственном мире*, а ее завершение — в религии.

На учении о развитии духа основывается учение о воспитании и искусство воспитания. Задача последнего выполняется лишь в том случае, если развитие духа ведется правильно и планомерно в соответствии с природой и согласно разуму. А так как мы понимаем объект лишь в той мере, в какой мы способны его создать и превратить в собственную деятельность, которая уже понятна нам непосредственно, т. е. является нашим *созерцанием*, то всякое правильное обучение должно быть наглядным (созерцательным), всякое истинное воспитание — планомерным развитием созерцания. Этим объясняется интерес Фихте к Песталоцци и связь наукоучения с реформой воспитания, которой наш философ придает такое большое значение. План нового национального воспитания, которое должно обновить и возродить немецкий народный дух, составляет тему его «Речей к немецкой нации». В характеристике нашего философа мы указывали на его стремление к воспи-

тиванию, а при избыточности его природы оно часто проявлялось бурно, не столько воспитательно, сколько принудительно. Фихте с самого начала стремился с помощью своего учения нравственно возвысить мир, поднять характер эпохи, в особенности учащейся молодежи и ученых. Он считал это дело самым важным из всех своих дел и обязанностей и пришел в конце концов к идее возрождения немецкого народа. Эта задача придала его учению необыкновенный подъем, она превратила наиболее трудного и наименее понятого мыслителя в великого оратора, в незабвенного патриота, в одного из самых популярных людей, который будет всегда почитаем потомством.

2. Новая форма изложения

«Наукоучение в его общих чертах» 1810 года было единственным свидетельством новой формы изложения, напечатанным при жизни философа. Согласно этому последнему всякое объективное бытие основано на знании, а это последнее — на абсолютном бытии (Боге); все миропредставление или все явления сознания суть *объективированные знания*, а это последнее есть непосредственное выражение (образ) Бога; сознание есть точка пересечения или переход от абсолютного бытия к объективному или, что то же самое, от реального бытия к представляемому. Сознание есть себя самое рефлектирующая деятельность. Предметом своей рефлексии оно должно делать и то, что оно есть, и то, что оно делает, а последнюю рефлексию оно, в свою очередь, делает предметом новой рефлексии. Форма рефлексии есть его основная форма, всякий продукт рефлексии есть образ и образ образа. Поэтому в пределах наших форм рефлексии, в пределах, следовательно, нашего сознания, наших представлений и нашего мира явлений нет ничего реального в себе, одни лишь образы (*Bildwesen*): либо вообще нет реального бытия, либо оно независимо от всякой формы рефлексии и от всякого сознания; либо реального нет, либо оно абсолютно и осуществляется исключительно из самого себя и через себя. Всякое сознание и всякая рефлексия относительны; рефлексия всегда направлена на предшествующую ей деятельность, при рефлексии последней возникает сознание; эта основная деятельность в качестве рефлексии снова направлена на предшествующую, и, таким образом, сознание для своего возникновения требует такой основной деятельности, которая основывалась бы уже не на рефлексии, не на сознании, а на самом бы-

тии, на бытии, которое существует само из себя, на абсолютном бытии, или Боге. Деятельность эта имеет свое основание непосредственно в Боге, есть его непосредственное следствие. Но мы не должны предполагать, что Бог создает эту рефлектирующую его деятельность, ибо он сам был бы тогда такой деятельностью и входил бы в форму рефлексии; тогда ряд рефлексий в качестве божественного сознания начался бы сначала, сознание и образы начали бы свой круговорот, и реального бытия как такового опять бы не было. Поэтому хотя сознание и есть непосредственное следствие Бога, но оно есть не его сущность и деяние, а лишь образ и схема его. Не Бог создает свой образ, а сознание есть образ и создает его; это его деятельность и его задача — быть образом Бога. Не Бог создает сознание, сознание само себя производит. С помощью чистой рефлексии оно может всегда лишь отображать свою деятельность и превращать ее в образы, поэтому при помощи рефлексии оно не может *быть* образом Бога, оно может только знать, что оно такое, т. е. быть образом образа и снова образом образа от образа. Рефлексия не превращает образ в действительность, она удаляется от нее, поэтому она не может решить задачу сознания и не может выполнить его реальное назначение. Чтобы стать образом Бога, сознание должно отказаться от формы рефлексии. Но если мы отнимем от знания форму рефлексии, то останется основная деятельность, которая стремится непосредственно осуществить образ Бога. Это из себя самого деятельное бытие Фихте называет «жизнью»; образом Бога можно стать только переживая этот образ. Эту живую, самое себя развивающую способность, с помощью которой непосредственно уясняется образ Бога как ее конечная цель, это Я, которое знает, что оно должно, Фихте называет волей. Эта уверенная в своем назначении и в нем покоящаяся воля есть непосредственный образ Бога, она есть образ божественного бытия, *блаженная жизнь*. Воля требует познания вечного назначения, она должна быть проникнута долженствованием, она должна непосредственно знать, что она должна: поэтому она требует знания или сознания. Но чтобы быть волей в этом смысле, мы должны понять недействительность форм рефлексии. Чтобы понять их недействительность, нужно, чтобы формы рефлексии существовали, т. е. чтобы они были полагаемы и развиты; это дается *необходимой эволюцией сознания*. Познание этой эволюции дает наукоучение, и только таким путем обнаруживается недействительность всех форм рефлексии. Таким прозрением полагается основание «учения о жизни».

3. СХОДСТВО СТАРОЙ И НОВОЙ ФОРМ

Сравним теперь наукоучение в его новой форме 1810 года с учением о религии как оно изложено в «Наставлениях к блаженной жизни». Совпадение обоих сочинений вполне очевидно. Если мы сравним «Наставления» с первой формой наукоучения, то и здесь увидим общность. Сходство наблюдается и в истории развития сознания, и в изложении необходимого ряда форм рефлексии. В этом наукоучение не изменилось ни на йоту. Нет даже видимого различия, если оставить в стороне слова, обороты и способ изложения. Если проявляется видимое противоречие, оно исчезает при более точном и глубоком знакомстве с вопросом, ибо эволюция от наукоучения к учению о жизни совпадает по времени с историей развития самого наукоучения. Разве Фихте когда-нибудь подвергал сомнению существование абсолютного бытия, истинно сущего? Разве он считал когда-нибудь формы рефлексии вещами в себе? Разве он не искал это бытие в основаниях, в корнях и первоначальных условиях всякого сознания, ибо он наперед знал, что его нельзя найти среди объектов сознания? Уже в «Основе общего наукоучения» он показал, что все объекты, которые являются нам как данные, суть необходимые продукты воображения.

Когда Фихте ставил Я принципом наукоучения, то для него было вполне ясно, что это Я как субъективное сознание заключается в форме рефлексии (разделение субъекта и объекта), что оно преломляется этой формой рефлексии и развертывается в бесконечный ряд рефлексий. Не следует забывать, с какой ясностью Фихте развил это положение в известном «Опыте нового изложения наукоучения», написанном им в том же году, что и два введения к первоначальному наукоучению. Уже тогда была установлена альтернатива: либо Я нет, либо оно есть абсолютное единство субъекта и объекта, непосредственное их тождество. Это тождество непосредственно, ибо оно исключает рефлексию, не преломляется или не разделяется ею, а наоборот, независимо от всякой ее формы. Только истинно действительное, абсолютное бытие независимо от всякой рефлексии. Это бытие идентично тождеству, и если Фихте различает их, то только потому, что понятие последнего может включать в себя понятие отношения, которое вполне исключается понятием абсолютного бытия, так как, согласно кантовскому словоупотреблению, тождество есть все же понятие рефлексии.

Я не может быть полагаемо без абсолютного бытия, которое заложено непосредственно в его основе. Эта мысль ничего не меняет в самом наукоучении, она не чужда первоначальной форме его. Я должно быть полагаемо как форма явления абсолютного бытия, как образ или схема Бога. Понятие абсолютного бытия, или просто абсолютного, есть в наукоучении определение не догматическое, а критическое, ибо оно полагается по отношению к Я как его необходимое первоначальное условие, без которого Я не могло бы быть; оно есть не что иное, как бытие самого Я, независимое от всякой рефлексии, оно есть Я не как рефлексия, а как первоначальная и абсолютная жизнь.

