



ГЕГЕЛЬ

ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ

ВЕРА И ЗНАНИЕ

**Георг Вильгельм Фридрих  
Гегель**

**ВЕРА И ЗНАНИЕ**  
**РАБОТЫ РАННИХ ЛЕТ**



**Издательство «Умозрение»**  
**Санкт-Петербург**  
**2021**

**Гегель Г. В. Ф.**

Г27

Вера и знание. Работы ранних лет / Пер. с нем., вступ. статья, примеч. А. А. Иваненко. — СПб.: Издательство «Умозрение», 2021. — 384 с. — (Philosophia perennis).

ISBN 978-5-6041974-6-2

Сборник ранних произведений Г. В. Ф. Гегеля включает в себя первое философское сочинение классика мировой мысли «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» (1801 г.), его полемическую по отношению к учениям И. Канта, Ф. Г. Якоби и И. Г. Фихте работу «Вера и знание» (1802 г.), а также фрагменты из его рукописного наследия 1797 – 1800 годов, посвященные религии. Сочинения, составляющие сборник, предоставляют читателю редкий шанс оказаться в творческой лаборатории гения и наблюдать постепенное развитие его мысли сквозь оппозиции веры и знания, религии и философии.

Книга адресована кругу читателей, интересующихся историей философии и актуальными вопросами философии и культуры.

УДК 1/14  
ББК 87.3

**А. А. Иваненко**

## **«СПЕКУЛЯТИВНАЯ СТРАСТНАЯ ПЯТНИЦА» ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ**

Составляющие предлагаемый вниманию читателей том сочинения Г. В. Ф. Гегеля относятся к 1797 – 1802 гг. Этот временной промежуток жизни великого философа стал составной частью процесса его развития как мыслителя, решающая фаза которого начинается с момента учебы в Тюбингенском университете (1788 – 1793 гг.), а заканчивается с завершением работы над «Феноменологией духа» и отъездом из Йены (1807 г.). Данная фаза его развития получила в исследовательской литературе наименование «молодой Гегель»<sup>1</sup> и характерна тем, что написанные в то время и дошедшие до нас как в виде рукописей, так и в виде опубликованных произведений сочинения уже обладают философским содержанием, но мысль, их порождающая, еще далека от зрелости. В настоящее время найдены и опубликованы на языке оригинала если и не все до единого свидетельства развития мысли молодого Гегеля в этот период, то подавляющее большинство таких свидетельств<sup>2</sup>, и теперь, затратив известные усилия на знакомство с ними, можно составить полноценное представление о характере и вехах этого развития.

---

<sup>1</sup> См. названия центральных произведений по вопросу: В. Дильтей «История молодого Гегеля», «Теологические сочинения молодого Гегеля, изданные Г. Нолем», Г. Лукач «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества».

<sup>2</sup> В первом ряду таких публикаций стоят первые восемь томов немецкоязычного Собрания сочинений Гегеля, издаваемого с 1968 г. и близкого к завершению: Hegel G. W. F. Gesammelte Werke. Abt. I. Schriften und Entwürfe. Bd. 1–8. Hamburg: Felix Meiner.

Закончив обучение теологии в Тюбингене, Гегель с 1793 г. по конец 1796 г. занимал место домашнего учителя в семье бернского патриция фон Штайгера, а с 1797 г. по конец 1800 г. исполнял аналогичные обязанности в доме богатого торговца Гогеля во Франкфурте-на-Майне. Основным документом духовной жизни Гегеля этого времени являются его рукописи. Значительная их часть впервые была опубликована в 1907 г. Германом Нолем под названием «Теологические сочинения молодого Гегеля». Это издание, открывшее широкой публике рукописное наследие молодого Гегеля, вызвало коллизию, подобную той, что имела место в середине XIX в. Если «Союз друзей бессмертного», в который объединились непосредственные ученики великого идеалиста после его кончины и который одной из целей имел публикацию его наследия, первым издал том, содержащий лекции Гегеля по философии религии, педалируя тем самым положительную сторону его отношения к последней, то мысль левых гегельянцев приняла характерный для нее облик посредством критики религии.

Вокруг того же пункта в XX в. развернулся «конфликт интерпретаций» в отношении рукописного наследия молодого Гегеля. В 1901 – 1905 гг. увидело свет исследование В. Дильтея «История молодого Гегеля», трактовавшее последнего как «мистического пантеиста»<sup>3</sup>. Отталкиваясь от этого образа, ученик Дильтея Г. Ноль и оформил упомянутое выше издание текстов молодого Гегеля. Оно содержало четыре «сочинения», из которых только одно — «Жизнь Иисуса» — действительно было авторским произведением, остальные три он по собственному, инспирированному Дильтеем усмотрению сформировал из разрозненных фрагментов, снабдил их заголовками, а том вполне недвусмысленно назвал собранием «теологических сочинений» молодого Гегеля.

---

<sup>3</sup> Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus // Gesammelte Schriften. Band 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921, S. 138.

Верной стороной в созданном усилиями Дильтея и Ноля образе «мистического пантеиста» было то, что религии посвящено чуть более половины рукописного наследия Гегеля бернского и франкфуртского периодов, таким образом, вопросы веры и религии занимали центральное место в его размышлениях того времени. Однако, во-первых, центральное, но не исключительное — к тому же времени относятся его перевод с французского языка революционного сочинения «Доверительные письма о прежнем правовом отношении Ваадтланда к городу Берну», снабженный им собственными соображениями и опубликованный анонимно, фрагменты «К конституции Вюртемберга», а на завершение этого периода (1799 г.) приходится начало работы над рукописью сочинения «Критика конституции Германии», прерванной в 1803 г. В совокупности данные сочинения незначительно уступают в объеме рукописям, посвященным религии. Эту демократически-гражданскую сторону размышлений молодого Гегеля акцентировали левые оппоненты Дильтея и Ноля. Ведь, во-вторых, обращение к теме религии или веры само по себе еще не делает размышления «теологическими».

М. Лифшиц в статье 1931 г. «Литературное наследство Гегеля» «первые шаги в сторону неогегельянства»<sup>4</sup> в Европе связывает как раз с работами Дильтея о нем, а публикацию Нолем гегелевских «теологических сочинений» называет «добром, которое все же не может уравновесить такого большого зла, каким является современное реакционное гегельянство»<sup>5</sup>, т. е. неогегельянство. Лифшиц демонстрирует интерес Гегеля к «народной религии» (по крайней мере, в его тюрингенский и бернский периоды) как к «средству политико-социального воспитания масс»<sup>6</sup>. В критике Гегелем

---

<sup>4</sup> Лифшиц М. Литературное наследство Гегеля // Лифшиц М. О Гегеле. — М.: Grundrisse, 2012, с. 25.

<sup>5</sup> Там же, с. 37.

<sup>6</sup> Там же, с. 40.

«положительной религии», красной нитью проходящей сквозь тексты ранних фрагментов о религии, Лифшиц видит реалистический «характер его взгляда на политическую функцию религии», которая для Гегеля является «только отражением этой [„феодально-иерархической“] искаженной общественной формы»<sup>7</sup>.

Единым фронтом с Лифшицем против «реакционной легенды о «теологическом» периоде Гегеля»<sup>8</sup> выступил и Г. Лукач в книге, вышедшей в русском переводе под названием «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества», сразу обозначающим ключевой момент трактовки автором развития молодого Гегеля. Единство их позиций не случайно, ведь первая редакция этой книги, позже переработанной, была создана в 1938 г., когда Лукач жил в СССР и тесно общался с М. Лифшицем, а окончательная редакция книги содержит посвящение Лифшицу. Однако данная книга, на порядок превосходя по объему рассмотренную выше статью Лифшица, в силу этого дает гораздо более детальную интерпретацию развития молодого Гегеля, чем Лифшиц.

По Лукачу, анализ проблем капиталистического общества Гегелем не ограничивается теми частями его наследия, в которых данные проблемы подвергаются анализу напрямую, этот анализ «определяет скорее всю структуру его системы, своеобразие и величие его диалектики»<sup>9</sup>. Соответственно этому, методологический посыл книги Лукача заключается в установлении «внутренней связи между экономическими и философскими взглядами, между политэкономией и диалектикой» у Гегеля<sup>10</sup>. В связи с этим Лукач солидарен с Лифшицем в прорисовке пути развития молодого Гегеля —

---

<sup>7</sup> Там же, с 45.

<sup>8</sup> Название раздела в книге Г. Лукача.

<sup>9</sup> Лукач Г. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. — М.: Наука, 1987, с. 42.

<sup>10</sup> Там же, с. 43.

интерес последнего к «народной религии» и противопоставление современности идеализированной античности у Гегеля имеет не «теологические», а революционные корни, реальные общественные противоречия находят у него выражение в понятии «позитивности», в первую очередь — «позитивной религии», в несоединимости кантовской автономии воли и объективной гетерономии, царящей в обществе.

Не вдаваясь в детали содержательной и во многом точной книги Лукача, укажем здесь лишь на еще один важный момент в его интерпретации развития молодого Гегеля — он определенно отрицательно, в отличие от Лифшица, оценивает гегелевское отношение к религии. Лукач пишет: «Несомненно, к сущности идеалистической философии следует отнести факт безмерной переоценки исторической роли религии. Эта переоценка пронизывает все развитие взглядов Гегеля»<sup>11</sup>. По Лукачу, хотя представление о раннем периоде развития взглядов Гегеля как «теологическом» является «исторической легендой, выдуманной реакционными апологетами империализма»<sup>12</sup>, в этой переоценке и молодым, и зрелым Гегелем роли религии «заключается непреодолимое наследие философского идеализма»<sup>13</sup>.

Можно констатировать, что основным посылом размышлений Гегеля до 1801 г., главным документом которых является его рукописное наследие этого периода, было желание достичь гармоничного состояния человека и общества. В течение семи лет, от окончания учебы в Тюбингене и до приезда в Йену, его мысль была занята поиском причин остро ощущаемой дисгармонии и путей ее преодоления. В своих размышлениях Гегель никогда не ищет эти причины и пути преодоления исключительно в субъективном

---

<sup>11</sup> Там же, с. 61.

<sup>12</sup> Там же, с. 62.

<sup>13</sup> Там же, с. 61.



духе — дисгармоничность существования индивида для него всегда опосредована дисгармоничностью общества. Этим и объясняется спектр тем, затрагиваемых в его сочинениях данного периода, а постепенное смещение акцентов — развитием его мысли. В бернских отрывках, объединенных Г. Нолем под названием «Народная религия и христианство», «религии разума» противопоставляется «фетишистская вера». Первая «поклоняется Богу в духе и в истине и служение ему полагает только в добродетели»<sup>14</sup>, а вторая ищет благосклонности Бога в чем-то ином, «нежели добрая сама по себе воля»<sup>15</sup>. «Религия разума» в данной работе явным образом конципирована под влиянием кантовского учения о практическом разуме. В частности, вполне в духе Канта, добродетели, которую должна пестовать религия, здесь противопоставляется «чувственность». При этом для достижения данной цели необходимо, чтобы религия не оставалась лишь «объективной», или «позитивной», — внешней традицией, или делом лишь памяти и рассудка, в последнем случае ее истины, не затрагивая «сердца и фантазии»<sup>16</sup>, не смогут стать действительными мотивами жизни человека. Религия должна стать также и субъективной, его собственным сердечным убеждением в этих истинах, т. е. в истинах практического разума. Хотя Гегель в этом собрании фрагментов и полагает, что возможна «частная религия», занимающаяся формированием «моральности отдельного человека»<sup>17</sup>, гораздо выше он ставит «народную религию», которая, рука об руку с «политическими условиями», создает «дух народа»<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Гегель Г. В. Ф. Народная религия и христианство // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1972, с. 65.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же, с. 73.

<sup>17</sup> Там же, с. 78.

<sup>18</sup> Там же.

Первый тезис написанной так же в Берне работы «Жизнь Иисуса», единственного в точном смысле сочинения Гегеля до 1801 г., гласит: «Чистый, не знающий пределов разум есть само божество»<sup>19</sup>. При этом в данной работе разум выступает исключительно в облике кантовского практического разума, а Иисус — как проповедник его истин, учитель нравственности.

Публикуемые в данном томе рукописные фрагменты Гегеля о религии хронологически и содержательно примыкают к двум более поздним группам его рукописей о религии, объединенных Нолем под названиями «Позитивность христианской религии» и «Дух христианства и его судьба»<sup>20</sup>. В первой из них Гегель утверждает: «...сущность религий все же заключена совсем не в чем-то позитивном»<sup>21</sup>, их целью является нравственность, они преимущественно есть средство для того, чтобы «граждане были морально добрыми»<sup>22</sup>. Моральные законы устанавливаются разумом, и хотя «само религиозное — это не понятие»<sup>23</sup>, «человеческое сердце» Гегель сближает с практическим разумом<sup>24</sup>. Позитивной же та или иная религия является постольку, поскольку она стремится достичь своей цели с помощью апелляции к авторитету, чему-то данному и противоположному разуму. В этой работе, однако, уже встречавшаяся ранее противоположность основанной на разуме «народной религии» и позитивной религии приобретает историческое измерение. Для Гегеля здесь религия древних римлян и греков была «религией...

---

<sup>19</sup> Гегель Г. В. Ф. Жизнь Иисуса // Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1975, с. 35.

<sup>20</sup> Подробнее об этом см. в данном томе во вступительной статье к публикации ранних фрагментов Гегеля о религии.

<sup>21</sup> Гегель Г. В. Ф. Позитивность христианской религии // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1972, с. 105.

<sup>22</sup> Там же, с. 128.

<sup>23</sup> Там же, с. 100.

<sup>24</sup> Там же, с. 99.

свободных народов»<sup>25</sup>, но возвышение «аристократии воинской славы и богатства»<sup>26</sup> и узурпация власти повели к тому, что «образ государства как результата своей деятельности исчез из сердца гражданина»<sup>27</sup>. Гражданин превратился в частное лицо, имеющее лишь частные интересы, а государство по отношению к нему — во внешний авторитет. Такому состоянию должна была отвечать религия, также опирающаяся на внешний авторитет, и это обстоятельство определило исторический характер христианства. В то время как «цель Иисуса состояла в том, чтобы вновь пробудить чувство морального, в том, чтобы воздействовать на умонастроение»<sup>28</sup>, то есть в возрождении моральной автономии, в пробуждении совести, в дальнейшем развитии «в христианской церкви обретается характерное качество иудейской религии — рабская покорность закону»<sup>29</sup>, то есть внешнему авторитету.

В первой части данной группы фрагментов, написанной позже остальных, Гегель подводит теоретический баланс проделанного в написанных ранее, но расположенных после нее частях. «Всеобщие понятия», в том числе и понятие «человеческой природы», слишком абстрактны, чтобы быть мерой разумности или, наоборот, позитивности какой-либо религии. Религия не позитивна тогда, когда она исполняет «свою конечную цель» — определенной ступени развития человеческой природы дает соответствующим ей образом «не-что высшее»<sup>30</sup>. Позитивной же она становится тогда, когда дух по отношению к ней ушел вперед в раскрытии свободы и достоинства человека, а она продолжает требовать от него удовлетворяться прежними представлениями, превращающимися

---

<sup>25</sup> Там же, с. 186.

<sup>26</sup> Там же, с. 187.

<sup>27</sup> Там же, с. 188.

<sup>28</sup> Там же, с. 129.

<sup>29</sup> Там же, с. 171.

<sup>30</sup> Там же, с. 92.

таким образом в суеверие и внешний авторитет. Хотя Гегель, критикуя применение абстрактных понятий как критерия разумности или позитивности религии, в качестве адресата этой критики указывает лишь на «просветительское применение всеобщих понятий»<sup>31</sup>, ясно, что такой подход должен вывести его за пределы и кантовского отношения к религии.

И действительно, в последней группе ранних фрагментов, собранных Нолем под названием «Дух христианства и его судьба», Гегель уже критически оценивает «кантовское понятие добродетели»<sup>32</sup> и разводит последнее и деятельность Иисуса. Если первая «как долг требует противопоставления»<sup>33</sup> закона как всеобщности и субъекта как особенности и есть поэтому «частичное рабство перед собственным законом, самопринуждение»<sup>34</sup>, то добродетели, проповедуемые основателем христианства, «свободны от господства и подчинения» и суть «модификации любви»<sup>35</sup>. Разорванность жизни, выступающая в иудаизме из-за «противоположения мысли и действительности»<sup>36</sup>, таким образом, не преодолевается и Кантом. Снятие всех видов противоположности — мысли и действительности, познания и бытия, субъекта и объекта, долга и склонности, различных видов добродетели между собой — происходит в любви, в проникнутой ею жизни и бытии. Охватывая целое, любовь видит противоположности «в едином духе»<sup>37</sup> — «отношение одного духа к другому есть чувство гармонии, единение обоих»<sup>38</sup>.

---

<sup>31</sup> Там же, с. 94.

<sup>32</sup> Гегель Г. В. Ф. Дух христианства и его судьба // Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1975, с. 109.

<sup>33</sup> Там же, с. 108.

<sup>34</sup> Там же, с. 139.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же, с. 155.

<sup>37</sup> Там же, с. 140.

<sup>38</sup> Там же, с. 161.

В прошлом путь христианской церкви пролегал «между крайностями, которые находятся в рамках противопоставления Бога и мира, божественного и жизни»<sup>39</sup>, она пребывала еще в «промежуточном состоянии» — в «вере в божественное»<sup>40</sup>. Эта вера есть промежуточное, поскольку она «проистекает... из божественности собственной природы, лишь модификация божества способна познать его»<sup>41</sup>. Поистине «между человеком и Богом, между духом и духом нет этой пропасти объективности, дух становится для духа другим только в акте познания»<sup>42</sup>. Только «рефлексия, разъединяющая жизнь, может различать в ней бесконечное и конечное, и лишь ограниченное, конечное само по себе дает понятие человека в его противопоставлении божественному. Вне рефлексии, в истине этого ограничения нет»<sup>43</sup>. По Гегелю, «Бог не может быть предметом обучения, учения, ибо он есть жизнь и может быть постигнут только вместе с жизнью»<sup>44</sup>. Это, однако, не означает, как может показаться, что Гегель здесь полагает познание ничтожным или вторичным. Рассматривая исторические коллизии существования христианской общины и церкви, причину этих коллизий молодой мыслитель, как показано выше, видит в незавершенности раскрытия божественного в субъекте и потому в объективировании божественного. Отрицание им возможности достичь единения с Богом в духе посредством обучения скорее указывает на то, что «жизнь», «бытие» должны быть усмотрены как то, что они есть поистине, — как божественное единство, примирение всех противоречий, посредством чего снимается противостояние «Бога и мира».

---

<sup>39</sup> Там же, с. 194.

<sup>40</sup> Там же, с. 161.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же, с. 160.

<sup>43</sup> Там же, с. 157–158.

<sup>44</sup> Там же, с. 167–168.

Такое всеохватывающее усмотрение невозможно, однако, без некоторого «проживания» этого единства во всей его полноте, «вживания» в него, ведь «духу, жизни ничего не бывает дано: то, что получил дух, есть то, чем он сам стал, это настолько вошло в него, что стало его модификацией, его жизнью»<sup>45</sup>. Последнее, конечно, предполагает большое количество условий вживания, предполагает оно, однако, и познавательную, а не только на уровне прочувствования, возможность постичь всеобщее единство, а значит — не ограниченный рефлексией способ его познания.

В этом пункте заканчивается этап развития молодого Гегеля, охватывающий бернский и франкфуртский периоды его жизни, и дело здесь вовсе не в самом по себе его переезде в Йену и не в смене им статуса домашнего учителя на статус преподавателя университета. Община, построенная на любовном проникновении духа духом, общество, в котором преодолены противоречия, с одной стороны, проясняются для Гегеля как объективные условия раскрытия божественного в духе, но, с другой стороны, они, будучи основаны только на вере в божественное, способны дать лишь «промежуточный» результат, не свободны от недостатков, и ключевым становится решение задачи абсолютного познания — мир, т. е. природа и дух, должен быть познан в абсолютном единстве.

В конце франкфуртского периода жизни Гегеля интенсифицируется его переписка с Шеллингом, товарищем по учебе в Тюбингене и другом, ставшим к этому времени профессором философии в Йенском университете. Поскольку бывшие однокашники обнаруживают значительную близость своих философских воззрений, результатом переписки становится переезд Гегеля в январе 1801 г. в Йену с последующей защитой им докторской диссертации («Об орбитах планет», 27 августа 1801 г.). Восемнадцатого октября того же года

---

<sup>45</sup> Там же, с. 186.

Гегель предоставляет полный текст своей диссертации, а двумя неделями ранее из печати выходит его философский первенец, сочинение «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении с «Докладами для облегчения обозрения состояния философии в начале XIX столетия» Рейнгольда».

Как указывает название, поводом для его написания послужило издание Рейнгольдом сборника своих статей, но действительным мотивом было желание указать философской общественности на то, что учение Шеллинга исходит из нового, отличного от фихтевского принципа. Это, если учесть, что последним из опубликованных сочинений Шеллинга на тот момент стала работа «Система трансцендентального идеализма» (апрель 1800 г.), было не так уж и очевидно, ведь на различие принципов указывали лишь предисловие к этой работе и два его первых параграфа, в которых говорилось о параллелизме двух философских наук — трансцендентального идеализма и натурфилософии<sup>46</sup>. Согласно Фихте, трансцендентальная философия есть одна и единственная философская наука, но если даже и не пропустить мимо ушей указанное заявление Шеллинга, как пропустил его Рейнгольд, то от этого факта еще довольно далеко до усмотрения различия принципов Фихте и Шеллинга. Далеко до него также потому, что принцип двух заявленных Шеллингом наук еще не был выражен им определенно как единый; «Изложение моей системы философии», в котором это произойдет, создавалось им весной — летом 1801 г., параллельно с работой Гегеля над «Различием между системами философии Фихте и Шеллинга» и в тесном общении с Гегелем. Объединяет обе работы и то, что аналогичное намерению гегелевского сочинения желание Шеллинга акцентировать

---

<sup>46</sup> См.: Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1987, с. 227–237.

отличие нарождающейся философии от трансцендентализма Фихте так же, как и в гегелевском сочинении, выразилось в названии его книги. Таким образом, «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» явилось вторым манифестом философии тождества, которая в значительной степени стала результатом философского взаимообогащения Шеллинга и Гегеля.

В «Предварительных замечаниях» этого сочинения Гегеля уже даны некоторые основные позиции его зрелой философии: высшее, разумное познание поставлено над рассудочным и получает название спекуляции, которая, в отличие от того, что называл спекуляцией Кант, не противостоит в качестве теоретической деятельности разума его практической деятельности, а, руководствуясь принципом тождества субъекта и объекта, содержит в себе всё возможное. То, что тождество субъекта и объекта есть принцип познания, не означает, что оно есть принцип познания лишь как субъективной деятельности. По Гегелю, Фихте, в философии которого происходит развитие спекулятивного посыла кантовского критицизма, выходя за рамки понятия наукоучения, оставляет спекуляцию и подпадает под власть рассудка. Это ведет к тому, что его принцип, субъект-объект, оказывается лишь субъективным субъект-объектом<sup>47</sup>, а его философия «не реконструирует себя вновь [из разделения] в тождество и в истинную бесконечность»<sup>48</sup>.

Второй подраздел основной части «Различия систем философии Фихте и Шеллинга», «Потребность в философии»,

---

<sup>47</sup> С. 43 данного тома. Ср. «Изложение моей системы философии», в которой Шеллинг в сослагательном наклонении высказывает ту же мысль: «Фихте, например, мог бы мыслить идеализм в полностью субъективном значении, я же, напротив, — в объективном. Фихте мог бы оставаться с идеализмом на точке зрения рефлексии»; и далее: «...идеализм в субъективном значении утверждает, что Я есть все; идеализм в объективном, наоборот, — что все есть =Я и не существует ничего, что не было бы =Я» (Шеллинг Ф. В. Й. Изложение моей системы философии. — СПб.: Наука, 2014, с. 28).

<sup>48</sup> Там же.



показывает нам, что вызвало перенос внимания Гегеля с вопросов создания гармоничного человеческого сообщества посредством религии и гражданского общества на проблемы философского познания. Согласно Гегелю, «потребность в философии» возникает тогда, когда «из жизни людей исчезает сила соединения и противоположности теряют свое живое отношение и взаимодействие и приобретают самостоятельность»<sup>49</sup>. Иными словами, когда различия в жизни общества и человека доходят до противоположности и все дофилософские средства ее гармонизации исчерпаны, тогда остается только одна возможность гармонизации, она же необходимость, — постичь единство всех противоположностей, что и есть потребность в философии. Только на основе постижения всеобщего единства противоположностей можно понять частные противоречия — субъекта и объекта, природы и интеллигенции, частного и общественного, веры и знания и т. д.

Специальный (первый по счету в основной части работы) подраздел «Историческое воззрение на философские системы» отсекает возможный в описанной выше ситуации путь бегства от философии в самой философии — рассмотрение выступивших систем исключительно с исторической точки зрения. Такое воззрение, отчаявшись в познании истины, не касается ее в философских учениях, видит в них лишь различные мнения, лишь «своеобразное». Но, по Гегелю, разум «вечно и неизменно» один и «любой разум, обратившийся на самого себя и познавший себя, породил истинную философию»<sup>50</sup>. Философские системы — не «предварительные упражнения» для других, не менее предварительных, они решили «ту задачу, которая во все времена — одна»<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> С. 52 данного тома.

<sup>50</sup> С. 47 данного тома.

<sup>51</sup> Там же.

В богатом, чреватом будущим философским развитием содержания остальных разделов данного сочинения, со всей полнотой которого читатель может познакомиться самостоятельно, ведущей темой является познание абсолютного тождества, тождества субъекта и объекта. Как достичь этого познания и как оно должно развиваться? На первую часть вопроса мы встречаем у Гегеля два полуответа. Один заключается в том, что «абсолютный принцип, единственное реальное основание и точка зрения как философии Фихте, так и Шеллинга, есть интеллектуальное созерцание»<sup>52</sup>. Однако если последнее брать как способ действия разума, позволяющий усматривать абсолютное тождество, претензии Фихте на такое познание выглядят гораздо основательней, чем заявления Шеллинга. Фихте, вычленив в опыте (или сознании) два момента — вещь саму по себе и интеллигенцию саму по себе, предлагает абстрагироваться от первой как от того, что не может быть достаточным основанием для объяснения феномена интеллигенции, а значит и опыта в целом<sup>53</sup>. И таким образом он получает Я=Я в качестве принципа наукоучения, одним из важных свойств которого является то, что в нем познающее и познаваемое непосредственно тождественны. Это обстоятельство вполне соответствует его указанию на интеллектуальное созерцание как на точку зрения наукоучения и метод познания принципа последнего<sup>54</sup>. Напрасно было бы спрашивать Шеллинга о том, каким образом возможно декларируемое им интеллектуальное созерцание природы (не потому, что ответа на этот вопрос нет вообще, а потому что его нет у Шеллинга). Гегель в работе «Различие систем философии Фихте и Шеллинга», как

---

<sup>52</sup> С. 134 данного тома.

<sup>53</sup> См.: *Фихте И. Г.* Первое введение в наукоучение // *Фихте И. Г.* Сочинения в 2 т. Т. 1. — СПб.: Мифрил, 1993, с. 443–476.

<sup>54</sup> См.: *Фихте И. Г.* Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему // *Фихте И. Г.* Сочинения в 2 т. Т. 1. — СПб.: Мифрил, 1993, с. 477–546.

и Шеллинг, предполагает достичь абсолютного тождества посредством прибавления к фихтевскому абстрагированию от объекта абстрагирования от субъекта<sup>55</sup>. Видимо, по его мысли, исходя из достигнутого таким путем созерцания абсолютного тождества, мы получаем интеллектуальное созерцание субъекта (т. е. интеллигенции) и интеллектуальное созерцание объекта (т. е. природы). На деле же, абстрагировавшись и от одного, и от другого, мы получим пустую абстракцию безразличия, а вовсе не разум или содержательное созерцание абсолютного тождества.

Второй полуответ на обозначенный вопрос намного продуктивней, он, однако, еще только намечен Гегелем. Инструментом достижения точки зрения абсолютного тождества должна выступить рефлексия. Она есть «способность конечного»<sup>56</sup>, но не приговорена лишь к «бытию и ограничению»<sup>57</sup>. Побуждаемая разумом как «силой отрицательного абсолютного», она как рассудок стремится «произвести объективную тотальность»<sup>58</sup>. В такой попытке рассудок становится «безграничным, он и его объективный мир погибают в бесконечном богатстве»<sup>59</sup>, поскольку выясняется, что конечное полагание рассудка уходит в бесконечность. Обратная же попытка — положить «субъективную бесконечность, царство свободы»<sup>60</sup> — приводит к пониманию того, что оно есть только в противоположности к объективному, конечному, а значит и гибнет вместе с ним. Разум уничтожает противоположность «царства свободы» и «объективного мира» тем, что «соединяет их, ведь они суть лишь посредством того, что они не соединены»<sup>61</sup>.

---

<sup>55</sup> С. 153 и 154 данного тома.

<sup>56</sup> С. 57 данного тома.

<sup>57</sup> С. 55 данного тома.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> С. 56 данного тома.

<sup>60</sup> С. 105 данного тома.

<sup>61</sup> С. 57 данного тома.

Последнюю фазу этого пути к познанию абсолютного Гегель, кажется, и имеет в виду в данной работе, говоря об «абстрагировании от субъекта», а переход от «объективного мира» к «царству свободы» в этой схеме равняется фихтевскому «абстрагированию от объекта». Нельзя, однако, не заметить, что характеристика этих намеченных им переходов в качестве абстрагирования как минимум факультативна, а как максимум не верна. Однако если соединить приведенный набросок движения мысли от конечного к абсолютному тождеству с нижеследующими высказываниями Гегеля об абсолютном, то мы получим перспективу выхода за пределы еще только нарождающейся философии тождества. Гегель пишет: «...раздвоение его [абсолютного тождества] на объективное и субъективное есть результат деятельности абсолютного»<sup>62</sup>, ведь «само абсолютное есть... тождество тождества и нетождества; противопоставление и бытие одним суть в нем одновременно»<sup>63</sup>.

Шеллинг в философии тождества, конечно, также декларирует тождество тождества и нетождества в качестве принципа своей философии. Но «высшим законом» им является «закон тождества»<sup>64</sup>, «единственным безусловным познанием» — «познание абсолютного тождества»<sup>65</sup>, а разум и «всё, что есть», — «самим абсолютным тождеством»<sup>66</sup>. При этом вкравшееся в § 12 шеллинговского «Изложения моей системы философии» «всё» никак не следует из предыдущих одиннадцати параграфов, в которых речь об абсолютном, разуме, абсолютном тождестве всегда идет в единственном числе<sup>67</sup>. В «Пояснении» к § 14 этой же работы читаем у Шеллинга:

---

<sup>62</sup> С. 75 данного тома.

<sup>63</sup> С. 117 данного тома.

<sup>64</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Изложение моей системы философии. — СПб.: Наука, 2014, с. 38.

<sup>65</sup> Там же, с. 40.

<sup>66</sup> Там же, с. 42.

<sup>67</sup> Там же, с. 35–42.

«Основное заблуждение любой философии заключается в предположении, что абсолютное тождество действительно выходит из себя, и в стремлении, каким бы образом последнее не происходило, постичь это выхождение»<sup>68</sup>. Следующая порция, выражаясь языком Канта, «контрабанды»<sup>69</sup> поступает в порт философии тождества в § 18: «Все, что есть, по сущности, поскольку оно рассматривается в себе и абсолютно, есть само абсолютное тождество, а по форме бытия — познание абсолютного тождества»<sup>70</sup>; здесь в игру вступает не вызванное ничем из предыдущего различие «сущности» и «формы бытия». А в § 23 к фактически введенному Шеллингом в абсолютное тождество различию добавляется так же не вытекающее из предыдущего хода размышлений определение различия как «количественного». Эти характеристики должны помочь перепрыгнуть бездну между тождеством и нетождеством в два прыжка — по сущности все есть одно, а по форме бытия оно различается, однако только количественным образом. Но различие, пусть и количественное, все же не тождественно тождеству и вопросом остается самое главное — как тождество, оставаясь тождеством, становится нетождеством?

Приведенные выше гегелевские характеристики абсолютного еще не разрешают эту проблему, но уже указывают на ее решение, а с ним — и на удовлетворительный ответ на ранее упомянутый вопрос о познании абсолютного. Если оно само различает себя, то прийти к познанию его можно, следуя

---

<sup>68</sup> Там же, с. 43.

<sup>69</sup> В предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» Кант, характеризуя строгость предлагаемого исследования, пишет: «В такого рода исследованиях... все, что имеет хотя бы малейшее сходство с гипотезой, есть запрещенный товар, который не может быть пущен в продажу даже по самой низкой цене, а должен быть изъят тотчас же после его обнаружения» (*Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 13).

<sup>70</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Изложение моей системы философии. — СПб.: Наука, 2014, с. 46.

за его движением от себя к себе, от различия к тождеству с собой. И также в самом его движении должна заключаться причина его различения, что, в случае движения за ним, исключит любой «запрещенный товар», т. е. любое постороннее ходу его развития вмешательство субъективной рефлексии, «ведь свободный разум и его деяние суть одно, а его деятельность есть чистое изложение его самого»<sup>71</sup>. Только такой способ действий может дать философскую систему в истинном смысле слова: «Лишь благодаря этому многообразие тех самых отношений освободится от случайности, получив свое место во взаимосвязи объективной тотальности знания, и будет осуществлена его объективная полнота»<sup>72</sup>.

Работа Г. В. Ф. Гегеля «Вера и знание или рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте» была выпущена в свет в середине июля 1802 г. в виде первой тетради второго тома «Критического журнала философии». Инициатором издания последнего выступил Ф. В. Й. Шеллинг, еще с 1798 г. предлагавший сотрудничество в планировавшемся им философском журнале И. Г. Фихте, братьям Шлегель, Ф. Шлейермахеру и др. Летом 1800 г. с издательством Кота им даже был заключен договор об издании журнала, но все усиливавшиеся разногласия с Фихте, казалось, навсегда поставили крест на этих планах. Однако уже в начале следующего года у Шеллинга в Йене появляется новый союзник, Г. В. Ф. Гегель, содружество с которым и делает реальностью давно желаемое издание.

В конце 1801 г. в ряде немецких «Литературных газет» было напечатано «Объявление о „Критическом журнале философии“»<sup>73</sup>, написанное, несомненно, Гегелем и Шеллингом. Этот короткий текст скорее своим полемическим

<sup>71</sup> С. 74 данного тома.

<sup>72</sup> С. 73 данного тома.

<sup>73</sup> Перевод этого «Объявления» см. в приложении данного тома.

тоном, чем содержанием, объясняет появление в названии нового журнала примечательного определения «критический». Несколько больше сообщают об этом письмо Гегеля В. Ф. Хуфнагелю<sup>74</sup> от 30 декабря 1801 г. и первая статья самого журнала — «О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности», заглавию которой в журнале предшествует обозначение «Введение», указывающее на ее программный характер.

В письме критическая направленность журнала разъясняется в лаконичной и образной манере: «Скоро выйдет в свет еще нечто, а именно первый номер нового критического философского журнала, который я издаю вместе с Шеллингом...; мы ставим перед собой задачу отчасти увеличить число журналов, отчасти же положить предел псевдофилософскому безобразию. Оружие, которым журнал намерен пользоваться, крайне разнообразно: можно назвать его дубинкой, бичом, колотушкой. Для доброго дела и ради *gloriae Dei* [славы божией] может пригодиться что угодно. Конечно, многие будут на это жаловаться, но ведь „прижигание“ и в самом деле стало необходимостью»<sup>75</sup>.

Статья же в деталях разворачивает энергичные образы письма. «Истинное действие» философской критики, пишет Гегель, заключается в «прокладывании пути для истинной философии»<sup>76</sup>. Совершить это и вообще быть философской критикой может только в том случае, если она исходит из «идеи самой философии»<sup>77</sup>. По Гегелю,

---

<sup>74</sup> Хуфнагель (Hufnagel) Вильгельм Фридрих (1754 – 1830) — лютеранский теолог, реформатор школьного образования.

<sup>75</sup> Гегель Г. В. Ф. Письма // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1973, с. 240.

<sup>76</sup> Гегель Г. В. Ф. О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1972, с. 282.

<sup>77</sup> Там же, с. 269.

положение дел в этом отношении определяется тем, что «благодаря Канту и еще более Фихте была обоснована идея науки, особенно идея философии как науки»<sup>78</sup>, тем самым раскрылись возможности перехода к «подлинной философии»<sup>79</sup> и философской критике. Обращаясь к современному ему, подлежащему очищению посредством критики состоянию философствования, он обнаруживает два его основных, не лишенных идеи философии вида — тот, при котором субъективная ограниченность все же замутняет изображение идеи, и второй, при котором субъективность с определенного пункта намеренно стремится защититься от философии, видя угрозу себе в ее дальнейшем развитии. Кроме них на публичной сцене также присутствует еще и начисто лишенное идеи философии имитирование последней посредством заимствованного философского жаргона. По указанным трем целям и раздаются на страницах «Критического журнала» залпы уничтожающей критики, в статьях, написанных исключительно самими его издателями — Шеллингом и Гегелем.

Особенностью «Критического журнала» было то, что статьи в нем публиковались без указания автора. Одной из причин этого было то обстоятельство, что многие статьи задумывались или даже писались издателями совместно, что позднее привело к продолжительным и не всегда разрешимым спорам об авторстве многих статей журнала. Но в отношении «Веры и знания» такой вопрос не встает — и Шеллинг, и Гегель однозначно указывают на авторство последнего. В письме к А. В. Шлегелю от 19 августа 1802 г. Шеллинг пишет: «С Вашим порицанием статьи Гегеля я согласен во всем исключая то, что он не должен был рассматривать „Назначение человека“ Фихте как написанное

---

<sup>78</sup> Там же, с. 274.

<sup>79</sup> Там же, с. 279.



с нефилософскими целями»<sup>80</sup>. Нет никаких сомнений, что речь здесь идет о работе «Вера и знание», опубликованной за полтора месяца до того и содержащей подробный разбор философии И. Г. Фихте, в том числе и на материале его книги «Назначение человека». Подтверждением авторства со стороны Гегеля является собственноручно написанная им в 1804 г. краткая автобиография, в которой можно прочесть следующее: «Вместе с профессором Шеллингом я издал „Критический журнал философии“ в двух томах; в котором [подразумевается: „мною написаны“]:

Введение

Как обычный человеческий рассудок воспринимает философию

О древнем и новом скептицизме

Философия Канта, Якоби и Фихте

О естественном праве»<sup>81</sup>.

Все работы в этом списке приводятся Гегелем не по их точным названиям, так что предпоследняя в нем, несомненно, «Вера и знание».

Работа «Вера и знание» выделяется среди прочих критических текстов журнала. Следуя общей задаче журнала — расчистить посредством критики дорогу истинной философии, она направляет ее острие уже не против Круга, Рейнгольда, Шульце, Бардили или других лиц, представляющих собой в том или ином виде реалистическую реакцию на явление трансцендентального идеализма; адресатом критики здесь становятся сами герои новейшей «философской революции». Порицание Шеллингом «Веры и знания» было вызвано, по всей видимости, не столько выражением в этой работе

<sup>80</sup> Plitt G. L. (Hg.) *Aus Schellings Leben. In Briefen. Bd. 1. 1775 – 1803.* Leipzig: Hirzel, 1869, S. 384. Работа И. Г. Фихте «Назначение человека» была опубликована в 1800 г. и носит популярный характер. См. рус. пер.: *Фихте И. Г. Назначение человека* // *Фихте И. Г. Сочинения* в 2 т. Т. 2. — СПб.: Мифрил, 1993, с. 65–224.

<sup>81</sup> Hegel G. W. F. *Hegels Eigenshändiger Lebenslauf* // *Hegel G. W. F. Werke* in 20 Bänden. Bd. 2. Jenaer Schriften 1801 – 1807. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 582.

пока еще не слишком заметного расхождения ее автора с ним в фундаментальных вопросах, сколько ее тактической «бестактностью». Разногласия между Шеллингом и Фихте усиливались начиная с 1797 г., что находит отражение как в их сочинениях этого периода, так и в частной переписке. Но, по всей видимости, Шеллинг не терял надежды на определенное идейное сближение и компромисс с Фихте, оставляющий возможность для сотрудничества или, по меньшей мере, исключающий прямую конфронтацию. Гегелевская же публикация ставила жирную точку в диалоге с Фихте.