Фихтевское учение в его историческом развитии находится в полном соответствии с собственным взглядом Фихте и теми объяснениями, которые он неоднократно давал. Нельзя судить о целом по отдельному выражению, выхваченному из какого-нибудь места; менее всего можно полагаться на выражения в его посмертных лекциях, в которых Фихте особенно стремится быть ясным для своих слушателей; он то уверяет, что в таком-то выражении достиг высшей степени ясности, то обещает, что дело вполне уяснится в другом месте, он постоянно делает эксперименты над пониманием и часто в угоду дидактическому приему до такой степени сосредоточивается на одном пункте, что все остальные затемняются. Вообще эти лекции имеют много недостатков, они легко утомляют читателя: Фихте вновь и вновь повторяет в них попытку ясного изложения, часто во вред пониманию читателя. Его мастерство изложения на этот раз изменило ему. Он никогда не издал бы эти позднейшие лекции в том виде, в каком мы теперь читаем их. Особенно это нужно сказать о лекциях 1804 года. Все его учение до такой степени слилось с мировоззрением и жизнью, что стало как бы противиться абстрактной форме изложения, и словесное выражение, заменяющее цельное и живое воззрение отвлеченными и мертвыми понятиями, начало казаться философу умерщвлением этого воззрения. Он чувствовал, что для понимания его слов нужно обладать его взглядами и переживать их. В одном месте «Патриотических диалогов» он говорит: «Язык относится к области теней. То, что я высказываю, есть не само мое воззрение, и под моими выражениями надо понимать не то, что я говорю, а то, что думаю»*. Его вступительная лекция осенью 1813 года начинается с объяснения, что наукоучение предпо-

* Patriot. Dialoge. S. 258.

лагает «новое и особое понимание», которое оно хочет возвысить до созерцания свободы и жизни за пределами природы, что оно требует и развивает понимание духа, зрение духа, созерцание творчества и т. д. * О том же наукоучении Фихте говорит в «Ясном, как солнце, сообщении», что оно относится к своему объекту (действительному сознанию), как объяснение часового механизма к действительным часам. Но чем более наукоучение стремится быть учением о жизни и чем более оно совпадает с религиозной жизнью, тем труднее поддается оно объяснению.

Весь итог его можно выразить одним положением: все объективное бытие есть явление или образ знания (видения), само знание есть явление или образ абсолютной жизни. Вступительная лекция к наукоучению заканчивается следующей фразой: «Абсолютно новое нашего учения заключается в следующем; абсолютное начало и абсолютный носитель всего есть чистая жизнь, всякое наличное бытие (Dasein) и всякое явление есть образ или видение этой абсолютной жизни, и только продукт этого видения есть бытие в себе, объективный мир и его форма. Каково различие между этим учением и учением Спинозы, может показать сравнение их; и для Спинозы самое высшее есть бытие, абсолютная субстанция. Если бы Кант был последователен, он тоже должен был бы хотеть этого, но он был далек от того, чтобы столь глубоко понять себя» **.

Объективный мир есть только явление, он всецело феноменален, основа и носитель его есть знание; знание есть только явление, оно всецело феноменально, его основа и носитель есть абсолютное бытие, или Бог. Если с этим результатом мы сопоставим обе формы наукоучения, то увидим, что первая форма разъясняет главным образом феноменальный характер *мира*, а вторая — главным образом феноменальный характер знания. Мы уже показали, как от первого члена необходим переход ко второму и как второй уже заключается в первом. Так вкратце различаются и объединяются эти две стадии наукоучения; теперь понятно и их своеобразие, и их единство.

* Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813) (N. W. Bd. I. S. 1–23).

** Ibid. S. 101.

II. НЕРЕШЕННЫЕ ЗАДАЧИ

1. НАТУРФИЛОСОФСКАЯ ЗАДАЧА

То, что наше сознание производит самостоятельно, можно вывести из него и обосновать; это царство сознательных целей, свободных поступков, т. е. нравственный мир. Эта область находится в кругозоре наукоучения, которое в полной мере разворачивается в учении о нравственности или о свободе. Иначе обстоит дело с теми явлениями, на которые сознание вынуждено смотреть как на найденные или данные, не как на произведения, а как на предметы, а именно с *природой* и с *чувственным миром*. Наукоучение стремится вывести систему наших необходимых и произвольных представлений, совокупность наших объектов опыта и должно бы было, если бы оно действительно решало эту задачу, заключать и систему натурфилософии, но эта проблема осталась неразрешенной.

Однако было бы неправильно отказать ему в любой попытке освещения натурфилософских вопросов. Рассмотрим поближе те пункты, в которых ход идей наукоучения, не случайно, а необходимо следуя по своему пути, затрагивает область натурфилософии. Под природой мы разумеем *телесный мир* в пространстве и во времени. Наукоучение стремится вывести *пространство* и *время* как основные формы созерцания из теоретического Я: пространство — как необходимое самосозерцание знания, *материю* — как необходимое, требуемое практическим Я, препятствие и сопротивление. Под природой мы понимаем наш чувственный мир, последний обуславливается ощущением и восприятием, т. е. чувственным Я. Из теоретического Я наукоучение дедуцировало необходимость ощущения и восприятия, из свободы и ее ограничения — необходимость телесного, чувственного Я; из нашей нравственной сущности оно вывело необходимость влечения, которое, будучи независимым от всякой рефлексии, может быть не продуктом свободы, а лишь *произведением природы* и потому требует природы как органической системы или организующего целого. Под природой в целом мы понимаем область *бессознательной* деятельности; наукоучение вполне ясно показало, как сознание предполагает в себе самую основную деятельность, в рефлексии которой оно (сознание) впервые возникает, деятельность, которая необходимо должна быть бессознательной; ее продукты в качестве объектов природы являются нам извне и противостоят сознательному Я как действительное (реальное) не-Я, т. е. как природа.

Нет представляющего Я без времени и пространства, нет стремящегося Я без противодействующего не-Я, без посторонних тел, нет природного влечения без органической системы природы, без организующей природы, нет вообще сознания без бессознательного творческого воображения, т. е. без творчества природы.

Наукоучение заключило *природу* в Я и из последнего вывело необходимость первой. Если бы природа была независимой от Я и от всякого сознания вещь в себе, то представление и интеллигенция, сознание и Я были бы невозможны. Сознание существует, и по отношению к природе или объективному миру оно является необходимой предпосылкой. Невозможна и непонятна природа как вещь в себе; она познаваема и понятна только как объект и произведение сознания. В отличие от Я природа действует бессознательно, она действует не как Я, а как не-Я. Поэтому в Я должно иметь место бессознательное творчество, не-Я, которое находится не за пределами Я, но охватывается его сферой, следовательно, образует часть или известное количество последнего, не экстенсивное количество, а интенсивное (количество деятельности), потенция Я, — одним словом, не-Я, которое еще не стало Я, т. е. *становящееся Я*. Эту бессознательную деятельность как творческое воображение наукоучение дедуцировало из условий Я, это не-Я оно вывело из количественной способности, или делимости, Я. Свет и тьма не противоположны вообще, их различают лишь по степени. Темнота есть лишь малое количество света. Именно таково и отношение между Я и не-Я.

Это понятие природы как становящегося Я ярко выражено в наукоучении. Объяснение явлений природы с этой точки зрения составляет задачу натурфилософии, решение которой не дается самим наукоучением, но является содержанием ближайшего вопроса. Природа должна быть объяснена так, чтобы из нее сама собой вытекала возможность ее объективности и познаваемости, следовательно, *возможность естествознания*. Этого требовала критическая философия; это требование наукоучение выполнило насколько могло. Заключающиеся здесь задачи пытался систематически разрешить Шеллинг. Как случилось, что Фихте совершенно не понял последнего, — это вопрос, которого мы здесь не будем касаться, так как ответ на него предполагает знакомство с системой Шеллинга.

Когда толкование, даваемое природе, обнаруживает вообще невозможность ее постижения и представления, когда сущность ее понимается так, что всякая наука о природе представляется невозможным фактом, — то ясно, что в основе такого объяснения

лежит ошибка. Тут крушение дуализма и материализма. Непосредственно достоверна для нас только собственная деятельность и ее произведения. Но внешний мир явлений, т. е. чувственный мир, или природа, именно непосредственно достоверен для нас, чего не могло бы быть, если бы он не был выражением и результатом деятельности, которая и есть мы сами, если бы природа не была Я и Я не было бы природой. Реализм основывается на положении непосредственной достоверности бытия внешнего мира; он испытывает, какая система в состоянии оправдать это его положение. Сам он с его догматическими понятиями не способен на это, как не способны и дуализм и материализм. Только критическая философия и наукоучение в состоянии утвердить реализм на его фундаменте, только в этом смысле они истинно *реалистические* системы. Если бы природа, как того хочет так называемый реализм, была вполне независимой от сознания вещью в себе, как могло бы тогда непосредственно уясняться сознанием ее бытие? В изложении наукоучения 1801 года Фихте говорит: «Таков истинный дух трансцендентального идеализма. Всякое бытие есть знание. Основу вселенной составляет не бездушие, не антидуховность, соединение чего с духом было бы непостижимо, а сам дух. Нет смерти, нет безжизненной материи, повсюду жизнь, дух, интеллигенция: духовное царство, и ничто другое» *. А во вступительной лекции 1813 года говорится о «данном бытии», которое является внешнему чувству как бытие в себе: «Его можно усмотреть не в его бытии, а в его *становлении и возникновении* из другого, которое в нем только связано и сковано; в этой связанности, здесь раскрывающейся, и состоит бытие. Следовательно, в этом возникновении бытия видно не бытие, а связанное в бытии, без сомнения, свобода, жизнь, дух. Новое чувство это и будет именно чувство, воспринимающее дух; чувство, для которого существует *только* дух, ничто другое, в котором и другое, данное бытие принимает форму духа и в него превращается, для которого поэтому бытие в его собственной форме фактически исчезло» **. Природа есть бессознательный или связанный дух — это основное воззрение, которым живет позднейшая натурфилософия, не есть только вывод из наукоучения, оно уже ясно выражено в нем, и в этом утверждении совпадают все формы наукоучения. Развития этого понятия природы в натурфилософскую систему наукоучение не дает. Из его идеи природы понятно, что Я должно иметь двойное значение, неразличение которых было причиной грубого непони-

* Darstellung der Wissenschaftslehre (1801). S. 35.

** Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813). S. 19.

мания наукоучения. Я есть, во-первых, необходимая предпосылка или само *творчество природы* (Naturproduction); во-вторых, оно есть необходимый результат или *продукт природы* (Naturproduct). Этим не уничтожается, а скорее, подтверждается положение, что Я полагает само себя или вытекает из себя самого. Оно именно следует из природы как из своего собственного имманентного предусловия. Сам Фихте объясняет это в своем учении о нравственности: Я как влечение (лишенное рефлексии) есть продукт природы, органический продукт природы, это есть образование организующей природы, телесный, одаренный чувствами индивид, который как объект самосознания составляет индивидуальное Я. Поскольку Я есть индивидуум, оно есть произведение природы, а не производит ее, и наукоучение никогда не утверждало противного, что было бы абсурдом.

Если учение о праве выводит индивидуальность из свободы, то индивидуальность есть для него орган и необходимое условие индивидуальной (личной) свободы, а никак не продукт личной свободы. Без природы был бы невозможен индивидуум, без свободы невозможно Я; поэтому индивидуальное Я нужно выводить из обоих: из свободы оно вытекает опосредованно (через природу) как индивидуум, непосредственно — как Я. Я как *принцип природы* нужно строго отличать от Я или, точнее, от индивидуума как продукта природы. Как принцип природы оно (не индивидуальное, а) всеобщее или абсолютное Я, абсолютная свобода, которую Фихте называет также знанием, зрением (светом), которая отображается как природа, как индивидуальное Я, как общение многих Я, как правовой мир, царство разума и завершается как религиозная жизнь, когда Я откидывает форму рефлексии и этим преодолевает раздельность и самость. С точки зрения индивидуума чувственный мир является данным и *реальным*, природа действительной; с точки зрения абсолютного Я она является образом, продуктом свободы, средством осуществления свободы, аренной нравственной деятельности, направленной к конечной цели. С точки зрения природы индивид есть «органический продукт природы»; с точки зрения конечной цели индивидуальное Я есть «продукт конечной цели», член нравственного миропорядка, явление определенной нравственной задачи.

2. Историко-философская задача

Одна из главных идей наукоучения, особенно ярко выступающая в учении о нравственности и религии и составляющая про-

блему, которую наукоучение пытается разрешить, заключается в том, что нравственный мир имеет задачу, которая господствует над всем ходом развития человечества и распадается на ряд соответствующих задач. Это проблема историко-философская, которая, подобно натурфилософской, поставлена учением Фихте; она гораздо ближе его учению, чем последняя, так как в ней речь идет о развитии сознательного духа. Мы уже знаем, что в основе системы Я не обладает своими способностями, но полагает, т. е. создает и развивает их, что это развитие следует основному закону Я и что оно движется от ступени к ступени, что этот закон распространяется на всех сознательных индивидов, что он руководит развитием всего человечества, т. е. мировой историей, что влечение к свободе составляет его неизменный фактор, движущий мировой историей, и что цель свободы есть неизменное содержание ее. Еще до наукоучения наш философ основывал необходимость религии откровения на известном нравственном состоянии человечества, а в своих политических сочинениях заявлял о необходимости прогрессивного государственного устройства. В учении о нравственности Фихте трактует развитие нравственного сознания; он принимает историю развития наук и историческую связь в развитии научных идей и ставит обязанностью ученого знакомство с обеими. В «Основных чертах современной эпохи» и в «Учении о государстве» 1813 года он стремится установить главные черты эпох человечества, ход мировой истории и формы государственной жизни. В истории он видит постоянный прогресс сознания и осуществления свободы, которое проходит ряд ступеней и захватывает целые эпохи, народы, поколения и индивидов; каждый занимает в историческом миропорядке определенное место и участвует в общем деле как член целого.

Однако как ни широко охватил Фихте философско-историческую задачу — для решения ее он составил лишь общий очерк, который слишком шаток и неопределен, чтобы претендовать на философско-историческое познание и на истинность. Кроме того, он выводит начало истории культуры из противоречащей закону развития гипотезы *первобытного* или *нормального народа*, который изначально обладает всем тем, что есть плод постепенного развития, т. е. на место развития он ставит откровение и этим превращает историю в загадку.

По всем этим основаниям и философско-исторический вопрос мы должны отнести к еще не решенным задачам и признать, что эти две проблемы развития природы и духа хотя вполне ясно поставлены и разработаны, но не разрешены. Натурфилософская

задача составляет первоначальную тему Шеллинга, философско-историческая всецело занимает Гегеля; в методе решения этих задач оба исходят из наукоучения и находятся в зависимости от него. В этом историческое значение и влияние наукоучения.

3. ТЕОСОФСКАЯ ЗАДАЧА

Мировоззрение Фихте в целом можно выразить следующим образом. Вся совокупность явлений заключается в саморазвитии или объективировании знания, которое вызывается, возвышается и преодолевается волей, после обнаружения бессодержательности форм рефлексии. Вслед за этим наступает свобода от мира, жизнь без раздвоения, религиозная или блаженная жизнь. Бытие в Боге есть единство и завершение всякой жизни, абсолютное бытие, или Бог, есть первооснова всякого существования. Природа есть бессознательное развитие интеллигенции, предыстория духа, которую Фихте выводит из сущности Я и которую он объясняет пантеистически — как проявление божественной жизни. Нравственный мир есть сознательное развитие интеллигенции, *история* духа, постепенное воспитание человечества, исходящее от «нормального народа», который находится в состоянии просветленности или божественного откровения. Поэтому первоначальный характер всякой интеллигенции и всякого знания в природе и в истории есть откровение, а первооснова — Бог. Вопрос об обосновании знания из Бога есть теософская проблема, включающая в себя обе предшествующие. Мы уже затронули этот вопрос, когда говорили об изменениях в учении Фихте.