Идея философии, с которой она должна начинаться и которая в этой работе служит основой критики, по Гегелю, — это идея «абсолютного тождества». Поскольку тождество абсолютно, то в нем должны быть сняты все противоположности — как мышления, так и бытия, а также противоположность самих мышления и бытия. Мышление, соответствующее этой идее, в «Вере и знании» называется Гегелем разумом, мышление же, фиксирующее противоположности, в первую очередь — субъекта и объекта, в качестве устойчивых и непреодолимых, обозначается как рефлексивное. Разум, идея, соответственно, ни в коем случае не могут быть чем-то лишь человеческим, субъективным, они существуют объективно в качестве природы, разумных действий человека и прекрасного.

В «Вере и знании» мы видим движение в направлении решения обозначенных выше проблем достижения точки зрения абсолютного тождества и развития из нее системы знания. Первая, не имеющая названия часть работы посвящена общей оценке критикуемых в работе учений, дальнейшие же части содержат детальную критику каждого из них в отдельности.

В первой из них Гегель не просто показывает единый принцип учений И. Канта, Ф. Г. Якоби и И. Г. Фихте. Он демонстрирует их генезис как высших форм духа Нового времени,

высших именно потому, что в них этот дух совершает рефлексию о себе и приходит к полной ясности, для себя — в смысле полной выраженности этого духа, и тем самым для более высокой формы духа — в отношении его ограниченности. «Рефлексивная философия субъективности» доводит существенное для духа Нового времени противопоставление субъекта и объекта, мышления и бытия до абстрактной по отношению друг к другу чистоты противоположностей. Хотя «чистый разум» и обладает для нее собственной определенностью, в виде различных познавательных способностей и их принципов, эта определенность должна быть исключительно субъективной, а чем «чище» получается разум, тем он неопределенней. Гегель указывает на то, что и в пределах этой формы философии происходит дальнейшее движение, исчерпывающее спектр ее возможностей. Если Кант утверждает субъективную определенность разума в объективной форме, в форме закона, а Якоби — как лишь субъективного чувства, то Фихте — субъект-объективного закона. Хотя Гегель и не делает такого вывода, можно видеть, что тем самым, при отказе от неснимаемости противоположности субъекта и объекта, оказывается подготовлена точка зрения самой философии тождества. Таким путем мысль философа движется к решению обозначенной выше проблемы достижения начала философии, «идеи философии», каковое решение, охватив весь опыт духа и историю философии, развернется в виде «Феноменологии духа» и трех отношений мысли к объективности энциклопедической «Науки логики», в которых точка зрения «абсолютного знания», или науки логики, становится результатом всего предшествующего развития духа.

В той же части «Веры и знания», которая посвящена критике кантовской философии, ее характеристики выказывают движение мысли Гегеля в направлении решения и второй из упомянутых нами проблем — развития абсолютного разума как тождества тождества и нетождества в систему знания.

Он отмечает в философии Канта две тенденции, напряжение между которыми и создает все содержание последней. С одной стороны, в ее основе лежит действительная идея философии, что в первую очередь выражается в ее центральном вопросе: «Как возможны синтетические суждения а priori?». Тем самым Кант, по Гегелю, указал на то, что все особенные формы деятельности разума — как способности воображения, рассудка, способности суждения и т. д. — базируются на изначальном тождестве различного в трансцендентальном единстве апперцепции. Гегель при этом намечает лежащее в основе кантовского дифференцирования способностей познания троичное движение от непосредственного единства, через способность воображения как погружения в различие и рассудок как сознательное противопоставление, к разуму как уже дифференцированному единству. Он также особо отмечает троичность и в группировке Кантом категорий рассудка, при которой вторая категория в каждой из групп представляет собой отрицание первой, положительной, а третья — соединение первой и второй.

Но, с другой стороны, вторая, более сознательная тенденция кантовского трансцендентализма заключается, по Гегелю, в том, что «чистый разум» берется в устойчивой оппозиции к объективному как лишь субъективный. Вследствие этого теоретический разум в узком смысле «чист» у Канта таким образом, что полностью исключает из себя всякое различие, в силу чего оказывается не способен на познание и играет только «регулятивную» роль по отношению к рассудочному познанию. Практический разум, по мысли Канта, должен давать себе определения из себя самого, но также оказывается чужд различию и неспособен из себя самого ни на что, кроме абстрактной максимы. А еще одно приближение к идее тождества в «Критике способности суждения» в виде мысли о созерцающем рассудке также

становится у великого кенигсбержца лишь субъективной мыслью, необходимостью для нас мыслить организм и красоту так, как если бы их производил объективный, порождающий особенное в единстве всеобщего разум.

Как видно из вышеизложенного, и в этом отношении достаточно лишь постичь мышление не как исключительно субъективное, объективное — не как лишь противоположное ему многообразие, а изображенную Кантом структуру способностей постичь как динамическую последовательность стадий развития знания, чтобы получить предпосылки для решения обозначенных выше проблем философии тождества — проблемы достижения начала философии и саморазвития «абсолютного разума» в систему знания.

Третья часть работы Г. В. Ф. Гегеля «Вера и знание» посвящена Ф. Г. Якоби. Философствование последнего рассматривается Гегелем здесь в качестве необходимой второй ступени в осуществлении «рефлексивной философии субъективности» и поставлено тем самым по своему значению в один ряд с философскими учениями И. Канта и И. Г. Фихте. Не изменилась оценка его значимости и в зрелом творчестве Гегеля периода создания «Науки логики» и «Энциклопедии философских наук» — в «Трех отношениях мысли к объективности» «Энциклопедии», дающих обзор развития мысли от Средневековья до «Науки логики», введением в точку зрения которой они и являются, третье отношение представлено именем Якоби<sup>82</sup>, и с разбора его же философствования начинается изложение «новейшей немецкой (т. е. классической немецкой. — А. И.) философии» в «Лекциях по истории философии»<sup>83</sup>. Если к этому добавить то, что имя

---

<sup>82</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук в 3 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1974, с. 185–201.

<sup>83</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии в 3 кн. Кн. 3. — СПб.: Наука, 1994, с. 463–473.

Якоби является одним из наиболее часто встречающихся на страницах произведений Гегеля, то исчезнут и последние сомнения в значимости для Гегеля мысли «серого кардинала» немецкого идеализма. При этом Гегель в своем внимании к мысли Якоби отнюдь не был одинок — практически все его современники, начиная с Канта и заканчивая Шеллингом, если упоминать только фигуры первой величины, заинтересованно отзывались на публикацию его произведений.

Столь внимательное отношение Гегеля и его современников к сочинениям Якоби, однако, до недавнего времени резко контрастировало с представленностью его философствования в отечественном интеллектуальном арсенале. На русский язык была переведена только одна небольшая работа Якоби<sup>84</sup>, а в немногочисленной отечественной исследовательской литературе не было ни одной монографии, посвященной его философии. В 2006 г. впервые был опубликован перевод на русский язык некоторых центральных работ Якоби<sup>85</sup>, в 2009 г. — первая русская монография о его творчестве<sup>86</sup>, а в 2019 г. — перевод еще одной из значительных работ Якоби<sup>87</sup>.

В «Лекциях по истории философии» Гегель, завершая разбор философии Якоби, говорит о «величии принципа, заключенного в ней»<sup>88</sup>. Согласно Гегелю, этот принцип состоит

---

<sup>84</sup> Якоби Ф. Г. О трансцендентальном идеализме // Новые идеи в философии. Сб. 12. К истории теории познания I. — СПб.: Образование, 1914, с. 1–14.

<sup>85</sup> Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 89–264.

<sup>86</sup> Чернов С. А., Шевченко И. А. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. — М.: Прогресс-Традиция, 2010.

<sup>87</sup> Волжин С. В. Ф. Г. Якоби и И. Кант: метаκριтика нигилизма чистого разума // *Esse: философские и теологические исследования*. Т. 4, № 1. — СПб.: 2019, с. 184–199; Якоби Ф. Г. О предприятии критицизма — привести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление. Пер. с нем. и прим. Сергея Волжина // *Esse: философские и теологические исследования*. Т. 4, № 1. — СПб.: 2019, с. 200–252.

<sup>88</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии в 3 кн. Кн. 3. — СПб.: Наука, 1994, с. 473.

в «признании свободы человеческого духа»<sup>89</sup>, поскольку он в себе самом имеет источник знания об абсолютном, о Боге и, тем самым, возвышается над всяким авторитетом и вообще всем внешним. Но усмотрение этого пребывания духа в истине у себя ведет Якоби к утверждению непосредственности знания им истины и к противопоставлению веры и знания. Якоби представляется, что познание, продвигающееся посредством понятия и доказательства, имеет тем самым дело только с обусловленным и причиненным, так как любое знание, достигнутое этим путем, будет иметь условием то, из чего оно доказывается и что служит его причиной. При этом понятие, по Якоби, составляется в процессе уподобления различных представлений друг другу. Действующему таким образом рассудку принадлежат, соответственно, законы тождества и основания, чего недостаточно для действительного знания, — для него необходима еще и данность вещей, с представлениями о которых рассудок мог бы осуществлять свои операции, их данность рассудку во взаимодействии друг с другом и в некоторой последовательности, демонстрирующей причинные отношения. Эта данность, в силу ее непосредственности, объявляется Якоби предметом веры, и, поскольку достигаемое рассудком знание исходит из нее и обусловлено ею, рассудочное знание обладает для него лишь «достоверностью из вторых рук», — для немецкого мыслителя несомненен приоритет этой веры перед знанием.

Однако, несмотря на наличие в качестве исходного пункта знания безусловной и непосредственной данности вещей, Якоби всю область знания рассматривает как сферу обусловленного, сферу действия лишь природного механизма; источник же этого механизма, самой природы, лежит вне ее.

---

<sup>89</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии в 3 кн. Кн. 3. — СПб.: Наука, 1994, с. 473.

Таким образом, достигнуть познания этого источника, продвигаясь по рельсам условий и причин, совершенно невозможно и потому необходимо совершить духовное *salto mortale*, «выпрыгнуть» из рассудочной логики причинно-следственных отношений и оснований к непосредственному узрению их источника — Бога, абсолютного, безусловного и беспричинного. По той же причине это непосредственное узрение Бога Якоби также называет верой.

Якоби совершенно точно указывает болевые точки модели познания, сформированной в Новое время, — модели эмпирически-рассудочного познания. Насколько бы разработанными ни были процедуры, призванные обеспечить его результатам объективность, представление о чувственной данности вещей как о твердом исходном пункте всякого познания устанавливает «знание» на неустойчивом фундаменте субъективной достоверности, и сколь бы далеко ни раздвигались границы познания, оно принципиально не касается безусловного и абсолютного. Очевидно при этом и то, что критика Якоби рассудочного знания стала возможна только после того, как последнее полностью сформировалось в виде эмпирической науки и тем самым стало возможно усмотрение его коренной ограниченности. В то же время, человек без развитого рассудка, при всей разумности его интуиций, приговорен к бесконечной спутанности своих представлений, не владеет собой и есть игрушка внешних обстоятельств и собственных слепых вожделений. Таким образом, развитие рассудка — необходимое условие развития человеческой субъективности, а формирование эмпирической науки, являясь вершиной развития рассудка, также имеет своим следствием окончательное формирование субъективности. Дух становится ясным самому себе, приближение к своей истине, бытие у себя и делает его принципиально свободным. Но, начиная сознавать себя таковым, он осознает себя свободным непосредственно, и в чувстве



этой непосредственной свободы неизбежно отрицателен ко всякой объективности и опосредствованию. Отбрасывая знание как опосредствование, Якоби убежден в открытости абсолютной истины человеку в вере.

В связи с этим можно понять современное повышение интереса к творчеству Якоби. В России вслед за широким распространением во второй половине XX в. общей образованности на все слои общества последовало проникновение в его жизнь рассудочной культуры в виде товарно-денежных отношений, современных стандартов образования, формально-правовых институтов, требований демократического устройства и соблюдения прав личности, но также и в виде подъема новой религиозности. Все это — и явные признаки зрелости культуры субъективности, и факторы ее дальнейшего развития. Но даже и этот процесс представляется уже более или менее состоявшимся и требующим самоосмысления, плодотворный материал для которого предоставляет творчество всех трех, по гегелевской характеристике, философов «рефлексивной философии субъективности» — Канта, Якоби и Фихте, в котором рефлексивная культура находит свое высшее выражение.

Но, будучи высшим пунктом рефлексии, эти учения обнажают и все ее недостатки, корень которых состоит, по Гегелю, в том, что рефлексия исходит из абсолютной противоположности конечного и бесконечного, обусловленного и безусловного, а тем самым — и из абсолютного бытия конечного и обусловленного. Конечное при этом приобретает для рефлексии значение подлинно действительного в виде эмпирически наличного, а абсолютное и безусловное оказывается пустым для познания, неопределенным предметом веры. Якоби, исходя из чувства непосредственной открытости истины в духе как из принципа, отбрасывает авторитет внешнего и объективность в форме законов субъективного разума (кантовскую форму объективности) и тем самым оставляет

содержание веры на откуп случайности индивидуального чувства. Отсюда Гегель проводит линию к шлейермахеровым «Речам о религии»<sup>90</sup>, которые, по Гегелю, суть лишь более чистая форма мысли Якоби об исключительно субъективном характере обоснованности содержания религиозной веры, что, в результате отсутствия для этого содержания необходимости в признании со стороны других людей и сообществ, ведет к полной атомизации церкви как общины верующих и релятивизации содержания религии. Подобным образом дело обстоит и с практической философией — в вопросах этики Якоби также не признает ни внешнего авторитета, ни объективных законов практического разума. Соответственно, и содержанием этой области знания остается только лишь случайность индивидуального чувства.

В четвертой части «Веры и знания» рассматривается «рефлексивная философия субъективности» в версии Фихте, что, если описать мысль Гегеля коротко, указывает на то, что у него мышление, понятие, противопоставлено объективному. Приоритет при этом отдается мышлению как бесконечному, но оно мыслится как лишь субъективное, т. е. относится к мыслящему субъекту, которому противостоит объективное, так что оба — и бесконечное понятие, и объективное — на деле мыслятся конечными. Как следствие, познание и для Фихте оказывается ограниченным лишь сферой конечного, а абсолютное остается лишь предметом веры. В результате эмпирия, как будто изгнанная указанием на приоритетность мышления, возвращается во всей своей нетронутости в качестве единственного предмета познания, и в «Вере и знании» наукоучение, в отличие от гегелевской оценки годом ранее в «Различии систем философии Фихте и Шеллинга», объявляется глухим к спекулятивной истине,

---

<sup>90</sup> Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим // Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Моно-логи. — СПб.: Алетейя, 1994, с. 43–274.

в нем безраздельно господствует рефлексия, как и два рассмотренных выше учения оно представляет собой систему «обычного человеческого рассудка»<sup>91</sup>. Таким образом, делает вывод Гегель, наукоучение, как и эти учения, является «нравственным и научным эмпиризмом»<sup>92</sup> и, как и они, принципиально равно сознательно критикуемому им эвдемонизму и просвещенчеству. Этот вывод, достаточно лишь прочесть сочинения Фихте, посвященные вопросам морали, религии, права и философии истории, нельзя не признать совершенно некорректным и обусловленным идейной борьбой с предшественником.

Однако демонстрация указанных недостатков рассматриваемых Гегелем учений, как реальных, так и мнимых, не отменяет недостаточности самой философии тождества, избавиться от которой ему удастся лишь в ходе создания «Феноменологии духа», в которой путь к знанию абсолютного несравненно конкретнее тех путей, которыми предполагалось достичь знания абсолютного в первой половине 1800 г. Работа по созданию «Феноменологии духа» одновременно стала разработкой диалектики самого абсолютного, что и дало возможность понять последнее уже не как «ночь, в которой... все кошки серы»<sup>93</sup>, не просто декларировать, что оно есть тождество тождества и нетождества, но в нем самом усмотреть источник его развития, а значит обрести корректный метод философии.

Является ли эволюция взглядов Гегеля — от озабоченности состоянием общества и человека к вопросам познания и его метода, важная часть которой представлена текстами данного тома, — строительством «башни из слоновой кости», в стенах которой сухой рационалист, одержимый манией системотворчества, укроется, наконец, от тревог

<sup>91</sup> С. 167 данного тома.

<sup>92</sup> С. 166 данного тома.

<sup>93</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1992, с. 8.

жизни? Или может быть, эта эволюция — столь характерная для нового и новейшего времени история самообольщения человеческого разума, в очередной раз не заметившего, что подлинная драгоценность, Абсолютное, ускользнула от него, и он со своим познанием вновь остался обладателем груды блестящих побрякушек, «знания» о конечном и относительном? Нет и нет. Человек не приговорен неизбежно барахтаться в сумраке истории, руководствуясь, может быть, и благими, но слепыми чувствами. Разумное познание, однако, вещь гораздо более сложная, чем представлялось эпохе Просвещения и до сих пор представляется разнообразным адептам опыта. И его предмет не потусторонен предмету религиозной веры, как опять же предполагают близнецы эмпиризм и рационализм и неотделимый от них мистицизм. Утверждение о происхождении всего из единого первоначала, с которого начинается история европейской философии, а значит, и науки, или о сотворении мира Богом, каковую форму оно принимает в религии, не останется на всю вечность пустой декларацией, но для своего раскрытия, т. е. для понимания одного во всем, требует постижения всеобщей диалектики.

Автор хотел бы выразить свою сердечную признательность О. Н. Ноговицыну за неоценимую помощь в подготовке материалов данного тома.

**РАЗЛИЧИЕ  
МЕЖДУ СИСТЕМАМИ ФИЛОСОФИИ  
ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГА  
В СООТНЕСЕНИИ СО «СТАТЬЯМИ  
ДЛЯ ОБЛЕГЧЕНИЯ ОБОЗРЕНИЯ  
СОСТОЯНИЯ ФИЛОСОФИИ  
В НАЧАЛЕ XIX СТОЛЕТИЯ»  
РЕЙНГОЛЬДА**

## Предварительные замечания

**И**з немногочисленных публикаций, в которых чувствуется осознание различия между системами Фихте и Шеллинга, больше просвечивает стремление обойти это различие или скрыть его, нежели внести ясность в его понимание. Ни непосредственное рассмотрение обеих систем в том виде, в каком они представлены общественности, ни, среди прочего, ответ Шеллинга на идеалистические выпады Эшенмайера<sup>1</sup> против натурфилософии не привели к тому, чтобы различие было выражено. Рейнгольд<sup>2</sup> имел, например, столь смутное представление по этому вопросу, что известное предположение о полной тождественности обеих систем лишило его правильной точки зрения на систему Шеллинга<sup>3</sup>. Эта путаница у Рейнгольда в гораздо большей степени послужила поводом для данного сочинения, чем грозно надвигающаяся — или уже объявленная свершившейся — революция в философии, сводящая ее к логике<sup>4</sup>.

Философия Канта нуждалась в том, чтобы дух ее был освобожден от оков буквализма, а чисто спекулятивный принцип был выделен из всего, что относилось к резонирующей рефлексии или могло быть использовано для нее. В принципе дедукции категорий эта философия есть подлинный идеализм, и именно он был тем принципом, который выделил Фихте в его чистой и строгой форме, назвав его духом философии Канта<sup>5</sup>. То, что вещи сами по себе (а с их помощью объективно было выражено не что иное, как пустая форма противоположения) вновь были гипостазированы и положены как абсолютная объективность, наподобие вещей догматика, что сами категории были превращены отчасти в покоящиеся мертвые рубрики интеллигенции, отчасти в высшие принципы, с помощью которых было уничтожено выражение самого абсолютного,

например субстанция Спинозы<sup>6</sup>, и тем самым на место истинного философствования снова смогло прийти негативное резонирование, только под еще более претенциозным названием критической философии — все эти обстоятельства были обусловлены не более чем формой кантовской дедукции категорий, а не ее принципом или духом. И если бы мы не имели ничего более из философии Канта, чем только это, то вышеуказанное превращение было бы почти непонятным. В указанной выше дедукции форм рассудка был самым определенным образом высказан принцип спекуляции, тождество субъекта и объекта. Крестным отцом этой теории рассудка был разум.

Однако, даже если Кант делает предметом философской рефлексии само это тождество как разум, все же это тождество исчезает само собой. Если рассудок обрабатывается разумом, то о разуме, наоборот, рассуждают посредством рассудка. Отсюда становится ясно, на сколь низкой ступени понималось тождество субъекта и объекта. Оно ограничивается двенадцатью или даже десятью чистыми действиями мысли — ведь модальность не дает истинного объективного определения, в ней, по существу, сохраняется нетождественность субъекта и объекта. За рамками объективных определений посредством категорий остается огромное эмпирическое царство чувственности и восприятия, абсолютная апостериорность, для которой не указано никакой иной априорности, кроме как субъективной максимы рефлексирующей способности суждения. Это значит, что нетождественность возводится в абсолютное основоположение, что и не могло быть иначе после того, как из идеи — этого продукта разума — тождество, т. е. разумное, было изъято и абсолютно противопоставлено бытию, после того, как разум был представлен как практическая способность, не как абсолютное тождество, а в бесконечной противоположности, как способность чистого рассудочного единства, т. е. так, как он может мыслиться конечным мышлением, следовательно, рассудком. Отсюда возникает, следовательно, противоречивый результат: для рассудка нет абсолютных объективных определений, но они есть для разума.

Чистое мышление самого себя, тождество субъекта и объекта, в форме Я=Я есть принцип системы Фихте, и если непосредственно придерживаться одного этого принципа, так же как в философии Канта — трансцендентального принципа, лежащего в основе дедукции категорий, то тем самым получим смело высказанный подлинный принцип спекуляции. Но как только спекуляция выходит за рамки понятия, которое она сама себе устанавливает, и образует систему, она покидает саму себя и свой принцип и не возвращается к нему. Она препоручает разум рассудку и переходит в ряд конечных [определений] сознания, из которых она не реконструирует себя вновь в тождество и в истинную бесконечность. Сам принцип, трансцендентальное созерцание, попадает тем самым в неудачное положение противоположности дедуцированному из него многообразию. Абсолютное системы оказывается охваченным философской рефлексией лишь в форме своего явления, а указанная определенность, данная ему рефлексией, т. е. конечность и противоположность, не удаляется (*wird nicht abgezogen*); принцип, субъект-объект оказывается лишь субъективным субъект-объектом. То, что из него дедуцируется, получает тем самым форму условия чистого сознания, условия Я=Я, а само чистое сознание — форму обусловленного объективной бесконечностью, временным прогрессом *in infinitum*, в котором трансцендентальное созерцание утрачивается и Я не конструирует себя в абсолютное самосозерцание, т. е. принцип Я=Я превращается в принцип *Я должно быть равным Я*. Разум, положенный в абсолютной противоположности, низведенный, следовательно, до рассудка, становится тем самым принципом форм (*Gestalten*), которые вынуждено придавать себе абсолютное, и науками о них.

Необходимость различать данные две стороны системы Фихте, — одну, согласно которой она устанавливает понятие разума и спекуляции в чистом виде, т. е. сделала этим возможной философию, и другую, согласно которой она положила разум и чистое сознание как одно и то же и возвела разум в его конечной форме в принцип, — для того чтобы показать различие этих двух сторон, это должно быть показано как



внутренняя необходимость самого существа дела (*der Sache selbst*). Внешний повод исходит из самой потребности времени и, прежде всего, от всплывших на волне этой потребности «Статей, дающих очерк состояния философии в начале нового столетия» Рейнгольда, в которых оказались обойденными как та сторона, согласно которой система Фихте является подлинной спекуляцией и, следовательно, философией, так и другая сторона [проявившаяся] в системе Шеллинга, которая отличает ее от фихтевской и противопоставляет субъективному субъект-объекту объективный субъект-объект в натурфилософии и соединяет оба в более высоком, чем субъект, субъект-объекте.

Что касается потребности времени, то философия Фихте вызвала такой интерес и была настолько эпохальной, что даже те, кто объявляли себя ее противниками и старались создать собственные спекулятивные системы, оставались, но в более смутной и менее чистой форме, в рамках фихтевского принципа и не могли ему противостоять. Следующими явлениями, сопровождающими всякую эпохальную систему, были неуклюжее поведение ее противников и возникшие у них всякие недопонимания. Если о какой-нибудь системе можно сказать, что она добилась успеха, то это значит, что всеобщая потребность в философии, которая сама по себе не может породить философию, — что ее тем самым и удовлетворило бы, — обратилась инстинктивно к этой [системе], а видимость пассивного восприятия происходит от того, что внутри присутствует как раз то, о чем говорит эта система и что теперь каждый может применять в своей научной или жизненной сфере. О системе Фихте нельзя сказать, что ей в этом смысле повезло. Как бы ни были виной тому нефилософские тенденции нашего времени, все же вместе с тем чем более рассудок и выгода умеют придать себе вес и партикулярные цели дают о себе знать, тем в большей мере следует принять в расчет влечение к ней лучших умов, особенно в непредвзятой, еще юношеской среде. Если такие явления, как «Речи о религии»<sup>7</sup>, не затрагивают непосредственно спекулятивной потребности, тем не менее они сами и то внимание, которое они к себе вызвали, а в еще большей мере тот авторитет, который начинают приобретать в своем истинном объеме осознанно или

смутно поэзия и вообще искусство, — все это свидетельствует о потребности в такой философии, где природа будет избавлена от неподобающего отношения (*Mißhandlungen*), которое она претерпевает в системах Канта и Фихте, а сам разум приводится в согласие с природой, но не в такое согласие, в котором он отказывается от самого себя или становится жалким ее подражателем, а в такое, при котором он сам, в силу своей внутренней мощи, формируется в природу.

Что же касается общих рассуждений, которыми начинается это сочинение, о потребности, предпосылках, основаниях и т. д. философии, то у них тот недостаток, что они суть именно общие рассуждения; причина в том, что такими формами, как предпосылки, основоположения и т. д., вход в философию все еще оказывается затемненным и закрытым; поэтому необходимо упомянуть о них лишь в определенной мере, пока речь не пойдет о, собственно, самой философии. Некоторые интересные предметы этого рода получают в дальнейшем более подробное освещение<sup>8</sup>.

*Йена, июль 1801 г.*

## **О некоторых формах философствования, имеющих место в настоящее время**

### *Историческое воззрение на философские системы*

Эпоха, пережившая столь много философских систем, кажется должна прийти к тому индифферентному состоянию, к которому приходит жизнь, после того как она перепробовала себя во всех формах. Стремление к тотальности все еще проявляет себя как стремление к полноте познаний, когда закосневшая индивидуальность не отваживается более на движение жизни. Она пытается с помощью многообразия того, чем она обладает, придать себе видимость того, чем она не является. Превращая науку в познание, она отказывает ей

в том живом участии, в котором та нуждается, удерживая ее в отдалении и в чисто объективной форме и сохраняя себя в своей своенравной обособленности от всяких притязаний на возвышение к всеобщности. Для подобного вида индифферентности, если только она, выйдя за свои рамки, снизойдет до любопытства, нет ничего более подходящего, чем снабдить названием вновь сформировавшуюся философию и, подобно тому как Адам возвестил о господстве над животными, дав им имена<sup>9</sup>, возвестить о господстве над философией, найдя ей название. Таким образом она была поднята в ранг познаний (Kenntnisse). Познания относятся к чуждым объектам; в знании (Wissen) о философии, которое всегда было не чем иным, как познанием, тотальность внутреннего не приходила в движение и равнодушие полностью утверждало свою свободу.

Ни одна философская система не может избежать возможности такого к ней подхода; каждая может быть оценена с исторической точки зрения. Подобно тому как любая живая форма принадлежит явлению, точно так же и философия оказывается во власти силы, которая может превратить ее в омертвевшее мнение и сделать ее с самого начала достоянием истории. Присущий философии живой дух требует для своего обнаружения порождения родственным ему духом. Подобно чуждому феномену, он проходит незамеченным для исторического отношения, занятого по той или иной причине познанием мнений, и не раскрывает своего внутреннего. Ему безразлично то, что он служит тому, чтобы увеличивать имеющуюся коллекцию мумий и общую массу случайностей, ибо сам он ускользнул из-под рук любопытствующих собирателей познаний. Собирательство прочно придерживается точки зрения, равнодушной к истине, и сохраняет свою самостоятельность, принимая или отбрасывая мнения или вовсе не принимая никакого решения. К философским системам у него не может быть другого отношения, кроме того, что они суть мнения, а такие акциденции, как мнения, его и не затрагивают, оно не уразумело, что существует истина.

Но история философии, если только стремление к расширению знания овладевает ею, извлекает из этого также

и положительную сторону, будучи, по Рейнгольду, призванной к тому, чтобы глубже, чем когда-либо, проникать в дух философии и развивать далее своими новыми оригинальными взглядами оригинальные взгляды своих предшественников на исследование реальности человеческого познания. Только с помощью подобного познания предшествующих попыток решить задачу философии новая попытка может оказаться действительно удачной, если вообще решить эту задачу человечеству суждено<sup>10</sup>.

Отсюда следует, что в основе подобного исследования лежит такое представление о философии, согласно которому она есть нечто вроде ремесла, совершенствующегося благодаря нахождению все более совершенных приемов. Каждое новое изобретение предполагает знание приемов уже использованных, и их целей, но после всех предпринятых улучшений остается, однако, главная задача, которая, согласно всему сказанному, видится Рейнгольду в том, чтобы найти последний, имеющий всеобщую значимость прием, благодаря которому для всякого, кто ознакомится с ним, эта работа сделается сама собой. Если бы все дело было в таком изобретении и наука была бы мертвым плодом чужой сноровки, то она бы, правда, обладала той степенью совершенства, какая доступна механическим искусствам, а все предшествующие философские системы всегда рассматривались бы не более как предварительные упражнения великих умов. Но так как абсолютное, как и его проявление, разум, вечно и неизменно, всегда таково, каково оно есть, то любой разум, обратившийся на самого себя и познавший себя, породил истинную философию и разрешил ту задачу, которая во все времена — одна и та же, как и ее разрешение. Поскольку в философии познающий себя разум имеет дело только с самим собой, постольку в нем самом и заложено все его дело, как и его деятельность, и в отношении внутренней сущности философии нет ни предшественников, ни последователей.

Точно так же, как не может быть речи о постоянном совершенствовании философии, не может быть речи и о *своеобразии взглядов* (*von eigentümlichen Ansichten*)<sup>11</sup>. Как может разумное быть своеобразным? Своеобразие философии именно

потому, что она — своеобразность, может затрагивать только форму системы, но не сущность философии. Если бы своеобразное составляло сущность какой-либо философии, то она не была бы философией. И если даже какая-то система объявляет своеобразное своей сущностью, то она, несмотря на это, может происходить из истинной спекуляции, которая потерпела неудачу только при попытке заявить о себе в форме науки. Тот, кто находится в плену у своеобразия, не замечает в других ничего, кроме своеобразия. Коль скоро партикулярным взглядам будет отведено место в сущности философии и если Рейнгольд выдает за своеобразную философию ту, к которой он обратился в последнее время, то, конечно, можно рассматривать все имевшие до сих пор место способы постановки и решения задачи философии вместе с Рейнгольдом всего лишь в качестве своеобразных и предварительных штудий (*Vorübungen*), с помощью которых тем не менее — даже если мы и обнаружим на побережье счастливых островов философии, к которым нас влечет, только покрывающие их обломки судов и не увидим в ее бухтах ни одного уцелевшего корабля, мы все же не имеем права покидать телеологическую точку зрения — подготавливается приближение удачной попытки.

И также из своеобразия формы, в которую была облечена философия Фихте, должно быть объяснено, почему Фихте заметил о Спинозе, что тот не мог верить в свою философию и не обладал живой внутренней убежденностью, а в отношении древних выразил сомнение в том, что они осознанно мыслили о задаче философии<sup>12</sup>.

Если здесь своеобразие формы собственной системы, все ее стеническое (*sthenische*)<sup>13</sup> свойство порождает подобное высказывание, то, напротив, своеобразие Рейнгольдовской философии состоит в тенденции исследования и обосновывания, хлопотущей о своеобразных взглядах и истории. Любовь к истине и вера в нее поднялись на такую чистую и головокружительную высоту<sup>14</sup>, что для того, чтобы хорошо исследовать и обосновать вход в храм, он строит вместительное преддверие, в котором она, в целях экономии этапов своего движения, занимается анализом, методологизированием и рассуждательством до тех

пор, пока она, в утешение своей неспособности к философии, не доходит до утверждения, что смелые попытки других были не чем иным, как предварительными упражнениями или заблуждениями.

Сущность философии как раз не имеет никакой основы для своеобразия, и, чтобы достичь ее, необходимо, если тело выражает сумму своеобразностей, броситься вниз а *corps perdu*<sup>15</sup>. Ибо разум, обнаруживающий, что сознание находится в плену особенностей, становится философской спекуляцией лишь благодаря возвышению до самого себя и тому, что он вверяет себя лишь себе самому и абсолютному, становящемуся одновременно его предметом. Он ничем не рискует, кроме конечности сознания, и, чтобы преодолеть ее и сконструировать в сознании абсолютное, он возвышается до спекуляции и находит в бесконечности ограничений и своеобразий свое собственное обоснование в себе самом. Так как спекуляция есть деятельность единого и всеобщего разума в себе самом, то он, вместо того, чтобы видеть в философских системах различных эпох и умов всего лишь различные способы [мышления] и сугубо своеобразные взгляды, если только он освободил свой взгляд от случайности и ограниченности, должен прийти к самому себе сквозь свои особые формы; иначе он найдет только многообразие рассудочных понятий и мнений, а подобное многообразие не есть философия. Истинным своеобразием философии является интересная индивидуальность, в которой разум создал из материала особенной эпохи свою форму (*Gestalt*). Особенный спекулятивный разум находит в нем дух от своего духа, плоть от своей плоти<sup>16</sup>. Он созерцает себя в нем как ту же самую и как другую живую сущность. Всякая философия в себе завершена и обладает, подобно истинному произведению искусства, в себе тотальностью. Подобно тому, как произведения Апеллеса и Софокла, если бы Рафаэль и Шекспир<sup>17</sup> знали о них, не могли бы быть для них всего лишь предварительными упражнениями, но были бы родственной силой духа, в столь же малой степени разум может рассматривать предшествующие формы самого себя только как предварительные упражнения. И если Вергилий видел

в Гомере<sup>18</sup> всего лишь предварительное упражнение для себя и своей утонченной эпохи, то и его творчество, в свою очередь, осталось подражающим прошлому упражнением (*Nachübung*).

### *Потребность в философии*

Если мы ближе рассмотрим особенную форму, в которой выступает какая-нибудь философия, то увидим, что она происходит, с одной стороны, из живой оригинальности духа, который в ней посредством себя создал и самостоятельно сформировал разрушенную гармонию, с другой стороны, из особенной формы, несущей в себе раздвоение, из которого проистекает система. Раздвоение — источник *потребности в философии*, а в качестве образования эпохи — несвободная данная сторона формы. В образовании то, что есть явление абсолютного, изолировало себя от абсолютного и зафиксировало себя в качестве чего-то самостоятельного. Но явление в то же время не может отречься от своего происхождения и вынуждено стремиться к тому, чтобы сконструировать многообразие своих ограниченностей в качестве целого. Сила ограничения, рассудок, все, что важно и свято для человека, связывает с тем зданием, которое он возводит между человеком и абсолютным, укрепляет его с помощью всех сил природы и таланта и расширяет его до бесконечности. В нем можно найти всю тотальность ограниченности, но только не само абсолютное; потерявшееся в частях, оно гонит рассудок в его бесконечном развитии многообразия, и он, поскольку стремится расшириться до абсолютного, но бесконечно производит лишь самого себя, выставляет себя самого на смех. Разум достигает абсолютного лишь постольку, поскольку выходит из этой многообразной частичности. Чем более крепко и блестяще здание рассудка, тем беспокойнее становится стремление жизни, заточенной в нем в качестве части, к тому, чтобы вырваться из него на свободу. Когда она в качестве разума удаляется, тотальность ограниченности в то же время оказывается уничтоженной, в этом уничтожении ставится в отношение к абсолютному и в то же время постигается

и полагается в качестве голого явления; исчезает раздвоение между абсолютным и тотальностью ограниченности.

Рассудок подражает разуму в абсолютном полагании и посредством самой этой формы придает себе видимость разума, хотя положенное в себе есть противоположенное, следовательно, конечное. И эта видимость еще больше оттого, что разумное отрицание он превращает в продукт и фиксирует его. Бесконечное, поскольку оно противопоставлено конечному, есть такое положенное рассудком разумное. Для себя как разумного оно выражает лишь отрицание конечного; поскольку оно фиксировано рассудком, он абсолютно противопоставляет его конечному. А рефлексия, возвысившаяся до разума тем, что сняла конечное, вновь опускается до рассудка, поскольку фиксирует действие разума в противоположности; она, сверх того, имеет еще и претензию на то, что и в этом падении она разумна.

Такие противоположения, которые считались продуктами разума и абсолютным, образование различных эпох выдвигало в различных формах, и рассудок вдосталь навозился с ними. Противоположности, игравшие прежде важную роль в форме духа и материи, души и тела, веры и рассудка, свободы и необходимости и т. д., а в ограниченных сферах — еще и в прочих видах, и притягивавшие к себе весь интерес людей, в развитии образования перешли в форму противоположности разума и чувственности, интеллигенции и природы, во всеобщем понятии — абсолютной субъективности и абсолютной объективности.

Единственный интерес разума заключается в том, чтобы снять такие окостеневшие противоположности. Этот его интерес имеет не тот смысл, что он вообще противопоставляет себя противопоставлению и ограничению, ведь необходимое раздвоение есть фактор жизни, вечно образующей себя противоположением, и тотальность, в высшей живости, возможна только посредством восстановления из высшего разделения. Однако разум противопоставляет себя абсолютной фиксации раздвоения рассудком, и тем более, если сами эти противоположенные проистекают из разума.



Если из жизни людей исчезает сила соединения и противоположности теряют свое живое отношение и взаимодействие и приобретают самостоятельность, то возникает потребность в философии. В этом отношении она случайна, но при имеющемся раздвоении необходима попытка снять противопологающие окостеневшей субъективности и объективности и постичь ставшее бытие интеллектуального и реального мира как становление, его бытие в качестве продуктов — как продуцирование. В бесконечной деятельности становления и продуцирования разум соединял то, что было разделено, а абсолютное раздвоение понижал до относительного, обусловленного изначальным тождеством.

Когда, где и в какой форме выступают такие самовоспроизведения разума в виде философии — это случайно. Эта случайность должна быть постигнута исходя из того, что абсолютное полагает себя как объективную тотальность. Случайность есть случайность во времени, поскольку объективность абсолютного созерцается как последовательность во времени, но поскольку она является как одновременное существование в пространстве, постольку это раздвоение климатическое. В форме фиксированной рефлексии, как мир мыслящей и мыслимой сущности в противоположности к миру действительности, это раздвоение относится к северной части Запада.

Чем больше процветает образование, чем многообразнее становится развитие выражений жизни, в которые может вплетаться раздвоение, тем больше становится власть раздвоения, тем устойчивее его климатическая святость, тем более чуждыми целому образования и менее значительными становятся стремления жизни возродить себя в гармонии. Такие, немногочисленные в отношении к целому попытки, направленные против новейшего образования, и более значительные прекрасные формы прошлого или чужой жизни способны вызвать лишь такое внимание, которое остается после того, когда более глубокое серьезное отношение живого искусства уже не может быть постигнуто. С устранением из него всей системы жизненных отношений понятие его всеохватывающей взаимосвязи потеряно и превратилось или в понятие

суеверия, или в понятие развлекательной игры. Высшее эстетическое совершенство, каким оно формирует себя в какой-либо определенной религии, в которой человек возвышается над раздвоением и видит, что свобода субъекта и необходимость объекта исчезают в царстве милости, это высшее эстетическое совершенство может обладать энергией лишь вплоть до определенной ступени образования и при общем варварстве или при плебейском варварстве. Продвигающаяся вперед культура отделила себя от него и установила себя *наряду* с ним или его *наряду* с собой, и, поскольку рассудок приобрел уверенность в себе самом, они достигли некоторого покоя рядом друг с другом посредством того, что разошлись в полностью обособленные области, для каждой из которой то, что происходит в другой, не имеет никакого значения.

Но рассудок может быть так же атакован разумом и непосредственно в области первого, а попытки уничтожить раздвоение, а тем самым — и абсолютность рассудка, посредством самой рефлексии, скорее могут быть поняты. Поэтому раздвоение, чувствовавшее, что на него нападают, с ненавистью и яростью набрасывалось на разум до тех пор, пока царство рассудка не приобрело такую силу, что оно могло чувствовать себя в безопасности со стороны разума.