Наукоучение оставляет переход от бытия к знанию (от Бога к миру) в характерных для него полутонах. В то время как освещается одна сторона, затемняется другая. Что дается одной рукой, в тот же миг отнимается другой. Утверждается, что знание есть «непосредственное следствие» абсолютного, и вместе с тем заявляется, что абсолютное не производит основание знания; абсолютное бытие признается основанием знания, а вместе с этим последнее считается возникновением из себя, его происхождение объясняется актом свободы, и потому оно-де случайно. Такие противоречия повторяются, они не случайны, а составляют характерную черту системы; в них виновата система, и их нельзя объяснить ошибкой в мышлении или выражении, ошибкой, которой можно было бы избежать. Будем рассуждать, всецело став на точку зрения наукоучения. Нет объекта без сознания, нет сознания без самосознания (Я), нет самосознания без абсолютного един-

ства субъекта и объекта, без абсолютного (никакой рефлексией не разложимого) единства обоих: наукоучение требует этого тождества как основы и принципа всякого знания. Но если тождество есть первооснова и условие всякой рефлексии, то оно независимо от последней, следовательно, оно не есть рефлексия, не есть знание, не есть образ; тогда оно реальность, абсолютно реальное, абсолютное бытие. Без этого понятия наукоучение не может продумать и завершить своего принципа (Я). Необходимо поэтому, чтобы оно утверждало абсолютное бытие (Бога) как первооснову всякого знания, чтобы оно видело в последнем непосредственное следствие первого, чтобы в происхождении знания оно видело точку тождества обоих. Но в качестве наукоучения оно не должно выходить за пределы знания; оно постигает не абсолютное бытие как таковое, а лишь его *понятие*, которое за пределами всякого созерцания уясняется только «чистым мышлением»; само абсолютное бытие, реальное как таковое остается независимым от этого понятия, за пределами всякого знания. Этим снова разрывается непосредственное единство бытия и знания, момент их тождества исчезает, переход от одного к другому оказывается невозможным, и само наукоучение признает в этом месте свой дуалистический характер: оно «едино в идеальном смысле, дуалистично — в реальном».

Таким образом, в самой основе наукоучения мы встречаемся с противоречивыми представлениями. В последнем обосновании знания наукоучение объявляет себя пантеистическим («унистическим»), дуалистическим, индетерминистским и не может откинуть ни одного из этих свойств, не вступая в противоречие с одним из своих основных условий. Если оно откажется от понятия абсолютного бытия как Вее-Единого, лежащего в основе всякого знания, то *знание* невозможно. Если отбросить противоречие бытия и знания (реальности и образа), бытие за пределами знания, то знание как таковое невозможно. Если оно откажется от случайности начала действительного знания, то свобода окажется невозможной. Утверждение абсолютного бытия как Все-Единого делает наукоучение *пантеистическим* или, как выражается Фихте, унистическим; утверждение реального бытия за пределами знания (или в противоположность последнему как идеальному) делает наукоучение *дуалистическим*; утверждение свободы, которая выводит из себя и осуществляет знание, придает наукоучению *индетерминистский* характер. Из этого конфликта необходимых и противоречащих друг другу представлений наукоучение не видит выхода. Вопрос о выведении знания из абсолютного остается

неразрешенным; с точки зрения фихтевского наукоучения он и неразрешим; в этом его предельная проблема, как и кантовская философия имела свои *предельные проблемы*. Фихте видит переход от знания к бытию, но обратного перехода от бытия к знанию он не находит. Здесь вместо перехода — пропасть. В пределах знания все представляется наукоучению понятным; но существование или возникновение самого знания *слугайно*, по его собственному признанию, и этим возможность рационального решения достигает предела.

Чтобы решить проблему и действительно вывести знание из абсолютного, на последнее надо смотреть как на производящую основу знания. Граница, которую наукоучение не могло переступить, переступается; предельная проблема становится *основной проблемой*, для решения которой философия должна проникнуть в сущность и в глубину абсолютного. Таким образом, после Фихте теософская проблема выступает в философии на первый план и становится во главе систем, которые в различных направлениях строятся *Баадером, Шеллингом, Гегелем и Краузе*. Речь уже не идет о том, каковыми будут эти системы, разрабатывающие идею развития Бога или в Боге; должны ли они быть теистическими или пантеистическими, мистическими или логическими, иррациональными или рациональными. С Фихте и с теософски настроенной философией борются *Фриз, Герbart и Шопенгауэр*, которые враждуют и между собой: против всякой метафизически настроенной философии восстает позитивизм, основанный О. Контом.

Мы закончим обзором положения Фихте в немецкой философии. В обосновании наукоучения он является учеником Канта, в своем учении о развитии природы и духа он предшественник Шеллинга и Гегеля, в своем учении о религии он сходен с *Якоби и Шлейермахером*, в учении о творческом воображении, которое творит бессознательно и составляет сущность гения и искусства, обнаруживается его духовное родство с *Фр. Шлегелем и романтиками*; в учении о воле как инстинкте к развитию, создающей представляющую жизнь и ведущей ее, он наметил тот путь, на котором *Шопенгауэр* нашел основную идею своего учения.

ПРИМЕЧАНИЯ



¹ В 1759 г. началось изгнание иезуитов из Португалии, затем из Франции (1764) и Испании (1767). В 1773 г. папа Климент XIV наконец упразднил орден по настоянию католических королей. Запрет на деятельность этого ордена был отменен в 1814 г. папой Пием VII.

² *Коллегия варнавитов* — католический орден, образовавшийся в 1520 г. в Милане. Свое название получил от переданной в его распоряжение церкви Варнавы. Целью ордена было противодействие нравственному и религиозному одичанию масс.

³ *Иосиф II* — император Священной Римской империи (1765—1790), предпринявший ряд реформ в рамках просвещенного абсолютизма.

⁴ См.: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1966. Т. 6.

⁵ и не далее (*лат.*) — здесь: предел, непревзойденный образец.

⁶ в том или другом учебном заведении (*лат.*).

⁷ *Энезидем* — греческий философ из Кносса, преподавал в Александрии в 70-х гг. до н. э., принадлежал к так называемой третьей школе античного скептицизма. С помощью 10 тропов (*грег.* «способ», «оборот»), или аргументов, обосновывал недовершенство и относительность любого представления или знания.

⁸ *Реймарус, Герман Самуил* (1694—1768) — немецкий философ-просветитель, автор сочинения «*Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der naturlichen Religion*» (1754), в котором обосновал теорию естественной религии.

⁹ к чему факты? (*лат.*).

¹⁰ т. е. воздействия.

¹¹ *Антиципация* — в философии Канта — «предвосхищение», или априорное познание предметов восприятий до самих восприятий посредством чистого созерцания.

¹² т. е. узнавания.

¹³ *Паралогизм* — ошибочное умозаключение.

¹⁴ «я мыслю, следовательно, ты есть» (*лат.*).

¹⁵ достойный досуг (*лат.*).

¹⁶ здесь: искусственным.

¹⁷ Имеются в виду сторонники Иоганна Фридриха Гербарта (1776—1841).

¹⁸ умения наживать деньги (*грег.*).



¹⁹ способность к мышлению (*греч.*).

²⁰ страстностью (*греч.*).

²¹ здесь: преследующего цель воспитания в духе национальной сплоченности, верности народным традициям.

²² Речь идет о пересказе книги Д. Дефо «Робинзон Крузо», сделанном Иоахимом Г. Кампе и опубликованном в 2-х частях в 1779–1780 гг.

²³ Здесь: был внесен в списки слушателей.

²⁴ *Лафатер, Иоганн Каспар* (1741–1801) — швейцарский священник, поэт, представитель эпохи «Бури и натиска».

²⁵ *Бодмер, Иоганн Якоб* (1698–1783) — швейцарский писатель, перевел на немецкий язык «Потерянный рай» Мильтона.

²⁶ *Поза* — один из главных героев поэтической драмы Шиллера «Дон Карлос».

²⁷ *in constistorio publico* — публично (*лат.*).

²⁸ здесь: умышленная оговорка (*лат.*).

²⁹ «*Die Horen*» — литературный журнал, издававшийся в Йене Гете и Шиллером.

³⁰ авторитетно, документально (*лат.*).

³¹ запрещение (*лат.*) — одна из форм церковного наказания в Средние века в католицизме, предусматривавшая полное или частичное отлучение от Церкви.

³² *Кампоформийский мир* был заключен между Австрией и Францией в 1797 г.

³³ Здесь и далее имеется в виду университет.

³⁴ «Вот я вас!» — из «Энеиды» Вергилия (кн. 1, стих 135) — слова Нептуна, обращенные к морским ветрам, которых выпустили против его воли.

³⁵ Дело в том, что административным управлением университета ведал проректор, в то время как ректором всегда был сам герцог.

³⁶ *Пресбургский мир* был заключен между Австрией и Францией в 1805 г.

³⁷ *Рейнский союз* — созданная Наполеоном коалиция 16 немецких государств, куда вошли Бавария, Вюртемберг, Баден, Гессен и др. Находясь под протекторатом Наполеона, союз обязался выставлять ему вспомогательный военный корпус. Все государства, вошедшие в Рейнский союз, вышли из Священной Римской империи, в результате чего прекратилось ее существование. Союз распался в 1813 г. после поражения Наполеона в России и начавшегося освободительного движения в Германии.

³⁸ После поражения русских войск при Фридланде Пруссия вынуждена была заключить с Францией мир (*Тильзит*, 1807 г.), по которому потеряла половину своих территорий.

³⁹ Русско-прусская Таурогенская конвенция относительно нейтрализации прусского вспомогательного корпуса, действовавшего на стороне Наполеона против России в Прибалтике, была заключена в 1812 г.

⁴⁰ Речь идет о битве при Фермопилах (горное ущелье, ведущее в Центральную Грецию) во время нашествия персов. Царь Спарты Леонид, командовавший союзными войсками, оставшись с небольшим отрядом, до конца защищал этот единственный путь в Грецию.

⁴¹ *Интеллигенция* — термин схоластической философии, означающий способность рассудочного познания и сам рассудок. В критической философии Канта интеллигенция означает совокупность познавательных способностей вообще (умопостижение) и носителя рассудочного познания — мыслящий субъект.

⁴² война всех против всех (*лат.*).

⁴³ слава, родовитость (*лат.*) — правящий слой знати в Римской республике.

⁴⁴ *Номады* (*грек.*) — коллективы людей, постоянно меняющие места стоянок, часто скотоводческие племена, кочующие по обширным территориям со своими стадами.

⁴⁵ *Лен* — в эпоху феодализма наследственное земельное владение, пожалованное сеньором своему вассалу на условиях несения военной службы. Лен был характерной для развитого феодализма формой собственности.

⁴⁶ *Аллод* — при феодализме находящаяся в неограниченном распоряжении владельца земельная собственность, свободная от феодальных повинностей.

⁴⁷ дело чести (*фр.*).

⁴⁸ положение обязывает (*фр.*).

⁴⁹ *Фихте И. Г.* О понятии наукоучения, или так называемой философии // *Фихте И. Г.* Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. I. С. 7—64.

⁵⁰ Там же. С. 7—10.

⁵¹ Там же. С. 15—22.

⁵² Там же. С. 24—26.

⁵³ Там же. С. 26—29.

⁵⁴ Там же. С. 29.

⁵⁵ Там же. С. 30—32.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же. С. 33—35.

⁵⁸ Там же. С. 35—36, 41—44.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С. 45—48.

⁶¹ Там же. С. 49—57.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. С. 51—52.

⁶⁴ Там же. С. 60.

⁶⁵ Там же. С. 446.

⁶⁶ Там же. С. 448—450.

⁶⁷ Там же. С. 450—452.

⁶⁸ Там же. С. 452.

- 69 Там же. С. 455—458.
70 Там же. С. 456—457.
71 Там же. С. 458—461.
72 Там же. С. 461—465.
73 Там же. С. 467.
74 Там же. С. 468—471.
75 Там же. С. 472—473.
76 Там же. С. 474—476.
77 Там же. С. 481—484.
78 Там же. С. 487—489.
79 Там же.
80 Там же. С. 489—495.
81 Там же. С. 495—518.
82 Там же. С. 497—499.
83 Там же. С. 499—502.
84 Там же. С. 500—506.
85 Там же. С. 507—510.
86 Там же. С. 508.
87 Там же. С. 509—513.
88 Там же. С. 514—516.
89 Там же. С. 77—79.
90 Там же. С. 80—81.
91 Там же. С. 84—85.
92 свершившийся факт (*фр.*).
93 чистая математика (*лат.*).
94 *Фихте И. Г.* О понятии наукоучения... С. 85—89.
95 Там же. С. 89 и далее.
96 Там же. С. 89—95.
97 Там же. С. 104—108.
98 Там же. С. 82, 83, 107—108.
99 Там же. С. 114—115.
100 Там же. С. 118—122.
101 Там же. С. 124—125.
102 Там же. С. 125—128.
103 Там же. С. 131.
104 Там же. С. 133—134.
105 Там же. С. 135—138.
106 Там же. С. 138.
107 Там же. С. 139—141.
108 Там же. С. 141—142.
109 Там же. С. 142—147.
110 Там же. С. 147—150.
111 Там же. С. 145—147.
112 Там же. С. 150—156.
113 Там же. С. 156—157.

- 114 Там же. С. 160–166.
115 Там же. С. 173–176.
116 Там же. С. 172–175.
117 Там же. С. 177–181.
118 Там же. С. 201.
119 Там же. С. 221.
120 Там же. С. 344.
121 Там же. С. 349–350.
122 Там же. С. 346–347, 352.
123 Там же. С. 357–359.
124 Там же. С. 368–369.
125 Там же. С. 363, ср.: С. 221–223.
126 Там же. С. 374–375.
127 Там же. С. 383.
128 Там же. С. 376–377.
129 Там же. С. 362, 378–379.
130 Там же. С. 382–383.
131 Там же. С. 390–391.
132 Там же. С. 392.
133 Там же. С. 394.
134 Там же. С. 387–388.
135 Там же. С. 387.
136 Там же. С. 394–395.
137 Там же. С. 402–405.
138 Там же. С. 405.
139 Там же. С. 406.
140 Там же. С. 406–408.
141 Там же. С. 408–409.
142 Там же. С. 409–410.
143 Там же. С. 411–415.
144 Там же. С. 415–419.
145 Там же. С. 419–423.
146 Там же. С. 416–418, 423.
147 Там же. С. 423, 424–430.
148 Там же. С. 429–430.
149 Там же. С. 430.
150 Там же. С. 432.
151 Там же. С. 226–229, 235.
152 Там же. С. 235–237.
153 Там же. С. 239–241.
154 Там же. С. 245–246.
155 Там же. С. 247–248.
156 Там же. С. 249–250.
157 Там же. С. 252–253.
158 Там же. С. 253–255.

- 159 Там же. С. 259—261.
 160 Там же. С. 262—263.
 161 Там же. С. 271—273.
 162 Там же. С. 273—274.
 163 Там же. С. 274—276.
 164 Там же. С. 279.
 165 Там же.
 166 Там же. С. 287.
 167 Там же. С. 288.
 168 Там же. С. 290—292.
 169 Там же. С. 296, 304.
 170 Там же. С. 295—298.
 171 Там же. С. 298—299.
 172 Там же. С. 307—310.
 173 Там же. С. 313—314.
 174 Там же. С. 314, 319.
 175 Там же. С. 328.
 176 Там же. С. 330—332.
 177 Там же. С. 335—337.