Но, как часто говорят о добродетели, что лучшим свидетельством ее реальности является видимость, которую лицемерие у нее заимствует, так же и рассудок не может защитить себя от разума и пытается укрепить себя против чувства внутренней бессодержательности и против тайной боязни истерзать себя ограниченностью, видимостью разума, которой он расцветчивает свои особенности. Пренебрежение к разуму сильнее всего демонстрирует себя не в том, что его свободно отвергают и поносят, а в том, что ограниченность похвалится мастерством в философии и своей близостью с ней. Философия должна отвергнуть близость с такими ложными опытами, похваляющимися недобросовестным уничтожением особенности, исходящими из ограничения и применяющими философию в качестве средства спасения и защиты таких ограничений.

В борьбе рассудка с разумом первый обладает силой лишь постольку, поскольку последний отказывается от самого себя. Поэтому успех борьбы зависит от него самого и от подлинности потребности в восстановлении тотальности, из которой он происходит.

Потребность в философии может быть обозначена в качестве ее *предпосылки*, если для философии, начинающейся с самой себя, требуется устраивать какое-либо преддверие, и в наши времена много говорилось об абсолютной предпосылке. То, что называют предпосылкой философии, есть не что иное, как выраженная потребность. Поскольку посредством этого потребность положена для рефлексии, то должно быть две предпосылки.

Одна — само абсолютное; оно есть искомая цель; оно уже имеется, в противном случае как бы оно могло быть искомо? Разум продуцирует его лишь тем, что он освобождает сознание от ограничений. Это снятие ограничений обусловлено предпосылаемой неограниченностью.

Другой предпосылкой было бы то, что сознание вышло из тотальности, раздвоение на бытие и небытие, на понятие и бытие, на конечность и бесконечность. Для точки зрения раздвоения абсолютный синтез есть потустороннее, противоположное своим определенностям неопределенное и бесформенное. Абсолютное есть ночь, и свет моложе нее, а их отличие, так же как и выход света из ночи, — абсолютное различие; ночь — первое, из которого произошло всякое бытие, всякое многообразие конечного. Однако задача философии состоит в том, чтобы соединить эти предпосылки, положить бытие в небытие — как становление, раздвоение в абсолютное — как явление последнего, конечное в бесконечное — как жизнь.

Но полагать потребность в философии в качестве ее предпосылки бестолково, ведь посредством этого потребность приобретает форму рефлексии. Эта форма рефлексии является в качестве противоречащих положений, о чем речь пойдет ниже<sup>19</sup>. От положений можно требовать того, чтобы они себя оправдали. Оправдание этих положений как предпосылок еще не есть сама философия, и таким образом исследование и обосновывание происходит до философии и вне её.

*Рефлексия как инструмент философствования*

Высказанная в качестве предпосылки философии потребность получает форму, которая позволяет перейти от потребности в философии к *инструменту философствования*, к *рефлексии* как разуму. Задача философии — конструирование абсолютного для сознания. Но так как продуцирование, как и продукты рефлексии, суть ограниченности, то возникает противоречие. Об абсолютном должно рефлексировать, оно должно быть положено, но тем самым оно не полагается, а оказывается снятым, так как, будучи положенным, оно становится ограниченным. Посредником этого противоречия выступает философская рефлексия. Прежде всего необходимо показать, в какой мере рефлексия способна постичь абсолютное и насколько она в своей деятельности как спекуляция обладает возможностью и необходимостью быть синтезированной с абсолютным созерцанием и быть для себя, субъективно, завершенной в такой же степени, каким должен быть и ее продукт, сконструированное в сознании абсолютное, как одновременно осознанное и неосознанное.

Изолированная рефлексия как полагание противоположностей была бы снятием абсолютного, она есть способность бытия и ограничения. Но рефлексия как разум соотнесена с абсолютным и есть разум только благодаря этому отношению; она уничтожает в той мере саму себя и все бытие и ограниченное, в какой она соотносит их с абсолютным. Но вместе с тем ограниченное пребывает именно посредством этого своего отношения с абсолютным.

Разум представляется как сила отрицательного абсолютного, тем самым как абсолютное отрицание, но и одновременно как сила полагания противопоставленной объективной и субъективной тотальности. С одной стороны, он возвышает рассудок над ним самим, делает его в своем роде завершенным; он соблазняет его произвести объективную тотальность. Всякое бытие, поскольку оно положено, есть противопоставленное,

обусловленное и обуславливающее, рассудок завершает эти свои ограничения полаганием противоположных ограничений как условий; последние, в свою очередь, нуждаются в таком же завершении, и его задача становится бесконечной. Рефлексия кажется при этом рассудочной, но это направление к тотальности необходимости и есть вклад и скрытая действительность разума, поскольку оно делает рассудок безграничным, он и его объективный мир погибают в бесконечном богатстве. Действительно, всякое бытие, произведенное рассудком, есть нечто определенное, но определенное перед собой и за собой имеет неопределенное, и многообразие бытия находится между двух ночей, не имея опоры, оно покоится на ничто, ибо неопределенное есть ничто для рассудка и исчезает в ничто. Упрямство рассудка способно оставлять несоединенными наряду друг с другом противоположности определенного и неопределенного, конечности и утраченной бесконечности и удерживать противоположность бытия и столь же необходимого ему небытия. Так как он [рассудок] по своей сущности нацелен на всестороннюю (*durchgängig*) определенность, а его определенное ограничено непосредственно неопределенным, то его полагание и определение никогда не выполняет своей задачи: в самом произведенном полагании и определении заложено не-полагание и неопределенное, следовательно, снова и снова — сама задача положить и определить.

Если рассудок фиксирует эти противоположности — конечное и бесконечное — так, что обе должны сохраняться как противоположенные друг другу, то тем самым он разрушает себя, так как противоположение конечного и бесконечного означает, что если одна из них положена, то другая снята. Вместе с пониманием этого разум снимает и сам рассудок: полагание его оказывается для него [разума] не-полаганием, а его продукты — отрицанием. Это уничтожение или чистое полагание разума без противоположения, если он противопологается объективной бесконечности, было бы субъективной бесконечностью, царством свободы, противоположенным объективному миру. Так как последнее в этой форме само противоположено и обусловлено, то разум для того, чтобы абсолютно

снять противоположение, должен уничтожить и его в его самостоятельности. Он уничтожает обе [противоположности] тем, что соединяет их, ведь они суть лишь посредством того, что они не соединены. В этом соединении одновременно сохраняются обе, так как противоположное и, следовательно, ограниченное соотнесено тем самым с абсолютным. Но оно сохраняется не для себя, а только постольку, поскольку оно положено в абсолютном, т.е. как тождество. Ограниченное, поскольку оно принадлежит одному из противоположных, то есть относительной тотальности, либо необходимо, либо свободно; в той мере, в какой оно принадлежит синтезу обоих, ограничение снимается: оно свободно и необходимо одновременно, осознанное и неосознанное. Это осознанное тождество конечного и бесконечности, соединение обоих миров — чувственного и интеллектуального, мира необходимости и мира свободы, в сознании есть *знание*. Рефлексия как способность конечного и противоположное ей бесконечное синтезированы в разуме, бесконечность которого включает в себя конечное.

Поскольку рефлексия делает саму себя своим предметом, то ее высший закон, данный ей разумом и благодаря которому она становится разумом, есть уничтожение себя. Она сохраняется, как и все, лишь в абсолютном, но в качестве рефлексии она противоположна ему; следовательно, чтобы себя сохранить, она должна сделать своим законом самоуничтожение. Ее имманентным законом, благодаря которому она сама себя конструировала бы как абсолютное, очевидно, был бы закон противоречия, а именно, что ее положенность есть и остается. Она фиксировала бы тем самым свои продукты как абсолютно противоположные абсолютному и делала бы своим вечным законом — оставаться рассудком и не становиться разумом, и держаться за свое дело, которое в своем противопоставлении абсолютному — а как ограниченное оно противоположено абсолютному — есть ничто.

Точно так же, как разум становится чем-то рассудочным, а его бесконечность — субъективной, если он положен в противоречие, точно так же и форма, в которой выражается рефлексия как мышление, подвержена этой двусмысленности и этому злоупотреблению. Если мышление не полагается как сама абсолютная

деятельность разума, для которой вообще нет никакого противоположения, а принимается лишь за чистое рефлексирование, то есть такое, при котором производится лишь абстракция от противоположения, то такое абстрагирующее мышление не может прийти от рассудка к логике, долженствующей понять в себе разум, и еще меньше — к философии. Сущность или внутренний характер мышления как мышления полагается Рейнгольдом как бесконечная повторяемость одного и того же, как одно и то же, в одном и том же и посредством одного и того же, или как тождество<sup>20</sup>. Из-за этого кажущегося характера тождества может возникнуть соблазн увидеть в таком мышлении разум. Однако по причине его противоположности а) применению мышления, б) абсолютной материальности (Stoffheit)<sup>21</sup> становится ясным, что это мышление есть не абсолютное тождество, тождество субъекта и объекта, которое снимает их в их противоположности и включает их в себя, а чистое тождество, т. е. тождество, возникающее путем абстракции и обусловленное противоположностью, абстрактное рассудочное понятие единства, одной из фиксированных противоположностей. Рейнгольд видит ошибку всей предшествующей философии в столь широко среди наших философов распространенной и столь глубоко укоренившейся привычке представлять себе мышление вообще и в его применении только как субъективное<sup>22</sup>.

Если бы Рейнгольд действительно серьезно относился к тождеству и не-субъективности мышления, то он не мог бы делать никакого различия между мышлением и его применением. Если мышление есть истинное тождество, не субъективно, то откуда бы взялось нечто такое, отличное от мышления, каким является его применение, не говоря уж о материале, который постулируется для нужд его применения? Если аналитический метод трактует о деятельности, то последняя, поскольку она подлежит анализу, должна представляться ему как синтетическая, а путем анализа возникают затем члены этого единства и противоположного ему многообразия. То, что анализ показывает как единство, называется субъективным, и как таковое оно есть единство, противоположенное многообразному; мышление характеризуется как абстрактное тождество. Как таковое оно

есть чисто ограниченное, а его деятельность — закономерное и соответствующее правилам применение к имеющейся и без него материи, которое не может достичь знания.

Лишь только в той мере, в какой рефлексия соотнесена с абсолютным, она есть разум, а ее деяние есть знание. Но в этом отношении исчезает ее дело и остается только отношение и есть единственная реальность познания. Поэтому нет истины изолированной рефлексии, чистого мышления, кроме истины ее уничтожения. Однако, доведенное до сознания философской рефлексией, абсолютное становится, таким образом, объективной тотальностью, целым знания, организацией познаний. В этой организации каждая часть есть вместе с тем целое, ибо она сохраняется как отношение к абсолютному. Как часть, имеющая вне себя другие [части], она есть нечто ограниченное и посредством других; будучи изолированной в своей ограниченности, она ущербна (*mangelhaft*) и получает свой смысл и значение благодаря связи с целым. Поэтому речь не может идти об отдельных понятиях для себя, об отдельных результатах познания как о знании. Возможно существование массы отдельных эмпирических сведений. Как опытное знание они оправданы в опыте, т. е. в тождестве понятия и бытия, субъекта и объекта. Они не есть научное знание именно потому, что они оправданы лишь в этом ограниченном, относительном тождестве, они и не утверждают себя как необходимые части организованного в сознании единого целого познаний, и в них спекуляцией не познано абсолютное тождество, отношение к абсолютному.

### *Отношение спекуляции к здравому человеческому рассудку*

Также и то разумное, что знает так называемый здравый человеческий рассудок, есть точно таким же образом единичное, извлеченное сознанием из абсолютного, светлые точки, поднявшиеся для себя из ночи тотальности, благодаря которым человек разумно ориентируется в жизни. Они для него — правильные точки зрения, из которых он исходит и к которым возвращается.



Но в действительности человек питает к их истине такое доверие лишь потому, что его ведет при этом чувство абсолютного, и одно только оно придает им значение. Но как только подобные истины обычного здравого человеческого рассудка берутся для себя, только рассудочно, как познания вообще, изолированно, то они тотчас оказываются ложными и полумистиной. Здравый человеческий рассудок может быть приведен с помощью рефлексии в замешательство; как только он начинает заниматься ею [рефлексией], то то, что он высказывает ныне в качестве положения для рефлексии, начинает претендовать само по себе на знание, на познание, и ему недостает силы поддерживать свои высказывания лишь с помощью смутной, наличествующей как чувство тотальности и с помощью только него противиться непостоянной рефлексии. Здравый человеческий рассудок высказывается, пожалуй, за рефлексию, но его высказывания не содержат отношения к абсолютной тотальности и для сознания, она остается во внутреннем и невыраженной. Поэтому спекуляция вполне понимает здравый человеческий рассудок, но здравый человеческий рассудок не понимает дела спекуляции. Спекуляция признает в качестве реальности познания только бытие сознания в тотальности; все определенное обладает для нее реальностью и истиной лишь в познанном отношении к абсолютному. Поэтому она познает абсолютное даже в том, что лежит в основании высказываний здравого человеческого рассудка, но в силу того, что для нее познание обладает реальностью лишь в той мере, в какой оно есть в абсолютном, то для нее то, что познано и узнано до нее, как оно сформулировано для рефлексии и тем самым как получившее определенную форму, одновременно и уничтожается. Относительные тождества здравого человеческого рассудка, полностью как они явились, претендующие в своей ограниченной форме на абсолютность, становятся случайностью для философской рефлексии. Здравый человеческий рассудок не в силах постичь, каким образом то, что для него является непосредственно очевидным, становится одновременно для философии ничем; ибо он чувствует в своих непосредственных истинах лишь их связь с абсолютным, но не отделяет этого чувства

от их явления, благодаря которому они суть ограниченности и тем не менее как таковые должны обладать устойчивостью и абсолютным бытием, но исчезают перед лицом спекуляции.

Однако здравый человеческий рассудок не только не способен понять спекуляцию, но, столкнувшись с ней, должен возненавидеть ее, а в случае если он не обретает полной индифферентной безопасности, то испытывать отвращение к ней и преследовать ее. Ибо в той мере, в какой для здравого человеческого рассудка тождество сущности и случайности его высказываний является абсолютным и он не в состоянии отделить рамки явления от абсолютного, в той же мере то, что он разделяет в своем сознании, абсолютно противопоставлено, а то, что он познает как ограниченное, он не может соединить в своем сознании с неограниченным. Оба они в нем, пожалуй, тождественны, но это тождество есть и остается внутренним чувством, непознанным и невысказанным. Как только он вспомнит об ограниченном и оно будет положено в сознание, то для сознания неограниченное оказывается абсолютно противопоставленным ограниченному. Это отношение, или связь, ограниченности с абсолютным, при котором в сознании наличествует лишь противоположность, а относительно тождества, напротив, существует полное отсутствие сознания (*völlige Bewußtlosigkeit*), называется *верой*. Вера выражает не синтетическое чувства, или созерцания, она есть отношение рефлексии к абсолютному, которая в этом отношении есть, правда, разум и уничтожает, правда, саму себя как разделяющее и разделенное и вместе с тем и свои продукты — индивидуальное сознание, но сохраняет все еще форму разделения. Непосредственная достоверность веры, о которой [достоверности] как о последнем и высшем сознания так много было сказано, есть не что иное, как само тождество, разум, который, однако, не познает себя, а сопровождается сознанием противоположности. Но спекуляция доводит до сознания человеческого здравого рассудка неосознаваемое тождество, или она конструирует необходимо противоположное в сознании обычного рассудка в осознанное тождество, и это соединение разделенного в вере ужасно для нее. Так как святое и божественное существует в ее сознании

только в качестве объекта, то в снятой противоположности, в тождестве, доведенном до сознания, она видит только разрушение божественного.

Но в особенности ничего, кроме уничтожения, обыденный человеческий рассудок не видит в тех философских системах, которые удовлетворяют требованию осознанного тождества в таком снятии раздвоения, при котором одна из противоположностей, особенно если она зафиксирована в качестве таковой образованием эпохи, поднимается до абсолютного, а другая уничтожается. В данном случае спекуляция в качестве философии сняла, пожалуй, противоположность, но в качестве системы возвысила до абсолютного ограниченное в его обычной, известной форме. Единственная сторона, которая здесь при этом важна, собственно, спекулятивная, вовсе не присутствует для обыденного человеческого рассудка. С точки зрения этой, спекулятивной, стороны, ограниченное есть нечто совершенно отличное от того, чем оно является для обычного человеческого рассудка, а именно, благодаря тому, что оно возвышается до абсолютного, оно не есть более это ограниченное. Материя материалиста или Я идеалиста — первая не есть более мертвая материя, имеющая для своей противоположности и своего образовывания (*Bildung*) жизнь, а второе не есть более эмпирическое сознание, которое, будучи ограниченным, вынуждено полагать бесконечное вне себя. Вопрос о том, очистила ли система конечное явление, поднятое ею до бесконечного, поистине от всякой конечности, а также о том, не подвержена ли спекуляция в ее наибольшем удалении от обыденного человеческого рассудка и его фиксации противоположностей судьбе своего времени, положив одну лишь форму абсолютного, следовательно одну из противоположностей, по существу, абсолютной, — этот вопрос относится к философии. Если спекуляция действительно освободила конечное, превращенное ею в бесконечное, от всех форм явления, то то, на что сначала наталкивается обыденный рассудок, является именем, если он ничего не ведает о деле спекуляции. Если определенные конечности, которые спекуляция возвышает до бесконечного и тем самым уничтожает — и материя, и Я, поскольку они должны

охватывать тотальность, не суть более ни Я, ни материя, то недостает только последнего акта философской рефлексии, а именно сознания их уничтожения. И если, несмотря на это совершенное на деле уничтожение, абсолютное системы все-таки сохраняет определенную форму, все же нельзя, по крайней мере, отрицать наличие истинно спекулятивной тенденции, в которой, однако, обыденный человеческий рассудок ничего не понимает. Поскольку он даже и не замечает философского принципа снятия раздвоенности, а видит только систематический принцип, находя одно из противоположенных возвышенным до абсолютного, а другое уничтоженным, постольку на стороне рассудка все же есть одно преимущество относительно раздвоенности; в нем, как и в системе, наличествует абсолютная противоположность, но он обладал все же *полнотой* противоположности и раздосадован вдвойне.

Впрочем, такой философской системе, которая обладает недостатком возводить какую-либо из противоположных сторон в абсолютное, свойственно, помимо философского аспекта, то преимущество и та заслуга, в которых рассудок не только ничего не понимает, но и должен испытывать к ним отвращение, — преимущество в том, что с возвышением конечного в бесконечный принцип она уничтожает одним разом всю массу конечностей, связанных с противоположным принципом; относительно же образования заслуга ее в том, что она делает раздвоение еще более жестким, а потребность их соединения в тотальность еще более сильной.

Упорство здравого человеческого рассудка удерживать силою своей инертности неосознанное в его первоначальной отягощенности и в его противоположности сознанию, материю в ее противоположности к дифференциации, которая проливает свет на нее лишь ради того, чтобы вновь на более высокой ступени сконструировать ее в синтез; [это упорство] требует в условиях северного климата, пожалуй, более длительного периода для того, чтобы быть преодоленным настолько, чтобы на его почве привести в более разнообразное движение саму атомистическую материю и ее инерцию с помощью более разнообразного комбинирования и разложения материи и с помощью возникшей

тем самым большей массы фиксированных атомов, так что человеческий рассудок в своей рассудочной деятельности и рассудочном знании все более запутывается, пока не окажется в состоянии вынести снятие этого заблуждения и самой противоположности.

Хотя здравый человеческий рассудок видит в спекуляции только разрушительную сторону, тем не менее он не видит этого уничтожения во всем его объеме. Если бы он постиг его в полной мере, то он не считал бы ее своим противником, ибо спекуляция в ее высшем синтезе осознанного и неосознанного требует также уничтожения самого сознания, а разум низводит тем самым свое рефлексирование об абсолютном тождестве, и свое знание, и самого себя в свою собственную пропасть, и в этой ночи голой рефлексии и резонирующего рассудка, которая есть полдень жизни, оба могут повстречаться.

### *Принцип философии в форме абсолютного основоположения*

Философия как произведенная рефлексией тотальность знания становится системой, органическим целым понятий, высший закон которой — не рассудок, а разум. Первый должен правильно показать противоположности своего положенного, свою границу, основание и условие, а разум соединяет эти противоречащие друг другу, полагая разом обе и снимая их. К системе как организации положений может быть предъявлено требование, чтобы абсолютное, лежащее в основе рефлексии, согласно способу действия рефлексии было налично в качестве высшего абсолютного основоположения. Но подобное требование содержит свою ничтожность (Nichtigkeit) уже в себе, ибо положенное с помощью рефлексии, тезис, есть для себя ограниченное и обусловленное и нуждается в другом положении для своего обоснования и т. д. до бесконечности. Если абсолютное выражается основоположением, имеющим силу для мышления и благодаря мышлению, форма и материя этого основоположения идентичны, то либо положенным является голое равенство, а неравенство формы и содержания

исключается, и основоположение обусловлено этим неравенством, и в этом случае основоположение не абсолютно, но страдает недостатком: оно выражает только рассудочное понятие, абстракцию. Либо форма и материя в качестве неравенства содержатся одновременно в нем, положение является одновременно аналитическим и синтетическим, в этом случае основоположение будет антиномией и тем самым не будет положением, в качестве положения оно подчинено закону рассудка, запрещающему иметь в себе противоречие, снимать себя, а предписывающему быть положенным, но в качестве антиномии оно снимает себя.

Иллюзия, состоящая в том, что только положенное для рефлексии должно стоять во главе системы в качестве ее высшего и абсолютного основоположения или что сущность любой системы может быть выражена одним положением, абсолютным для мышления, облегчает себе труд над системой, о которой она судит. В самом деле, по отношению к мыслимому, выражаемому положением, может быть легко доказано, что оно обусловлено противоположным, что оно, следовательно, не абсолютно; об этом противоположном положению может быть доказано, что оно должно быть с необходимостью положено, что, следовательно, то, что выражено положением, ничтожно. Эта иллюзия считает себя тем более оправданной, если система выражает абсолютное, которое есть ее принцип, в форме положения или дефиниции, которая, однако, антиномична в своей основе и снимает себя поэтому как положенное только для рефлексии. Так, например, спинозовское понятие субстанции, которая объявляется одновременно причиной и причиненным, понятием и бытием, перестает быть понятием, потому что противоположности соединены в противоречии.

Нет начала философии, выглядящего хуже, чем начало с помощью дефиниции, как у Спинозы<sup>23</sup>, начало, находящееся в крайне странном контрасте с обоснованием, исследованием, дедукцией принципов знания, старательным сведением всякой философии к высшим фактам сознания и т. д. Но если разум очистил себя от субъективности рефлексии, то и указанная простота Спинозы, начинающая философию с самой

философии и позволяющая разуму сразу непосредственно выступить с антиномией, может быть оценена по достоинству.

Если должно принцип философии выразить в формальных положениях для рефлексии, то в качестве предмета этой задачи, прежде всего, имеется не что иное, как знания, в общем синтез субъективного и объективного, или абсолютное мышление. Но рефлексия не в состоянии выразить абсолютный синтез в одном предложении, если, именно, это положение должно иметь силу собственно положения для рассудка; она должна то, что едино в абсолютном тождестве, разъединить и выразить синтез и антитезис отдельно в двух положениях, в одном — тождество, в другом — раздвоение.

В  $A=A$ , как положении тождества, предметом рефлексии является соотнесенность [обоих], и это отношение, это бытие одним (Einssein), равенство содержится в этом чистом тождестве. Здесь абстрагируются от всякого неравенства.  $A=A$ , выражение абсолютного мышления или разума, имеет для формальной, оперирующей рассудочными положениями рефлексии только значение рассудочного тождества, чистого единства, то есть такого, при котором абстрагируются от противоположности.

Однако разум не находит своего выражения в этой односторонности абстрактного единства. Он постулирует полагание и того, от чего абстрагируются в чистом тождестве, — полагание противоположного, неравенство. Одно  $A$  есть субъект, другое — объект, и выражение их различия —  $A \neq A$ , или  $A=B$ . Это положение прямо противоположно первому, в нем абстрагируются от чистого тождества и положено нетождество, чистая форма немышления (des Nichtdenkens), так же как первое есть форма чистого мышления, которое есть нечто иное, чем абсолютное мышление, разум. Лишь потому, что мыслится также и немышление, что  $A \neq A$  полагается мышлением, это положение может быть вообще положено. В  $A \neq A$ , или  $A=B$ , тождество, отношение, равенство первого положения также положено, но только субъективно, то есть только в силу того, что немышление положено мышлением. Однако эта положенность немышления для мышления совершенно случайна для

немышления, есть всего лишь голая форма для второго положения, от которой нужно абстрагироваться, чтобы иметь его материю в чистом виде.

Это второе положение столь же безусловно, что и первое, и постольку есть условие первого, точно так же как и первое есть условие второго. Первое обусловлено вторым постольку, поскольку оно существует в силу абстракции от неравенства, содержащегося во втором положении; второе же — постольку, поскольку для того, чтобы быть положением, оно нуждается в отношении.

Второе положение обычно высказывалось в форме, подчиненной форме положения об основании. Или скорее оно было низведено до этого крайне подчиненного значения потому, что из него было сделано положение причинности. «А имеет основание» означает следующее: А присуще такое бытие, которое не есть бытие А, то есть  $A \neq A$ ,  $A = B$ . Если абстрагируются от того, что А есть положенное, как и необходимо абстрагироваться, чтобы получить второе положение в чистом виде, то оно выражает вообще неположенность А. Полагать А как положенное и одновременно как неположенное и есть уже синтез первого и второго положений.

Оба положения суть положения противоречия только в обратном смысле. Первое положение о тождестве высказывает, что противоречие равно нулю; второе, будучи соотнесено с первым, — что противоречие столь же необходимо, как и непротиворечие. Оба, как положения, суть для себя положенное в равной потенции. Поскольку второе высказывается таким образом, что первое одновременно соотносится с ним, постольку оно есть максимально возможное выражение разума с помощью рассудка. Это соотношение обоих есть выражение антиномии, и как антиномия, как выражение абсолютного тождества, безразлично, полагать ли  $A = B$  или  $A = A$ , если  $A = B$  и  $A = A$  берется как отношение обоих положений.  $A = A$  содержит различие А как субъекта и А как объекта одновременно с тождеством, точно так же как  $A = B$  содержит тождество А и В с различием обоих.

Если рассудок не познает антиномии в положении об основании как отношении обоих, то он не созрел до разума,



и формально второе положение не является новым для него. Для голого рассудка  $A=B$  говорит не больше, чем первое положение, рассудок понимает поэтому положенность  $A$  как  $B$  только как повторение  $A$ , то есть он фиксирует лишь тождество и абстрагируется от того, что, повторив  $A$  как  $B$ , или положив  $A$  в  $B$ , положенным оказывается нечто другое, не- $A$ , но именно как  $A$ , следовательно  $A$  как не- $A$ . Если предметом рефлексии является формальное спекуляции, а синтез знания фиксируется в аналитической форме, то антиномия, само себя снимающее противоречие, есть высшее формальное выражение знания и истины.

В антиномии, если противоречие признается в качестве формального выражения истины, разум подчинил себе формальную сущность рефлексии. Но формальная сущность превалирует, если мышление должно быть положено единственно в форме первого, противопоставлено второму положению в значении абстрактного единства как первое истинное философии, а из анализа применения мышления должна быть создана система реальности познания. В таком случае весь цикл этой чисто аналитической процедуры будет иметь следующий вид.

Мышление как бесконечная повторяемость  $A$  как  $A$  есть абстракция, если выразить первое положение как деятельность. Однако отсутствует второе положение, немышление; необходимо перейти к нему как к условию первого положения, но и оно, материя, должно быть также положено. Тем самым противоположности завершены, а переход представляет собой некий вид отношения обоих друг к другу, называемого применением мышления и являющегося в высшей степени неполным синтезом. Но даже и этот слабый синтез противоречит предпосылке мышления как полагания  $A$  как  $A$  до бесконечности<sup>24</sup>; так как  $A$  при *применении* одновременно полагается как не- $A$ , а мышление в его абсолютном пребывании в качестве бесконечного повторения  $A$  как  $A$  снимается<sup>25</sup>.

То, что противостоит мышлению, определяется своим отношением к нему как мыслимое,  $=A$ . Но так как такое мышление, полагание  $A$ , обусловлено абстракцией и есть, следовательно, одна противоположность, то и мыслимое, помимо того, что оно

есть мыслимое  $=A$ , имеет также и другие определения  $=B$ , которые совершенно не зависимы от голой определенности чистым мышлением; они просто даны мышлению. Следовательно, мышлению как принципу аналитического философствования должен быть дан абсолютный материал, о чем речь пойдет ниже<sup>26</sup>. Основоположение этого абсолютного противопоставления не предоставляет формальной деятельности, на которой основано знаменитое открытие сведения философии к логике, никакого другого имманентного синтеза, кроме синтеза рассудочного тождества, повторяющего  $A$  до бесконечности. Но даже для повторения он нуждается в  $B$ ,  $C$  и т. д., в которых может быть положено повторяемое  $A$ ; эти  $B$ ,  $C$ ,  $D$  и т. д. суть ради повторяемости  $A$  многообразное, предоставленное себе, — каждое имеет не положенные посредством  $A$  особые определения — то есть абсолютно разнообразный материал,  $b$ ,  $c$ ,  $d$  и т. д. которого как-то должны *сочетаться* с  $A$ ; подобная бессмыслица сочетания занимает место первоначального тождества. Основная ошибка может быть представлена таким образом, что с точки зрения формальной антиномия  $A=A$  и  $A=B$  не подвергается рефлексии. В основе подобной аналитической сущности не лежит сознание того, что чисто формальное явление абсолютного есть противоречие, сознание, могущее возникнуть только в том случае, если спекуляция будет исходить из разума и из  $A=A$  как абсолютного тождества субъекта и объекта.

### *Трансцендентальное созерцание*

Поскольку спекуляция рассматривается со стороны голой рефлексии, постольку абсолютное тождество является в синтезах противоположностей, то есть в антиномиях. Правда, относительные тождества, на которые разделяется абсолютное, суть ограниченные и поэтому суть лишь для рассудка и не антиномичны. Но вместе с тем, в силу того, что они — тождества, они не суть чистые понятия рассудка; и они должны быть тождествами, потому что в философии ни одно из положенных не может находиться вне отношения к абсолютному. Но со стороны

этого отношения даже любое ограниченное есть относительное тождество и постольку нечто антиномичное для рефлексии. И это — негативная сторона знания, формальное, управляемое разумом, разрушающее само себя. Кроме этой негативной стороны, знание имеет и позитивную сторону, а именно — созерцание. Чистое знание, т. е. знание без созерцания, есть уничтожение противоположностей в противоречии. Созерцание без этого синтеза противоположностей является эмпирическим, данным, лишенным сознания (*bewußtlos*). Трансцендентальное знание соединяет оба, рефлексию и созерцание; оно и понятие и бытие одновременно. Благодаря тому, что созерцание становится трансцендентальным, тождество субъективного и объективного, которые разделены в эмпирическом созерцании, входит в сознание; знание, становясь трансцендентальным, полагает не только понятие и его условие, — или антиномию обоих, субъективное, — но и одновременно объективное, бытие. В философском знании созерцаемое есть деятельность интеллигенции и природы, сознания и бессознательного одновременно. Оно принадлежит обоим мирам одновременно, идеальному и реальному; идеальному, поскольку положено в интеллигенции и тем самым — в свободе; реальному, поскольку получает свое место в объективной тотальности, дедуцируется как звено в цепи необходимости. Если встать на точку зрения рефлексии, или свободы, то идеальное будет первым и сущностью, а бытие — лишь схематизированной интеллигенцией; с точки зрения же необходимости, или бытия, мышление есть лишь схема абсолютного бытия. В трансцендентальном знании оба соединены, бытие и интеллигенция; точно так же трансцендентальное знание и трансцендентальное созерцание суть одно и то же, различное выражение свидетельствует только о преобладании идеального или реального фактора. Глубочайшее значение имеет произнесенное с такой серьезностью утверждение о том, что без трансцендентального созерцания невозможно философствование. Что означало бы философствовать без созерцания? [Это значит] растворяться бесконечно в абсолютных конечностях. Эти конечности могут быть субъективными или объективными, понятиями или вещами, или может происхо-

дить переход от одного вида к другому, — философствование без созерцания происходит над бесконечным рядом конечностей, и переход от бытия к понятию или от понятия к бытию есть неоправданный скачок. Такое философствование называется формальным, ибо вещь, как и понятие, — каждое для себя есть только форма абсолютного. Оно предполагает разрушение трансцендентального созерцания, абсолютную противоположность бытия и понятия, и, если оно говорит о безусловном, оно вновь делает его, например, в форме идеи, противопоставленной бытию, некоторым формальным. Чем лучше метод, тем ярче результаты. Для спекуляции конечности суть радиусы бесконечного фокуса, который их излучает и который одновременно образуется ими. В них положен фокус, а в фокусе положены они. В трансцендентальном созерцании снята всякая противоположность, уничтожено всякое различие конструирования универсума посредством интеллигенции и для интеллигенции и его, созерцаемой как объективное, кажущейся независимой организации. Произведение сознания этого тождества есть спекуляция, а так как идеальность и реальность едины в ней, то она есть созерцание.

### *Постулаты разума*

Синтез двух положенных рефлексией противоположностей потребовал в качестве дела рефлексии его дополнения — в качестве антиномии, которая снимает себя, его наличия в созерцании. Так как спекулятивное знание должно быть понятно как тождество рефлексии и созерцания, то можно — постольку, поскольку та часть рефлексии, которая, будучи разумной, антиномична, единственно положена, но находится в необходимом отношении с созерцанием, — в данном случае сказать о созерцании, что оно постулируется рефлексией. О постулировании идей речи быть не может, ибо они суть продукты разума или, точнее, разумное, положенное в качестве продукта рассудком. Разумное по своему определенному содержанию, а именно из противоречия определенных противоположностей, синтез которых есть

разумное, должно быть дедуцировано; постулируется только созерцание, наполняющее и удерживающее это антиномичное. Подобная, обычно постулируемая идея есть бесконечный прогресс, смешение эмпирического и разумного; первое есть созерцание времени, второе — снятие всякого времени, его обесконечивание (*Verunendlichung*). Но в эмпирическом прогрессе она обесконечивается не чистым образом, так как она должна сохраняться в нем как конечное, как ограниченные моменты; он есть эмпирическая бесконечность. Истинная антиномия, которая полагает оба, ограниченное и безграничное, не наряду друг с другом, но вместе с тем и как тождественное, должна тем самым одновременно снять эту противоположность. Поскольку антиномия постулирует определенное созерцание времени, постольку она должна быть ограниченным настоящим моментом и безграничностью своей вне-себя-положенности — одновременно обоими, следовательно вечностью.

В такой же степени нельзя требовать созерцания как чего-то противопоставленного идее, или, лучше, необходимой антиномии. Созерцание, противопоставленное идее, есть ограниченное наличное бытие именно потому, что оно исключает идею. Созерцание, пожалуй, есть постулируемое разумом, но не в качестве ограниченного, а как восполняющее односторонность дела рефлексии, не для того, чтобы они оставались противоположными друг другу, а для того, чтобы они были единством. В целом можно видеть, что весь этот способ постулирования имеет свое основание единственно в том, что исходным пунктом является односторонность рефлексии. Эта односторонность рефлексии нуждается для восполнения своей ущербности в постулировании исключенного из нее противоположного. Сущность разума получает, однако, с этой точки зрения неистинный статус, ибо он предстает здесь не как нечто, достаточное для себя самого, а как нечто нуждающееся (*als ein Bedürftiges*). Если же разум познает себя как абсолютное, то философия начинает с того, чем заканчивает вышеуказанная манера, исходящая из рефлексии, а именно с тождества идеи и бытия. Она не постулирует одного, ибо вместе с абсолютностью она непосредственно полагает оба, и абсолютность разума есть не что иное, как тождество обоих.

*Отношение философствования к философской системе*

Потребность в философии может удовлетворить себя тем, что она достигла принципа уничтожения всякой фиксированной противоположности и пришла к связи ограниченного с абсолютным. Это удовлетворение принципом абсолютного тождества имеет место в философствовании вообще. Осознанное было бы по своему содержанию чем-то случайным, раздвоения, из которых оно произошло, были бы даны и исчезли бы и даже не были бы вновь сконструированными синтезами. Содержание подобного философствования вообще не имело бы взаимосвязи в себе и не составляло бы объективной тотальности знания. Такое философствование не есть резонирование, уже по причине невзаимосвязанности своего содержания. Резонирование рассеивает положенное лишь в большем многообразии, и если оно, бросившись в этот поток, плывет, не останавливаясь, то должна сохраняться и вся сама безостановочная протяженность рассудочного многообразия. Напротив, для истинного, хотя и невзаимосвязанного философствования исчезает положенное и его противоположенные, поскольку оно не приводит его во взаимосвязь с другим ограниченным, а соотносит его с просто абсолютным и тем самым снимает его.

Но так как это отношение ограниченного к абсолютному есть нечто многообразное в силу того, что ограниченности суть многообразное, то философствование должно стремиться к тому, чтобы поставить в отношение это многообразное как таковое. Должна возникнуть потребность создания тотальности знания, система науки. Лишь благодаря этому многообразию тех самых отношений освободится от случайности, получив свое место во взаимосвязи объективной тотальности знания, и будет осуществлена его объективная полнота. Философствование, которое не конституирует себя в систему, есть постоянное бегство от ограниченностей; оно есть скорее борьба разума за свободу, чем его чистое самопознание, которое

уверено в себе и обрело ясность относительно себя. Свободный разум и его деяние суть одно, а его деятельность есть чистое изложение его самого.

В этом самопроизводстве разума абсолютное формирует себя в объективную тотальность, которая есть целое, выношенное в самом себе, завершенное, не имеющее основания вне себя, а обоснованное в своем начале, середине и конце самим собой. Такое целое является как организация положений и созерцаний; каждый синтез разума и корреспондирующее ему созерцание, соединенные оба в спекуляции, есть как тождество осознанного и неосознанного для себя в абсолютном и бесконечны, но одновременно оно конечно и ограничено, поскольку положено в объективной тотальности и вне себя имеет другое. Самое монолитное тождество, объективно — материя, субъективно — чувство (самосознание), есть одновременно и бесконечно противоположное, совершенно относительное тождество. Разум, способность (в этой мере объективной) тотальности дополняет его с помощью ему противоположенного и производит путем синтеза обоих новое тождество, которое вновь оказывается недостаточным для разума и вновь дополняется. Наиболее чистым образом действует метод системы, который нельзя назвать ни синтетическим, ни аналитическим, если он является в качестве развития самого разума, которое не возвращает непрестанно в себя эманацию своего явления как двойственность, — в этом случае оно просто уничтожало бы ее — а конструирует себя в ней в тождество, обусловленное указанной двойственностью. Это относительное тождество вновь противопоставляется себе, так что система формируется постепенно в завершенную объективную тотальность, соединяет ее с противоположной субъективной [тотальностью] в бесконечное мировоззрение, расширение которого одновременно сливается в самое богатое и просто тождество.

Возможно, что подлинная спекуляция не находит полного своего выражения в системе или что философия системы и сама система не совпадают, что система самым определенным образом выражает тенденцию к уничтожению всякой противоположности и не достигает для себя полного тождества. Различие

этих обоих аспектов становится особенно важным при оценке философских систем. Если лежащая в основании системы потребность оформилась не полностью и в ранг абсолюта возведено нечто обусловленное, пребывающее лишь в противопоставлении, то она как система есть догматизм. Но истинная спекуляция может иметь место в самых различных, обвиняющих друг друга в догматизме и заблуждениях философиях. История философии имеет интерес и ценность единственно, если она удерживает эту точку зрения, иначе она содержит не историю придающего себе бесконечно разнообразные формы вечного и единого разума, а не что иное, как перечисление случайных событий человеческого духа и лишенных смысла мнений, которые навязываются разуму, так как только они достаются тому, кто не видит в них разумного и поэтому искажает их.

Настоящая спекуляция, которая, однако, не доходит до своей полной самоконструкции в системе, необходимо исходит из абсолютного тождества; раздвоение его на объективное и субъективное есть результат деятельности абсолютного. Следовательно, основной принцип полностью трансцендентален, и, с его точки зрения, нет никакой абсолютной противоположности между субъективным и объективным. Но тем самым явление абсолютного есть противоположение; абсолютное не есть в своем явлении; оба противоположны себе. Явление не есть тождество. Эта противоположность не может быть снята трансцендентально, то есть так, чтобы в себе не было никакой противоположности; тем самым явление только уничтожено, но одновременно оно все же должно быть. Это было бы утверждением того, что абсолютное в своем явлении вышло из самого себя. Следовательно, абсолютное должно полагать себя в самом явлении, т. е. не уничтожать его, а конструировать его в тождество. Причинное отношение между абсолютным и его явлением есть ложное тождество, ибо в основе этого отношения лежит абсолютная противоположность. В нем сохраняются обе противоположности, но в различном ранге, соединение насильственно, одно подчиняет себе другое, одно господствует, другое зависимо от него. Единство получается вынужденным только в относительном тождестве; тождество, которое *должно*



быть абсолютным, неполно. Система становится догматизмом — реализмом, если абсолютизируется объективность, или идеализмом, если абсолютизируется субъективность, — вопреки своей философии, если обе произошли из истинной спекуляции, что более сомнительно у первого, чем у второго.