178 *Эфорат* (от греч. эфоры — наблюдатели) — высший наблюдательный совет Спарты, состоящий из пяти членов. Избирался на один год всеми полноправными спартанцами, обладал широкими полномочиями в управлении, надзоре и судопроизводстве.

179 *Патрициат* — родовая аристократия в Риме, принадлежать к которой можно было только по праву рождения, усыновления или награждения.

180 *Фихте И. Г.* Указ. соч. Т. 2. С. 226—288.

181 Там же. С. 318—347.

182 Там же. С. 356—357.

183 Возмездие как наказание (*лат.*).

184 сила инерции, косность, консерватизм (*лат.*).

185 подчиненная воля (*лат.*).

186 т. е. католик.

187 Главный герой произведения Г. Э. Лессинга «Натан Мудрый».

188 Первое из перечисленных сочинений см. в: *Фихте И. Г.* Указ. соч. Т. 2. С. 9—64.

189 *Кант И.* Основоположение метафизики нравов. Отд. II // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6; *Кант И.* Критика практического разума. Ч. I. Кн. I. Гл. III // *Кант И.* Указ. соч. Т. 4; *Кант И.* Критика способности суждения. Ч. II. Разд. II. № 86—87 // *Кант И.* Указ. соч. Т. 5. Далее Фишер говорит о т. V своей «Истории новой философии», русский перевод — 1901 г. (том, посвященный Фихте, был в этом издании шестым и вышел на русском языке в 1909 г.).

190 установленный порядок, устанавливающий порядок (*лат.*).

191 *Фихте И. Г.* Указ. соч. Т. I. С. 549—553.

- 192 Там же. С. 555–558.
193 Там же. С. 571–587.
194 Там же. С. 588–589.
195 Там же. С. 590–600.
196 Там же. С. 600–614, в особенности с. 606–607.
197 Там же. С. 614–625.
198 Там же. С. 625–639.
199 Там же. С. 640–649.
200 *Фихте И. Г.* Указ. соч. Т. 2. С. 71–81.
201 Там же. С. 91–97.
202 Там же. С. 103–106.
203 Там же. С. 107–110.
204 Там же. С. 110–115.
205 Там же. С. 116–120.
206 Там же. С. 120–123.
207 Там же. С. 122–124.
208 Там же. С. 124–125.
209 Там же. С. 125–127.
210 Там же. С. 129.
211 Там же. С. 130–131.
212 Там же. С. 131–133.
213 Там же. С. 133–140.
214 Там же. С. 143–150.
215 Там же. С. 151–156.
216 Там же. С. 157–159.
217 *Фихте И. Г.* Указ. соч. Т. 1. С. 576.
218 *Фихте И. Г.* Указ. соч. Т. 2. С. 162–163.
219 применительно к человеку (*лат.*).
220 *Фихте И. Г.* Указ. соч. Т. 2. С. 164–167.
221 Там же. С. 167–182.
222 Там же. С. 182–186.
223 Там же. С. 185–187.
224 Там же. С. 188–189.
225 Там же. С. 189–196.
226 Там же. С. 198–203.
227 Там же. С. 203–209.
228 Там же. С. 220–221.
229 Там же. С. 214 и 218.
230 Там же. С. 362–366.
231 Там же. С. 366–369.
232 Там же. С. 268–274.
233 Там же. С. 275–278.
234 Там же. С. 279–291.
235 Там же. С. 391–395.
236 Там же. С. 405–409.

- 237 Там же. С. 412—419.
238 Там же. С. 426—429.
239 Там же. С. 430—433.
240 Там же. С. 433—435.
241 Там же. С. 435—454.
242 Там же. С. 443—447.
243 Там же. С. 454—469.
244 Там же. С. 470—487.
245 Там же. С. 487—491.
246 Там же. С. 491—494.
247 Там же. С. 503—508.
248 Там же. С. 508—513.
249 Там же. С. 516—517.
250 Там же. С. 517—526.
251 Там же. С. 531—536.
252 Там же. С. 537—539.
253 Там же. С. 539—546.
254 Там же. С. 547—553.
255 Там же. С. 553—559.
256 Там же. С. 559—561.
257 Там же. С. 561—574.
258 Там же. С. 574—588.
259 Там же. С. 582—583.
260 Там же. С. 588—593.
261 Там же. С. 593—598.

262 *Пиетизм* — течение в лютеранской церкви, возникло в Германии в 1781 г. Основные положения были сформулированы Филиппом Якобом Шпеннером (1635—1705).

- 263 *Фихте И. Г.* Указ. соч. Т. 2. С. 598—601.
264 Там же. С. 601—611.
265 «Трактат об усовершенствовании разума» (*лат.*).
266 и не далее (*лат.*). — здесь: крайний предел.
267 *Фихте И. Г.* Указ. соч. Т. 2. С. 574.
268 «ученый», а не «учитель» (*лат.*).
269 «Литературный архив» (*лат.*).
270 *Фихте И. Г.* Указ. соч. Т. 2. С. 696—697.
271 Там же. С. 701—704.
272 Там же. С. 766—769.
273 Там же. С. 621—649.
274 Там же. С. 713—735.
275 Там же. С. 762.
276 Там же. С. 764.
277 Там же. С. 487—546.
278 Там же. С. 546—574.

ПОСЛЕСЛОВИЕ РЕДАКТОРА



Немецкая классическая философия занимает особое место в «Истории новой философии» Куно Фишера. Посвятив пять из десяти томов описанию жизни и учений представителей немецкой классики, Фишер тем самым подчеркивал ее высокую значимость и глубину содержания этой философии. Настолько высокую, что после Гегеля он не видел никаких философских концепций, хоть в малейшей степени способствовавших развитию учений Канта, Фихте, Шеллинга и самого Гегеля. 60—80-е годы XIX столетия, когда создавалась «История новой философии», — это время пробуждения в университетах Германии интереса к философии вообще, и в первую очередь к учению Канта и системам его последователей. Волна увлечения идеалистической философией стала причиной появления различных течений: трансцендентального, трансцендентного, имманентного, феноменологического, монистического и др., оформившихся на рубеже веков в такие школы, как неокантианство, неогегельянство, неофихтеанство. Все они в восприятии Фишера были осколками грандиозных философских систем своих создателей, отголосками их учений. Это отношение Фишера к современной ему философии во многом объясняет, почему он в книгах, посвященных немецким классикам, практически не затрагивает дальнейшую судьбу их учений. Исключение здесь составляют лишь несколько замечаний в адрес «так называемых неокантианцев». В свою очередь эта позиция Фишера давала современникам повод упрекать его в чистой апологетике Гегеля со всеми присущими последнему недостатками. Фишеру ставили в вину «чрезмерную конструктивность, часто насилующую действительную связь идей, а также популярность, позволяющую ему слишком просто и легко излагать труднейшие и до сих еще не разрешенные вопросы»¹. Редакторы «Логоса» (но это относится не только к ним) во многом были не правы, оценивая таким образом труд Фише-

¹ См., например: Логос. 1910. Кн. 1. С. 274.



ра. Он сам, корректируя историко-философскую концепцию Гегеля², настаивал на отказе от взгляда на гегелевскую систему как на завершение развития философской мысли; но тем не менее стержень гегелевской концепции — идея диалектического развития философии, где последняя философская система содержит в себе предшествующие, — таит опасность схематизации и завершенности философского процесса. На самом деле, если нет системы, сравнимой с «вершиной» философского развития — немецкой классикой, пиком которой является гегелевская философия (а Фишер именно так и воспринимал положение дел), — то ни о каком развитии философии не может быть и речи. Отношение Фишера к современной философии не позволило ему увидеть тенденций, ведущих к появлению новых философских школ и направлений, к новым способам философствования, к разрушению классических представлений о философии вообще. Конечно, было бы нелепо упрекать Фишера, вне зависимости от его позиции, в том, что он не увидел, например, в киркегоровской критике Гегеля ростки экзистенциализма или не оценил критических пассажей Ницше в адрес европейской философии и культуры, — их значимость начала осознаваться только в XX веке.