Чистый догматизм, который есть философский догматизм, остается и по своей тенденции в этой противопоставленности имманентным; отношение каузальности, в своей полной форме как взаимодействие, влияние интеллектуального на чувственное или чувственного на интеллектуальное, господствует в нем как основной принцип. В последовательном реализме и идеализме он играет лишь подчиненную роль, хотя внешне кажется господствующим, и в первом субъект полагается как продукт объекта, во втором — объект как продукт субъекта; но каузальное отношение в своей сущности снимается тем, что продуцирование есть абсолютное продуцирование, продукт — абсолютный продукт, т. е. продукт устойчив не иначе, как только в продуцировании, не положен как нечто самостоятельное, пребывающее до и независимо от продуцирования, как при чисто каузальном отношении, формальном принципе догматизма. В последнем он есть положенное посредством А и одновременно неположенное посредством А, т. е. А абсолютно есть только субъект и  $A=A$  выражает только рассудочное тождество. Хотя философия в своем трансцендентальном деле пользуется каузальным отношением, В, являющееся противоположенным субъекту, есть по своему противоположенному бытию (*Entgegengesetztsein*) лишь голая возможность и остается абсолютно возможностью, т. е. оно есть лишь акциденция. А истинно спекулятивное отношение, отношение субстанциальности, при видимости принципа причинности есть трансцендентальный принцип. Формально это может быть выражено следующим образом: истинный догматизм признает оба основоположения —  $A=A$  и  $A=B$ , но они продолжают оставаться в антиномии, рядом друг с другом, не синтезировано. Он не видит, что здесь заключена антиномия, а тем самым — и необходимости снятия имеющихся противоположностей. Переход от одной к другой с помощью отношения причинности есть единствен-

ный возможный для него неполный вид синтеза. Несмотря на то, что трансцендентальная философия этим резко отличается от догматизма, все же она при конструировании себя в систему способна перейти в него, а именно, если она, будучи не чем иным, как абсолютным тождеством, и в ней сняло себя всякое различие и наличие противоположностей, не признаёт никакого реального каузального отношения, но постольку, поскольку явление одновременно должно сохраняться и тем самым должно быть налицо другое отношение абсолютного к явлению, чем уничтожение последнего, она вводит каузальное отношение, делающее явление подчиненным и, следовательно, полагает трансцендентальное созерцание лишь субъективно, не объективно, или не полагает тождество в явление.  $A=A$  и  $A=B$ , оба остаются необусловленными; *должно* иметь силу только  $A=A$ , это, однако, значит, что тождество предстает не в своем истинном синтезе, который не есть голое долженствование. Так в системе Фихте  $Я=Я$  есть абсолютное<sup>27</sup>. Тотальность разума ведет за собой второе положение, которое полагает не-Я; налицо не только полнота этой антиномии полагания обоих, но постулируется и их синтез. Но в нем продолжает оставаться противоположение; уничтожению подлежат не оба, как Я, так и не-Я, а одно положение должно остаться, одно должно быть выше рангом, чем другое. Спекуляция системы требует снятия противоположностей, но сама система не делает этого; абсолютный синтез, к которому приходит система, есть не  $Я=Я$ , а Я *должно* быть равным Я. Абсолютное конструировано для точки зрения трансцендентальной, но не для точки зрения явления, оба все еще противоречат друг другу. Так как тождество не положено одновременно в явлении или так как тождество не перешло полностью также в объективность, то и трансцендентальность сама есть нечто противоположное, субъективное, и также можно показать, что явление не уничтожено полностью.

В последующем изложении системы Фихте будет сделана попытка показать, что чистое сознание, как абсолютное, установленное в системе тождество субъекта и объекта, есть субъективное тождество субъекта и объекта. Изложение будет строиться следующим образом: Я, принцип системы, будет показано

как субъективный субъект-объект, как непосредственно, так и по способу дедукции природы, и, в особенности, на отношениях тождества в отдельных науках морали и естественного права, и на отношении всей системы к эстетическому.

Из сказанного выше уже ясно, что в данном изложении прежде всего речь будет идти об этой философии как системе, а не о том, что она самая основательная и глубокая спекуляция, настоящее философствование, достойное тем более удивления благодаря времени, в которое она появилась, когда даже философия Канта была не в состоянии вдохновить разум на утраченное понятие настоящей спекуляции.

## Изложение системы Фихте

Основоположение *системы Фихте* есть интеллектуальное созерцание, чистое мышление самого себя, чистое самосознание, Я= Я, Я есмь; абсолютное есть субъект-объект, и Я есть это тождество субъекта и объекта.

В обыденном сознании Я существует в противоположении. Философия обязана объяснить эту противоположность по отношению к объекту; объяснить ее — значит показать ее обусловленность другим и, следовательно, доказать ее как явление. Если по отношению к эмпирическому познанию будет доказано, что оно полностью обосновано чистым сознанием, а не только лишь обусловлено им, то тем самым их противоположность окажется снятой, если только объяснение будет полным, то есть если будет показано не только их частичное тождество. Тождество будет лишь частичным, если эмпирическому сознанию останется какая-либо сторона, с которой оно было бы не определено чистым, было бы необусловлено. И так как только чистое и эмпирическое сознание выступают в качестве членов высшей противоположности, то чистое сознание само, очевидно, было бы определено и обусловлено эмпирическим, поскольку последнее необусловлено. Таким образом, это отно-

шение было бы обоюдосторонним отношением, содержащим в себе взаимные определение и определенность, но которое предполагает абсолютное противопоставление находящихся в отношении взаимодействия и, следовательно, невозможность возведения этого раздвоения в абсолютное тождество.

Для данного философа это чистое самосознание создается благодаря тому, что он абстрагируется в своем мышлении от всего чужеродного, что не есть Я, и удерживает только отношение субъекта и объекта. В эмпирическом сознании субъект и объект противоположны; философ воспринимает деятельность созерцания, он созерцает созерцание и понимает его тем самым как тождество. Это созерцание созерцания есть, с одной стороны, философская рефлексия, противопоставленная обыденной рефлексии, как и эмпирическому сознанию вообще, которое не возвышается над самим собой и своими противоположностями. С другой стороны, это трансцендентальное созерцание есть одновременно предмет философской рефлексии, абсолютное, первоначальное тождество. Философ возвышает себя до свободы и становится на точку зрения абсолютного.

Теперь его задача состоит в том, чтобы снять кажущуюся противоположность трансцендентального сознания и эмпирического. В общем это достигается тем, что последнее выводится из первого. Данная дедукция не может быть с необходимостью переходом в нечто чуждое. Трансцендентальная философия стремится лишь к тому, чтобы сконструировать эмпирическое сознание не из принципа, находящегося вне его, а из имманентного ему принципа как деятельную эманацию или самопроизведение принципа. В эмпирическом сознании может быть в столь же малой мере нечто такое, что не конструируется из чистого самосознания, в какой чистое сознание по своей сущности есть нечто отличное от эмпирического. Форма обоих различается как раз тем, что то, что в эмпирическом сознании является как объект в его противоположности субъекту, полагается в созерцании этого эмпирического созерцания в качестве тождественного, и тем самым эмпирическое сознание дополняется тем, что составляет его сущность, но последнее не осознается им.

Задача может быть сформулирована и еще иначе: с помощью философии чистое сознание должно быть как понятие снято. Интеллектуальное созерцание, чистое мышление самого себя является в его противоположности эмпирическому сознанию в качестве понятия, а именно как абстракция от всего многообразного, от всякого неравенства субъекта и объекта. Оно есть, правда, сплошная деятельность, деяние, созерцание, оно наличествует лишь в свободной самодеятельности, которую само производит; этот акт, оторвавшись от всего эмпирического, многообразного, противоположного и возвысившийся до единства мышления,  $Я=Я$ , до тождества субъекта и объекта, имеет своей противоположностью другие акты. Лишь постольку он способен к определению в качестве понятия и вместе с другими, противоположными ему, он обладает общей, более высокой сферой, сферой мышления вообще. Помимо мышления самого себя есть еще и другое мышление, кроме самосознания — еще и многообразное эмпирическое сознание, кроме  $Я$  как объекта — еще многочисленные другие объекты сознания. Акт самосознания определенно отличает себя от другого сознания тем, что его объект равен субъекту;  $Я=Я$  противоположно постольку бесконечному объективному миру.

Таким образом посредством трансцендентального созерцания не возникло философского знания, а, напротив, если рефлексия завладеет им, противопоставит его другому созерцанию и будет удерживать это противопоставление, то окажется невозможным никакое философское знание. Этот абсолютный акт свободной самодеятельности есть условие философского знания, но все еще не есть сама философия. Благодаря последней объективная тотальность эмпирического знания приравнивается к чистому самосознанию, последнее тем самым оказывается полностью снятым в качестве понятия или как противоположенное, а этим снимается и первое. Утверждается, что вообще есть только лишь чистое сознание,  $Я=Я$  есть абсолютное, все эмпирическое сознание есть лишь чистый продукт этого  $Я=Я$ ; и эмпирическое сознание можно было бы вполне отрицать как существующую в нем или благодаря ему абсолютную двойственность, что в нем не должно встречаться

другой положенности, которая не была бы положенностью Я для Я и посредством Я. С самополаганием Я все было бы положено и ничего кроме этого. Тождество чистого и эмпирического сознания не есть абстракция от их первоначальной противоположности, а, напротив, их противоположность есть абстракция от их первичного тождества.

Интеллектуальное созерцание тем самым положено равным всему, оно есть тотальность. Эта тождественность всего эмпирического сознания чистому есть *знание*, а философия, которая знает эту тождественность, есть наука знания. Она должна показать на деле разнообразие эмпирического сознания как тождественное чистому благодаря действительному развитию объективного из Я и описать тотальность эмпирического сознания в качестве объективной тотальности самосознания; в Я=Я ей дано все многообразие знания. Голой рефлексии эта дедукция кажется противоречивым началом, выводить из единства многообразие, из чистого тождества — двойственность (*Zweiheit*), но тождество Я=Я не есть *чистое* тождество, т. е. тождество, возникшее с помощью абстрагирующей рефлексии. Если рефлексия понимает Я=Я как единство, то она должна одновременно понимать его и как двойственность; Я=Я есть тождество и одновременно двоичность (*Duplizität*), в Я=Я есть противоположность; Я в одном случае есть субъект, в другом — объект, но то, что противоположно Я, есть также Я, противоположности тождественны. Эмпирическое сознание не может поэтому рассматриваться как выход за [рамки] чистого; с этой точки зрения, правда, наука знания, исходящая из чистого сознания, была бы чем-то абсурдным. В основе той точки зрения, что в эмпирическом сознании якобы происходит выход за [пределы] чистого, лежит упомянутая выше абстракция, при которой рефлексия изолирует свое противопоставление. Рефлексия как рассудок в себе и для себя не в состоянии постичь трансцендентальное созерцание, и даже если разум и достигает самопознания, все же рефлексия, где только может, вновь превращает разумное в некоторое противоположное.

До сих пор мы описывали чисто трансцендентальную сторону системы, в которой рефлексия не имеет силы, и только

благодаря разуму была определена и описана задача философии. Из-за этой истинно трансцендентальной стороны вторую, где господствует рефлексия, понять тем более сложно как относительно ее исходного пункта, так и вообще, потому что для рассудочного, в которое рефлексия превратила разумное, всегда остается открытым возврат к трансцендентальной стороне. Поэтому необходимо показать, что к этой системе существенно принадлежат обе точки зрения — точка зрения спекуляции и точка зрения рефлексии, и при этом так, что последняя играет в ней не подчиненную роль, но что они абсолютно необходимы в центре системы и не соединены. Иными словами, Я=Я есть абсолютный принцип спекуляции, но это тождество не выявляется системой; объективное Я не становится равным субъективному Я, оба остаются абсолютно противоположными друг другу. Я не находит себя в своем явлении или в своем полагании. Чтобы найти себя в качестве Я, оно должно уничтожить свое явление. Сущность Я и его полагание не совпадают, *Я не становится для себя объективным.*

Фихте избрал в своем наукоучении для изложения принципа своей системы форму основоположений, о неудобстве которой говорилось выше<sup>28</sup>. Первое основоположение есть абсолютное полагание Я себя самого, Я как бесконечное полагание, второе есть абсолютное противопоставление или полагание бесконечного не-Я, а третье — абсолютное соединение двух первых посредством абсолютного разделения Я и не-Я и распределения бесконечной сферы между делимым Я и делимым не-Я. Эти три абсолютных основоположения представляют собой три абсолютных акта Я. Из этой множественности абсолютных актов непосредственно следует, что эти акты и основоположения суть лишь относительные, или, поскольку они входят в конструкцию тотальности сознания, лишь идейные факторы. Я=Я имеет в этой позиции, где оно противоположно другим абсолютным актам, лишь значение чистого самосознания постольку, поскольку оно противопоставлено эмпирическому. Оно как таковое обусловлено абстрагированием от эмпирического, и в той мере, в какой второе и третье основоположения обусловлены, в той же мере обусловленным оказывается

и первое основоположение, уже множественность абсолютных актов свидетельствует непосредственно об этом, хотя их содержание совершенно не известно. Совершенно не обязательно, чтобы  $Я=Я$ , абсолютное полагание самого себя, было понято как нечто обусловленное, напротив, выше мы видели его в его трансцендентальном значении как абсолютное (не просто как рассудочное) тождество. Но в этой форме, в которой  $Я=Я$  устанавливается как *одно* основоположение из многих, оно не имеет никакого другого значения, кроме значения чистого самосознания, которое противопоставляется эмпирическому — как значение философской рефлексии противопоставляется обыденной.

Но эти идейные факторы чистого полагания и чистого противопологания могли бы быть положены только для нужд философской рефлексии, которая, хотя она исходит из первоначального тождества, начинает, чтобы описать истинную сущность этого тождества, как раз с изложения абсолютно противоположных и связывает их в антиномию — единственный способ представления абсолютного рефлексией — с тем, чтобы тотчас удалить абсолютное тождество из сферы понятий и конструировать его в качестве тождества, которое не абстрагируется от субъекта и объекта, но тождества субъекта и объекта. Это тождество не следует понимать так, что чистое полагание самого себя и чистое противопологание суть оба деятельности одного и того же Я. Подобное тождество было бы не трансцендентальным, а трансцендентным; абсолютное противоречие противоположностей должно оставаться, соединение обоих редуцируется до соединения в общем понятии деятельности. Требуется трансцендентальное соединение, в котором само противоречие обеих деятельностей снимается и из идейных факторов конструируется истинный, одновременно идейный и реальный синтез. Это дает третье основоположение: Я противопоставляет в Я делимому Я делимое не-Я. Бесконечно объективная сфера, противопоставленное, не есть ни абсолютное Я, ни абсолютное не-Я, а то, что охватывает обе противоположности, то, что наполнено противоположными факторами, находящимися в таких отношениях, что, насколько



положен один, настолько не положен другой, как только возникает один, исчезает другой.

Но в этом синтезе объективное Я не равно субъективному; субъективное есть Я, а объективное равно Я+не-Я. Оно не представляет собой первоначального тождества; чистое сознание Я=Я и эмпирическое Я=Я+не-Я, со всеми формами, в которых оно себя конструирует, остаются противоположными. Неполнота этого синтеза, высказываемого третьим основоположением, необходима, если акты первого и второго основоположений суть абсолютно противоположные деятельности; иначе в основании невозможен никакой синтез. Синтез возможен лишь тогда, когда деятельности самополагания и противопоставления положены как идейные факторы. Кажется, что это противоречит само себе, что деятельности, которые просто не должны быть понятиями, должны рассматриваться только как идейные факторы; называются ли Я и не-Я, субъективное и объективное, подлежащие соединению, деятельностями — полаганием и противопоставлением — или продуктами — объективным Я и не-Я, безразлично само по себе и для системы, принцип которой есть тождество. Их свойство быть абсолютно противоположными делает их чем-то просто идейным, и Фихте признает эту их чистую идеальность. Противоположности суть для него *до* синтеза нечто иное, чем *после* синтеза; *до* синтеза они просто противоположны и ничего более; одно не есть то, что есть другое, и другое — не есть то, что первое; голая мысль, лишенная всякой реальности, к тому же мысль голой реальности. Как только одно наступает, другое уничтожается, но так как это одно может выступать только с предикатом противоположного другому, следовательно, с его понятием одновременно выступает понятие другого и уничтожает его, то само это одно не может выступить. Следовательно, ничего нет в наличии, и это было лишь благой иллюзией способности воображения, которая незаметно подсунула под эти голые противоположности субстрат и сделала возможным мышление о них.

Из идеальности противоположных факторов следует, что они суть ничто вне этой синтетической деятельности, что благодаря ей лишь полагается их противоположность и они

сами, и их противоположение использовалось лишь для целей философской конструкции, чтобы сделать понятной синтетическую способность. Продуктивная способность воображения была бы самым абсолютным тождеством, представляемым как деятельность, которая, полагая продукт, границу, вместе с тем полагает противоположенные как ограничивающие. То, что продуктивная сила воображения является в качестве синтетической способности, обусловленной противоположностями, имело бы силу лишь для точки зрения рефлексии, которая исходит из противоположностей и понимает созерцание лишь как соединения последних. Но вместе с тем философская рефлексия должна была бы для того, чтобы представить эту точку зрения как субъективную, принадлежащую рефлексии, произвести трансцендентальную точку зрения благодаря тому, что она познает вышеназванные абсолютные противоположные деятельности в качестве не чего иного, как идейных факторов, как совершенно относительных тождеств в сравнении с абсолютным тождеством, в котором эмпирическое сознание не в меньшей степени, чем его противоположность, чистое сознание, которое как абстракция от него имеет в нем свою противоположность, сняты. Только в этом смысле Я есть трансцендентальный центр обеих противоположных деятельностей и индифферентно по отношению к обеим; их абсолютное противопоставление имеет значение лишь для их идеальности.

Но уже само по себе несовершенство синтеза, выраженного в третьем основоположении и в котором объективное Я есть Я+не-Я, возбуждает подозрение в том, что противоположные деятельности должны быть не просто относительными тождествами, идейными факторами, какими бы их и следовало считать, если иметь в виду лишь их отношение к синтезу и абстрагироваться от титула абсолютности, которым обладают как две [первые] деятельности, так и третья.

Однако в такое отношение между собой и к синтетической деятельности полагание самого себя и противопоставление не должны вступать. Я=Я есть абсолютная деятельность, которая ни в каком отношении не может рассматриваться как относительное тождество и как идейный фактор. Для этого Я=Я

не-Я есть абсолютная противоположность, но их соединение необходимо и есть единственный интерес спекуляции. Но какое соединение возможно при предпосылке об абсолютных противоположностях? — Очевидно, собственно, что никакого; или, так как от абсолютности их противопоставления приходится отойти, по крайней мере, отчасти и необходимым становится появление третьего основоположения, но в основе лежит все же противопоставление, то возможно всего лишь частичное тождество. Абсолютное тождество есть, правда, принцип спекуляции, но он остается, как и его выражение  $Я=Я$ , лишь правилом, бесконечное выполнение которого постулируется, но не конструируется в системе.

Главным пунктом должно быть доказательство того, что полагание самого себя и противоположение суть абсолютно противоположные деятельности в системе. Высказывания Фихте, правда, свидетельствуют непосредственно об этом, но эта абсолютная противоположность должна быть именно условием, при котором единственно возможна продуктивная сила воображения. Но продуктивная сила воображения есть Я лишь как теоретическая способность, которая не может возвыситься над противоположением; для практической способности противоположность отпадает, и практическая способность единственно есть то, что ее снимает. Поэтому необходимо доказать, что и для последней противоположение есть абсолютно и даже в практической способности Я полагает себя не как Я, но что объективное Я есть также  $Я+не-Я$ , и практическая способность не доходит до  $Я=Я$ . Напротив, абсолютность противоположения вытекает из незавершенности высшего синтеза системы, в котором оно еще наличествует.

Догматический идеализм сохраняет единство принципа тем, что он отрицает вообще объект и полагает одну из противоположностей, субъект, в его определенности как абсолютное, точно так же догматизм в его чистой форме — материализм — отрицает субъективное. Если в основе философии лежит потребность лишь в таком тождестве, которое должно быть достигнуто тем, что одна из противоположностей отрицается, от нее полностью абстрагируются, то безразлично, которая

из них отрицается — субъективная или объективная. Их противоположение есть в сознании, и реальность одной, как и реальность другой, находит свое основание в нем; чистое сознание может быть показано в эмпирическом не больше и не меньше, чем вещь в себе догматика. Не только субъективное и не только объективное наполняет сознание. Чисто субъективное есть такая же абстракция, как и чисто объективное. Догматический идеализм полагает субъективное реальным основанием объективного, догматический реализм — объективное в качестве реального основания субъективного. Последовательный реализм отрицает вообще сознание как самостоятельность полагания себя. И если даже его объект, который он полагает в качестве реального основания сознания, выражается как не-Я=не-Я, если реальность своего объекта он показывает в сознании и, следовательно, ему доказать абсолютность тождества сознания по отношению к его объективному нанизыванию конечного на конечное, то он должен, конечно, отказаться от формы своего принципа чистой объективности; поскольку он признает мышление, постольку Я=Я необходимо выводить из анализа мышления. Мышление получает формулировку положения, ибо мышление есть самостоятельное соотнесение противоположностей, а это соотнесение состоит в полагании противоположностей равными. Но точно так же как идеализм доказывает единство сознания, реализм способен доказывать двойственность последнего. Единство сознания предполагает двойственность, отношение — противопоставленность. Я=Я противостоит столь же абсолютно другое положение: субъект не равен объекту. Оба положения одного и того же ранга. Хотя некоторые формы, в которых Фихте представил свою систему, могут дать повод принять его систему за систему догматического идеализма, отрицающего противоположный ему принцип, подобно тому, как Рейнгольд не обращает внимания на трансцендентальное значение принципа Фихте, согласно которому в Я=Я требуется также полагать различие субъекта и объекта, и видит в системе Фихте систему абсолютной субъективности, т. е. догматический идеализм, но фихтевский идеализм отличается как раз тем, что тождество, которое он устанавливает, не отрицает объективное,

а ставит субъективное и объективное на ту же ступень реальности и очевидности, и чистое и эмпирическое сознание суть одно. Ради тождества субъекта и объекта я полагаю вещи вне меня столь же достоверными, каким я полагаю себя, как достоверно то, что Я есть, так достоверны и вещи. — Но если Я полагает только вещи или самого себя, лишь одно из двух или оба одновременно, но раздельными, то Я не становится в системе самым субъект-объектом. Субъективное есть, пожалуй, субъект-объект, но объективное — нет, и, следовательно, субъект не равен объекту.

Я как *теоретическая способность* не в состоянии положить себя полностью объективно и выйти из этого противоположения. Я полагает себя определенным с помощью не-Я — это та часть третьего основоположения, с помощью которой Я конституирует себя как интеллектуальное. Если же теперь объективный мир оказывается акциденцией интеллигенции, а не-Я, с помощью которого интеллигенция полагает себя определенной, есть нечто неопределенное и всякое определение последнего есть продукт интеллигенции, то остается ведь еще одна сторона теоретической способности, с которой она обусловлена. А именно, объективный мир в своей бесконечной определенности посредством интеллигенции остается тем не менее для нее чем-то, что вместе с тем для нее не определено. Не-Я не имеет, правда, никакого позитивного характера, но имеет негативный — быть другим, т. е. чем-то противоположным вообще. Или, как выражается Фихте, интеллигенция обусловлена толчком, который, однако, сам по себе совершенно неопределен. Так как не-Я выражает только негативное, нечто неопределенное, то саму эту свою черту оно приобретает посредством полагания Я. Я полагает себя неположенным; противопоставление вообще, полагание некоего абсолютно неопределенного с помощью Я есть полагание самого Я. В этом повороте утверждается имманентность Я также в качестве интеллигенции относительно своей определенности другим, =х. Но противоречие получило лишь другую форму, благодаря которой оно само стало имманентным, а именно, противопоставление Я и полагание Я самого себя противоречат друг другу; и из этого противопоставления теоретическая

способность не может выйти, поэтому оно остается для нее абсолютным. Продуктивная сила воображения есть парение между абсолютными противоположностями, которые она способна синтезировать лишь в границе, но противоположные концы которых она не в силах соединить.

Посредством теоретической способности Я не становится объективным для себя. Вместо того, чтобы достичь  $Я=Я$ , перед ней возникает объект как  $Я+не-Я$ , или чистое сознание оказывается не равным эмпирическому.

Отсюда вытекает характер трансцендентальной дедукции объективного мира.  $Я=Я$  как принцип спекуляции или субъективной философской рефлексии, которая противоположна эмпирическому сознанию, должно показать себя принципом философии благодаря тому, что оно снимает противоположность эмпирическому сознанию. Это должно произойти, если чистое сознание произведет из себя многообразие деятельностей, которое равно многообразию эмпирического сознания. Тем самым  $Я=Я$  оказалось бы имманентным реальным основанием тотальности разобщенного объективности. Но в эмпирическом сознании есть противоположное, некий  $X$ , который чистое сознание, в силу того, что оно есть полагание самого себя, не может ни продуцировать из себя, ни преодолеть, а вынуждено его предполагать. Встает вопрос: может ли абсолютное тождество, в той мере, в которой оно является теоретической способностью, совершенно абстрагироваться от субъективности и противоположности по отношению к эмпирическому сознанию и стать внутри этой сферы объективным для себя самого, т. е.  $A=A$ ? Но эта теоретическая способность как Я, полагающее себя в качестве Я, определенного посредством не-Я, не есть вообще чистая имманентная сфера, и внутри последней каждый продукт Я есть в то же время не определенный с помощью Я. Чистое сознание, поскольку оно производит из себя многообразие эмпирического сознания, получает поэтому качество многообразного. Это его первоначальное многообразие конституирует, таким образом, возможность дедукции объективного мира вообще, а его субъективное проявляется в этой дедукции особенно ярко. Я полагает

объективный мир, потому что оно, полагая самого себя, познает себя как недостаточное, и тем самым абсолютность чистого сознания отпадает. Объективный мир вступает с самосознанием в отношение, по которому он становится его *условием*. Чистое сознание и эмпирическое обуславливают друг друга, одно столь же необходимо, сколь и другое; происходит, по выражению Фихте, переход к эмпирическому сознанию, потому что чистое сознание не есть полное сознание. В этом взаимоотношении их абсолютная противоположность остается; тождество, которое может иметь место, есть в высшей степени неполное и поверхностное; необходимо другое, которое включает в себя чистое и эмпирическое сознание, но снимает обоих как они суть.

О форме, которую принимает объективное (или природа) в результате этого вида дедукции, речь пойдет ниже. Но субъективность чистого сознания, вытекающая из обсуждаемой формы дедукции, дает нам представление о другой ее форме, в которой производство объективного есть чистый акт свободной деятельности. Если самосознание обусловлено эмпирическим сознанием, то эмпирическое сознание не может быть продуктом абсолютной свободы, и свободная деятельность Я могла бы стать лишь одним фактором в конструировании созерцания объективного мира. То, что мир есть продукт свободы интеллигенции, есть принцип идеализма, высказанный со всей определенностью, и если идеализм Фихте не сконструировал этот принцип в систему, то причина этого кроется в характере, который принимает свобода в этой системе.

Философская рефлексия есть акт абсолютной свободы, она абсолютно произвольно поднимается из сферы данности и осознанно производит то, что интеллигенция неосознанно производит в эмпирическом сознании и что поэтому является как данное. В этом смысле, в каком для философской рефлексии возникает многообразие необходимых представлений как система, произведенная свободой, неосознанное производство объективного мира утверждается как акт свободы не постольку, поскольку эмпирическое и философское мышление противоположны, а поскольку оба суть тождество полагания самого себя; полагание самого себя, тождество субъекта и объекта, есть

свободная деятельность. В данном выше изложении производства объективного мира из чистого сознания, или полагания самого себя, с необходимостью присутствовало и абсолютное противоположение. Это появляется, поскольку объективный мир должен быть дедуцирован в качестве акта свободы, как самоограничение Я самим собой; и продуктивная сила воображения конструируется из факторов неопределенной, уходящей в бесконечность деятельности и деятельности ограничивающей, стремящейся к конечности. Если рефлексирующая деятельность будет положена также как бесконечная, какой она и должна быть положена, ибо она есть здесь идейный фактор, абсолютная противоположность, то она сама также может быть положена как акт свободы, и Я ограничивает себя свободно. Таким образом свобода и предел не противостояли бы друг другу, но полагали бы себя бесконечным и конечным — то же самое, что выше проходило как противоположность первого и второго основоположений. Ограничение есть, разумеется, тем самым нечто имманентное, так как именно Я ограничивает самого себя. Объекты полагаются лишь для того, чтобы прояснить это ограничение, а само ограничивание интеллигенции есть единственно реальное. Таким образом снято абсолютное противоположение, которое эмпирическое сознание полагает между субъектом и объектом, но оно вносится в сам интеллигенция в другой форме; и интеллигенция находит себя однажды заключенным в непонятные рамки, для него абсолютно непонятным является закон ограничивать самого себя. Но именно эта непостижимость противоположения обыденного сознания для него самого есть то, что приводит к спекуляции. Непостижимость, однако, пребывает в системе благодаря ограничению, положенному в самой интеллигенции, взломать ее рамки есть единственный интерес философской потребности. — Если свобода противопоставляется ограничивающей деятельности как полагание самого себя противоположению, то свобода обусловлена, чего не должно быть. Если же деятельность по ограничению полагается как деятельность свободы, — подобно тому, как выше самополагание и противоположение оба были положены в Я, то свобода есть абсолютное тождество, но она противоречит



своему явлению, которое всегда есть нечто нетождественное, конечное и несвободное. Свободе в системе не удастся произвести себя саму; продукт не соответствует производителю. Система, которая исходит из полагания самого себя, уводит интеллигенцию к ее обусловленному условию в бесконечное конечностей, не восстанавливая ее в них и из них.

Так как в бессознательном продуцировании спекуляция не может полностью показать свой принцип  $Я=Я$ , но объект теоретической способности содержит в себе с необходимостью нечто не определенное Я, то остается обратиться к практической способности. Я не может удалиться путем бессознательного продуцирования положить себя в качестве  $Я=Я$ , или созерцать себя как субъект-объект. Следовательно, остается требование, чтобы Я произвело себя как тождество, как субъект-объект, т. е. практически, чтобы Я превратило себя самого в объект. Это высшее требование остается в системе Фихте требованием; оно не только не разрешается в настоящем синтезе, но фиксируется как требование, тем самым идеальное абсолютно противопоставляется реальному и высшее самосозерцание Я как субъект-объекта делается невозможным.

$Я=Я$  постулируется практически и представляется как будто так, что Я таким образом становится как Я объектом, вступая в каузальные отношения с не-Я, благодаря чему не-Я исчезает и объект есть абсолютно определенное Я, следовательно,  $=Я$ . Здесь господствует каузальное отношение, а тем самым разум, или субъект-объект, фиксируется как одна из противоположностей и истинный синтез делается невозможным.

Эта невозможность реконструирования Я себя из противоположения субъективности и X, возникающего для него в бессознательном продуцировании, и становления его единством со своим явлением выражается в том, что высший синтез, существующий в системе, оказывается *долженствованием*. Я равно Я превращается в Я должно быть равным Я; результат системы не возвращается к своему началу.

Я должно уничтожить объективный мир, Я должно обладать абсолютной каузальностью в отношении не-Я. Это рассматривается как противоречие, ибо тем самым снимается не-Я,

а противоположение, или полагание не-Я, абсолютно. Следовательно, отношение чистой деятельности к объекту может быть положено лишь как *стремление*. Объективное, равное субъективному Я, тотчас получает, так как представляет собой Я=Я, противоположение, следовательно противоположное себе не-Я; первое, идейное, и второе, реальное, *должны* быть равны. Этот практический постулат абсолютного долженствования не выражает ничего, кроме лишь *мыслимого* соединения противоположного, которое не соединяется в созерцании, — только антитезу первого и второго основоположений.

Таким образом, Я=Я отрывается от спекуляции и попадает во власть рефлексии. Чистое созерцание больше не выступает в качестве абсолютного тождества, а противопоставляется в своем высшем достоинстве эмпирическому сознанию.

Отсюда становится ясным, какой характер имеет свобода в этой системе, а именно, она есть не снятие противоположностей, а противоположность по отношению к обоим и фиксируется в этом противопоставлении как негативная свобода. Разум конституирует себя благодаря рефлексии как единство, которому абсолютно противостоит многообразие; долженствование выражает эту пребывающую противоположность, небытие абсолютного тождества. Чистое полагание, свободная деятельность положена как абстракция, в абсолютной форме субъективного. Трансцендентальное созерцание, из которого исходит система, в форме философской рефлексии, возвышающейся до чистого мышления самой себя с помощью абсолютной абстракции, было чем-то субъективным. Для того, чтобы получить трансцендентальное созерцание в его истинной бесформенности, необходимо было абстрагироваться от этого характера чего-то субъективного; спекуляция должна была очистить субъективный принцип от этой формы, чтобы возвысить его до истинного тождества субъекта и объекта. Таким образом трансцендентальное созерцание — поскольку оно принадлежит к философской рефлексии — и трансцендентальное созерцание — поскольку оно не есть ни субъективное, ни объективное — остались одним и тем же. Субъект-объект не выходит более из этого различия и этой рефлексии, он остается субъективным субъект-объектом, для

которого явление есть нечто ему абсолютно чуждое и который не доходит до созерцания самого себя в своем явлении.

Как теоретическая способность Я не смогла достигнуть абсолютного самосозерцания, в такой же малой степени это может сделать практическая. Как первое, так и второе обусловлены толчком, который в качестве факта нельзя вывести из Я. Дедукция которого имеет то значение, что он показывается в качестве условия теоретической и практической способности. Антиномия остается антиномией и выражается в стремлении, которое есть долженствование как деятельность. Эта антиномия не есть форма, в которой является абсолютное рефлексии, как и для рефлексии невозможно другое постижение абсолютного, кроме как посредством антиномии, но эта противоположность антиномии есть фиксированное, абсолютное, одна должна в качестве деятельности, а именно как стремление, быть высшим синтезом, а идея бесконечности — оставаться идеей в кантовском смысле, в котором она абсолютно противопоставлена созерцанию. Это абсолютное противоположение идеи и созерцания и их синтез, который есть не что иное, как само себя разрушающее требование, а именно требование соединения, которое, однако, не должно произойти, находит выражение в бесконечном прогрессе. Тем самым абсолютная противоположность смещается в форму более низкой точки зрения, которая [форма] долго принималась за истинное снятие противоположности и высшее разрешение антиномии посредством разума. Наличное бытие, продолженное в бесконечность, включает в себя оба: бесконечность идеи и созерцание, но оба в такой форме, которая делает невозможным их снятие. Бесконечность идеи исключает всякое многообразие; время же, напротив, включает в себе непосредственно противоположность, разобщенность; и наличное бытие во времени есть себе противоположное, многообразное, а бесконечность есть вне его.

Пространство есть в такой же мере вне-себя-положенность, однако по его характеру противоположения его можно назвать бесконечно более богатым синтезом, чем время. Преимущество, получаемое временем, т. е. то, что прогресс должен происходить

в нем, может состоять лишь в том, что стремление полагается абсолютно противопоставленным внешнему чувственному миру и как внутреннее, причем Я гипостазировано как абсолютный субъект, как единство точки, или, популярнее, как душа. — Если время должно быть тотальностью, как бесконечное время, то оно само снимается, и не было нужды прибегать к его имени и к прогрессу продленного наличного бытия. Истинное снятие времени — безвременное настоящее, т. е. вечность, и в ней стремление и пребывание абсолютной противоположности отпадает. Вышеназванное продленное наличное бытие скрашивает противоположность лишь в синтезе времени, недостаточность которого посредством этой скрашивающей связи с абсолютно противоположной ему бесконечностью не восполняется, а становится более заметной.

Всякое дальнейшее развитие содержащегося в стремлении и синтезы выступающих при развитии противоположностей содержат в себе принцип нетождества. Вся дальнейшая реализация системы относится к последовательной рефлексии, спекуляция не участвует в этом. Абсолютное тождество наличествует только в форме одной из противоположностей, а именно в качестве *идеи*; несовершенное каузальное отношение лежит в основе любого из его соединений с противоположным. Полагающее себя в противоположность или ограничивающее себя самого Я и Я, уходящее в бесконечность, вступают — первое под именем субъективного, второе под именем объективного — в такую связь, что самоопределение субъективного Я есть определение согласно объективному Я, абсолютной самостоятельности, бесконечности, а объективное Я, абсолютная самостоятельность, определяется субъективным Я согласно этой идее. Их определение есть взаимоопределение. Субъективное, идейное Я получает от объективного, так сказать, материя своей идеи, а именно абсолютную самостоятельность, неопределенность; объективное, уходящее в бесконечность, реальное Я ограничивается субъективным. Но субъективное, определяя согласно идее бесконечности, вновь снимает ограничение, делает объективное в его бесконечности хотя и конечным, но одновременно бесконечным в его конечности. В этом взаимоопределении

сохраняется противоположность конечности и бесконечности, реальной определенности и идейной неопределенности; идеальность и реальность не соединены. Иными словами, Я, как идейная и одновременно реальная деятельности, которые разнятся лишь как различные направления, соединило в отдельных неполных синтезах, как будет показано ниже, свои различные направления во влечении и в чувстве, однако в них оно не достигает полного изложения себя самого: оно бесконечно производит в бесконечном прогрессе продленного наличного бытия лишь части себя, но не себя самого в вечности созерцания себя самого как субъект-объекта.

Приверженность (*das Festhalten*) субъективности трансцендентального созерцания, благодаря которой Я остается субъективным субъект-объектом, проявляется со всей очевидностью в *отношении Я к природе*, частью — в ее дедукции, частью — в основанных на последней науках.

Так как Я есть субъективный субъект-объект, то у него остается одна сторона, с которой ему абсолютно противопоставлен объект, с которой оно обусловлено им. Догматическое полагание абсолютного объекта превращается в этом идеализме, как мы видели, в ограничение самого себя, абсолютно противопоставленное свободной деятельности. Эта положенность природы посредством Я есть ее дедукция и трансцендентальная точка зрения. Далее будет показано, как далеко она простирается и каково ее значение.

В качестве условия интеллигенции постулируется первоначальная определенность, проявившая себя выше как необходимость перехода к эмпирическому сознанию, так как чистое сознание не есть полное сознание, Я должно ограничивать себя самого абсолютно, противопоставлять; оно есть субъект и ограничение существует в Я и посредством Я. Это самоограничение становится как ограничением субъективной деятельности, интеллигенции, так и объективной деятельности; ограниченная объективная деятельность есть влечение (*der Trieb*); ограниченная субъективная [деятельность] есть *понятие цели*. Синтез этой двойной определенности есть *чувство*; в нем соединены познание и влечение. Но чувство есть вместе с тем нечто лишь

субъективное и в противоположность Я=Я, неопределенному, оно является, разумеется, в качестве неопределенного вообще, а именно как нечто субъективное в противоположность Я как объективному; оно является конечным вообще как по отношению к бесконечной реальной деятельности, так и к идейной бесконечности, в отношении к последней — как нечто объективное. Но для себя чувствование характеризуется как синтез субъективного и объективного, познания и влечения, и так как оно есть синтез, то противоположность его неопределенному отпадает, это неопределенное есть теперь бесконечная объективная или субъективная деятельность. Оно есть вообще только конечное для рефлексии, которая производит ту самую противоположность бесконечности; в себе оно равно материи, одновременно субъективное и объективное, тождество, поскольку последнее не реконструировало себя в тотальность.

Как чувство, так и влечение являются как ограниченные и проявление ограниченного и ограничения в нас есть влечение и чувство; изначальная определенная система влечений и чувств есть *природа*<sup>29</sup>. Так как сознание последней навязывает нам себя, а субстанция, в которой находится эта система ограниченностей, должна быть такой, которая свободно мыслит и желает и которую мы полагаем как самих себя, то это — *наша* природа, а Я и моя природа составляют субъективный субъект-объект; сама моя природа есть в Я.

Однако следует различать два вида *опосредствования* между противоположностью природы и свободы: первоначально ограниченного и первоначально неограниченного, и важно доказать, что опосредствование происходит различным образом. Это покажет нам различие трансцендентальной точки зрения и точки зрения рефлексии, вторая из которых вытеснит первую, — различие между начальным пунктом и результатом этой системы в новой форме.

С одной стороны, Я=Я, свобода и влечение суть одно и то же, — это трансцендентальная точка зрения — хотя часть того, что свойственно мне, должна быть возможна лишь благодаря свободе, а другая должна быть независимой от свободы, последняя же, в свою очередь, должна быть независима от нее,

тем не менее субстанция, которой они присущи, есть одна и та же и полагается одной и той же. Я, которое чувствует, и Я, которое думает, Я, находящееся во власти влечения, и Я, принимающее решение свободной волей, суть одно и то же. — Мое влечение как естественного существа, мое намерение как чистого духа суть с трансцендентальной точки зрения одно и то же первоначальное влечение (*Urtrieb*), конституирующее мое существо, только оно рассматривается с двух сторон; их различие только в явлении.

С другой стороны, они различны, одно есть условие другого, одно господствует над другим. Природа как влечение хотя и должна *мыслиться* как определяющая себя с помощью самой себя, однако она получает характеристику посредством противоположности свободе. То, что природа определяет саму себя, означает поэтому следующее: она *определена* определять себя, посредством своей сущности, формально, она никогда не может быть неопределенной, как это может быть вполне со свободным существом; она также определена таким же образом материально и не обладает, как свободное существо, выбором между некоторым определением и противоположным ему. Синтез природы и свободы дает теперь следующую реконструкцию тождества из раздвоенности в тотальность: Я как интеллигенция, неопределенный, и Я как побуждаемый, природа, определенный, становлюсь тем же самым благодаря тому, что влечение приходит к осознанию; поскольку он находится в *моей власти*, не он действует в этой сфере, а действую я, или мое действие не есть следствие его. Рефлексирующее выше рефлексируемого; влечение рефлексирующего, субъекта сознания, есть более высокое влечение; более низкое, природа, должно быть положено *во власть более высокого, рефлексии*. Это отношение господства (*Botmäßigkeit*) одного явления над другим должно быть высшим синтезом.

Но это последнее тождество и тождество трансцендентальной точки зрения совершенно противоположны. В трансцендентальной положено Я=Я, Я — в отношении субстанциальности или, по крайней мере, в отношении взаимодействия; в последней же реконструкции тождества, напротив, одно

есть господствующее, другое — подчиненное, субъективное не равно объективному, а оба находятся в каузальном отношении, одно оказывается зависимым. Из двух сфер, свободы и необходимости, последняя подчинена первой. Таким образом конец системы не отвечает своему началу, результат расходится со своим принципом. Принцип был  $Я=Я$ ; результат оказался  $Я$  не  $=Я$ . Первое тождество идейно-реальное, форма и материя есть одно; второе же — лишь идейное, форма и материя разделены; оно — лишь формальный синтез.

Этот синтез господствования получается следующим образом. Чистому влечению, имеющему целью абсолютное самоопределение к деятельности ради деятельности, противопоставлено объективное влечение, система ограничений. Свобода и необходимость, соединяясь, утрачивают: первая — часть своей чистоты, вторая — часть своей нечистоты; синтетическая деятельность, чтобы быть все же чистой и бесконечной, должна мыслиться как объективная деятельность, конечная цель которой — абсолютная свобода, абсолютная независимость от всякой природы, цель, которая никогда не может быть достигнута, бесконечный ряд, в результате продолжения которого  $Я$  стало бы абсолютно  $=Я$ ; т. е.  $Я$  снимает себя как объект, а тем самым и как субъект. Но оно не должно снимать себя. И таким образом для  $Я$  остается лишь наполненное ограничениями, количеством, неопределимо длительное время, и помочь должен известный прогресс. Там, где ожидаешь высший синтез, сохраняется та же антитеза ограниченного настоящего и находящейся вне его бесконечности.  $Я=Я$  есть абсолютное, тотальность, вне  $Я$  — ничего. Но так далеко в системе  $Я$  не заходит, а если замешано еще и время, то — никогда; оно абсолютно аффицировано не- $Я$  и способно постоянно только полагать некоторое количество  $Я$ .

Природа тем самым есть как в теоретическом, так и в практическом отношении существенно определенное и мертвое. В первом отношении она есть созерцаемая самоограниченность, то есть объективная сторона самоограничения. Будучи дедуцирована в качестве условия самосознания и положена с целью объяснения самосознания, она есть просто положенное,



необходимое для объяснения посредством рефлексии, некое идейно причиненное. Если она, хотя бы уже потому, что самосознание доказано в качестве обусловленного ею, обретает равную с ним степень самостоятельности, то именно поэтому ее самостоятельность, так как она положена лишь рефлексией, уничтожается, так же как и ее характер как противоположенности.

Точно так же в практическом отношении, в синтезе бессознательного определения самого себя и самоопределения с помощью понятия, природного влечения и влечения свободы ради свободы, природа по причине каузальности свободы становится чем-то реально причиненным. Результат таков, что понятие должно обладать каузальностью по отношению к природе, а природа должна быть положена как абсолютно определенное.

Если рефлексия полагает свой анализ абсолютного полностью в антиномию, один член которой — как Я, неопределенность, или определение самого себя, а другой — как объект, определенное бытие, и оба вместе признает первоначальными, то она утверждает относительную необусловленность, а тем самым также и относительную обусловленность обоих. Подняться над этими рамками обоюдного обусловливания рефлексия не в состоянии. Она доказывает свою разумность тем, что устанавливает антиномию обусловленного необусловленного и, указывая с ее помощью на абсолютный синтез свободы и природного влечения, не утверждает противоположность и пребывание обоих или одного из них и саму себя как абсолютное и вечное, а уничтожает и увлекает их в пропасть их завершения. Если же она утверждает себя и одну из своих противоположностей в качестве абсолютного и прочно держится за каузальное отношение, то трансцендентальная точка зрения и разум подчинены точке зрения голой рефлексии и рассудку, которому удалось зафиксировать разумное в форме идеи как нечто абсолютно противопоставленное. Для разума не остается ничего более, кроме бессилия снимающего самого себя требования и видимости — но рассудочного, формального — опосредования природы и свободы в голой *идее* снятия противоположностей,

в идее независимости Я и абсолютной определенности природы, которая полагается как нечто, подлежащее отрицанию, как абсолютно зависимое. Но противоположность не исчезает, а в силу того, что сохранение одного из ее членов есть одновременно и сохранение другого, делается бесконечной.

На этой высшей точке природа имеет характер абсолютной объективности или смерти; лишь на более низкой ступени она выступает как видимость жизни, как субъект-объект. В то время как на этой высшей ступени Я не утрачивает форму своего явления в качестве субъекта, характер природы, напротив, вместо того, чтобы быть субъект-объектом, становится голой видимостью, а ее сущностью — абсолютная объективность.

Природа, собственно, есть бессознательное продуцирование Я, а продуцирование Я есть определение самого себя, следовательно, природа есть Я, субъект-объект. Подобно тому, как полагается моя природа, есть еще природа вне моей природы, которая не составляет всей природы; природа вне меня полагается, чтобы объяснить мою природу. Так как моя природа определена как влечение, как определение себя самим собой, то и природа вне меня должна быть определена таким же образом и это определение вне меня есть основание объяснения моей природы.

Этим определяющим самого себя посредством самого себя должны теперь предидироваться продукты рефлексии, причина и следствие, целое и часть и т. д. в их антиномии, следовательно, природа полагается как причина и следствие самой себя, как целое и одновременно как часть и т. д., благодаря чему она получает видимость того, что она есть живое и органическое.

Однако эта точка зрения, на которой объективное характеризуется рефлектирующей способностью суждения как живое, становится более низкой точкой зрения. Дело в том, что Я *находит* себя лишь как природу постольку, поскольку оно созерцает лишь свою первоначальную ограниченность и абсолютные рамки первоначального влечения, полагает себя, следовательно, объективно. Однако с трансцендентальной точки зрения субъект-объект признается лишь в чистом

сознании, лишь в неограниченном полагании самого себя; но этому самополаганию противостоит абсолютное противоположение, которое тем самым определено как абсолютный предел (Schranke) первоначального влечения. В той мере, в какой Я как влечение не определяет себя согласно идее бесконечности, то есть полагает себя конечным, есть это конечное, природа; оно как Я одновременно бесконечно и есть субъект-объект. Трансцендентальная точка зрения, в силу полагания лишь бесконечного как Я, разделяет тем самым конечное и бесконечное. Она вытягивает субъект-объективность из того, что является как природа, и последней ничего не остается, кроме как быть мертвой оболочкой объективности. У нее, прежде конечно-бесконечной, отбирается бесконечность и она остается чистой конечностью, противопоставленной  $Я=Я$ , то, чем было в ней Я, перетягивается в субъект. Если затем трансцендентальная точка зрения перейдет от тождества,  $Я=Я$ , в котором нет ни субъективного, ни объективного, к различию обоих, которое продолжало оставаться противоположением по отношению к полаганию себя, по отношению к  $Я=Я$ , и будет определять противоположаемые все дальше, то и она придет к точке зрения, где природа положена для себя, как субъект-объект; однако не должно забывать, что этот взгляд на природу есть лишь результат рефлексии с более высокой точки зрения. В трансцендентальной дедукции граница первоначального влечения (будучи объективно положенной — природа) остается по отношению к первоначальному влечению, истинной сущности, которая есть  $Я=Я$ , субъект-объект, абсолютно противоположной объективностью. Это противоположение есть условие, благодаря которому Я становится практическим, т. е. противоположение должно быть снято. Это снятие мыслится таким образом, что одно полагается зависимым от другого. Природа в практическом отношении полагается как нечто абсолютно определенное понятием; поскольку она не определена Я, Я не обладает причинностью, или не есть практическое; и точка зрения, полагающая природу живой, вновь утрачивается, ибо ее сущность, ее в себе, должна быть не чем иным, как границей, отрицанием. Разум с этой практической точки

зрения остается не чем иным, как мертвым и омертвляющим правилом формального единства, отданным в руки рефлексии, которая полагает субъект и объект в отношении зависимости одного от другого, или причинности, и таким образом совершенно устраняет принцип спекуляции — тождество.

В изложении и *дедукции природы*, как она дана в *системе естественного права*<sup>30</sup>, абсолютная противоположность природы и разума и господство рефлексии демонстрирует себя во всей своей жесткости.

Дело в том, что разумное существо должно образовать себе сферу для своей свободы. Эту сферу оно приписывает себе, но оно есть сама эта сфера лишь в противоположности, лишь поскольку оно себя в ней полагает исключенным, так, что никакое другое лицо в ней не избирается; приписывая ее себе, оно одновременно существенно противопоставляет ее себе. Субъект — как абсолютное, в самом себе деятельное и само себя определяющее к мышлению объекта — полагает принадлежащую ему сферу своей свободы вне себя и отделенным себя от нее; его отношение к ней есть лишь отношение *обладания*. Основная черта природы заключается в том, чтобы быть миром органического, абсолютно противоположным; сущность природы есть атомистическое мертвое, текучая или твердая и устойчивая материя, которая есть разнообразными способами взаимно причина и действие. Понятие взаимодействия не в большой степени смягчает полную противоположность голой причинности и голой обусловленности. Тем самым материя становится взаимно разнообразно модифицирующейся; однако сама сила для этой скудной связи находится вне ее. Независимость частей, в силу которой они сами должны быть в себе органическим целым, так же как зависимость частей от целого, есть телеологическая зависимость от понятия; ибо членение положено для нужд другого, разумной сущности, от которой материя существенно отлична. Воздух, свет и т. д. становятся атомистической пластичной материей, т. е. здесь материей вообще в обыденном смысле, как просто противопоставленное самому себя полагающему.

Таким образом Фихте ближе, чем Кант, подходит к тому, чтобы справиться с противоположностью природы и свободы и показать природу как абсолютно причиненное и мертвое. У последнего природа также положена как абсолютно определенное<sup>31</sup>. Но поскольку она не может мыслиться определенной тем, что у Канта называется рассудком, ее особенные разнообразные проявления остаются не определенными *нашим человеческим дискурсивным рассудком*, постольку они должны мыслиться как определенные *другим* рассудком, но так, что это имеет силу лишь как максима нашей рефлексирующей способности суждения, и ничего не достигается относительно действительности другого рассудка. Фихте не нуждается в этом окольном пути превращения природы в нечто определенное лишь посредством иного, отдельного от человеческого, рассудка; она определяется непосредственно интеллигенцией и для нее. Последняя ограничивает саму себя абсолютно, и это ограничение самой себя невыводимо из Я=Я, оно лишь может быть дедуцировано из него, т. е. его необходимость следует показать исходя из недостаточности чистого сознания, и созерцание этой его абсолютной ограниченности, отрицания, есть объективная природа.

Более впечатляющим по своим, вытекающим из этого последствиям это отношение зависимости природы от понятия, противоположение разуму, становится *в обеих системах общности людей*<sup>32</sup>.

Эта общность представляется как общность разумных существ, которая вынуждена идти окольным путем господства понятия. Каждое разумное существо двойственно для другого: а) свободное, разумное существо; б) изменчивая материя, способное к тому, чтобы с ним обращались лишь как с вещью. Это разделение абсолютно, и так как оно в своей неестественности было однажды положено в основу, то никакое чистое отношение друг к другу, в котором представлялось бы и было бы познано первоначальное тождество, более не возможно, напротив, каждое отношение есть господство и подчинение по законам последовательного рассудка. Все здание общности живых существ построено рефлексией.

Общность разумных существ является как обусловленное необходимым ограничением свободы, которая сама себе дает закон самоограничения; а понятие ограничения конституирует царство свободы, в котором каждое истинно свободное, для самого себя бесконечное и неограниченное, т. е. прекрасное взаимоотношение жизни, уничтожается тем, что живое разрывается на понятие и материю и природа попадает в подчинение.

Свобода — черта разумности, она есть в себе снимающее всякое ограничение и вершина системы Фихте. Но в общности с другими от нее необходимо *отказаться*, чтобы стала возможной свобода всех разумных существ, состоящих в общности, и общность вновь становится условием свободы; свобода должна снять себя, чтобы быть свободой. Отсюда вновь ясно вытекает, что свобода здесь есть просто негативное, а именно абсолютная неопределенность, или, как было показано выше, в отношении полагания самого себя, чисто идейный фактор, свобода с точки зрения рефлексии. Эта свобода оказывается не разумом, а разумным существом, т. е. синтезированной с его противоположностью, с конечным. И уже этот синтез персональности содержит в себе ограничение одного из идейных факторов, которым здесь выступает свобода. Разум и свобода как разумные существа суть больше не разум и свобода, а единичное. А общность личности с другими должна рассматриваться поэтому существенно не как ограничение истинной свободы индивидуума, а как ее расширение. Самая высшая общность есть высшая свобода, как власти, так и ее применения, — но именно в этой высшей общности как раз свобода как идейный фактор и разум как противоположный природе совершенно отпадают.

Если бы общность разумных существ была существенно ограничением истинной свободы, то она была бы в себе и для себя высшей тиранией. Но так как под рукой есть только свобода как неопределенное и идейный фактор и она ограничивается, то посредством этого представления для себя непосредственно не возникает в обществе тирании. Но она возникает в полной мере вследствие того способа, каким должна быть ограничена свобода, для того, чтобы стала возможной свобода других разумных существ; а именно, свобода не должна посредством

общности утрачивать форму идейного, противоположного, а должна быть зафиксирована как таковое и стать господствующей. С помощью истинно свободной общности живых отношений индивид отказывается от своей неопределенности, называемой свободой. В живом отношении свобода единственно и есть, поскольку она содержит в себе возможность снять себя и вступить в другие отношения, то есть свобода как идейный фактор, как неопределенность, отпадает. Неопределенность в живом отношении, поскольку оно свободно, есть лишь возможное, не возведенное в господствующее действительное, не повелевающее понятие. Но снятая неопределенность не понимается под свободным ограничением ее свободы в системе естественного права; а, благодаря тому, что ограничение возведено посредством общей воли в закон и зафиксировано как понятие, истинная свобода, возможность снимать определенное отношение, уничтожается. Живое отношение не может более быть неопределенным, следовательно, более не разумно, а абсолютно определено и установлено рассудком; жизнь впадает в подчинение, а рефлексия получает господство над ней и одерживает победу над разумом. Это бедственное состояние утверждается в качестве естественного права, но не так, что высшей целью было бы снять его, и на месте этой рассудочной и неразумной общности посредством разума сконструировать организацию жизни, свободную от всякого рабства согласно понятию, а так, что это бедствие и его бесконечное распространение на все порывы жизни имеет силу как абсолютная необходимость. Эта общность под властью рассудка представляется не таким образом, что она сама высшим своим законом производит снятие этого бедствия жизни, в котором она оказывается с помощью рассудка, и снятие этой бесконечности определения и господства в истинной бесконечности прекрасной общности, не так, что законы, благодаря нравам, необузданность неудовлетворенной жизни, благодаря святому наслаждению, и преступления угнетенной силы, благодаря возможности действовать ради великих объектов, сделаются ненужными, — напротив, господство понятия и подчинение природы делаются абсолютными и простирающимися в бесконечность.

Бесконечность определения, в которую вынужден впасть рассудок, показывает самым непосредственным образом недостаточность его принципа, господства посредством понятия. Это государство бедствования видит также цель в том, чтобы больше предупреждать проступки своих граждан, чем, если они уже совершены, наказывать их за это. Оно должно, следовательно, не только запрещать под угрозой штрафа действительные нарушения, но и проводить профилактику возможности проступка, ради конечной цели запретить и такие поступки, которые сами по себе и для себя не наносят вреда ни одному человеку и кажутся совершенно безобидными, но которые облегчают нарушения других, затрудняют их охрану или установление виновных. И если теперь, с одной стороны, человек подчиняется государству исходя не из какого-либо другого влечения, кроме как того, чтобы возможно свободнее использовать свое имущество и наслаждаться им, то все же, с другой стороны, не существует просто ни одного поступка, из которого последовательный рассудок этого государства не был бы в состоянии вывести возможный ущерб для других, и с этой бесконечной возможностью имеет дело профилактический рассудок и его сила, обязанность полиции. И нет в этом идеале государства ни одного действия или порыва, которое с необходимостью не было бы подведено под закон, не бралось бы под непосредственный контроль и не соблюдалось бы полицией или другими правителями в такой степени, что в государстве с конституцией, созданной согласно этому принципу (ч. II, стр. 155), полиция точно знает, где находится каждый его гражданин в любое время дня и чем занимается<sup>\*33</sup>.

---

\* То, как бесконечность определения в себе самой теряет свою цель и себя, лучше всего может быть показано на нескольких примерах. Благодаря усовершенствованию полиции предотвращено множество преступлений, возможных в несовершенном государстве, например, подделка векселей и денег. Посмотрим же, каким образом (с. 148 и далее): «Каждый, кто передает вексель, должен с помощью паспорта доказать, что он является этим определенным лицом, где его можно найти и т. д. Получатель добавляет затем к имени передающего на обратной стороне векселя только следующее: паспорт выдан таким-то учреждением. Нужно лишь написать всего два лишних слова и употребить всего одну-две минуты времени, чтобы удостовериться визуальным образом в паспорте и лице; в остальном все настолько же просто, как и прежде». (Или скорее даже проще, так как осторожный человек будет,



В этой бесконечности, которую необходимо продолжать, определение и определяемость снимают самих себя; ограничение свободы должно быть само бесконечно. В этой антиномии неограниченной ограниченности исчезло ограничение свободы и государство; теория определения уничтожила определение, свой принцип, тем, что она его продолжила в бесконечность.

Обычные государства непоследовательны в том, что они расширяют свое оберполицейское право только на некоторые возможные правонарушения, а в остальном предоставляют своих граждан самим себе в надежде на то, что каждый не обязательно должен ограничиваться лишь понятием и силой

---

видимо, бояться брать у лица, которого он совершенно не знает, вексель, хотя бы последний был в полном порядке, а осмотреть паспорт и личность значительно проще, чем получить о ней данные каким-либо другим путем.) «В случае, если все же вексель фальшивый, то лицо тотчас будет найдено, если следствие им займется. Никому не разрешается покидать место жительства; он может быть задержан при выезде за ворота (то, что наши деревни и многие города, а еще в меньшей степени отдельные квартиры не имеют ворот, — эта реальность не может быть аргументом, напротив, необходимость их тем самым дедуцируется). Он должен указать место, в которое он выезжает, что фиксируется в регистре местопребывания и в паспорте». (Здесь содержится постулат о том, что регистратор должен уметь отличить путешествующего от любого другого, проходящего через ворота.) «Он нигде не получает пристанища, кроме места, указанного в паспорте. В паспорте должно быть действительное описание внешности лица (с. 146) или вместо описания, так как оно всегда неточно, у особо важных лиц, которые могут это оплатить (в нашем случае те, которые способны подделывать вексель), должен быть точный портрет... Паспорт выполняется на бумаге, предназначенной исключительно для этой цели, которая находится в руках и под контролем высшего органа и органов, подотчетных за расходование бумаги. Подделать бумагу невозможно, так как к фальшивому векселю необходим лишь один паспорт, ради которого было предпринято столько хлопот и на который употреблено столько искусства». (Поэтому постулируется, что в хорошо устроенном государстве может возникнуть потребность лишь в одном фальшивом паспорте, следовательно, фабрики по изготовлению фальшивых паспортов, которые иногда находят в обычных государствах, не найдут потребителя.) Предотвращение подделки привилегированной бумаги могла бы содействовать и другая государственная служба, которая, согласно с. 152, организуется для предотвращения «производства фальшивых монет»; «так как государство обладает монополией на металлы и т. д., то оно не должно передавать их мелким торговцам без указания, кому и для чего выдано только что полученное». Каждый гражданин найдет занятие не для одного, как у прусских военных, у которых один иностранец имеет лишь одно доверенное лицо, присматривающее за ним, но, по крайней мере, для полдюжины людей по надзору, расчетам и т. д.; для каждого из этих инспекторов, в свою очередь, потребуются другие и так до бесконечности; подобно тому как любое из простейших дел порождает массу дел до бесконечности.

закона, чтобы избежать модификации податливой материи другого, как это может, собственно, делать любой, так как он как разумное существо должен полагать себя определяющим не-Я согласно своей свободе и приписывать себе способность модификации материи вообще. Несовершенные государства несовершенны потому, что они вынуждены фиксировать какую-либо противоположность; они непоследовательны, потому что они не проводят свою противоположность через все отношения. Но сделать противоположность, которая абсолютно раздваивает человека на разумное существо и модифицируемую материю, бесконечной и определение бесконечным — эта последовательность снимает саму себя, и упомянутая непоследовательность есть самое совершенное у несовершенных государств.

Естественное право, благодаря абсолютной противоположности чистого и естественного влечения, становится изложением полного господства рассудка и подчинения живого; сооружение, в котором разум не участвует и которое он, следовательно, отбрасывает, потому что он должен найти себе отчетливейшее выражение в самой совершенной организации, которую он только может себе придать, в самообразовании в народ. Но упомянутое государство рассудка есть не организация, а машина, народ — не органическое тело совместной и богатой жизни, а атомистическое, бедное жизнью множество, элементы которого суть абсолютно противоположные субстанции, частью множество точек, разумных существ, частью разнообразные посредством разума, т. е. при этой форме — посредством рассудка, модифицируемые материи, — элементы, единство которых есть понятие, а связь которых есть бесконечное господствование. Эта абсолютная субстанциальность точек основывает систему атомизма практического разума, в которой, как в атомистике природы, чуждый этим атомам рассудок становится законом, который в практическом называет себя правом; *понятие* тотальности, которое должно противопоставлять себя каждому поступку, ибо каждый есть определенное, определять его, следовательно, должно убивать живое в нем, истинное тождество. *Fiat justitia, pereat mundus* есть закон, но даже не в том смысле, который придал ему Кант:

право должно соблюдаться, если даже погибнут все плуты в мире<sup>34</sup>, а в следующем: право должно соблюдаться, даже если ради него доверие, радость и любовь — все потенции действительно нравственного тождества — были бы, как говорят, вырваны с корнем.

Мы переходим к системе *нравственной общности людей*.

«Учение о нравственности» имеет с естественным правом то общее, что идея абсолютно господствует над влечением, свобода — над природой; но различие их в том, что в естественном праве подчинение свободных существ понятию вообще есть абсолютная самоцель, так что фиксированное абстрактное общей воли сохраняется и помимо индивидуума и господствует над ним. В учении о нравственности понятие и природа должны быть положены соединенными в одном и том же лице. В государстве должно господствовать только право, в царстве нравственности должен властвовать только долг, поскольку он признается разумом индивида в качестве закона.

Быть господином и рабом самого себя, кажется, имеет преимущество по сравнению с тем состоянием, когда человек является рабом другого. Однако отношение свободы и природы, долженствующее стать в нравственности субъективным господством и подчинением, *собственным* угнетением природы, намного противоестественнее, чем отношение в естественном праве, где повелевающий и властвующий является чем-то иным, находящимся вне живого индивидуума. Живое в этом отношении сохраняет еще в себе самую заключенную самостоятельность; то, что в нем не соединено, оно исключает из себя; находящееся с ним в противоречии есть чуждая ему власть. И даже если вера в единство внутреннего с внешним исчезнет, то все же может сохраняться вера в свое внутреннее согласие, в тождество как характер; внутренняя природа верна себе. Но если в учении о нравственности повелевающее вложено в самого человека и повелевающее и покоряющееся абсолютно противоположны в нем, то внутренняя гармония оказывается нарушенной, отсутствие единства и абсолютная раздвоенность составляют сущность человека. Ему следует искать единство, но при основополагающей абсолютной

нетождественности ему остается всего лишь формальное единство.

Формальное единство понятия, долженствующее господствовать, и многообразие природы противоречат друг другу, и борьба между обоими обнаружит вскоре значительное неблагополучие. Должно господствовать формальное понятие, но оно пусто и должно быть заполнено посредством связи с влечением, и таким образом возникает бесконечная масса возможностей действовать. Но получив его [понятие] в его единстве, наука ничего не добилась посредством такого пустого формального основоположения.

Я должно определить самого себя согласно идее абсолютной самостоятельности по снятию объективного мира, оно должно причинять объективное Я, т. е. вступает с ним в отношение; нравственное влечение становится смешанным и тем самым в такой же степени многообразным, как и само объективное влечение, из чего и вытекает огромное многообразие обязанностей. Оно может быть значительно уменьшено, если останавливаться, как Фихте, на всеобщности понятий, но в таком случае получают вновь лишь формальные основоположения. Противоположность многообразных обязанностей выступает под именем коллизий и несет с собой значительное противоречие. Если дедуцированные обязанности абсолютны, то они не могут сталкиваться друг с другом, но они необходимо сталкиваются, потому что противоположны. Из-за их одинаковой абсолютности возможен выбор, а в силу коллизий он необходим, но ничего решающего в наличии нет, кроме произвола. В случае недопустимости произвола обязанности не должны обладать одним и тем же рангом абсолютности; одна, как в данном случае следует выразиться, должна быть абсолютнее, чем другая, что противоречит понятию, ибо каждый долг как долг абсолютен. Но так как при этой коллизии необходимо действовать, т. е. отказаться от абсолютности и предпочесть одну из обязанностей другой, то теперь, чтобы совершилось самоопределение, необходимо выяснить с помощью суждения преимущество одного понятия о долге перед другим и после тщательного взвешивания сделать

выбор между обусловленными обязанностями. Если произвол и случайность склонностей будут исключены высшим понятием при самоопределении свободы, то в таком случае самоопределение перейдет в случайность усмотрения и тем самым в бессознательность в отношении того, чем решается случайное усмотрение. Таким образом, если Кант в своем учении о нравах каждому выдвинутому в качестве абсолютного долга ставит казуистические вопросы и не хочется верить, что он тем самым хотел подвергнуть насмешке абсолютность установленного долга, то следует предположить, что он скорее указал на необходимость казуистики в учении о нравах и тем самым на необходимость недоверия к своей собственной точке зрения, которая есть нечто совершенно случайное<sup>35</sup>. Именно случайность есть то единственное, которое должно быть снято учением о нравах; случайность склонности, превращенная в случайность усмотрения, не может удовлетворить нравственное влечение, стремящееся к необходимости.

В таких системах учения о нравах и естественного права при фиксированной, абсолютной полярности между свободой и необходимостью невозможно думать ни о каком синтезе и ни о какой точке безразличия. Трансцендентальность совершенно теряется в явлении и его способности — рассудке; абсолютное тождество не находит и не восстанавливает себя в нем. Противоположность остается абсолютно фиксированной даже в украшении бесконечным прогрессом, она не может действительно разрешиться ни для индивидуума в точке безразличия красоты души и дела, ни для совершенной живой общности индивидуумов — в общине.

Правда, и Фихте<sup>36</sup>, когда, говоря об обязанностях различных сословий, он заводит разговор и об обязанностях художника как последнем звене морали, говорит об эстетическом смысле как связующем звене между рассудком и сердцем, и так как художник обращается не только к одному рассудку, подобно ученому, и не только к сердцу, как проповедник, а к душе во всем целостном соединении ее способностей, он [Фихте] приписывает художнику в эстетическом образо-

вании высокую эффективность в отношении достижения цели разума.

Кроме того, что понятно, как может идти речь о связи между рассудком и сердцем, о целостности души в науке, покоящейся на абсолютной противоположности, какой является система учения о нравах, ибо абсолютная определенность природы понятием есть абсолютное господство рассудка над сердцем, обусловленное снятой соединенностью, — уже само подчиненное положение, в котором выступает эстетическое образование, показывает, как мало вообще можно рассчитывать на него для завершения системы. Искусству предписывается эффективно способствовать осуществлению цели разума, подготавливая почву для моральности с тем, что, когда выступит моральность, она найдет работу наполовину сделанной, а именно освобождение от оков чувственности.

Примечательно то, как прекрасно Фихте говорит о красоте и как непоследователен он в отношении своей системы, это не находит в ней вообще никакого применения, а непосредственно дает неправильное применение к представлению нравственного закона.

«Искусство, — говорит Фихте, — делает трансцендентальную точку зрения обыденной, поскольку мир, исходя из первой, произведен, а исходя из второй — дан, с точки зрения же эстетической он дан так же, как и произведен»<sup>37</sup>. С помощью эстетической способности признается истинное соединение продуцирования интеллигенции и продукта, являющегося ей в качестве данного, полагающего себя в качестве неограниченного и вместе с тем как ограниченность Я; или, точнее, соединение интеллигенции и природы, из которых последняя, именно ради этой возможности соединения, имеет еще и другую сторону — быть продуктом интеллигенции. Признание эстетического соединения продуцирования и продукта есть нечто совершенно иное, чем полагание абсолютного должествования и стремления и бесконечного прогресса, понятий, возвещающих о себе, как только будет признано вышеназванное высшее соединение, как об антитезах или только как о синтезах подчиненных сфер и тем самым нуждающихся в еще более высоком [синтезе].

Эстетическое воззрение описывается далее так: данный мир, природа, имеет две стороны, она есть продукт нашего ограничения и продукт нашей свободной идеальной деятельности; каждую форму в пространстве следует рассматривать как выражение внутренней полноты и силы самого тела, которое обладает ею. Тот, кто следует первому воззрению, видит только искаженные, сдавленные, робкие формы, он видит уродство (*Näßlichkeit*). Тот, кто следует последнему, видит мощную полноту природы, жизнь и стремление — он видит красоту.

Деятельность интеллигенции в естественном праве производила природу лишь как модифицируемую материю; это было, следовательно, не свободное идеальное действие, действие не разума, а рассудка. Эстетическое воззрение на природу применяется теперь также и к нравственному закону, правда, природа не должна иметь перед нравственным законом преимущество в способности к воззрению прекрасного. «Нравственный закон повелевает абсолютно и подавляет всякую природную склонность; тот, кто так его понимает, относится к нему как раб. Однако нравственный закон есть ведь одновременно само Я, он происходит из внутренней глубины нашего собственного существа; и если мы следуем ему, то тем самым мы следуем лишь себе. Тот, кто его так рассматривает, рассматривает его эстетически»<sup>38</sup>. То, что мы слушаемся самих себя, означает, что наша природная склонность послушна нашему нравственному закону; но в эстетическом созерцании природы как выражении внутренней полноты и силы, и силы тела не существует подобного раздельного бытия послушания, подобно тому, как мы усматриваем в нравственности, согласно этой системе, в послушании самим себе природную склонность, ограниченную соседствующим с ней разумом, влечение, подвластное понятию. Данное необходимое воззрение на эту нравственность, вместо того, чтобы быть эстетическим, должно быть как раз таким, которое показывает искаженную, робкую, подавленную форму, уродство.

Если нравственный закон требует лишь самостоятельности как определения согласно понятиям и посредством понятий, а природа может добиться своего права лишь посредством

ограничения свободы согласно *понятию* свободы многих разумных существ, и если эти оба сдавленных вида суть наивысшие, с помощью которых человек конституирует себя как человек, то для эстетического чувства, которое должно быть понято в его широчайшем смысле, для завершенного самоформирования тотальности в соединении свободы и необходимости, сознательного и бессознательного, невозможно найти места ни поскольку он [человек] предстает себе в своем чистом неограниченном наслаждении, ни в его ограниченных явлениях в гражданской законности и морали. Ибо в эстетическом чувстве как раз всякое определение согласно понятиям настолько снято, что рассудочная сущность господства и определения, если она подступит к нему, противна ему и достойна презрения.

## **Сравнение принципа философии Шеллинга с принципом философии Фихте**

Выше было показано, что основная черта принципа Фихте есть то, что субъект-объект покидает пределы тождества и не в состоянии вновь восстановить его в себе, так как различное перенесено в отношение каузальности. Принцип тождества не становится принципом системы; как только система начинает формироваться, тождество прекращается. Система сама представляет собой последовательное рассудочное множество конечного, которое не в состоянии собрать первоначальное тождество в фокус тотальности, в абсолютное самосозерцание. Субъект-объект делает себя поэтому субъективным, и ему не удастся снять эту субъективность и положить себя объективно.

Принцип тождества есть абсолютный принцип *всей* системы Шеллинга. Философия и система совпадают; тождество не исчезает в частях и еще менее — в результате.

Чтобы абсолютное тождество было принципом *всей* системы, необходимо, чтобы *оба*, субъект и объект, были положены как субъект-объект. В системе Фихте тождество конституировало себя лишь как субъективный субъект-объект; оно нуждалось



для своего дополнения в объективном субъект-объекте, чтобы абсолютное представило себя в каждом из них полностью, нашло себя лишь в обоих вместе, как высший синтез в их уничтожении, поскольку они противоположны, включает их в себе как абсолютный пункт безразличия, порождает их и рождается из обоих.

Если снятие раздвоенности будет положено в качестве формальной задачи философии, то разум может попытаться решить задачу так, что из противоположных он уничтожает одну противоположность, а другую возводит до бесконечного. Это, по сути, и произошло в системе Фихте; однако такой способ сохраняет противоположность, ибо то, что полагается как абсолютное, обуславливается другим, и пока сохраняется одно, сохраняется и другое. Чтобы снять раздвоение, обе противоположности, субъект и объект, должны быть сняты; они снимаются как субъект и объект тем, что полагаются как тождественные. В абсолютном тождестве субъект и объект соотносятся друг с другом и тем самым уничтожены; и постольку для рефлексии и знания ничего не имеется. К этому приходит философия вообще, которая не может стать системой, она довольствуется негативной стороной, растворяющей все конечное в бесконечном. Она, пожалуй, может вновь прийти к знанию, и чисто субъективной случайностью будет то, связана ли с этим потребность в системе или нет. Если же сама эта негативная сторона есть принцип, то выхода к знанию не может быть, потому что всякое знание об одной стороне сразу же вступает в сферу конечного. Грезящее мышление (*Schwärmerei*) держится за это созерцание бесцветного света; многообразие существует в нем лишь постольку, поскольку оно с этим многообразием борется. Грезящему мышлению не хватает осознания самого себя, что его сжатие (*Kontraktion*) обусловлено расширением (*Expansion*); оно — одностороннее, так как само держится за одну из противоположностей и превращает абсолютное тождество в противоположность. В абсолютном тождестве субъект и объект сняты, но так как они суть в абсолютном тождестве, то они одновременно и сохраняются, и именно это сохранение их есть то, что делает возможным

знание, ибо в знании частично положено разделение обоих. Деятельность по разделению есть рефлексия, она, рассматриваемая для себя, снимает тождество и абсолютное; а вечное познание было бы просто заблуждением, так как в нем есть разделение. Эта сторона, с которой познание есть разделение, а его продукт — конечное, делает всякое знание ограниченным, а тем самым и неистинным; но поскольку всякое знание есть одновременно и тождество, постольку нет и абсолютного заблуждения.

В той самой степени, в которой должно получить значение тождество, в такой же должно получить значение и разделение. Поскольку тождество и различие противопоставляются друг другу, постольку они суть оба абсолютны, и если тождество должно быть удержано тем, что уничтожается раздвоение, то они остаются противоположными друг другу. Философия должна воздавать должное разделению на субъект и объект, но полагая его в такой же мере абсолютно, как и противоположное ему тождество, если она полагает его лишь обусловлено, то и подобное тождество, ставшее обусловленным через уничтожение противоположностей, есть всего лишь относительно. Однако само абсолютное есть поэтому тождество тождества и нетождества; противоположение и бытие одним суть в нем одновременно.

В своем разделении философия не может полагать разделенных, не полагая их в абсолютном, ибо в противном случае они суть чистые противоположности, не имеющие никакой другой характеристики, кроме той, что одно не есть, поскольку есть другое. Это отношение к абсолютному не есть вновь снятие обоих, ибо тем самым они не были бы разделены, а они должны оставаться разделенными и не утрачивать этого свойства, так как они положены в абсолютном или абсолютное положено в них. И если оба должны быть положены в абсолютном, то какое из них обладает большим правом перед другим? Оба должны обладать не только одинаковым правом, но и одинаковой необходимостью; ибо только одно имело бы отношение к абсолютному, а другое — нет, и их сущность была бы положена неодинаковой, и соединение обоих, т. е. решение задачи

философии по снятию раздвоенности, было бы невозможно. Фихте положил лишь только одну из противоположностей в абсолютное, или положил ее как абсолютное. Право и необходимость заключены для него в самосознании, так как только последнее есть полагание самого себя, субъект-объект; и это самосознание не соотносится даже с абсолютным как более высоким, а само есть абсолютное, абсолютное тождество. Его более высокое право быть положенным как абсолютное состоит именно в том, что оно полагает самого себя, в противоположность объекту, который полагается только сознанием. Но то, что это положение объекта лишь случайно, вытекает из случайности субъект-объекта, поскольку он положен как самосознание; ибо этот субъект-объект сам есть обусловленное. Поэтому его точка зрения не наивысшая; он есть разум, положенный в ограниченной форме; и только с точки зрения этой ограниченной формы объект является не как определяющее само себя, а как абсолютно определенное. Поэтому оба должны быть положены в абсолютном, или абсолютное положено в обе формы, и вместе с тем оба должны сохраняться как разделенные. Субъект тем самым предстает как субъективный субъект-объект, а объект — как объективный субъект-объект; и поскольку каждая из противоположностей ввиду положенной двойственности есть противоположность самой себе и это деление уходит в бесконечность, то каждая часть субъекта и каждая часть объекта даже в абсолютном есть тождество субъекта и объекта, каждое знание — истина, а каждая пылинка — организация.

Только когда объект сам есть субъект-объект, Я=Я есть абсолютное. Только в этом случае Я=Я не превращается в Я должно быть равным Я, если объективное Я само есть субъект-объект.