С какими бы оценками мы ни подходили к историко-философскому труду Фишера, нельзя игнорировать тот факт, что именно ему принадлежит заслуга «открытия» философской значимости трудов немецких идеалистов конца XVIII — начала XIX столетия. Четкое и ясное, доступное для читателей изложение философских систем, отличающихся необычайно высокой степенью абстракции, не только разъясняло их, но и во многом способствовало воспитанию у немецкой публики вкуса к классической философии.

Не претендуя на исчерпывающий анализ книги о Фихте, попробуем вкратце указать на то, что отсутствует в данном томе «Истории новой философии» Фишера, а именно воспроизвести исходную идейную мотивацию «Наукоучения» Фихте и очертить тенденции воздействия его идей на последующую философию.

Немецкая классическая философия — уникальное явление в истории философской мысли. Ее началом была философия Иммануила Канта, поставившая перед мышлением грандиознейшие проблемы, различные способы решения которых и составили содержание немецкой классики. Нельзя сказать, что Фихте, Шел-

² См. об этом в кн.: *Фишер К. Декарт, его жизнь, сочинения и учение*. СПб., 1994. С. XXIII—XXV.

линг и Гегель однозначно понимали эти способы, напротив, они в большинстве случаев занимали совершенно разные позиции в понимании и толковании одних и тех же проблем и тем более в их решении, что приводило к созданию их собственных систем. И все это происходило на протяжении каких-то двух десятков лет. Однако общим знаменателем всех их систем был идеал «будущей метафизики», к которому Кант только приблизился. По меткому замечанию русского гегелеведа, история философии в этот период «становится действительно как бы историей крушений: одна система создается лишь затем, чтобы уступить место следующей»³. Этот калейдоскоп философских систем может породить иллюзию, будто «дух мировой философии, устремившийся в лице Канта сначала вглубь, искал затем все более и более целостную форму для своего воплощения»⁴. И принятие этой иллюзии за действительное положение дел ведет к тому, что перестает ощущаться своеобразие каждой из созданных систем, разрывается их целостность. В немалой степени это характеризует интерпретации системы Фихте, рассматриваемой в истории философии по большей части как промежуточный этап в развитии философии от кантовского критицизма к гегелевскому «абсолютному мышлению».

До знакомства с кантовской философией Фихте испытал на себе очень сильное влияние Спинозы. Идея всеобщей и безусловной необходимости, жесткий детерминизм хотя и убивали всякие помыслы о свободе человека, однако привлекали Фихте своей систематической целостностью и математической строгостью выражения. Он буквально подчинился идеям Спинозы, воспринимая их как объяснение неизбежного мирового зла, от которого нет никакого спасения, поскольку субъективно был проникнут идеей человеческой свободы, начало осуществления которой, как ему тогда казалось, положила Великая французская революция. Знакомство с «Критиками» Канта произвело в нем полный духовный переворот. Философия Канта, по мнению Фихте, давала человеку надежду освободиться от пут железной необходимости и обрести свободу. С этого времени идеи Канта становятся источником и мощным импульсом творчества Фихте.

В чем же заключалось открытие Канта, так поразившее современников? В его учении радикальным образом изменилось отно-

³ Ильин И. А. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте-старшего // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 112. С. 9.

⁴ Там же.

шение между познающим разумом и познаваемым миром. Впервые в философии было провозглашено, что не разум должен образовываться с познаваемыми предметами, а сами предметы всегда подчиняются законам, отношениям и связям, которые придает им разум. Пространство, время, причинность — эти основные законы существования природы — есть только формы и способы восприятия окружающего нас мира. Наш разум, имея эти законы в самом себе, в состоянии познавать, только внеся их в окружающую действительность. Поэтому весь наш опыт, все, что мы познаем, полностью определяется этими априорными формами нашего разума. В этом смысле можно с уверенностью сказать, что наш разум является законодателем данного нам мира. Поэтому мир нашего опыта со всей его закономерностью и связностью, со всеми его отношениями только для нас и существует. Все же остальное, что не дано нам в опыте, не имеет ничего общего ни с пространством, ни с временем, ни с нашими представлениями о причинно-следственных связях, ни с законами естествознания, потому что они являются лишь продуктами нашей умственной организации. Все, что не попадает под их влияние, существуя само по себе, независимо от нашего познания, все это вещи в себе. Причем для Канта они не какая-то химера, они вполне реальны. Воздействуя на нашу восприимчивость, они дают тот материал, который наше сознание перерабатывает по своим законам в опыт и научное знание.

Кант видел два громадных преимущества в своем толковании природы человеческого разума по сравнению с прежними взглядами на нее: во-первых, он полагал, что создал прочную основу для естествознания, ибо рассматривал законы естествознания как возможность для фактов стать предметом опыта; во-вторых, он был убежден, что именно его теория познания узаконивает наше моральное самосознание и наше чувство свободы, а также наше морально-религиозное мирозерцание вообще, поскольку доказывает, что законы физической природы с их необходимостью относятся только к нашему опыту, то есть только к явлениям в нашем чувственном восприятии, но не к миру самому по себе и не к нашей внутренней духовной сущности, независимой от физического мира.

Из этих двух следствий для Фихте важнейшим казалось второе, а именно, решение Кантом вопроса о правомерности нашей веры в собственную свободу и нравственный смысл жизни. Кант разогнал подавлявший Фихте кошмар детерминизма Спинозы, обращавшего человека в игрушку равнодушной природы, он по-

казал, что идея абсолютной законности человеческого разума может и должна быть положена в основу мирозерцания. Выбор в пользу Канта был обусловлен также следующими соображениями: мышление не может быть выведено из внешнего бытия, потому что из бытия может быть выведено только бытие, но не мысль о нем; в то время как бытие вполне выводимо из мышления — поскольку сознание есть также бытие; лишь усвоив идеалистический взгляд на мир, мы можем без противоречия признать себя морально ответственными за собственные поступки, стать собственно нравственными существами.

Однако, несмотря на тот энтузиазм, с которым Фихте воспринял основные идеи кантовской критической философии, он увидел ее внутреннюю незавершенность и даже логическую противоречивость. Эти недостатки связаны были в первую очередь с учением Канта о «вещи в себе». Преодоление этой противоречивости и вместе с тем завершение и систематизация критицизма, собственно, и стало целью «Наукоучения» Фихте. Уже в самом названии труда всей своей жизни Фихте подчеркивал, что именно благодаря Канту теоретико-познавательная точка зрения с полным правом заняла центральное положение в философии.

По Канту пространство, время и причинность представляют собой априорные формы познания, существующие только в нашем разуме. Они не реальные свойства предметов, а только наш способ их рассмотрения и сопоставления друг с другом. Но если сознание существует независимо от мира реальных вещей, познаваемых им, что является причиной этого познания? По логике рассуждений Канта, это вещь в себе, которая побуждает сознание к деятельности, поставляют ему материал для представлений, выступая в качестве причины познания. В таком случае как понимать причинность: только как свойство познающего разума или как свойство вещи в себе? Если как свойство и того, и другого, то не является ли и сознание «вещью в себе»? Не утрачивает ли оно свои субъективные свойства? Ближайших последователей Канта эти вопросы очень сильно беспокоили. Первым из них, кто решительно пошел на преодоление этих противоречий, был Фихте.

Нет никакой двойственности действительного мира. Действительность есть результат деятельности нашего сознания, нашего Я. Внешний мир есть только представление о нем, а сам по себе он не существует. Эти утверждения Фихте нацелены на то, чтобы положить конец всяким мыслям о вещи в себе. «Вещь в себе» — самое бессмысленное понятие кантовской философии, оно лише-

но всякого содержания, это явная химера рассудка. Способность мыслить вещи как они существуют вне мысли — совершенно очевидное логическое противоречие; ведь если мы о чем-то думаем, то тем самым это нечто мы делаем предметом нашего мышления, то есть, делаем вещью для нас. Рассуждая о вещи в себе, мы уже самим этим актом уничтожаем ее самобытность и независимость.