Только в том случае, когда и субъект, и объект суть субъект-объект, противоположность субъекта и объекта есть реальная противоположность, ибо оба положены в абсолютном и обладают тем самым реальностью. Реальность противоположностей и реальная противоположность имеют место единственно посредством тождества обеих<sup>39</sup>. Если объект есть абсолют-

---

\* Платон выражает реальную противоположность посредством абсолютного тождества следующим образом: «Прекраснейшая же из связей такая, которая

ный объект, то он есть просто идейный и противоположность сама также просто идейна. Благодаря тому, что объект есть лишь идейный, а не в абсолютном, субъект становится просто идейным; и такие идейные факторы суть Я как самополагание и не-Я как самопротивопологание. Не имеет значения то, что Я есть сплошь жизнь и движение, само деяние и действие, наиреальнейшее, наинепосредственнейшее в сознании каждого; поскольку оно абсолютно противопоставляется объекту, постольку оно не есть реальное, а всего лишь мыслимое, чистый продукт рефлексии, голая форма познания. А из голых продуктов рефлексии тождество не может конституировать себя как тотальность, так как они возникают путем абстракции от абсолютного тождества, которое ведет себя по отношению к ним непосредственно только уничтожая, но не конструируя. Именно такие продукты рефлексии суть бесконечность и конечность, неопределенность и определенность и т. д. От бесконечного нет перехода к конечному, от неопределенного — к определенному. Переход как синтез становится антиномией; но синтеза конечного и бесконечного, определенного и неопределенного не может допустить рефлексия, абсолютное разделение, а именно она дает здесь закон. Она имеет право устанавливать только формальное единство, потому что она допускает и принимает раздвоение на бесконечное и конечное, что является ее делом; разум же синтезирует их в антиномии и тем самым их уничтожает. Если идейная противоположность есть дело рефлексии, которая совершенно абстрагируется от абсолютного тождества, то, напротив, реальная противоположность есть дело разума, который полагает противоположности не просто в форме познания, но и в форме бытия, тождества и нетождества тождественными. И именно такая реальная

---

в наибольшей степени единит себя и сказуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция, ибо, когда из трех чисел — как кубических, так и квадратных — при любом среднем числе первое так относится к среднему, как среднее к последнему, и соответственно последнее к среднему, как среднее к первому, тогда при перемещении средних чисел на первое и последнее места, а последнего и первого, напротив, на средние места, выяснится, что отношение необходимо остается прежним; а коль скоро это так, значит, все эти числа образуют между собой единство».

противоположность есть единственно противоположность, в которой субъект и объект, оба, полагаются как субъект-объект, оба сохраняются в абсолютном, в обоих абсолютное, т. е. в обоих реальность. И поэтому только в реальной противоположности принцип тождества есть реальный принцип. Если противоположность идейна и абсолютна, то тождество остается лишь формальным принципом, оно положено только в одной из противоположных форм и не может сделать себя значимым в качестве субъект-объекта. Философия, чей принцип формален, становится сама формальной философией, как говорит где-то и Фихте<sup>40</sup>, что для самосознания Бога — сознания, в котором посредством положенности Я полагалось бы все, — его система имела бы только формальное значение. Но если, напротив, материя, объект, сама есть субъект-объект, то разделение формы и материи может отпасть и система, как и ее принцип, больше не просто формальна, а одновременно формальна и материальна; посредством абсолютного разума положено все. Только в реальной противоположности абсолютное может полагать себя в форме субъекта или объекта: субъект может переходить в объект или объект может переходить в субъект согласно своей сущности — субъект может становиться объективным для себя самого, потому что первоначально он объективен, или потому что сам объект есть субъект-объект, или объект может становиться субъективным, лишь потому что он изначально есть субъект-объект. В этом единственно состоит истинное тождество, в том, что оба суть субъект-объект и вместе с тем истинная противоположность, на которую они способны. Если же оба не суть субъект-объект, то противоположность идейна, а принцип тождества формален. При формальном тождестве и идейной противоположности невозможен никакой другой синтез, кроме неполного, т. е. тождество, синтезируя противоположности, само есть лишь количество, а различие — качественно, наподобие категорий, при которых первая, например реальность, положена в третьей, как и вторая, лишь количественно. И наоборот, если противоположение реально, то оно лишь количественно, принцип одновременно идеен и реален, он есть единственное качество, а абсолютное,

реконструирующее себя из количественного различия, есть не количество, а тотальность.

Для того чтобы положить истинное тождество субъекта и объекта, оба они полагаются как субъект-объект; и каждый для себя, таким образом, способен быть объектом особой науки. Каждая из этих наук требует абстракции от принципа другой. В системе интеллигенции объекты есть ничто в себе; природа пребывает только в сознании; производится абстракция от того, что объект есть природа и интеллигенция как сознание им обусловлена. В системе природы забывается, что природа есть осознанное (*ein Gewußtes*); идеальные определения, которые природа получает в науке, одновременно имманентны в ней. Взаимная абстракция не есть, однако, односторонность наук, не субъективная абстракция от реального принципа другой, которая производилась бы для потребностей знания и исчезала бы на более высокой ступени сознания постольку, поскольку, будучи рассматриваемы в себе, объекты сознания, которые в идеализме суть не что иное, как продукты сознания, были бы все чем-то абсолютно иным и имели бы абсолютное пребывание вне сущности сознания. И напротив, природа, которая полагается в науке о ней определяющей саму себя и в себе самой идейной, есть, будучи рассматриваемой в себе, только объект, и всякое тождество, которое разум познает в ней, было бы только заимствованной у знания формой. Абстракция производится не от внутреннего принципа, а только от своеобразной формы другой науки, чтобы получить каждую чистой, т. е. внутреннее тождество обеих; и абстракция от своеобразия другой есть абстракция от односторонности. Природа и самосознание *в себе* таковы, каковыми они полагаются спекуляцией в каждой из собственных наук. Они таковы в самих себе потому, что именно разум полагает их, и он полагает их как субъект-объект, следовательно, как абсолютное, а единственное в-себе есть абсолютное. Он полагает их как субъект-объект потому, что он сам есть то, что производит себя как природу и как интеллигенцию, и познает в них самого себя.

Посредством истинного тождества, в котором положены субъект и объект, а именно, в котором оба суть субъект-объект,

и так как их противоположность поэтому реальна, следовательно, одно может переходить в другое, различие точек зрения обеих наук не есть противоречие. Будь субъект и объект абсолютно противоположены, будь только одно субъект-объектом, то обе науки не могли бы обладать одинаковым достоинством; только точка зрения одной из них была бы разумной. Обе науки возможны только лишь потому, что в обеих конструируется в необходимых формах своего существования одно и то же. Обе науки кажутся противоречащими друг другу, потому что в каждой абсолютное положено в противоположной форме. Их противоречие не снимается, однако, тем, что только одна из них утверждается как одна-единственная наука, а другая с ее точки зрения уничтожается. Более высокая точка зрения, которая снимает односторонность обеих наук в истине, есть такая точка зрения, которая в обеих познает одно и то же абсолютное. Наука о субъективном субъект-объекте называлась до сих пор трансцендентальной философией, а наука об объективном субъект-объекте — натурфилософией. Поскольку они противоположны друг другу, то в первой первое — это субъективное, а во второй — объективное. В обеих субъективное и объективное положены в субстанциальном отношении. В трансцендентальной философии субъект как интеллигенция есть абсолютная субстанция, а природа есть объект, акциденция; в натурфилософии природа — абсолютная субстанция, а субъект, интеллигенция, — только акциденция. Более высокой точкой зрения не является ни точка зрения, согласно которой одна или другая наука сняты и в качестве абсолютного утверждается или только субъект, или только объект, ни точка зрения, при которой обе науки смешиваются.

Что касается смешения, то, то, что принадлежит естествознанию, будучи смешано с системой интеллигенции, дает трансцендентные гипотезы, которые могут ослепить своей ложной видимостью соединения сознания и бессознательного. Они выдают себя за естественные и действительно не выходят за пределы осязаемого, как нервно-волокнистая теория (Fiberntheorie) сознания<sup>41</sup>. Напротив, интеллектуальное как таковое, примешанное к учению о природе, дает гиперфизические,

в особенности телеологические объяснения. Оба недостатка смешения исходят из тенденции объяснения, для потребностей которого интеллигенция и природа приводятся в каузальные отношения, одно — как основание, другое — как обоснованное, посредством чего, однако, лишь фиксируется противоположность как абсолютное, и путем видимости подобного формального тождества, каково каузальное тождество, отрезается полностью путь к абсолютному соединению.

Другая точка зрения, посредством которой должно быть снято противоречащее обеих наук, есть такая, которая не давала бы права ни той, ни другой науке считаться наукой об абсолютном. Дуализм вполне хорошо может следовать за наукой об интеллигенции и рассматривать тем не менее вещи как самостоятельные сущности; он может принимать для этих целей науку о природе как систему о действительной сущности вещей; каждая имеет для него такое значение, которое ей заблагорассудится; они мирно уживаются друг с другом, но тем самым была бы упущена сущность обеих наук — быть науками об абсолютном, ибо абсолютное не есть рядоположенность.

Есть еще одна точка зрения, согласно которой либо та, либо другая наука не считалась бы наукой об абсолютном, а именно точка зрения, исходя из которой принцип одной полагался бы снятым в абсолютном или абсолютное в явлении этого принципа полагалось бы снятым. Самая странная точка зрения в этом отношении есть точка зрения так называемого трансцендентального идеализма. Утверждалось, что эта наука субъективного субъект-объекта является даже одной из интегрирующих наук философии, но в то же время есть только она одна. Именно односторонностью этой науки объясняется то, что она утверждает себя как наука *кат' ἐξουχί*<sup>42</sup> и форма, которую имеет у нее природа, выявлена. Здесь необходимо рассмотреть еще и форму, которую получает наука о природе, если она строится исходя из этой точки зрения.

Кант признает природу тем<sup>43</sup>, что полагает объект как нечто неопределенное (рассудком) и изображает природу как субъект-объект, рассматривая продукт природы как цель природы, целесообразным без понятия цели, необходимым



без механизма, понятие и бытие тождественными. Но в то же время этот взгляд на природу должен иметь силу только телеологически, то есть только как максима нашего ограниченного, мыслящего дискурсивно, человеческого рассудка, в общих понятиях которого не содержатся особенные явления природы; посредством этого *человеческого* рассмотрения о реальности природы ничего не может быть высказано. Способ рассмотрения, следовательно, остается чем-то совершенно субъективным, а природа — чисто объективным, просто мыслимым. Хотя синтез определенной рассудком и одновременно неопределенной природы в чувственном рассудке должен оставаться голой идеей, хотя *для нас, людей*, должно быть невозможно, чтобы объяснение с помощью механизма совпало с целесообразностью; однако эти, в высшей степени подчиненные и неразумные критические взгляды поднимаются, как только они противопоставляют человеческий и абсолютный разум друг другу, до идеи чувственного рассудка, то есть разума; *в себе*, т. е. в разуме, не невозможно совпадение механизма природы и ее целесообразности. Однако Кант не отказался от различия *возможного в себе и реального* и не возвысил до реальности необходимую высшую идею чувственного рассудка, и поэтому для него в его учении о природе<sup>44</sup> отчасти проникновение в возможность основных сил вообще невозможно, отчасти такая наука о природе, для которой природа есть материя, т. е. абсолютная противоположность, не определяющее само себя, может конструировать только механику. Награждая ее такой бедностью, как силы притяжения и отталкивания, она уже сделала материю слишком богатой, так как сила есть внутреннее, которое производит внешнее, полагание самого себя, =Я, а нечто подобное с чисто идеалистической точки зрения не может быть присуще материи. Он понимает материю только как *объективное*, противоположенное Я; те самые силы для него не только лишние, но и чисто идейны, и в таком случае они не суть силы, или трансцендентны. Для него остается не динамическое, а только математическое конструирование явлений. Подведение явлений, которые должны быть даны, под категории может дать, конечно, некоторые правильные понятия, но не

снабдить явления необходимостью, а цепь необходимости есть формальное научной конструкции. Понятия остаются по отношению к природе, как и природа по отношению к понятиям, чем-то случайным. Правильно сконструированные с помощью категорий синтеза не имели бы поэтому своих подтверждений в самой природе. Природа способна предложить лишь причудливое многообразие, которое выполняло бы для законов рассудка роль случайных схем, примеров, своеобразие и жизненность которых утрачивалось бы как раз в той мере, в какой в них распознаются лишь определения рефлексии. И наоборот, категории суть лишь жалкие схемы природы.

Если природа есть только материя, не субъект-объект, то не остается возможности для такой научной ее конструкции, для которой познающее и познанное должны быть одно. Разум, который посредством абсолютного противоположения себя объекту превратил себя в рефлексию, может лишь путем дедукции высказать а priori о природе не больше, чем только дать ей общую характеристику материи; она лежит в основании, дальнейшие многообразные определения полагаются для рефлексии и посредством рефлексии. Подобная дедукция обладает видимостью априорности потому, что она полагает продукт рефлексии, понятие, в качестве объективного; так как она далее ничего не полагает, то она остается, правда, имманентной. Подобная дедукция совпадает по своей сущности с той точкой зрения, которая признает в природе только внешнюю целесообразность. Разница только в том, что первая исходит более систематически из одного определенного пункта, например, из плоти разумного существа; в обеих природа есть абсолютно определяемая понятием, нечто ей чуждое. Телеологическое воззрение, которое рассматривает природу только как определенную внешними целями, имеет с точки зрения полноты то преимущество, что оно принимает многообразие природы, как оно дано эмпирически. Напротив, дедукция природы, исходящая из определенного пункта и постулирующая ввиду неполноты последнего еще и дальнейшее, в чем и состоит это дедуцирование, непосредственно удовлетворяется постулированным, которое должно

непосредственно совершить то, что требует понятие. Способен ли сам действительный объект природы совершить требуемое, ее не касается, она может найти это только с помощью опыта; если непосредственно постулируемый объект в природе недостаточен, то дедуцируется другой и т. д. до тех пор, пока цель не будет достигнута. Порядок этих дедуцированных объектов зависит от определенных целей, из которых исходят; и они лишь постольку связаны между собой, поскольку они обладают отношением к этой цели. Однако они, собственно, не способны ни к какой внутренней связи, ибо если объект, дедуцированный непосредственно, находится в опыте недостаточным для того понятия, которое должно быть осуществлено, то с помощью такого единственного объекта, поскольку он внешне бесконечно определим, открывается разброс в бесконечность, разброс, которого можно было бы избежать лишь в том случае, если бы дедукция образовала из своих многочисленных пунктов круг, поместить в центр которого себя она не в состоянии, потому что она с самого начала есть во внешнем. Для понятия объект, как и для объекта — понятие, есть внешнее.

Следовательно, ни одна из обеих наук не может конституировать себя в качестве единственной, ни одна не может снять другую. Абсолютное тем самым было бы положено только в одной форме своего существования; и таким образом, точно так же, как оно полагает себя в форме существования, оно должно полагать себя в двойственности формы. Ибо являться и разделяться надвое есть одно и то же.

Ввиду внутреннего тождества этих наук, так как они обе изображают абсолютное, как оно рождает себя из низших потенций *одной* формы явления в тотальность в этой форме, каждая наука равна другой в том, что касается связей в них и последовательности их ступеней. Каждая является подтверждением другой, как это выразил один старый философ примерно в следующих словах: «Порядок и связь идей (субъективного) тот же самый, что и связь и порядок вещей (объективного)»<sup>45</sup>. Все только в *одной* тотальности; объективная тотальность и субъективная тотальность, система природы и система интеллигенции, есть одно и то же; субъективной

определенности соответствует точно такая же объективная определенность.

Как науки они суть объективные тотальности и проходят от одного ограниченного к другому. Но всякое ограниченное само есть в абсолютном, следовательно внутренне нечто неограниченное; свое внешнее ограничение оно утрачивает благодаря тому, что оно положено в систематическую связь в объективной тотальности; в ней оно обладает истиной и как ограниченное, и определение его места есть знание о нем. — К выражению Якоби, что системы суть организованные незнания<sup>46</sup>, следует добавить только, что незнание — познание единичного — благодаря тому, что оно организуется, становится знанием.

Помимо внешнего равенства, поскольку эти науки стоят отдельно, их принципы пронизывают одновременно друг друга с необходимостью и непосредственно. Если принцип одной есть субъективный субъект-объект, а другой — объективный субъект-объект, то в системе субъективности одновременно есть и объективное, в системе объективности — одновременно и субъективное; природа есть столь же имманентная идеальность, как и интеллигенция — имманентная реальность. Оба полюса, познания и бытия, суть в каждом, оба, следовательно, имеют в себе точку безразличия; только в одной системе превалирует полюс идейного, в другой — полюс реального. Первый не достигает в природе пункта абсолютной абстракции, которая полагает себя в самой себе как пункт в противоположность бесконечному расширению, как идейное конструирует себя в разуме; второй не достигает в интеллигенции развития бесконечного, которое в этом сжатии бесконечно полагает себя вне себя, как в материи полагает себя реальное.

Каждая система есть система *свободы и необходимости* одновременно. Свобода и необходимость — идейные факторы, следовательно не находятся в реальном противоположении; абсолютное не может полагать себя поэтому ни в одной из обеих форм как абсолютное; и науки философии не могут быть, одна — системой свободы, а другая — системой необходимости. Такая отдельная свобода была бы формальной свободой, как и отдельная необходимость — формальной необходимостью.

Свобода — черта абсолютного, если оно положено как внутреннее, которое, поскольку оно полагает себя в ограниченную форму, в определенный пункт объективной тотальности, остается тем, что оно есть, неограниченным, — если, следовательно, оно рассматривается в противоположности со своим бытием, то есть как внутреннее, то, соответственно этому, — с возможностью покинуть его и перейти в другое явление. Необходимость — черта абсолютного, если оно рассматривается как внешнее, как объективная тотальность, следовательно как разделенное, части которого, однако, не обладают бытием иначе, как в целом объективности. Так как и интеллигенция, и природа, благодаря тому, что они положены в абсолютном, обладают реальной противоположностью, то идейные факторы свободы и необходимости присущи им обеим. Но видимость свободы, произвол, то есть свобода, в которой совершенно абстрагируются от необходимости или от свободы как тотальности, — что может произойти лишь постольку, поскольку свобода уже положена внутри единичной сферы, — так же, как и соответствующая произволу в необходимости случайность, в которой единичные части полагаются таким образом, как будто они суть не в объективной тотальности и только через нее, а для себя, — произвол и случайность, которые имеют место лишь на низших точках зрения, изгнаны из понятия наук об абсолютном. Напротив, необходимость принадлежит интеллигенции так же, как и природе. Ибо так как интеллигенция положена в абсолютном, то ей равным образом подобает также и форма бытия: она должна раздваиваться и являться; она — законченная организация познания и созерцания. Каждая из его формаций обусловлена противоположной, и если абстрактное тождество формаций как свободу изолировать от самих формаций, то оно есть всего лишь идейный полюс точки безразличия интеллигенции, который имеет объективную тотальность в качестве другого имманентного полюса. Природа, в свою очередь, обладает свободой, ибо она есть не покоящееся бытие, но одновременно становление; бытие, которое не раздваивается и не синтезируется извне, а разделяет и соединяет себя в самом себе, и ни в одну из своих формаций не полагает себя свободно

как нечто только ограниченное, но полагает как целое. Ее бес-  
сознательное развитие есть рефлексия живой силы, которая  
бесконечно раздваивает себя, но в каждой ограниченной фор-  
мации полагает саму себя и тождественна; и постольку ни одна  
формация природы не ограничена, но свободна.

Если поэтому наука о природе есть вообще *теоретиче-  
ская* часть, а наука об интеллигенции — *практическая* часть  
философии, то вместе с тем и каждая из них для себя обла-  
дает собственной практической и теоретической частью. Как  
в системе природы тождество в потенции света есть чуждое  
тяжелой материи не в себе, а только как потенция, чуждое,  
которое ее раздваивает и соединяет до сцепления (Kohäsion)  
и производит систему неограниченной природы, так же и для  
производящей себя в объективных созерцаниях интелли-  
генции тождество в потенции полагания самого себя не есть  
наличное. Тождество не познает само себя в созерцании, оба  
есть не рефлекслирующее о своей деятельности продуцирова-  
ние тождества, следовательно предмет теоретической части.  
И напротив, как интеллигенция в воле познает себя, влагает  
себя как себя саму в объективность, уничтожает свои бессоз-  
нательно произведенные созерцания, точно так же и природа  
становится в органической природе практической, поскольку  
свет приходит к своему продукту и становится чем-то вну-  
тренним. Если в неорганической природе свет переносит  
точку сжатия (Kontraktions-Punkt) вовне, в кристаллизацию  
как внешнюю идеальность, то в органической природе он  
образует себя как внутреннее в сжатие мозга, уже в растении  
как цветке, в котором внутренний принцип света рассыпает  
себя в красках и в них быстро увядает, однако, в нем так же  
прочно, как в животном, он полагает себя посредством поляр-  
ности полов одновременно субъективно и объективно; индивид  
ищет и находит себя самого в другом индивиде. Интенсив-  
ней свет пребывает во внутреннем, в животном, в котором  
он полагает себя познающим и требующим признания как  
более или менее изменчивый голос, свою индивидуальность  
как субъективное во всеобщем сообщении. Поскольку наука  
о природе изображает тождество, изнутри *реконструирующее*

моменты неорганической природы, постольку она имеет в себе практическую часть. Реконструированный, практический магнетизм есть снятие расширяющейся в полюсе вовне силы притяжения, ее восстановленное сжатие в точку безразличия мозга и помещение ею двух полюсов вовнутрь как двух точек безразличия, как природа устанавливает их в эллиптических орбитах планет. Электричество, реконструированное изнутри, полагает различие полов, организации, каждая из которых посредством себя самой производит различие, полагает себя ввиду своей недостаточности идейной, находит себя в другой организации идейной и посредством слияния с ней должна дать себе тождество. Природа в той мере, в которой она посредством химического процесса становится практической, возвращает третье, опосредующее различные, в себе самой как внутреннее, которое как звук, внутреннее, само себя производящее звучание, как третье тело неорганического процесса, есть лишенное потенции и переходит, гасит абсолютную субстанциальность различных сущностей и доводит их до безразличия взаимного признания, идеального полагания, которое не умирает вновь как отношение полов в реальном тождестве.

До сих пор мы противопоставляли друг другу обе науки при их внутреннем тождестве; в одной абсолютное есть субъективное, в форме познавания, в другой — объективное, в форме бытия. Бытие и познавание становятся идейными факторами, или формами, благодаря тому, что они противоположны друг другу. В обеих науках суть оба, но в одной познавание есть материя, а бытие — форма, в другой бытие — материя, познавание — форма. Так как абсолютное в обеих есть одно и то же и эти науки не просто противоположны, как формы, но поскольку в них себя полагает, излагает субъект-объект, то сами эти науки суть не в идейной, а в реальной противоположности, и поэтому они должны рассматриваться одновременно в *единой* непрерывности, как *одна* взаимосвязанная наука. Поскольку же они противоположны друг другу, хотя внутренне они закончены в себе и суть тотальности, они одновременно и лишь относительны, и как таковые стремятся к точке безразличия; как тождество и как относительная тотальность она находится в них самих повсюду,

а как абсолютная тотальность — вне их. Однако поскольку обе науки суть науки об абсолютном и их противоположенность реальна, то они как полюсы безразличия взаимосвязаны в нем самом, они сами суть линии, которые связывают полюс с центром. Но сам этот центр двойственен, с одной стороны, тождество, с другой — тотальность, и постольку обе науки являются как процесс развития, или самоконструирования, тождества в тотальность. Точка безразличия, к которой стремятся обе науки, поскольку они, рассматриваемые со стороны их идейных факторов, противоположны друг другу, есть целое, представленное как самоконструирование абсолютного, их последнее и высшее. Среднее, точка перехода от конструирующего себя как природу тождества к его конструированию как интеллигенции, есть становление внутренним света природы, как выражается Шеллинг<sup>47</sup>, удар молнии идейного в реальное и его конструирование себя самого как точки. Эта точка, как разум, поворотный пункт обеих наук, есть вершина пирамиды природы, ее последний продукт, к которому она, завершая себя, приходит; но как точка она должна также и расширяться в природу. Когда наука поставила себя в нее как в центр и разделила себя на две части, предоставляя одной стороне бессознательное производство, а другой — сознательное, то она в то же время знает, что интеллигенция как реальный фактор одновременно перенимает собою все самоконструирование природы на другой стороне и имеет в себе предшествующее или содействующее ей, а также знает то, что в природе как реальном факторе противостоящее ей в науке также имманентно. И тем самым снята всякая идеальность факторов и их односторонняя форма. Это — единственная высшая точка зрения, в которой обе науки теряются друг в друге, поскольку их разделение признается только чем-то научным, а идеальность факторов — только чем-то положенным для этой цели. Это воззрение непосредственно только негативно, есть только снятие разделения обеих наук и форм, в которых положило себя абсолютное, не реальный синтез, не абсолютная точка безразличия, в которой эти формы уничтожены тем, что они обе существуют в единстве. Первоначальное тождество, которое развернуло свое бессознательное сжатие (субъективно —



чувства, объективно — материи) в бесконечно организованную рядоположенность и последовательность пространства и времени, в объективную тотальность, и противоположило этому расширению конструирующее себя посредством уничтожения последней сжатие в познающую себя точку (субъективного) разума, субъективную тотальность, должно соединить обе в созерцании абсолютного, становящегося объективным себе самому в завершенной тотальности — в созерцании вечного вочеловечивания Бога, произнесения в начале Слова<sup>48</sup>.

Это созерцание формирующего самого себя, или находящего себя объективно, абсолютного также может быть вновь рассмотрено в его полярности, поскольку факторы этого равновесия полагаются с перевесом, с одной стороны, сознания, а с другой — бессознательного. Это созерцание является в *искусстве* более сконцентрированным в одной точке и выраженным в сознании — либо в собственно так называемом искусстве как произведении, которое, частью как объективное, длится, а частью может быть взято рассудком как мертвое внешнее, продукт индивидуума, гения, но принадлежащее человечеству, либо в религии как живом движении, которое как субъективное, реализующее лишь моменты, может быть положено рассудком как нечто просто внутреннее, продукт массы, всеобщей гениальности, но принадлежащее также и каждому единичному. В *спекуляции* это созерцание является больше как сознание и распространенное в сознании как деятельность субъективного разума, который снимает объективность и бессознательное. Если для искусства в его истинном объеме абсолютное является больше в форме абсолютного бытия, то в спекуляции оно является большей частью как нечто производящее самого себя в бесконечном созерцании. Но, хотя спекуляция понимает его как становление, она полагает одновременно тождество становления и бытия, и являющееся ей как самопроизводящее полагается одновременно как первоначальное абсолютное бытие, которое может становиться лишь постольку, поскольку оно есть. Она умеет, таким образом, пользоваться перевесом, который имеет сознание в ней, перевесом, который и без того есть нечто внесущественное (*ein außerwesentliches*). Оба, искусство и спекуляция, суть в своей

сущности богослужение, оба — живое созерцание абсолютной жизни и тем самым бытие одним с ним.

Спекуляция и ее знание, таким образом, есть в точке безразличия, но не в себе и для себя в истинной точке безразличия, есть ли они в ней или нет, зависит от того, познают ли они себя всего лишь одной ее стороной. Трансцендентальная философия — одна наука об абсолютном, так как субъект сам есть субъект-объект и постольку разум; если она как этот субъективный разум полагает себя как абсолютное, то она есть чистый, т. е. формальный разум, продукты которого — идеи — абсолютно противоположны чувственности или природе и могут служить для явлений только правилами чуждого им единства. С полаганием абсолютного в форму субъекта эта наука получает имманентную границу; она возводит себя в ранг науки об абсолютном и в абсолютную точку безразличия единственно благодаря тому, что она знает свою границу и умеет снять себя и ее, и именно научным образом. Ибо прежде очень много говорилось о границе человеческого разума, и трансцендентальный идеализм также признает непостижимыми пределы самосознания, в которые мы втиснуты<sup>49</sup>; но, выдавая ограничения там за пограничные столбы разума, а здесь — за непостижимые ограничения, наука познает свою неспособность снять себя благодаря самой себе, т. е. не посредством *salto mortale*<sup>50</sup>, или вновь абстрагироваться от субъективного, в которое поместил себя разум.

Так как философия полагает свой субъект как субъект-объект и есть тем самым одна сторона абсолютной точки безразличия, то тотальность, конечно, есть в ней. Вся натурфилософия сама как знание входит в ее сферу. И науке о знании, которая бы составляла лишь часть трансцендентальной философии, не может быть отказано, так же как и логике, в претензии на форму, которую она придает знанию, и на тождество, которое есть в знании, или, скорее, на изоляцию формы как сознания и на конструкцию явления для себя. Но это тождество, обособленное от всякого многообразия знания, как чистое самознание, оказывается относительным в том, что оно не выходит за рамки своей обусловленности противоположным ни в какой своей форме.

Абсолютный принцип, единственное реальное основание и прочная точка зрения философии как философии Фихте, так и Шеллинга, есть интеллектуальное созерцание, выраженное для рефлексии — тождество субъекта и объекта. Оно становится в науке предметом рефлексии, и поэтому сама философская рефлексия есть трансцендентальное созерцание; оно делает себя самого объектом и есть с ним одно, тем самым она [рефлексия] есть спекуляция. Философия Фихте есть поэтому истинный продукт спекуляции. Философская рефлексия обусловлена, или трансцендентальное созерцание входит в сознание посредством свободной абстракции от всякого многообразия эмпирического сознания, и постольку есть нечто субъективное. Если постольку философская рефлексия делает себя саму предметом, то она делает обусловленное принципом своей философии; чтобы чисто постичь трансцендентальное созерцание, она должна еще абстрагироваться от этого субъективного, чтобы оно не было основой философии ни субъективно, ни объективно, ни самосознанием, противоположным материи, ни материей, противоположной самосознанию, а было абсолютным — ни субъективным, ни объективным — тождеством, чистым трансцендентальным созерцанием. Как предмет рефлексии оно становится субъектом и объектом, эти продукты чистой рефлексии философская рефлексия полагает в их остающейся противоположности в абсолютное. Противоположность спекулятивной рефлексии есть уже не объект и субъект, а субъективное трансцендентальное созерцание и объективное трансцендентальное созерцание, первое — Я, второе — природа, оба — высшие явления абсолютного, самого себя созерцающего разума. То, что обе эти противоположности, они называются теперь Я и природа, чистое и эмпирическое самосознание, познание и бытие, полагание самого себя и противопоставление, конечность и бесконечность, полагаются одновременно в абсолютном, в этой антиномии обычная рефлексия усматривает не что иное, как противоречие, только разум видит истину в этом абсолютном противоречии, благодаря которому оба полагаются и уничтожаются, оба одновременно не суть и суть.

## О воззрении и философии Рейнгольда

Теперь остается лишь остановиться на *воззрениях Рейнгольда на системы Фихте и Шеллинга*, а также на его собственной философии.

Что касается *первого пункта*, то Рейнгольд, во-первых, прошел мимо различия обеих, а во-вторых, не принял их как философии.

Он, по-видимому, не подозревает, что взору публики давно уже предстала другая философия, нежели чистый трансцендентальный идеализм<sup>51</sup>. Удивительным образом он не видит в философии, представленной Шеллингом, ничего, кроме принципа понятийности субъективности, Яйности (*die Ichheit*)<sup>52</sup>. Рейнгольду хватило ума сказать уже в одной связи, что Шеллинг сделал открытие, согласно которому абсолютное, так как оно не есть простая субъективность, есть не что иное и не может быть ничем иным, кроме как голой объективностью, или голой природой как таковой, и что *путь к ней* лежит через полагание абсолютного в абсолютное тождество интеллигенции и природы. Ему удалось, следовательно, представить принцип Шеллинга следующим образом: а) абсолютное, поскольку оно не есть голая субъективность, есть голая объективность, следовательно не тождество обеих, и б) абсолютное есть тождество обеих. И наоборот, принцип тождества, субъекта и объекта, должен стать путем к усмотрению того, что абсолютное как тождество не есть ни голая субъективность, ни голая объективность. Затем Рейнгольд правильно представляет отношение обеих наук таким образом, что обе суть лишь различные точки зрения на одну и ту же — правда, не «вещь» — абсолютную ту-же-самость (*Dieselbigkeit*), всеединство. И именно поэтому ни принцип одной, ни принцип другой не есть ни голая субъективность, ни голая объективность, и в еще меньшей степени то, в чем обе только проникают друг друга, чистая Яйность, которая так же, как и природа, поглощается в абсолютной точке безразличия.

Тот, кто, по мнению Рейнгольда, движим любовью и верой в истину и не находится в плену системы, легко может убедиться в том, что ошибка описанного выше решения состоит в способе формулирования задачи. Но в чем ошибка рейнгольдовского описания того, что Шеллинг считает философией, и каким образом такое понимание стало возможным? Дать ответ на это не так-то легко.

Ничем не поможет ссылка на само введение в «Трансцендентальный идеализм»<sup>53</sup>, в котором выдвинуты его отношение к философии в целом и понятие этого целого философии, так как в своих оценках его Рейнгольд ограничивается этим введением и усматривает в нем как раз противоположное тому, что в нем содержится. Столь же невозможно остановиться на его отдельных положениях, в которых самым определенным образом была бы высказана истинная точка зрения, так как самые определенные места Рейнгольд сам приводит в своем первом описании этой системы, которые гласят, что только в одной необходимой науке философии, в трансцендентальном идеализме, субъективное есть *первое*; не первое всей философии, как это искаженно представлено непосредственно у Рейнгольда, не как чисто субъективное в качестве только принципа трансцендентального идеализма, а как субъективный *субъект-объект*.

Для тех, кто не способен из определенных выражений заключить противоположное им, нелишним, быть может, помимо самого введения в «Систему трансцендентального идеализма» и новейших публикаций «Журнала по спекулятивной физике»<sup>54</sup> будет обратить внимание уже на второй номер его первого тома, в котором Шеллинг говорит следующее: «Натурфилософия есть физическое объяснение идеализма; — природа уже издавна заложила основы вершины, которой она достигает в разуме. — Философ проходит мимо этого только потому, что он воспринимает свой объект с первых же шагов уже в высшей потенции — как Я, как сознание, и только физик не дает себя ввести в заблуждение. Идеалист прав, когда он делает разум творцом всего, в человеке он обладает собственной интенцией природы для себя, но именно потому, что это интенция природы, сам этот идеализм оказывается объяснимым и с этим

согласуется теоретическая реальность идеализма. — Лишь когда люди научатся думать чисто теоретически, *только объективно безо всякого вмешательства субъективного*, они научатся и понимать это».

Если Рейнгольд видит главный порок предшествующей философии в том, что мышление до сих пор представляли в форме только субъективной деятельности, и требует предпринять попытку абстрагироваться от этой его субъективности<sup>55</sup>, то абстракция от субъективности трансцендентального созерцания — как это вытекает не только из приведенного, но и из принципа всей системы Шеллинга — есть основная формальная черта этой философии, которая еще определенной выражена («Журнал по спекулятивной физике», 2 т., 1 тетрадь) в связи с «Доводами против натурфилософии» Эшенмайера, взятых из «Основ трансцендентального идеализма», где тотальность положена всего лишь как идея, мысль, т. е. как нечто субъективное.

Что же касается *точки зрения Рейнгольда на общие стороны обеих систем* относительно того, что они суть спекулятивные системы, то в соответствии со своеобразием точки зрения Рейнгольда они с необходимостью являются ему как своеобразные, и поэтому не философиями. Если, по Рейнгольду, существенным делом, темой и принципом философии является обоснование реальности сознания путем анализа, то есть разделения<sup>56</sup>, то спекуляция, высшая задача которой состоит в снятии разделения в тождестве субъекта и объекта, вовсе не имеет, конечно, никакого значения и в таком случае не может быть и речи о существеннейшей стороне философской системы, а именно быть спекуляцией; остается лишь своеобразная точка зрения и большее или меньшее заблуждение духа. Так, например, Рейнгольд смотрит только с точки зрения заблуждения духа и на материализм, который «чужд Германии», и не видит в нем ничего от истинной философской потребности — снять раздвоение в форме духа и материи<sup>57</sup>. Если локализованное на Западе образование, из которого эта система возникла, удерживает ее в отдалении от какой-то страны, то возникает вопрос, не обусловлено ли это удаление противоположной односторонностью

образования. И даже если ее научная ценность была бы очень незначительной, нельзя все же не признать, что, например, в «*Système de la nature*»<sup>58</sup> заявляет о себе в свое время впавший в заблуждение и воспроизведенный в науке дух, и точно так же, как скорбь о всеобщем обмане своего времени, о беспочвенном разрушении природы, о бесконечной лжи, называвшей себя истиной и правом, скорбь, которая, понижая все, сохраняет достаточно силы, чтобы для себя сконструировать исчезнувшее из явлений жизни абсолютное как истину с действительно философской потребностью и истинной спекуляцией в науке, форма которой являет себя в локальном принципе объективного, подобно тому как немецкое образование, напротив, зачастую без всякой спекуляции находит в себе приют для формы субъективного, к которой принадлежат также любовь и вера.

Так как аналитическая сторона, ибо она покоится на абсолютной противоположности, с необходимостью не замечает в философии именно ее философскую сторону, направленную к абсолютному соединению. То самым удивительным ей кажется то, что Шеллинг, как выражается Рейнгольд, ввел в философию связь конечного и бесконечного<sup>59</sup>, — как будто философия есть нечто другое, чем полагание конечного в бесконечном; иными словами, ей кажется удивительным то, что философствование должно быть введено в философию.

Точно так же Рейнгольд не видит в системах Фихте и Шеллинга не только спекулятивную, философскую сторону вообще, но и считает важным открытием и откровением то, что принципы этой философии превращаются для него в наипартикулярнейшее, а самое всеобщее, тождество субъекта и объекта, — в наисовершеннейшее, а именно в собственную, индивидуальную индивидуальность господ Фихте и Шеллинга<sup>60</sup>. И если Рейнгольд с вершины своего ограниченного принципа и своей своеобразной точки зрения срывается в пропасть ограниченного взгляда на эти системы, то это вполне понятно и закономерно. Однако дело начинает принимать случайный и враждебный оборот, когда он в «Немецком меркурии», а затем и в более пространной форме в следующем

выпуске «Статей»<sup>\*61</sup>, будет объяснять партикулярность этих систем безнравственностью, а именно, что безнравственность в этих системах, якобы, приняла форму принципа и философии. Подобный оборот можно назвать и обругать низостью и, если угодно, крайним средством ожесточения и т. д., ибо подобное находится вне закона. Но философия порождается своим временем, и если его разобщенность угодно понимать как безнравственность, то — из безнравственности, но только для того, чтобы вопреки разрушениям века восстановить человека из себя и сохранить разрушенную временем тотальность.

Что касается *собственной философии Рейнгольда*, то он сам поведал общественности о том, что на протяжении своего философского метемпсихоза пришел сначала к кантовской, затем, после отхода от нее, к фихтевской, от этой — к философии Якоби, и после того, как бросил и ее, — к логике Бардили<sup>62</sup>. После того, как он, согласно с. 163 «Статей», «ограничил свои занятия ее чистым изучением, простым восприятием и *обдумыванием* в собственном смысле, чтобы обуздать неумную способность воображения и вытеснить, наконец, из головы прежние трансцендентальные образцы новыми рационалистическими», — так он начинает ее разработку в «Статьях для облегчения обозрения состояния философии в начале XIX столетия»<sup>63</sup>. Эти «Статьи» охватывают столь важную для процесса образования человеческого духа эпоху наступления нового столетия с пожеланием ему «успеха в том, чтобы — ни больше и ни меньше как в течение предпоследнего года 18-го столетия — были действительно вскрыты, а тем самым были сняты и по существу, причины всех философских революций»<sup>64</sup>. Как «la révolution est finie»<sup>65</sup> неоднократно было декретировано во Франции, точно так же и Рейнгольд уже несколько раз провозглашал конец философской революции. Теперь он узнает последнее окончание окончаний, хотя дурные последствия трансцендентальной «революции будут давать знать о себе еще долгое время», ставит также вопрос: «не заблуждается ли он вновь и теперь — не будет ли и этот истинный и окончательный

---

\* Что произошло до написания этих строк.



конец — вновь только началом нового кривого поворота?» Скорее, вопрос должен быть поставлен так: не способен ли этот конец, сколь мало он ни был бы способен быть концом, стать началом чего-либо?

Собственно, тенденция к обосновыванию и выяснению, философствование до философии, наконец-то, сумело полностью высказаться. Она точно определила, в чем было дело: в превращении философии в формальное познания, в логику<sup>66</sup>.

Если философия как целое обосновывает себя и реальность познания по его форме и его содержанию в себе самой, то обосновывание и выяснение, напротив, в своей суеете подтверждения и анализирования, в своих «почему» и «поскольку», и «затем» и «постольку», и не выходит за свои пределы, и не входит в философию. Для лишенной опоры боязни, которая лишь увеличивается ее хлопотливостью, все исследования кажутся слишком поспешными, а каждое начало — преждевременным, и всякая философия — только предварительной. Наука утверждает, что она обосновывает себя в себе тем, что она каждую свою часть полагает абсолютно и посредством этого конституирует в начале и в каждом единичном пункте тождество и знание. Как объективная тотальность знание обосновывает себя тем больше, чем больше оно себя образует, и его части обоснованы только вместе с этим целым познания. Центр и окружность так соотносены друг с другом, что уже первое начало окружности имеет отношение к центру, а последний не есть подлинный центр, пока не завершены все его отношения, вся окружность; целое, которое в такой же мере не нуждается в каком-либо особенном способе обоснования, как и Земля не нуждается в особенном способе, чтобы быть охваченной той силой, которая ведет ее вокруг Солнца и удерживает ее одновременно во всем живом многообразии ее формаций.

Но обосновывание занимается только поиском приемов, чтобы взять разбег на пути к живой философии. Оно превращает этот разбег в истинное дело и своим принципом делает невозможным достижение знания и философии. Логическое познание, если оно действительно достигает разума, должно

быть подведено к тому результату, что оно уничтожает себя в разуме, оно должно признать антиномию своим высшим законом. В рейнгольдской теме, теме применения мышления, мышление как бесконечная повторяемость А как А в А и посредством А также антиномично, поскольку А в его применении на самом деле полагается как В<sup>67</sup>. Но эта антиномия присутствует совершенно бессознательно и непризнанно, так как мышление, его применение и его материал мирно соседствуют рядом. Поэтому мышление как способность абстрактного единства, а также и познание, чисто формальны, и все обоснование должно оставаться проблематичным и гипотетичным до тех пор, пока со временем в ходе проблематического и гипотетического не натолкнутся на первоистинное в истинном и на истинное посредством первоистинного<sup>68</sup>. Однако это, частью невозможно, так как из абсолютной формальности нельзя прийти к материальности, обе абсолютно противоположны, и еще менее — к абсолютному синтезу, который должен быть чем-то большим, чем голым связыванием; частью с помощью гипотетического и проблематического вообще невозможно ничего обосновать. Или иначе, познание соотносится с абсолютным, оно становится тождеством субъекта и объекта, мышления и материала; таким образом, оно больше не формально, злосчастное знание возникло и обосновывание до знания опять бьет мимо цели. Для боязни оказаться в знании ничего не остается, как согреться в своей любви, в своей вере и в своей целенаправленной фиксированной тенденции с помощью анализа, методологизирования и рассказывания. Если с разбега этой ямы не преодолеть, то ошибка будет приписана не бесконечности разбега, а его методу. Но истинный метод был бы таким, с помощью которого знание уже по эту сторону препятствия вовлекается в само пространство разбега, а философия редуцируется к логике.

Мы не можем тотчас перейти к рассмотрению метода, с помощью которого философия должна быть вовлечена в зону разбега, а вынуждены сначала затронуть *предпосылки*, рассматриваемые Рейнгольдом как необходимые для философии, следовательно, говорить о разбеге к разбегу.

В качестве *предварительного условия* философствования, из которого должно исходить стремление объяснить познание, Рейнгольд выдвигает *любовь к истине* и к достоверности<sup>69</sup>, а так как это тотчас и достаточно легко признается, то Рейнгольд на этом долго не останавливается. И действительно, объектом философской рефлексии не может быть что-либо иное, чем истинное и достоверное. Если же теперь сознание наполнено этим объектом, то в нем нет места для рефлексии о субъективном, в форме любви. Эта рефлексия создает в первую очередь любовь лишь тогда, когда она фиксирует субъективное; и именно она делает ее обладательницей такого возвышенного предмета как истина, и не в меньшей степени индивидуум, который вдохновлен подобной любовью, постулируется ею как нечто в высшей степени возвышенное.

Второе существенное условие философствования, *вера в истину* как истину, полагает Рейнгольд, не находит столь легкого признания, как любовь. Вера во вполне достаточной мере могла бы выразить то, что должно быть выражено. Относительно философии речь могла бы идти о вере в разум как в подлинное здоровье. Избыточность выражения «вера в истину как истину» привносит в него вместо назидательности нечто обусловленное. Главное, что Рейнгольд серьезно заявляет: «Его не нужно спрашивать о том, что такое вера в истину; тот, кому она не ясна посредством себя самой, не испытывает и не знает потребности» в подтверждении ее знанием, которая может исходить только из этой веры; тот сам не понимает своего вопроса, и Рейнгольду «нечего ему больше сказать»<sup>70</sup>.

Если Рейнгольд считает себя вправе постулировать, то в постулате трансцендентального созерцания имеется также предпосылка стоящего выше всякого доказательства возвышенного и вытекающее из него право и необходимость постулирования. Ведь, как утверждает сам Рейнгольд, Фихте и Шеллинг описали собственное действие чистого разума, трансцендентальное созерцание, как возвращающуюся в себя деятельность<sup>71</sup>; но сам Рейнгольд ничего не может сказать тому, кто мог бы после описания рейнгольдовской веры поставить такой вопрос. Однако он делает больше, чем

считает себя обязанным: он определяет веру по крайней мере посредством противоположности ее знанию как необоснованное знанием принятие за истину (Fürwahrhalten)<sup>72</sup>, и определение того, что есть знание, выясняется затем в процессе проблематического и гипотетического обосновывания, как и общая сфера знания и веры, и, следовательно, описание становится полным.

Если Рейнгольд посредством постулата полагает себя избавленным от дальнейших объяснений, то, напротив, ему кажется странным, что господа Фихте и Шеллинг постулируют; их постулат кажется ему идиосинক্রазией в сознании определенных исключительных, располагающих для этого особым чувством индивидуумов, в трудах которых сам чистый разум опубликовал свое действующее знание и знающее действие<sup>73</sup>. Рейнгольд полагает также (с. 143), что находился в этом порочном круге, вышел из него и способен теперь вещать о тайнах. То, о чем он болтает, — это то, что самое всеобщее, действие разума, для него превращается в наисоборнейшее, в идиосинক্রазию господ Фихте и Шеллинга<sup>74</sup>. — И не в меньшей степени тот, кому рейнгольдовская любовь и вера не ясны сами по себе и кому Рейнгольд ничего не может сказать об этом, должен видеть его в волшебном ореоле таинства, обладатель которого как представитель любви и веры мнит себя одаренным особым чувством, таинством, которое представлено и изображено в сознании этого исключительного индивидуума и которое с помощью «Очерка основ логики» и развивающих его «Статей» желает быть опубликованным в чувственном мире и т. д.

Постулат любви и веры звучит несколько приятней и мягче, чем это странное требование трансцендентального созерцания; посредством мягкого постулата публики может быть больше удовлетворена, а грубый постулат трансцендентального созерцания может оттолкнуть ее, впрочем, это ничего не дает для главного.

Вот мы и подошли наконец к *главной предпосылке*, относящейся непосредственно к философствованию. То, что следует предпослать философии, чтобы она могла быть мыслима хотя

бы только как попытка, Рейнгольд называет праистинным\* (Urwahre)<sup>75</sup>, для себя самого истинным и достоверным, основой объяснения всего понятийно истинного; но то, с чего начинается философия, должно быть *первым* понятийно истинным, а именно *истинным первым* понятийным, которое в философии сначала принимается как стремление, лишь проблематически и гипотетически. Но в философствовании как знании оно оправдывает себя как единственно возможное первое лишь тогда и постольку, когда и поскольку со всей достоверностью следует, что и почему возможно оно само и возможность и действительность познаваемого, а также познания посредством праистинного как праосновы всего, что возвещает о себе в возможном и действительном, и как и почему оно истинно посредством праистинного, которое<sup>76</sup>, вне своего отношения к возможному и действительному, в которых оно открывает себя, есть просто непонятное, необъяснимое и неназываемое.

Из этой формы абсолютного как некоторого праистинного видно, что в философии, согласно этому, речь идет не о том, чтобы произвести знание и истину с помощью разума, что абсолютное в форме истины не есть дело разума, а оно уже *в себе и для себя есть* некоторое истинное и достоверное, следовательно, познанное и известное. Разум не может вступить с ним в деятельное отношение; напротив, всякая деятельность разума, всякая форма, которую благодаря ему приняло бы абсолютное, следует рассматривать как изменение последнего, а изменение праистинного было бы продуктом заблуждения. Философствовать, согласно этому, значило бы воспринимать в себя уже полностью готовое известное с помощью просто пассивной восприимчивости, и удобство такой манеры нельзя отрицать. Не нужно напоминать, что истина и достоверность вне познания, будь оно верой или знанием, есть бессмыслица и что

---

\* Рейнгольд сохраняет здесь способ выражения Якоби, но не суть; он вынужден, по его словам, покинуть последнего. Когда Якоби говорит о разуме как способности *предполагания истинного*, то он противопоставляет истинное как истинную *сущность* формальной истине, но отрицает как скептик, что она может быть *познана* человеком; Рейнгольд же, напротив, говорит, что он научился мыслить посредством формального обосновывания, в котором для Якоби истинное отсутствует.

абсолютное становится истинным и достоверным только благодаря самодеятельности разума. Однако становится понятным, насколько странным должно показаться этому удобству, которое уже предположило устойчивое праистинное, когда требуют, чтобы мышление возвело себя посредством самодеятельности разума в знание, чтобы посредством науки природа была сотворена для сознания, и субъект-объект не есть что-либо, что не было бы создано им посредством самодеятельности. Соединение рефлексии и абсолютного в знании происходит в силу этой удобной манеры полностью согласно идеалу философской утопии, в которой абсолютное уже из себя для себя приготавливает истинное и достоверное и делает возможным пассивность мышления, которому достаточно лишь открыть рот, чтобы насладиться собой. Из этой утопии изгоняется трудное, асерторическое и категорическое творение и конструирование; благодаря проблематической и гипотетической тряске с древа познания, стоящего на песке обосновывания, вниз падают плоды, съеденные и усвоенные посредством самих себя. Для всего дела редуцированной философии, желающей быть всего лишь проблематической и гипотетической попыткой и предварительностью, абсолютное необходимо должно быть положено уже праистинным и известным. Каким же иначе образом из проблематического и гипотетического могут получиться истина и знание?

Так как и поскольку предпосылка философии есть в себе непонятное и праистинное, поэтому и постольку оно должно быть способно заявить о себе только в понятийном истинном, и философствование не может исходить из непонятого праистинного, но лишь из понятного истинного.

Такой вывод не только ничем не обоснован, но, скорее, следует сделать противоположный вывод: если предпосылка философии, праистинное, есть нечто непонятное, то праистинное заявляло бы о себе в понятном посредством своей противоположности, т. е. ложно. Скорее, следовало бы сказать, что философия должна начинать хотя и с понятий, но с непонятных понятий, продолжаться и заканчиваться ими; ибо в ограничении понятия непонятное вместо того, чтобы

заявлять о себе, снимается; и соединение противоположных понятий в антиномии, противоречие, для способности понимания есть не просто проблематическое и гипотетическое, но, из-за непосредственной взаимосвязи с ним, его ассерторическое и категорическое явление и истинное, возможное посредством рефлексии откровение непонятного в понятиях. Если абсолютное, по Рейнгольду, познаваемо только *вне* его отношения к действительному и возможному, в которых оно открывает себя, есть нечто непонятное, познаваемое, следовательно, в возможном и действительном, то это было бы познанием посредством лишь рассудка, а не познанием абсолютного. Ибо разум, созерцающий отношение действительного и возможного к абсолютному, тем самым снимает и возможное, и действительное как возможное и действительное; перед ним эти определения исчезают, как и их противоположность; и он познает посредством этого не внешнее явление как откровение, а сущность, которая открывает себя; напротив, он должен познать понятие для себя как абстрактное единство мышления, не как его заявление о себе, а как исчезновение его из сознания; в себе оно, правда, не исчезает, но исчезает из такого рода спекуляции.

Мы переходим к рассмотрению того, что есть «истинное занятие философии, редуцированной к логике»<sup>77</sup>, а именно, оно должно посредством анализа применения мышления как мышления вскрыть и установить праистинное с помощью истинного и истинное посредством праистинного. И мы видим некоторые абсолюты, которые необходимы для этого:

а) *Мышление* не становится мышлением лишь в применении, посредством применения и как примененное, необходимо здесь понять его *внутренний* характер, а последний есть бесконечная повторяемость одного и того же в одном и том же и посредством одного и того же — чистое тождество, абсолютная, исключаяющая из себя всякую внешность друг другу, последовательность друг за другом и рядоположенность друг с другом бесконечность<sup>78</sup>.

б) Нечто совершенно другое, чем само мышление, есть *применение мышления*; насколько несомненно то, что само мышление ни в коем случае не есть применение мышления,

настолько же несомненно, что к мышлению нужно приходить в применении и через него.

И еще третье =в), *материя* применения мышления; это, отчасти уничтоженное в мышлении, отчасти сочетающееся с ним, материальное постулируется; а полномочия и необходимость принимать и предпосылать материю состоят в том, что мышление невозможно было бы применить, если бы не было материи. Так как поэтому материя не может быть тем, что есть мышление, — ибо, если бы она была тем же самым, она не была бы другим и не состоялось бы никакого применения, так как внутренний характер мышления есть единство, — то внутренний характер материи есть противоположное ему, многообразие<sup>79</sup>. — То, что прежде считалось прямо-таки данным эмпирически, со времен Канта постулируется, и это называется теперь оставаться имманентным; только в субъективном — объективное должно быть постулировано — все еще разрешены эмпирически данные законы, формы, или что там еще называют именем фактов сознания.

Что в первую очередь касается мышления, то Рейнгольд, как уже отмечалось выше, видит основную ошибку всей новейшей философии в основном предрассудке и скверной привычке принимать мышление только за субъективную деятельность и пытается, в порядке только опыта, предварительно, сначала, абстрагироваться от ее всякой субъективности и объективности<sup>80</sup>. Легко, однако, увидеть, что, как только мышление полагается в чистое, т. е. абстрагированное от материальности, следовательно противоположное единство и затем — что необходимо — за этой абстракцией следует постулат о сущностно отличной от мышления и независимой от него материи, та самая основная ошибка и сам основной предрассудок выступают во всей своей силе. Мышление здесь сущностно не есть тождество субъекта и объекта, благодаря которому оно характеризуется как деятельность разума и тем самым одновременно абстрагируется от всякой субъективности и объективности лишь посредством того, что оно есть оба, но объект есть постулированная для мышления материя, и тем самым мышление есть не что иное, как нечто субъективное. Следовательно, если



бы некто захотел пойти навстречу желанию абстрагироваться от субъективности мышления и положить его одновременно как субъективное и объективное, то есть как лишенное одновременно обоих этих предикатов, то это не может быть разрешено, а напротив, посредством противопоставления объективного оно определяется как субъективное, и абсолютная противоположность становится темой и принципом философии, впавшей под влиянием логики в редукцию.

Основываясь на этом принципе, синтез так же не происходит. Он обозначается популярным словом «применение», но и в этой убогой форме, для которой от двух абсолютных противоположностей не много перепадает для целей синтеза, он не согласуется с тем, что первой темой философии должно быть нечто понятийное. Ибо даже малый синтез применения содержит переход единства в многообразное, соединение мышления и материи, включает в себе, следовательно, так называемое непонятное. Чтобы синтез мышления и материи стал возможным, необходимо, чтобы они были противоположны не абсолютно, а положены изначально как единое, и тем самым мы достигли бы злосчастного тождества субъекта и объекта, трансцендентального созерцания, интеллектуального мышления.

Однако Рейнгольд в этой предварительной и вводной экспозиции представил из «Очерка логики» не все, что может служить смягчению того вида трудностей, который имеется в абсолютном противоположении. Дело в том, что «Очерк» постулирует кроме постулируемой материи и ее дедуцированного многообразия также и внутреннюю способность и умение материи быть мыслимой, наряду с материальностью, которая должна быть уничтожена в мышлении, еще нечто, что не уничтожается мышлением, что присутствует даже в восприятиях лошади: независимую от мышления форму, к которой, так как *согласно закону природы* форма не может быть уничтожена формой, форма мышления *должна приладиться*, — кроме немыслимой материи, вещи в себе, абсолютно поддающегося представлению материала, который не зависит от представляющего, но в представлении соотносится с формой. Это

отношение формы к материалу Рейнгольд называет постоянно применением мышления и избегает выражения «представление», употребляемого Бардили. Дело в том, что утверждалось, что «Очерк логики» есть не что иное, как «подновленная элементарная философия». Кажется, нет оснований считать, что Рейнгольду приписывается намерение представить вновь философской общественности в этой почти неизменной форме элементарную философию, в которой он больше не нуждается, а что чистосердечное принятие и чистая отдача себя в обучение «Логике» пошло, не ведая того, в ученики к себе самому. Рейнгольд противопоставляет этому взгляду на вещи в «Статьях» следующие доказательства:

— во-первых, он вместо того, чтобы искать свою элементарную философию в «Очерке логики», видел в нем «родство с идеализмом, а именно, из-за острой иронии, с которой Бардили при всяком удобном случае отзывается о рейнгольдской теории, скорее видел в ней любую другую философию;

— что слова «представление», «представляемое» и «голое представление» и т. д. употребляются в «Очерке» сплошь в таком смысле, который полностью противоположен смыслу, в котором они употреблялись автором элементарной философии, что он, пожалуй, сам лучше всего должен был бы знать;

— тот, кто утверждает, что «Очерк» является хотя бы в каком-то определенном смысле переработкой элементарной философии Рейнгольда, вероятно, сам не понимает, о чем говорит»<sup>81</sup>.

На первом основании, острой иронии, нет возможности останавливаться. Остальное есть утверждения, точность которых следует из краткого сопоставления главных моментов «Теории»<sup>82</sup> и «Очерка».

Согласно «Теории», существенная составная часть представления относится к представлению как внутреннее условие:

а) материал представления, то, что дано восприимчивости, форма чего есть многообразность;

б) форма представления, произведенное спонтанностью, форма которого есть единство<sup>83</sup>.

В «Логике»<sup>84</sup>:

а) мышление, деятельность, основная черта которого — единство;

б) материя, ее черта — многообразность;

в) отношение обоих друг к другу называется в «Теории» и в Логике»<sup>85</sup> представлением, только что Рейнгольд постоянно говорит о применении мышления. Форма и материал, мышление и материя в обеих одинаковым образом пребывают для самих себя. Что еще касается материи, то:

а) часть ее, и в «Теории», и в «Логике»<sup>86</sup>, есть *вещь в себе*; в первой — сам предмет, поскольку он не может быть представлен, но его столь же невозможно отрицать, как и сами представимые предметы; во второй — материальное, которое должно быть уничтожено в мышлении, немислимое материи;

б) другая часть объекта в «Теории» есть известный материал представления, в «Логике» — независимая от мышления, неуничтожимая форма объекта, к которой форма мышления, так как форма не может уничтожить форму, должна *приладиться*<sup>87</sup>.

И через эту двучастность объекта, — с одной стороны, абсолютной для мышления материальности, к которой мышление не только не может *приладиться*, но и не знает, что с ней делать, кроме как уничтожить ее, то есть абстрагироваться от нее, с другой стороны, строения, которое опять-таки принадлежит объекту независимо от всякого мышления, но формы, которая позволяет объекту быть мыслимым, к которой мышление должно приладиться, насколько это возможно, — мышление должно ринуться в жизнь<sup>88</sup>. В философию мышление после этого падения в такой абсолютный дуализм попадает со сломанной шеей; дуализм, который способен бесконечно менять свои формы, но порождает все время одну и ту же нефилософию. С этой вновь представленной теорией своего собственного учения Рейнгольд похож на человека, которого, к его величайшему удовольствию, по его неведению, обслуживают из его собственных запасов — все желания и надежды сбылись, все философские революции в новом столетии закончились, так что теперь при имеющей всеобщую силу редукции философии посредством логики может сразу наступить вечный мир.

Свой новый труд в этом философском винограднике Рейнгольд — как и «Политический журнал»<sup>89</sup> каждый свой выпуск — начинает с рассказа о том, что все произошло совершенно не так и вновь не так, как он некогда предсказывал: «иначе, чем он возвещал в начале революции; иначе, чем когда в середине этого процесса пытался содействовать ее продвижению; иначе, чем как полагал в конце ее, что цель ее достигнута; и он спрашивает себя, не заблуждается ли он в четвертый раз?»<sup>90</sup>. — Впрочем, если количество ошибок помогает рассчитать вероятность и если принять в расчет то, что называют авторитетом, то, помимо этой ошибки, которой не должно быть, на основе его «Статей», к тем трем признанным можно добавить еще несколько, а именно:

— согласно сказанному на с. 126<sup>91</sup>, Рейнгольд вынужден был навсегда отказаться от промежуточной точки зрения между философиями Фихте и Якоби, о которой он полгал, что нашел ее;

— он желал, верил и т. д. (с. 129)<sup>92</sup>, что существенное философии Бардили можно свести к существенному в философии Фихте, и наоборот; и стремился с полной серьезностью убедить Бардили, что он идеалист; но он не только не смог убедить последнего, но, напротив, вынужден был в результате переписки Бардили (с. 130) вообще отказаться от идеализма;

— так как попытка с Бардили провалилась, он энергично попытался убедить Фихте в «Очерке» словами (с. 163): «Каким триумфом доброго дела было бы, если бы Фихте сквозь бастион своей и Вашей (Бардили) буквы прорвался к единству с Вами»<sup>93</sup>. — Чем это кончилось, известно.

И наконец, не следует забывать, имея в виду историю, что дело обстоит иначе, чем думал Рейнгольд, когда он в одной части философии Шеллинга видел всю систему и принимал эту философию за то, что обычно называют идеализмом.

И во что выльется, в конце концов, логическая редукция философии, предсказать нелегко, эта находка пребывать вне философии и тем не менее философствовать слишком удобна, чтобы быть нежелательной. Только она сама устроит суд над собой. В самом деле, поскольку она из многочисленных форм

точки зрения рефлексии должна выбрать лишь одну, то каждый волен создавать себе другую. Это означает в данном случае — вытеснять старую систему новой, и не может называться иначе, потому что форма рефлексии должна быть принята в качестве сущности системы; так и сам Рейнгольд смог в «Логике» Бардиди увидеть другую систему, чем в своей теории.

*Тенденция к обосновыванию*, которая нацелена на то, чтобы свести философию к логике, должна как самофиксирующееся явление одной стороны всеобщей потребности в философии занять свое необходимое и определенное объективное место в многообразии устремлений образования, которые касаются философии, но должна принять устойчивую форму прежде, чем придет к самой философии. Абсолютное по линии своего развития, которое оно производит вплоть до полного завершения самого себя, должно в то же время задерживать себя в каждом пункте и организовываться в форму и в этом многообразии является как образующее себя.

Если потребность в философии не достигает своего центра, она показывает две стороны абсолютного, которое есть одновременно внутреннее и внешнее, сущность и явление, раздельными, в особенности — внутреннюю сущность и внешнее явление. Внешнее явление для себя становится абсолютно-объективной тотальностью, рассеянным в бесконечности многообразием, которое в своем стремлении к бесконечному множеству обнаруживает свою бессознательную связь с абсолютным; и следует отдать должную справедливость ненаучному усилию, чувствующему потребность в тотальности настолько, что оно стремится расширить эмпирическое в бесконечность, хотя именно из-за этого материал под конец становится очень тонким. Это усилие в отношении бесконечного объективного материала образует полюс, противоположный полюсу плотности, которая стремится остаться во внутренней сущности и из сжатия своего прочного материала не может выйти к научному распространению. Вышеупомянутое усилие благодаря своей бесконечной суете привносит в смерть сущности, которую оно обрабатывает, если не жизнь, то, по крайней мере, движение. И если Данаиды<sup>94</sup> по причине вечной утечки воды никогда

не наполняют сосуда, то упомянутые усилия, напротив, не достигают полноты потому, что они посредством постоянного подливания придают своему морю бесконечную ширь. И если они не достигают удовлетворения, не оставив ничего, что бы не было долито, то эта суета обретает именно в этом себе пищу на неизмеримой поверхности; прочно опираясь на заученную фразу о том<sup>95</sup>, что во внутреннее природы не может проникнуть никакой сотворенный дух, она отказывается от того, чтобы творить дух и внутреннее и превращать мертвое в природу. — Напротив, внутренняя сила тяжести мечтателя пренебрегает водой, посредством доступа которой к плотности она могла бы выкристаллизироваться в форму; находящееся в брожении стремление, рождающееся из природной необходимости произвести форму, отталкивает свою возможность и растворяет природу в духах, образует ее в бесформенные формы или, если рефлексия превалирует над фантазией, возникает подлинный скептицизм.

Ложную середину между обоими образует популярная и формальная философия, которая не постигла их и поэтому полагает, что может отблагодарить их тем, что принцип каждого остается в своей сущности и что благодаря модификации оба притуляются друг в друге. Она не охватывает в себе оба полюса, и сущность обоих ускользает от нее в поверхностной модификации и в соседствующем соединении, и она остается чужда обоим, как и философии. От полюса рассеяния она имеет принцип противоположения, но противоположности не должны быть голыми явлениями и понятиями до бесконечности, а одна из них также — бесконечным и непостижимым; тем самым должна быть удовлетворена потребность мечтателя в сверхчувственном. Однако принцип рассеивания пренебрегает сверхчувственным подобно тому, как принцип мечтательности пренебрегает противоположением сверхчувственного и какого-либо пребывания некоторого ограниченного наряду с ним. Точно так же всякая видимость середины, которую популярная философия придает своему принципу абсолютного нетождества конечного и бесконечного, отбрасывается философией, которая посредством абсолютного тождества поднимает к жизни смерть

раздвоенных и посредством разума, вбирающего их обоих в себя и полагающего их равно по-матерински, устремляется к осознанию этого тождества конечного и бесконечного, то есть к знанию и истине.

**ВЕРА И ЗНАНИЕ**

**ИЛИ РЕФЛЕКСИВНАЯ**

**ФИЛОСОФИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ**

**В ПОЛНОТЕ СВОИХ ФОРМ**

**КАК ФИЛОСОФИЯ КАНТА,**

**ЯКОБИ И ФИХТЕ**



## [Введение]

**В** последнее время культура настолько поднялась над старой противоположностью разума и веры, философии и позитивной религии, что это противопоставление веры и знания получило совсем иной смысл и ныне перемещено внутрь самой философии. То, что разум является слугой веры, как выражались в прежние времена, и вопреки чему философия непреодолимо утверждала свою абсолютную автономию, такие представления или выражения исчезли; а разум, пусть даже он разум и иным образом, чем то, что дает себе это имя, приобрел в позитивной религии такое значение, что сама борьба философии против позитивного, чуда и т. п. считается чем-то отброшенным и невежественным, — и то, что Кант в своей попытке оживить положительную форму религии<sup>1</sup>, придав ей смысл исходя из своей философии, потерпел неудачу не потому, что при этом менялся бы собственный смысл этих форм, но потому, что последние больше уже не казались достойными этой чести. Но остается вопросом, не выпала ли разуму-победителю та же судьба, какая постигает победоносную силу варварских наций в отношении побежденной слабости образованных — сохранять внешнее господство, в духе же — пасть жертвой побежденного. Славная победа, которую просвещающий разум одержал над тем, что он, в соответствии с малой мерой своего понимания религии, рассматривал в качестве противоположной ему веры, при свете дня имеет следующий вид: ни позитивное, с которым он боролся, не осталось религией, ни он, победивший, не остался разумом, — а выродок, который, торжествуя, скачет по их трупам как общее, объединяющее обоих дитя умиротворения, так же мало имеет в себе от разума, как и от подлинной веры. Разум, который в себе и для себя был обессилен уже тем, что трактовал религию

только как нечто позитивное, не идеалистически, не мог сделать ничего лучшего, чем по окончании борьбы обернуться на себя, дойти до самопознания и признать ничтожность своего бытия (Nichtssein) путем полагания лучшего, чем он сам, ибо он есть лишь рассудок, в качестве *потустороннего в вере вне и над собой*, как это произошло в *философиях Канта, Якоби и Фихте*, — и тем, что он снова делает себя слугой некоей веры. По *Канту*, сверхчувственное не может быть познано разумом; высшая идея в то же время не обладает реальностью. По *Якоби*, разум стыдится побираться, а для того, чтобы копать вглубь, у него нет ни рук, ни ног<sup>2</sup>; человеку дано лишь чувство и сознание своего незнания истинного, только предощущение истинного в разуме, который есть лишь нечто вообще субъективное и инстинкт. По *Фихте*, Бог есть нечто непонятное и немыслимое; знание не знает ничего, кроме того, что оно ничего не знает, и вынуждено спастись в вере. Согласно им всем, абсолютное, по старой дистинкции, так же мало может быть против разума, как и для него, оно — над разумом. Отрицательный образ действий Просвещения, положительная сторона которого в его тщеславной суете была лишена зерна, создал себе зерно тем, что постиг саму свою отрицательность и отчасти освободил себя от пошлости посредством чистоты и бесконечности отрицательного, отчасти, однако, именно поэтому снова оказался в состоянии обладать для положительного знания лишь конечным и эмпирическим, а вечным — лишь как потусторонним, так что последнее для познавания пусто, и это бесконечное пустое пространство знания может быть заполнено лишь субъективностью стремления и предчувствия; и что раньше расценивалось в качестве смерти философии — то, что разум должен отказаться от своего бытия в абсолютном, совершенно исключить себя из него и относиться к нему лишь отрицательно, — стало отныне высшим пунктом философии, а ничтожность бытия Просвещения превратилась посредством ее осознания в систему.

Несовершенные философские учения вследствие того, что они несовершенны, принадлежат вообще непосредственно эмпирической необходимости, и потому сторона их несовер-

шенства постигается из этой необходимости и в ней; эмпирическое, то, что находится в мире как обычная действительность, в философиях эмпирического имеется в форме понятия как одно с сознанием и оправдано этим. С одной стороны, субъективный принцип, общий вышеназванным философским учениям, вовсе не является ограниченной формой духа непродолжительного периода времени или малого числа людей, с другой стороны, могучая форма духа, которая есть их принцип, несомненно, достигает в них полностью выраженным образом полноты своего сознания, своего философского образования и познания.

Но великая форма мирового духа, которая познала себя в этих философских учениях, есть принцип Севера и, рассмотренная религиозно, принцип протестантизма, — субъективность, в которой красота и истина излагается в чувствах и убеждениях, в любви и рассудке. Религия строит свои храмы и алтари в сердце индивида, а воздыхания и молитвы ищут Бога, в созерцании которого индивид себе отказывает, так как есть опасность со стороны рассудка, который может принять созерцаемое за вещь, рошу — за дрова<sup>3</sup>. Правда, внутреннее должно также стать внешним, намерение должно достичь действительности в поступке, непосредственное религиозное чувство — выразиться во внешнем движении, а вера, избегающая объективности познания, — стать себе объективной в мыслях, понятиях и словах; но рассудок строго отличает объективное от субъективного, и оно становится тем, что не обладает никакой ценностью и есть ничто, так же как и борьба субъективной красоты направлена как раз на то, чтобы в достаточной мере защититься от необходимости, по которой субъективное становится объективным. И если бы какая-нибудь красота захотела в нем стать реальной, достаться объективности, а сознание захотело бы обратиться к осуществлению и объективности самого себя, формированию явления, или захотело бы отобразиться в нем, то это следовало бы целиком отвергнуть, так как это было бы опасным излишеством и злом, поскольку оно могло бы быть превращено рассудком в какое-нибудь нечто, — также и прекрасное чувство, перейди оно в безболезненное созерцание, стало бы суеверием.

Эта власть, которая придается рассудку субъективной красотой и кажется сначала противоречащей ее тоске (Sehnsucht), устремляющейся прочь от конечного, ничтожного для нее, есть такая же необходимая сторона, как и ее борьба против рассудка, и это станет очевидно в дальнейшем, при изложении философских систем этой субъективности. Именно из-за ее бегства от конечного и из-за прочного бытия (Festsein) субъективности прекрасное для нее превращается в просто вещи, роца — в дрова, образы — в вещи, которые имеют глаза и не видят, имеют уши и не слышат<sup>4</sup>, и если идеалы не могут быть включены в полностью понятную рассудку реальность в виде чурбанов и камней, то они становятся выдумками и любое обращение к ним кажется пустой игрой или зависимостью от объектов и суеверием.

Однако наряду с этим рассудком, усматривающим повсюду в истине бытия лишь конечность, религия как чувство, вечно исполненная тоски любовь, имеет свою возвышенную сторону в том, что она не цепляется ни за какое преходящее созерцание или наслаждение, но стремится к вечной красоте и блаженству. Как стремление (Sehnen) она есть нечто субъективное; но то, чего она жаждет и не может узреть, есть абсолютное и вечное; однако если бы стремление нашло свой предмет, то временная красота субъекта как единичного стала бы его счастьем, совершенством существа, принадлежащего миру. Но насколько религия действительно превращала бы красоту в единичное, настолько же красота переставала бы быть прекрасным; однако наличное бытие (Dasein) в качестве чистой плоти внутренней красоты само перестает быть временным и чем-то собственным. Намерение как действие остается незапятнанным своей объективностью, а поступок, так же как и наслаждение, не восстает, превращаемый рассудком в нечто, против истинного тождества внутреннего и внешнего; высшим познанием было бы познание того, что такое эта плоть, в которой индивид не единичен, а стремление достигает совершенного созерцания и блаженного наслаждения.

Когда пришло время, бесконечное стремление вон из тела и мира примирилось с наличным бытием, но таким образом,

что реальность, с которой примирились, объективное, получившее признание субъективности, в действительности было лишь эмпирическим наличным бытием, обычным миром и действительностью, и, таким образом, само это примирение не потеряло характера абсолютного противопоставления, заключенного в прекрасной тоске, оно лишь бросилось теперь к другой части противоположности, к эмпирическому миру; и хотя из-за его абсолютной слепой природной необходимости оно было уже твердо и внутренне уверено в себе, оно все же нуждалось в объективной форме этого убеждения, — и бессознательная достоверность погружения в реальность эмпирического наличного бытия должна была в то же время, как раз в соответствии с необходимостью природы, пытаться оправдать себя и успокоить свою совесть. Это примирение для сознания произошло в учении о счастье, где фиксированный пункт, из которого исходят, — эмпирический субъект, а то, с чем его примиряют, — также обычная действительность, которой можно доверять и которой можно предаться, не впадая в грех. Глубокая грубость и беспросветная пошлость — внутреннее основание этого учения о счастье — возвышается лишь в том, что оно стремится к оправданию и честному осознанию, которое — так как оно, из-за абсолютности эмпирического, не способно на разум посредством идеи — может достичь только лишь объективности рассудка, понятия, каковое понятие представило себя в своей высшей абстракции в качестве так называемого «чистого разума».

Догматизм просвещенчества и эвдемонизма состоял, таким образом, не в том, что он принял счастье и наслаждение как высшее; ведь счастье, понятое как идея, перестает быть чем-то эмпирическим и случайным, как и чем-то чувственным. Разумный образ действий (Tun) и высшее наслаждение суть одно в высшем наличном бытии (Dasein), и совершенно безразлично — брать ли высшее существование со стороны его идеальности, которая, если ее изолировать, может быть названа лишь разумным образом действий, или со стороны его реальности, которая, если ее изолировать, может быть названа лишь наслаждением и чувством, — раз высшее блаженство

есть высшая идея, ведь разумный образ действий и высшее наслаждение, идеальность и реальность, суть в ней равным образом и тождественны. Любая философия представляет собой не что иное, как конструирование высшего блаженства в качестве идеи; вследствие того, что высшее наслаждение познается разумом, их различимость непосредственно отпадает, тем образом, что понятие и бесконечность, которая царит в деятельности, и реальность и конечность, которая царит в наслаждении, принимаются друг в друга. Полемика против счастья превращается в пустую болтовню, если счастье познано в качестве блаженного наслаждения вечного созерцания. Но, конечно, то, что называется эвдемонизмом, имеет в виду эмпирическое счастье, наслаждение восприятия, а не вечное созерцание и блаженство.

Этой абсолютности эмпирического и конечного существа понятие, или бесконечность, противостоит настолько непосредственно, что одно обусловлено другим, есть посредством другого, и, поскольку одно в своем для-себя-бытии абсолютно, таково же и другое, третье же, истинно первое, вечное, — по ту сторону этой противоположности. Бесконечное, понятие, как в себе пустое, ничто, получает свое содержание посредством того, с чем оно в своей противоположности соотнесено, — собственно, эмпирического счастья индивидуума; мудростью же и наукой называется подведение всего под такое единство понятия, чьим содержанием является абсолютная единичность, причисление к ней любого и каждого образа прекрасного, выражения идеи, мудрости и добродетели, искусства и науки, т. е. превращение их в нечто, что не есть в себе, — ведь единственным в-себе является абстрактное понятие того, что есть не идея, а абсолютная единичность.

В соответствии с твердым принципом этой системы образования, гласящим, что конечное есть в себе и для себя, абсолютно и единственная реальность, на одной стороне находится само конечное и единичное в форме многообразия, и в нее, следовательно, ссыпают все религиозное, нравственное и прекрасное, потому что оно может быть понято рассудком как единичное, — на другой стороне находится та же самая

абсолютная конечность в форме бесконечного, в качестве понятия счастья. Бесконечное и конечное, которые не должны полагаться тождественными в идее, так как каждое из них абсолютно для себя, противостоят таким образом друг другу в отношении господства, поскольку в их абсолютной противоположности понятие есть определяющее. Но над этой абсолютной противоположностью, относительными тождествами господства и эмпирической постижимостью возвышается вечное; поскольку противоположность абсолютна, то эта сфера есть нерасчислимое, непостижимое, пустое, непознаваемый Бог, находящийся по ту сторону пограничных столбов разума, — сфера, которая для созерцания есть ничто, так как созерцание здесь только чувственно и ограничено; она также ничто и для наслаждения, ведь существует только эмпирическое счастье, ничто для познания, ведь то, что называется разумом, есть не что иное, как причисление всего и каждого к единичности и приведение любой идеи к конечности.

Это фундаментальное свойство эвдемонизма и Просвещения, превратившее прекрасную субъективность протестантизма в эмпирическую, поэзию его страдания, стыдящуюся любого примирения с эмпирическим существованием, — в прозу удовлетворения этой конечностью и чистой совести в отношении этого, — в какой мере присутствует оно в философии Канта, Якоби и Фихте? Эти философские учения не только не чужды ему, напротив, — они довели его до высшей степени совершенства. Сознательным образом они непосредственно направлены против принципа эвдемонизма; но вследствие того, что они не представляют собой ничего кроме этой направленности, их положительный характер составляет сам этот принцип, так что преобразование, производимое этими философскими учениями в эвдемонизме, только доводит до совершенства его образование, что для разума и философии — для принципа — само по себе безразлично. В этих философских учениях сохраняется абсолютное бытие конечного и эмпирической реальности, и абсолютное противоположное бытие бесконечного и конечного, а идеальное (*das Idealische*) понято лишь как понятие. Сохраняется в особенном, если это понятие полагается

положительным образом, одно только их возможное относительное тождество, господство понятия над являющимся как реальным и конечным, к которому относится также все прекрасное и нравственное; если же понятие полагается как отрицательное, то субъективность индивидуума наличествует в эмпирической форме, господство же осуществляется не посредством рассудка, а как природная сила и слабость субъективностей в отношении друг друга. Над этой абсолютной конечностью и абсолютной бесконечностью сохраняется абсолютное как пустота разума, неизменной непостижимости и веры, последняя же, сама по себе неразумная, потому называется разумной, что этот разум, ограниченный своей абсолютной противоположностью, знает нечто высшее над собой и исключает себя из него.

В форме эвдемонизма принцип абсолютной конечности еще не достигал полноты абстракции, так как понятие полагалось на стороне бесконечности не чисто, но наполненным содержанием — счастьем. Вследствие того, что понятие не чисто, оно находится в положительном равенстве со своим противоположным, так как то, что составляет его содержание, именно и есть та реальность, положенная здесь в форме понятия, которое на другой стороне есть множественность, так что не имеется рефлексии о противоположности, или — противоположность не объективна, и эмпирическое не положено как отрицательность для понятия, а понятие не полагается как отрицательность для эмпирического, как не полагается понятие и в качестве в себе отрицательного. В полноте же абстракции есть рефлексия об этой противоположности, или идейная (*ideelle*) противоположность объективна, и каждое положено как некоторое нечто, которое не есть то, что есть другое; единство и множественное противостоят здесь как абстракции друг другу, вследствие чего противоположности ведь в отношении друг друга обладают обеими сторонами — положительности и отрицательности, так что, следовательно, эмпирическое для понятия есть как абсолютное нечто, так и абсолютное ничто. Посредством первой стороны они являются прежним эмпиризмом, посредством второй они — в одно и то же время и идеализм, и скептицизм;



то они называют практической, это — теоретической философией; в первой эмпирическое обладает для понятия, или в себе и для себя самого, абсолютной реальностью, во второй — знание об этом ничто.