Избавление от мысли о существовании вещи в себе открывало Фихте широкие возможности для построения целостной философской системы. Признав, что все познаваемое нашим разумом есть только продукт его собственного творчества, мы, следовательно, в понимании самого творчества исключаем таинственность и непостижимость организации нашего разума. Последний только и состоит в свободной творческой деятельности. Внутренняя реализация разума подчинена неуклонной логике его свободного самоопределения, она прозрачна для разума, так как полностью слагается из его усмотрения. Поэтому если мы найдем истинный принцип творческой деятельности разума, то получим возможность вывести всю совокупность истин науки из этого единого принципа. Философия перестанет тогда восприниматься в качестве замкнутой науки, имеющей отдельный от всех других наук предмет, она превратится в общий источник и условие всех наук, в знание о знании, в то, что Фихте называет наукоучением. Итак, первая задача философии состоит в том, чтобы найти единый принцип знания, построить такую систему разума, из которой как следствие выводились бы любые другие истины.

Но при построении своей системы Фихте принимает ряд условий кантовской философии. По Канту, организация разума, может быть постигнута только из самого разума. Она автономна и может мыслиться только как система, обусловленная идеей целостности. Представить деятельность разума как систему посредством внешней, объективной необходимости нельзя, так как относительно нее Кант доказал, что она сама есть лишь форма разума, прилагаемая к миру явлений. Для Фихте организация разума как система может быть выведена только из абсолютного принципа самого разума. Этим принципом для него служит цель. Таким образом, системное понятие разума может быть получено в том случае, если все его функции можно привести к последней цели деятельности разума. Здесь Фихте вполне последовательно проводит идею первичности практического разума относительно теоретического. Именно в этой идее просвечивает причина того исключительно телеологического характера его учения, который

проявляется во всем, вплоть до частных. Наукоучение имеет только одну задачу: «...объяснить из высшей цели разума систему всех видов его деятельности, с помощью которой он реализует эту цель». Именно поэтому В. Виндельбанд называет фихтевское учение «историей сознания»⁵.

По сути, все поправки, вносимые Фихте в кантовскую философию, можно свести к устранению — во имя единства — дуализма и плюрализма учения Канта во всех проявлениях: в виде абсолютно-сущего объекта и аподиктически познающего субъекта; данного в созерцании и созданного в мышлении; иррационально-пассивной материи и рационально-активной формы; «внешнего» и «внутреннего» мира; множества равнозначных принципов и способностей и т. п. Все это и потребовало от Фихте выработки основополагающего принципа и достаточно гибкого философского метода. В этом смысле его «абсолютное Я» и «трансцендентальная логика» имеют то же значение, что «абсолютная идея» и «диалектический метод» в философии Гегеля. Собственно, Фихте своим «Наукоучением» и инициировал философские поиски монистических систем, воплощением которых в немецкой классике стали учения Шеллинга и Гегеля.

В послегегелевскую эпоху восприятие и интерпретации идей Фихте несут отпечаток последующего развития немецкой классической философии. Тем не менее, некоторые его основополагающие идеи оказывали непосредственное влияние на философию XIX—XX столетий. Выделим только главные.

Идея единства знания, его системного характера породила в XIX веке целый ряд различных систем логики и учений о науке, преследовавших фактически ту же цель, что и Фихте. К этому подталкивал философов и процесс развития естественнонаучного знания. Гносеология, или собственно наукоучение, стремилась систематизировать его, свести воедино, что потребовало глубокой переработки самого инструмента познания — логики и методологии науки.

Учение о первичной бессознательной деятельности Я, нашего сознания оказало настолько сильное влияние на последующую философию, что, переработанное Шеллингом в учение о бессознательной воле и систематизированное Шопенгауэром в его метафизику воли, оно превратилось в основополагающий принцип, в фундамент метафизики XIX века. И как бы ни относились к Фихте Шеллинг или Шопенгауэр, называвший его «шарлатаном

⁵ Виндельбанд В. История новой философии. Т. 2. СПб., 1913. С. 175.

и пустозвоном», именно интерпретация Фихте кантовской воли послужила отправной точкой их размышлений над этой проблемой. Собственно, разработка Фихте этой проблемы и ее дальнейшее развитие и привели к осознанному разделению философии и психологии, к формированию последней как науки.

Перечисляя фундаментальные проблемы фихтевского учения, оказавшие влияние на последующую философию, нельзя пройти мимо и некоторых вопросов прикладного характера, в частности, вопроса о межличностных отношениях, трактуемых Фихте как отношения индивидуального Я к не-Я, то есть моего и «чужого сознания». Уже в XX столетии эти идеи Фихте развились в проблему интерперсональности и оказали очень сильное влияние на таких мыслителей, как Мартин Бубер, заложивших новое направление в современной философско-религиозной мысли.

Конечно, было бы нелепо говорить о прямом, непосредственном воздействии идей Фихте на современное направление философских исследований, особенно вне Германии, однако следует указать на развитие не одного только исторического интереса к нему со стороны современных философов с 50-х годов XX столетия. Проведенные в последние десятилетия «Обществом Фихте» международные конференции⁶, а также выход в свет ряда монографий⁷ совершенно отчетливо показывают, что классическая философия, достойным представителем которой является Иоганн Готлиб Фихте, никогда не утратит своей философской актуальности.

В основу настоящего издания шестого тома «Истории новой философии» Куно Фишера, посвященного Фихте, положен заново сверенный с юбилейным изданием на языке оригинала и отредактированный перевод с немецкого, выполненный П. Б. Струве, Н. Н. Полиловым и Д. Е. Жуковским.

А. Б. Рукавишников

⁶ См., напр.: Фихте и конец XX века. Уфа, 1992.

⁷ Лукьянов А. В. Философия И. Г. Фихте. Оренбург, 1997; Философия Фихте в России. СПб., 2000.

Научное издание

КУНО ФИШЕР

ИСТОРИЯ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Шестой том

ФИХТЕ. ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ И УЧЕНИЕ

Редактор: *С. Н. Казаков*
Корректор: *Т. Л. Самсонова*
Верстка: *С. В. Степанов*

Лицензия № 00944
от 09.02.2000 г.

Подписано в печать с готового оригинал-макета 15.07.04.
Формат 60 × 100^{1/16}. Бум. офсетная. Гарнитура *Остава*.
Печать офсетная. Уч.-изд. л. 51,15. Тираж 1000 экз.
Зак. № **26**

По вопросам оптовых закупок обращаться по адресам:
191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15,
Издательство Русского Христианского гуманитарного института.
Факс: (812) 117–30–75; e-mail: editor@rchgi.spb.ru.
URL: <http://www.rchgi.spb.ru>;
ИТД «Летний сад»:
Тел. в С.-Петербурге: (812) 232–21–04;
Тел. в Москве: (095) 290–06–88

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии издательства
Санкт-Петербургского государственного университета.
199061, Санкт-Петербург, В. О., Средний пр., 41



Куно Фишер (1824–1907) — немецкий историк философии, профессор с 1872 года, автор знаменитой десятитомной «Истории новой философии».

Девятнадцатое столетие в Германии, пожалуй, как никакая другая эпоха в европейской истории, было богато историко-философскими исследованиями. Гегель, Л. Фейербах, И. Э. Эрдман, Э. Целлер, Ф. А. Ланге, В. Виндельбанд — вот далеко не полный перечень философов, создавших фундаментальные труды по истории философии различных эпох. Фишер занимает среди них достойное место.

Его педагогическая и исследовательская деятельность во второй половине XIX — начала XX столетия во многом способствовали философскому просвещению, причем не только в Германии, но и в России. Многие известные русские философы, обучавшиеся в свое время в университетах Йены или Гейдельберга и слушавшие курсы лекций Фишера, очень высоко отзывались о его историко-философской концепции и педагогическом мастерстве. Широкую известность и большую популярность в России Фишеру принесла его 10-томная «История новой философии», переведенная на русский язык в 1901–1909 годах.