В пределах этого общего основного принципа — принципа абсолютности конечности и получающейся из нее абсолютной противоположности конечности и бесконечности, реальности и идеальности, чувственного и сверхчувственного, и потусторонности бытия истинно реального и абсолютного — *эти философские учения* вновь образуют противоположности друг другу, а именно *тотальность возможных для принципа форм*. Философия Канта устанавливает объективную сторону всей этой сферы; абсолютное понятие, просто для самого себя сущее как практический разум, есть высшая объективность в конечном, постулируемая абсолютно как идеальность в себе и для себя. Философия Якоби есть субъективная сторона, она переносит противоположность и абсолютно постулируемое тождественное бытие (Identischsein) в субъективность чувства как бесконечного стремления и неисцелимого страдания. Философия Фихте является синтезом обеих; она требует формы объективности и основоположений, как и Кант, однако в то же время полагает противоборство этой чистой объективности с субъективностью в качестве стремления (Sehnen) и субъективного тождества. У Канта положено бесконечное понятие в себе и для себя и только лишь признанное философией; у Якоби бесконечное является аффицированным субъективностью, как инстинкт, побуждение (Trieb), индивидуальность; у Фихте само аффицированное субъективностью бесконечное снова делается объективным как долженствование (Sollen) и стремление (Streben).

Таким образом, сколь диаметрально эти философские учения противопоставляют себя эвдемонизму, столь же мало они выходят за его пределы. Подняться над субъективным и эмпирическим и затребовать для разума его абсолютное бытие и независимость от обычной действительности — это всего лишь высказанное ими намерение и указываемый ими принцип. Но поскольку этот разум обладает только лишь этой

направленностью против эмпирического, бесконечное в себе есть только в отношении к конечному, то эти философские учения, вследствие того, что они борются с эмпирическим, непосредственно остаются в его сфере; кантовское и фихтевское поднялись, пожалуй, до понятия, но не до идеи, а чистое понятие есть абсолютная идеальность и пустота, оно обладает своим содержанием и своими измерениями только лишь в отношении к эмпирическому, и тем самым, посредством его, и обосновывает именно тот абсолютный нравственный и научный эмпиризм, в котором они и упрекают эвдемонизм. Философия Якоби не идет этим окольным путем — обособлять понятие от эмпирической реальности, а затем позволять той же самой эмпирической реальности, вне которой для понятия нет ничего, кроме его уничтожения, снова наполнить понятие его содержанием; но она, так как ее принципом непосредственно является субъективность, есть непосредственный эвдемонизм, только с пристройкой отрицательности, поскольку она рефлектирует о том, что мышление, которое эвдемонизм еще не познает в качестве идейного (*das Ideele*), отрицательного для реальности, в себе есть ничто.

Если более ранние научные проявления этого реализма конечности (ведь что касается ненаучных, то весь способ действий новейшей культуры до сих пор принадлежит ему), локкеанство и учение о счастье, превратили философию в эмпирическую психологию, сделали первой и высшей точкой зрения точку зрения субъекта и просто сущую конечность, спрашивали и ответили на вопрос, чем является по здравому расчету универсум для чувствующей и сознающей субъективности или разума, погруженного лишь в конечность и отказывающего себе в созерцании и познании вечного, то три упомянутых философских учения суть дополнение и идеализация этой эмпирической психологии, которое состоит в познании того, что бесконечное понятие просто противоположно эмпирическому, а сфера этой противоположности, конечное и бесконечное, абсолютна (хотя ведь если бесконечность противоположна конечности, то одно так же конечно, как и другое), а над ней — по ту сторону понятия и эмпирического — есть вечное, но познавательные способности

и разум суть исключительно только эта сфера. Разумеется, такой, мыслящий лишь конечное разум находит, что он может мыслить только конечное; разум в виде побуждения и инстинкта находит, что он не может мыслить вечного. Идеализм (который в субъективном измерении, а именно в философии Якоби, может обладать лишь формой скептицизма, и к тому же не истинного, так как здесь чистое мышление положено лишь в качестве субъективного, в то время как идеализм, напротив, состоит в том, что оно есть объективное), на который способны эти философские учения, есть идеализм конечного, не в том смысле, что конечное в них есть ничто, но в том, что конечное принимается в идейную форму, а конечная идеальность, т. е. чистое понятие, абсолютно противоположная конечности бесконечность, как и реальная конечность, обе полагаются равным образом абсолютно.

В соответствии с этим, самим по себе и единственно достоверным является то, что есть мыслящий субъект, аффицированный конечностью разум, и вся философия состоит в том, чтобы определить универсум для этого конечного разума. Так называемая критика познавательных способностей у Канта, неперелетание сознания и нетрансцендирование у Фихте, а у Якоби — отказ от попытки предпринять что-либо невозможное для разума означает не что иное, как абсолютное ограничение разума формой конечности, в любом разумном познании убежденность в абсолютности субъекта и превращение ограниченности в вечный закон и бытие, как в себе, так и для философии. Таким образом, эти философские учения представляют собой не что иное, как доведение рефлексивной культуры до системы — культуры обычного человеческого рассудка, который поднимается до мышления некоторого всеобщего, но поскольку он остается обычным рассудком, принимает бесконечное понятие за абсолютное мышление и оставляет бесконечное понятие и свое созерцание (*Anschauen*) вечного лишь раздельными, — тем ли образом, что вообще отказывается от этого созерцания и держится понятия и эмпирии, или так, что имеет их оба, но не может объединить, не может ни принять созерцание в понятие, ни уничтожить равным

образом и понятие, и эмпирию. Мучение лучшей природы в этой ограниченности или абсолютной противоположности выражается посредством тоски и стремления, сознания того, что это — ограниченность, подняться над которой она не может, в виде веры в нечто потустороннее этой ограниченности, в виде, однако, неизменной неспособности и вместе с тем — невозможности подняться за предел, в ясную самую себе и лишенную тоски область разума.

Так как аффицированный чувственностью разум представляет собой твердую точку зрения, которую всевластное время и его культура зафиксировали для философии, то делом такой философии является не познание Бога, но, как это называют, человека. Этот человек и человечность суть ее абсолютная точка зрения, именно как неизменная, непреодолимая конечность разума, не как отблеск вечной красоты, духовный фокус универсума, но как абсолютная чувственность, которая обладает, однако, способностью веры в то, что можно подбелить себя там или сям чуждым ей сверхчувственным. Как для искусства, будь оно ограничено портретированием, его идеальное состояло бы в том, чтобы все же привносить тоску во взгляд глаз обычного лица, складывать его губы все же в печальную улыбку, но изображение возвышающихся над тоской и печалью богов было бы ему просто запрещено, — как будто изображение вечных образов возможно только с ущербом для человечности — так и философия должна представлять не идею человека, но абстракцию эмпирической человечности, смешанную с ограниченностью, и неизбежно нести в себе ввевшееся жало абсолютной противоположности, и при том, что она ясно осознает свою ограниченность чувственным, — все равно, будет ли она анализировать эту свою абстракцию или прекраснодушным и трогательным образом совершенно оставит ее, — в то же время украшать себя поверхностной расцветкой сверхчувственного, поскольку в вере она указывает на нечто высшее. Но истина не может быть обманута такой канонизацией конечности, при которой последняя остается как была, ведь истинное освящение должно было бы уничтожить эту канонизацию. Когда художник не в состоянии даровать действительности истинную истину,

осветив ее эфирным лучом и полностью погрузив в него, но может изобразить лишь действительность в себе и для себя, что обычно называется реальностью и истиной, хотя она не есть ни то, ни другое, и прибегает к средствам трогательности в отношении действительности, средствам тоски и сентиментальности, и повсюду украшает щеки пошлости слезами, а в уста вкладывает «О Боже!», то при этом, хотя его образы и устремлены к небу прочь от действительного, но, подобно летучим мышам, не являющимся ни птицами, ни зверьми, не принадлежат ни Земле, ни небу, и подобная красота не может существовать без уродства, подобная нравственность — без слабости и низости, рассудок, демонстрирующий себя здесь, — без банальности, счастье и несчастье, о которых здесь идет речь, первое не может существовать без вульгарности, второе — без страха и малодушия, а оба — без презренности, — так же мало способна и философия, если она принимает конечное и субъективность в соответствии с их способом бытия в форму понятия в качестве абсолютной истины, очистить их таким образом, что она приводит их в связь с бесконечным; ведь само это бесконечное не есть истинное, так как оно не в состоянии поглотить конечность. Но если в ней действительность и временное как таковое исчезает, то это расценивается в качестве ужасного препарирования, которое не оставляет человека в целостности, и в качестве насильственного абстрагирования, лишённого всякой, в особенности практической, истины, подобная абстракция понимается как болезнетворный отрыв существенной части от полноты целого; в качестве существенной части, однако, и в качестве абсолютного в-себе признается временное, эмпирическое и лишенность; дело обстоит таким же образом, как если бы кто-нибудь, видевший только ноги статуи, после того, как его глазам открылось все произведение, стал бы жаловаться на то, что он лишен своей лишенности, что неполноту сделали неполной. Познание конечного есть такое познание части и единичного; если бы абсолютное было *составлено* из конечного и бесконечного, то абстрагирование от конечного было бы, разумеется, потерей, но в идее конечное и бесконечное есть одно, и потому конечность как таковая в том плане, что она должна

обладать в себе и для себя истиной и реальностью, исчезла; отрицаемо, однако, только то, что в ней есть отрицание, и, таким образом, положено истинное утверждение (Affirmation). Высшая абстракция этого, сделанного абсолютным отрицания есть эгоистность (Egoität)<sup>5</sup>, как в противном случае вещь — высшая абстракция полагания (Position); одно, как и другое, само есть лишь отрицание другого. Как чистое бытие, так и чистое мышление, — абсолютная вещь и абсолютная эгоистность — равным образом делают конечность абсолютным, и, не говоря уже о других явлениях, эвдемонизм и просвещенчество, так же как и философия Канта, Якоби и Фихте, к более обстоятельному сопоставлению которых мы теперь и обратимся, стоят на одной и той же ступени.

## А. Кантовская философия

Тем, что ее сущность состоит в том, чтобы быть критическим идеализмом, кантовская философия прямо признается в том, что ее принцип — субъективность и формальное мышление, и, будучи уверена в своей точке зрения, заключающейся в том, чтобы наивысшим делать единство рефлексии, она в наименее заботнейшем рассказе открывает, что она такое и чего она хочет; наименование «разум», даваемое ею понятию, может самое большее затруднить или затемнить постижение этого. В более низких пунктах, где в ее основе поистине лежит некоторая идея, отчасти запутанность, с которой она выражает идею, затрудняет ее познание, отчасти она сама очень скоро вновь превращает разумное в рассудочное и обусловленное; она, впрочем, на своем пути встречает как голые возможности мышления и лишенные всякой реальности преувеличенные понятия, так и, мимоходом, идеи, которые она очень скоро вновь отбрасывает как голые пустые мысли, а самую высшую идею, на которую она натолкнулась в своем критическом предприятии

и к которой она отнеслась как к пустому измышлению и лишь противоестественному школьному остроумию, выковыривающему реальность из понятий<sup>6</sup>, она, но лишь под конец своей философии, установила в качестве постулата<sup>7</sup>, обладающего необходимой субъективностью, но не той самой абсолютной объективностью, чтобы, вместо того, чтобы заканчивать верой в эту идею, с нее только и начинать философию и ее признать единственным содержанием последней. Если кантовская философия просто останавливается на противоположности и делает тождество последней абсолютным концом философии, т. е. чистой границей, которая есть лишь ее отрицание, то в качестве задачи истинной философии не сто́ит наперекор этому рассматривать задачу разрешить находимые противоположности, постигаемые то как дух и мир, то как душа и тело, как Я и природа и т. д., в их конце, ведь ее единственная идея, имеющая для нее реальность и истинную объективность, — это снятость противоположности, и ни это абсолютное тождество не есть всеобщий субъективный, нереализуемый постулат, но единственная истинная реальность, ни познание его не есть вера, т. е. потустороннее для знания, но ее единственное знание. Поскольку же философия в абсолютном тождестве не признает для себя сущим ни одно из противоположных, ни другое в его абстракции от другого, ведь высшая идея безразлична по отношению к обоим, и каждое, рассмотренное в отдельности, есть ничто, постольку она есть идеализм, — и кантовская философия имеет заслугу быть идеализмом, так как она доказывает, что ни понятие лишь для себя, ни созерцание лишь для себя не есть нечто, созерцание для себя слепое, а понятие для себя пусто<sup>8</sup>, и что конечное тождество обоих в сознании, называющееся опытом, также мало есть разумное познание. Но тем, что кантовская философия объявляет это конечное познание единственно возможным и делает в себе сущим, делает положительным именно эту отрицательную, чисто идеалистическую сторону, или опять-таки именно это пустое понятие как абсолютный — как теоретический, так и практический — разум, она вновь впадает в абсолютную конечность и субъективность, а вся задача и содержание этой философии заключается не

в познании абсолютного, а в познании этой субъективности или в критике способности познания.

«Ибо, на мой взгляд, первый шаг к разрешению различных вопросов, с которыми почти наверняка должна была столкнуться человеческая душа, состоит в исследовании нашего собственного разума, изучении своих собственных сил и усмотрении того, к чему они применимы. На мой взгляд, до тех пор, пока этого не было сделано, мы начинали не с того конца и напрасно искали удовлетворения в спокойном и надежном обладании наиболее важными для нас истинами в то самое время, как пускали свои мысли в обширный океан бытия, как будто бы все это бесконечное пространство является естественным и несомненным владением нашего разума, в котором ничто не избегает его определений, ничто не ускользает от его понимания.

Если, таким образом, люди, направляя свои исследования за пределы своих способностей, пускают свои мысли странствовать по таким глубинам, где они не достают твердой опоры, то не удивительно, что они поднимают вопросы и умножают споры, которые никогда не приводят ни к какому ясному решению, а только поддерживают и увеличивают их сомнения и в конце концов утверждают их в абсолютном скептицизме. А между тем, если бы как следует были изучены способности нашего разума, выявлены пределы нашего познания и найдены границы освещенной и темной части вещей, постигаемой и непостигаемой нами, люди примирились бы с открыто признанным неведением одной части и с большей пользой и удовлетворенностью обратили бы свои мысли и рассуждения на другую»<sup>9</sup>.

Такими словами Локк во введении к своему «Опыту» выражает цель своего предприятия, — словами, которые также можно было бы прочесть и во введении к кантовской философии, точно так же ограничивающей себя пределами локковской цели, собственно, рассмотрением конечного рассудка.

Но в этих пределах и несмотря на совершенно иначе звучащие высшие результаты истинная идея разума находит себе выражение в формуле: «Как возможны синтетические



суждения а priori?»<sup>10</sup> Однако с Кантом случилось то же самое, в чем он упрекает Юма, собственно, то, что он мыслил эту задачу философии вовсе не достаточно определенно и не в ее всеобщности, а остался лишь при *субъективном* и внешнем значении этого вопроса и полагал выясненным, что разумное познание невозможно; и согласно его заключениям все, что называется философией, сводилось бы лишь к самообману мнимого усмотрения разума<sup>11</sup>.

Как возможны синтетические суждения а priori? Эта проблема выражает не что иное, как идею, что в синтетическом суждении субъект и предикат, первый — особенное, второй — всеобщее, первый — в форме бытия, второй — в форме мышления, что это неоднородное в то же время а priori, т. е. абсолютно тождественны. Возможность этого полагания — один лишь разум, который есть не что иное, как это тождество такого неоднородного. Эту идею видят из-за плоскости дедукции категорий и в связи с пространством и временем не там, где она должна быть — в трансцендентальном объяснении этих форм, а в следствии, лишь там, где при дедукции категорий появляется изначально синтетическое единство апперцепции, к тому же познанное в качестве принципа образного синтеза или принципа форм созерцания, а сами пространство и время поняты как синтетические единства и продуктивная способность воображения, спонтанность и абсолютная синтетическая деятельность — как принцип чувственности, до того характеризовавшейся лишь как рецептивность<sup>12</sup>.

Это изначально синтетическое единство, т. е. единство, которое должно быть понято не как продукт противоположных, а как истинно необходимое, абсолютное, изначально тождество противоположных, есть принцип как продуктивной способности воображения, слепой, т. е. погруженной в различие, не отделяющей себя от него, так и единства, в качестве рассудка полагающего различие тождественным, но отличающего себя от различенного; отсюда ясно, что кантовские формы созерцания и формы мышления вовсе не рядоположены как особенные изолированные способности, как это себе обычно представляют. Одно и то же синтетическое единство — а что это здесь означает,

будет сейчас же определено — есть принцип созерцания и рассудка; рассудок есть лишь более высокая потенция, в которой тождество, в созерцании целиком и полностью погруженное в многообразность, одновременно как противоположное ей конституирует себя в себе как всеобщность, посредством чего оно есть более высокая потенция. Кант поэтому полностью прав, называя созерцание без формы слепым, ведь в созерцании не имеется относительной противоположности, а следовательно, также и относительного тождества единства и различия, в каком относительном тождестве и противоположности состоит виденье или сознание, — тождество, однако, как в магните, полностью тождественно с различием. Поскольку, однако, созерцание чувственно, т. е. противоположность не снята как в интеллектуальном созерцании, но должна выступать в эмпирическом созерцании как таковом, постольку она сохраняется также и в этой форме погруженности, и противоположности расходятся как две формы созерцания, одна — как тождество мышления, другая — как тождество бытия, как созерцание времени и пространства. — Ровно также понятие пусто без созерцания, ведь синтетическое единство есть лишь понятие, поскольку оно связывает различие таким образом, что оно в то же время выступает вне последнего в относительной противоположности к нему. Чистое понятие изолированно есть пустое тождество; только как одновременно относительно тождественное с тем, чему оно противостоит, оно есть понятие и наполнено лишь посредством многообразного созерцания; чувственное созерцание  $A = B$ , понятие  $A^2 = (A = B)$ .

Что же касается главного обстоятельства, того, что продуктивная способность воображения, как в форме чувственного созерцания, так и в форме понимания созерцания или опыта, есть истинно спекулятивная идея, то из-за выражения «синтетическое единство» может показаться, что тождество якобы предполагает антитезис и нуждается в многообразности антитезиса как независимом от него и сущем для себя, что, следовательно, оно по природе более позднее, чем противопоставление. Однако это единство у Канта бесспорно — абсолютное, изначальное тождество самосознания, которое априорно

абсолютно полагает из себя суждение, или, скорее, как тождество субъективного и объективного в сознании является как суждение; это изначальное единство апперцепции называется синтетическим именно из-за его двусторонности, так как в нем противоположенное есть абсолютно одно. Если абсолютный синтез, который абсолютен постольку, поскольку он не есть агрегат собранных вместе многообразностей и лишь после них добавился к ним, рефлегируется отдельно и с прицелом на его противоположенные, то одно из них — это пустое Я, понятие, другое — многообразность, тело, материя, или еще как-нибудь иначе. Кант очень хорошо говорит об этом в «Критике чистого разума» на с. 135: пустое Я как простое представление не дает ничего многообразного<sup>13</sup>; истинное синтетическое единство или разумное тождество — лишь то, что есть отношение многообразного к пустому тождеству, Я; из которого, как изначального синтеза, уже исключаются Я, как мыслящий субъект, и многообразное, как тело и мир, — посредством чего Кант, следовательно, отличает абстракцию Я или рассудочное тождество от самого истинного Я как абсолютного, изначального синтетического тождества как принципа.

Так Кант поистине разрешил свой вопрос о том, как возможны синтетические суждения а priori. Они возможны посредством изначального абсолютного тождества разнородного, лишь из которого, как безусловного, оно само отделяет себя как являющиеся раздельными в форме суждения субъект и предикат, особенное и всеобщее. Но разумное или, как выражается Кант, априорное этого суждения, абсолютное тождество как среднее понятие выдвигает себя не в суждении, а в заключении; в суждении оно в связке «есть», бессознательное, а само суждение есть лишь перевешивающее явление различия. Разумное здесь для познания точно так же погружено в противоположность, как для сознания вообще тождество в созерцании, связка не есть мыслимое, познанное, а выражает именно непознанность разумного; обнаруживается и есть в сознании лишь продукт как члены противоположности: субъект и предикат, и в форме суждения только они положены, как предмет мышления, не их бытие одним. В чувственном созерцании понятие

и реальное не противостоят друг другу. В суждении тождество как всеобщее в одно и то же время выдвигает себя из своей погруженности в различие, которое таким образом является как особенное, и противопоставляет этой погруженности; но в суждении разумное тождество тождества как всеобщего и особенного есть бессознательное, и само суждение — лишь явление последнего.

Если не отличать Я, которое есть представляющее и субъект и называется Кантом лишь сопровождающим все представления, от того, что Кант называет способностью изначального синтетического единства апперцепции<sup>14</sup>, и не познать эту способность воображения не в качестве среднего члена, который лишь всовывается между существующим абсолютным субъектом и абсолютным существующим миром, но ее — как первое и изначальное, из чего лишь и разделяются в необходимо двухчастное явление и продукт как субъективное Я, так и объективный мир как единственное в-себе, то можно ничего не понять во всей трансцендентальной дедукции как форм созерцания, так и категории вообще. Эта способность воображения как изначальное двустороннее тождество, которое на одной стороне становится субъектом вообще, а на другой — объектом, изначально же есть оба, есть не что иное, как сам разум, идея которого только что была определена, лишь как разум, являющийся в сфере эмпирического сознания. То, что в-себе эмпирического сознания есть сам разум и продуктивная способность воображения, как созерцающая, так и познающая (*erfahrend*), суть не особенные, отдельные от разума способности, и что эта продуктивная способность воображения лишь называется рассудком, поскольку категории как определенные формы познающей способности воображения положены в форме бесконечного и зафиксированы как понятия, равным образом образующие в своей сфере законченную систему, — это должно быть постигнуто преимущественно теми, кто, слыша о способности воображения, не может подумать ни о рассудке, ни, еще менее, о разуме, а только лишь о беззаконности, произволе и вымысле, и не может отвязаться от представления о качественном многообразии сил и способностей духа.

В кантовской философии в основном проходят мимо продуктивной способности воображения потому, что ее чистая идея, как и другие потенции, представлена, разумеется, в довольно спутанном виде и почти в обычной форме психологических, но априорных способностей, — и единственное априорное, будь оно априорным чувственности, или рассудка, или что еще, Кант познал не как разум, а только лишь в формальных понятиях всеобщности и необходимости и, как мы сейчас же увидим, снова сделал само истинно априорное чистым, т. е. не изначально синтетическим единством.

Но так как в-себе выдвинуто в потенции способности воображения, а двойственность последней постигнута как рефлексированная двойственность, собственно, как суждение, равно как и ее тождество — как рассудок и категория, следовательно, как одновременно рефлексированное и относительное, то абсолютное тождество относительного, фиксированного как всеобщее или как категория, тождества и относительной двойственности всеобщего и особенного также должно было бы быть рефлексировано и познано как разум; однако способность воображения, которая есть разум, погруженный в различие, как эта потенция возвышаема лишь в форме бесконечности, фиксируется как рассудок, и это лишь относительное тождество с необходимостью противостоит особенному, просто аффицировано им как чуждым ему и эмпирическим, а в-себе обоих, тождество этого рассудка и эмпирического, или априорное суждения, не проявляется, и философия не продвигается от суждения до априорного заключения, от признания того, что оно — явление в-себе, до познания в-себе. И поэтому абсолютное суждение идеализма в кантовском изложении может, а в этой потенции — и должно быть постигнуто так, что многообразное чувственности, эмпирическое сознание как созерцание и ощущение в себе есть нечто бессвязное, мир есть в себе распадающееся, получающее объективную взаимосвязь и устойчивость, субстанциальность, многочисленность и даже действительность и возможность лишь посредством благодеяния самосознания разумного человека, — объективная определенность, которую человек в-глядывает (hin-sieht)

и выбрасывает вовне. Вся дедукция приобретает затем очень доступный смысл, вещи в себе и ощущения, — а в рассмотрении ощущений и их эмпирической реальности не остается ничего иного, как мыслить, что ощущение происходит от вещей в себе, ведь от них вообще происходит непостижимая определенность эмпирического сознания, и они не могут быть ни созерцаемы, ни познаны; то, что в опыте есть форма созерцания, принадлежит образному синтезу, то, что есть понятие, — интеллектуальному; для вещей в себе не остается другого органа, кроме ощущения, ведь оно одно есть не а priori, т. е. не основано в человеческой способности познания, для которой суть лишь явления; — мыслить, что вещи в себе и ощущения не имеют объективной определенности; их объективная определенность есть их единство, но это единство — лишь самосознание обладающего опытом субъекта и, следовательно, так же мало нечто истинно априорное и в себе сущее, как и какая-либо иная субъективность. Критический идеализм, согласно этому, заключался бы не в чем ином, как в формальном знании о том, что субъект и вещи, или не-Я, каждое существует для себя — Я представления «Я мыслю» и вещь в себе — не так, как если бы каждое из них было положено как субстанция, одно — как душевная вещь, другое — как объективная вещь, но так, что Я представления «Я мыслю», как субъект, есть абсолютно, так же как и потусторонняя ему вещь в себе, оба — без дальнейшей определенности согласно категориям. Объективная определенность и ее формы выступают лишь в отношении их друг к другу, и это их тождество формально, является как каузальное отношение, так что вещь в себе становится объектом, поскольку получает некоторую определенность от деятельного субъекта, каковая уже в силу этого у них одна и та же; но вне этого они суть нечто совершенно неравное, тождественны как Солнце и камень в рассмотрении тепла, когда Солнце нагревает камень<sup>15</sup>. Абсолютное тождество субъекта и объекта перешло в такое формальное тождество, а трансцендентальный идеализм — в этот формальный или, скорее и собственно, психологический идеализм. — Суждение, когда совершенно разделение субъекта и объекта, вновь является удвоенным в субъективном

и объективном, как переход от одного объективного к другому, а они сами вновь положены в отношение субъективного и объективного, и к тождеству обоих, точно так же — и от одного субъективного явления к другому. Так тяжесть есть объективное как некоторое субъективное или особенное тел, а как некоторое объективное или всеобщее — движение; или субъективное, способность воображения, как некоторое субъективное или особенное — Я, а как объективное или всеобщее — опыт. Эти отношения явления Кант установил с их объективной стороны в качестве суждений в системе основоположений способности суждения<sup>16</sup>; и поскольку тождество являющегося неоднородным в таком отношении суждения, например, поскольку то, что есть причина, необходимо, т. е. абсолютно связано с причиненным, следовательно, есть трансцендентальное тождество, постольку в ней должно видеть истинный идеализм. Но сама вся эта система основоположений как сознательный человеческий рассудок выступает опять-таки на одной стороне как субъективное, и тут возникает вопрос: какое отношение это суждение, а именно субъективность рассудка, имеет к объективности? Они тождественны, но тождественны формально, поскольку здесь опущена неоднородность явления; форма *A* имеется как одна и та же в субъекте и в объекте. Она не положена одновременно неоднородным образом, т. е. один раз — как субъективное, другой — как объективное, один раз — как единство, другой — как множественность, как только и должно быть познано противопоставление и явление; не положена один раз — как точка, другой — как линия, не как  $1 = 2$ , но так, что, если субъективное — точка, то и объективное — точка, если субъективное — линия, то и объективное — линия. Одно и то же рассматривается один раз как представление, другой — как существующая вещь; дерево положено как мое представление и как вещь; тепло, свет, красное, сладкое и т. п. — как мое ощущение и как свойство вещи, так же как и категория — один раз как отношение моего мышления, другой — как отношение вещей. То, что такая различность, как представленная здесь, есть лишь различные стороны моего субъективного рассмотрения, и что эти стороны опять-таки не положены объективно

в противопоставлении как познанию явления, но как главное являет себя то формальное тождество, — это составляет сущность формального или психологического идеализма, который так же мало познает *явление* абсолютного в истине *явления*, как и абсолютное тождество, — одно просто неотделимо от другого — и в который в каждый момент соскальзывает кантовская, а в особенности, фихтевская философия. — Такое формальное тождество непосредственно против себя или наряду с собой имеет бесконечное нетождество, с которым оно должно непостижимым образом срастаться; ведь на одну сторону приходится Я со своей продуктивной способностью воображения или, скорее, со своим синтетическим единством, которое, будучи положено так изолированно, есть формальное единство многообразного, а наряду с ним — бесконечность ощущений или, если угодно, вещей в себе, каковое царство, поскольку оно покинуто категориями, не может быть ничем иным, кроме как бесформенным комом, несмотря на то, что оно, согласно «Критике способности суждения», в качестве царства прекрасной природы и содержит в себе определенности, по отношению к которым способность суждения не может быть субсуммирующей, но лишь рефлектирующей<sup>17</sup>. Но так как объективность и устойчивость происходят ведь вообще только лишь от категорий, а это царство есть без категорий и все же — для себя и для рефлексии, то его можно представить себе не иначе как железного короля из сказки, которого человеческое самосознание пронизывает по жилам объективности, стоящим в виде статуи, жилы которой выел формальный трансцендентальный идеализм, так что она просела и представляет собой отвратительное зрелище чего-то среднего между формой и комом<sup>18</sup>; а для познания природы, без жил, впрыснутых в нее самосознанием, не остается ничего, кроме ощущения.

И таким образом объективность категорий в опыте и необходимость этих отношений снова становится, следовательно, чем-то случайным и субъективным. Этот рассудок есть человеческий рассудок, часть способности познания, рассудок фиксированного пункта эгоистичности. Вещи, как они познаются рассудком, суть явления, ничто в себе, это — полностью истин-



ный результат; а непосредственное заключение состоит в том, что также и рассудок, познающий лишь явления и в себе ничто, сам есть явление и ничто в себе; однако так познающий, дискурсивный рассудок рассматривается, напротив, как в себе и абсолютный, а познание явлений догматически рассматривается как единственный способ познания, разумное же познание отрицается. Если формы, посредством которых есть объект, в себе суть ничто, то они должны быть ничем в себе и для познающего разума; но в отношении того, что рассудок есть абсолютное человеческого духа, у Канта, кажется, никогда не возникало ни малейшего сомнения, напротив, рассудок — абсолютно фиксированная, непреодолимая конечность человеческого разума. — При решении задачи *объяснить* общность души с телом Кант совершенно справедливо обнаруживает сложность (не объяснения, но познания) в предположенной разнородности души с предметами внешних чувств; но если учесть то, что предметы обоих родов отличаются здесь друг от друга не внутренне, но лишь поскольку один и другой *являются внешне*, следовательно, то, что, как сама вещь в себе, лежит в основе явления материи, не должно быть, *пожалуй*, настолько неоднородным, то сложность бы исчезла и не осталось бы иной, кроме сложности в отношении того, как вообще возможна общность между субстанциями (пускаться здесь в рассмотрение этой сложности было бы излишне), разрешение каковой — *без сомнения* — также находится вне поля человеческого познания<sup>19</sup>. — Видно, что из-за возлюбленного человечества и его способности познания Кант столь мало чтит свою мысль о том, что они, *пожалуй*, столь разнородны не в себе, но лишь в явлении, и считает эту мысль лишь догадкой какого-то «может быть», а не разумной.

Такой формальный идеализм, полагающий таким образом абсолютный пункт эгоистичности и ее рассудка с одной стороны и абсолютную множественность, или ощущение, на другой стороне, есть дуализм, а идеалистическая сторона, выигрывающая для субъекта определенные отношения, называемые категориями, есть не что иное, как развитие локкеанства, считающего понятия и формы данными объектом и помещающего

в субъект лишь всеобщий рассудок, восприятие *вообще*; здесь этот идеализм, напротив, определяет восприятие далее как саму имманентную форму и уже этим, разумеется, получает тот бесконечный выигрыш, что пустота перцепции или спонтанности, а *priori*, абсолютно наполняется посредством некого содержания, в то время как определенность формы есть не что иное, как тождество противоположных, посредством чего, следовательно, априорный рассудок в то же время, по меньшей мере в общем, становится апостериорным; ведь апостериорность есть не что иное, как противопоставление, и таким образом дается формальное понятие разума — быть априорным и апостериорным, тождественным и нетождественным в абсолютном единстве, — эта идея, однако, остается рассудком, и познается лишь ее продукт как синтетическое *суждение* а *priori*. Внутренне рассудок, следовательно, поскольку в нем самом всеобщее и особенное суть одно, есть спекулятивная идея и должен быть спекулятивной идеей, ведь противопоставление суждения должно быть а *priori*, необходимо и всеобщее, т. е. абсолютно тождественно. Но дело остается при долженствовании, ведь это мышление есть опять-таки рассудок, противоположное эмпирической чувственности; вся дедукция — анализ опыта и полагание абсолютного антитезиса и дуализма. То, что рассудок есть нечто субъективное, для которого вещи суть не в себе, но лишь явления, имеет, следовательно, двойственный смысл — очень верный, тот, что рассудок выражает принцип противопоставления и абстракцию конечности, и другой, согласно которому эта конечность и явление — абсолютное в человеке, в-себе не вещей, а познающего разума; рассудок как субъективное качество духа должен быть абсолютным. Но вообще уже посредством того, что он положен как нечто субъективное, он признан чем-то не абсолютным; даже для формального идеализма должно быть безразлично, положен ли необходимый и познанный в измерениях своих форм рассудок субъективно или объективно. Если рассудок должен быть рассмотрен для себя, как абстракция формы в ее троичности, то *безразлично*, рассматривать ли его как рассудок сознания или также и как рассудок природы, как форму сознательной

или бессознательной интеллигенции, так что рассудок, как в Я он мыслим интеллектуализованным, в природе также мыслим реализованным. Если бы рассудок вообще был в себе, в природе, как вне разумного познания в себе и для себя разумный мир, он имел бы столько же реальности, что и рассудок, вне природы мыслящий себя в форме интеллектуальности; опыт субъективно, как сознательное, ровно настолько же, насколько и опыт объективно, — бессознательная система множественности и связи мира. Но мир не потому ничто в себе, что лишь сознательный рассудок дает ему его формы, а потому, что он — природа, т. е. возвышается над конечностью и рассудком; и точно так же сознательный рассудок не потому ничто в себе, что он — человеческий рассудок, но потому, что он — вообще рассудок, т. е. в нем есть абсолютное бытие противоположности.

Мы, следовательно, должны полагать заслугу Канта не в том, что он заложил в человеческую способность познания как столп абсолютной конечности формы, выраженные им в категориях, а более в том, что он вложил идею истинной априорности в форму трансцендентальной способности воображения, и тем самым даже и в сам рассудок — зачаток идеи разума, что он взял мышление, или форму, не субъективно, а в себе, понял не как нечто бесформенное, пустую апперцепцию, но мышление — как рассудок, как истинную форму, собственно, как троичность. Лишь в эту троичность вложено зерно спекулятивного, потому что в ней в то же время заключено изначальное суждение или двойственность, следовательно сама возможность апостериорности, и апостериорность таким образом перестает быть абсолютно противоположной априори, и поэтому также и априори — быть формальным тождеством. Но более чистой идеи рассудка, который в то же время апостериорен, идеи абсолютной середины созерцающего рассудка мы коснемся позже.

Прежде чем мы покажем, как эта идея рассудка, в то же время апостериорного или созерцающего, очень даже предносилась взору (*sehr gut vorschwebte*) Канта, и как он ее выразил, и как он ее сознательно вновь уничтожил, мы должны рассмотреть, чем может быть разум, сопротивляющийся переходу в эту идею. Из-за этого сопротивления ему не остается ничего,

кроме чистой пустоты тождества, которое при рассмотрении разума лишь в суждении как сущего для самого себя чистого всеобщего, т. е. субъективного, каким он получается в своем полностью очищенном от множественности состоянии, становится чистым абстрактным единством. Человеческий рассудок есть связывание многообразного посредством единства самосознания; в анализе субъективное выказывает себя как связующая деятельность, которая сама как спонтанность обладает измерениями, выказывающими себя в качестве категорий, и постольку она есть рассудок. А абстракция как от того содержания, которое это связывание имеет посредством своего отношения к эмпирическому, так и от его имманентной особенности, выражающейся в его измерениях, — это пустое единство есть разум. Рассудок есть единство возможного опыта, а единство разума относится к рассудку и его суждениям<sup>20</sup>. В этом всеобщем определении разум, правда, поднят из сферы относительного тождества рассудка, и этот негативный характер позволяет-де понять его как абсолютное тождество; но он был поднят лишь затем, чтобы спекулятивная идея, живее всего выступающая в способности воображения, депотенцированная уже в рассудке, в разуме окончательно целиком опустилась бы до формального тождества. То, как Кант с полным правом делает это пустое единство лишь регулятивным, но не конститутивным — ведь как просто бессодержательное могло бы что-либо конституировать<sup>21</sup> — принципом, как он полагает его в качестве безусловного, рассмотрение этого само по себе интересно отчасти только тем, насколько Кант, чтобы сконструировать эту пустоту, полемичен против разума, и разумное, признаваемое в рассудке и его дедукции в качестве трансцендентального синтеза, лишь поскольку оно теперь должно бы было быть познано не в качестве продукта и в своем явлении как суждение, а как разум, вновь искореняется, отчасти, в особенности, тем, как это пустое единство в качестве практического разума все же вновь должно стать конститутивным, родить из самого себя и дать себе содержание, — как, далее, идея разума в конце концов вновь устанавливается в чистоте, но опять-таки уничтожается и полагается

как абсолютное потустороннее в неразумии веры, — как пустое для познания, и тем самым субъективность, уже при исследовании рассудка выступавшая, по видимости, более невинным образом, остается абсолютной и принципом.

То, что разум, удерживаемый как безмерная деятельность, как чистое понятие бесконечности в противопоставлении конечному, и в нем — как абсолютное, следовательно как чистое единство без созерцания, пуст в себе, Кант осознает совершенно и всегда; но непосредственное противоречие, заключенное здесь, состоит в том, что эта бесконечность, которая обусловлена как таковая абстракцией от противоположного и просто ничто вне этой противоположности, все же одновременно утверждается в качестве абсолютной спонтанности и автономии; как свобода она должна быть абсолютной, так как сущность этой свободы состоит в том, чтобы быть лишь посредством противоположного. Это противоречие, непреодолимое для этой системы и разрушающее ее, становится реальной непоследовательностью тем, что эта абсолютная пустота как практический разум должна дать себе содержание и распространить себя в форме обязанностей. Теоретический разум, позволяющий рассудку дать себе многообразие и только лишь регулирующий последнее, не претендует на автономное достоинство и на самозарождение в нем сына, и должен быть предоставлен своей собственной пустоте и недостойности, заключающейся в том, чтобы быть в состоянии выносить себя в этом дуализме чистого разумного единства и рассудочного многообразия, не испытывая потребности в середине и имманентном познании. Вместо того, чтобы здесь полностью извлечь идею разума, выступающую в дедукции категорий в качестве изначального тождества одного и многообразного, из ее явления в качестве рассудка, это явление в одном из его членов, единстве, а тем самым — и в другом, делается перманентным, а конечность — абсолютной. Разумное, пожалуй, вновь чуетя, имя идеи, пожалуй, вновь тянется от Платона, добродетель и красота познаются как идеи<sup>22</sup>, но сам этот разум не может породить идею.

*Полемическая сторона* этого разума в его паралогизмах<sup>23</sup> своим интересом имеет только то, чтобы снять понятия рассудка, предикцируемые Я, и подняться из сферы вещи и объективных конечных определений в интеллектуальность, предиктировать в последней из духа не определенное измерение и отдельную форму, но саму абстрактную форму конечности рассудка; а «Я мыслю» переделать в абсолютный интеллектуальный пункт, — не в реально существующую монаду в форме субстанции, но в интеллектуальную монаду как фиксированную интеллектуальную единицу, обусловленную бесконечным противопоставлением и абсолютную в этой конечности; так что Я из душевной вещи превращается в качественную интеллектуальность, интеллектуальную абстрактную и как таковую абсолютную единицу, прежняя догматическая объективная конечность — в догматическую субъективную абсолютную конечность.

*Математические антиномии*<sup>24</sup> рассматривают применение разума как голой негативности к фиксированному рефлексии, чем непосредственно продуцируется эмпирическая бесконечность; А положено и одновременно не должно быть положено; оно положено тем, что оно остается тем, что оно есть; оно снято тем, что переходит к иному; это голое требование иного и абсолютное бытие того, для чего требуется иное, дают эту эмпирическую бесконечность. Антиномия возникает потому, что как инобытие, так и бытие, противоречие полагается во всей его абсолютной непреодолимости. Одна сторона антиномии, следовательно, должна быть, чтобы здесь полагался определенный пункт, а опровержение — чтобы полагалась противоположность, инобытие; другая сторона антиномии — наоборот. Когда Кант познал это противоречие, что оно с необходимостью возникает только посредством конечности и в конечности, и поэтому есть необходимая видимость, то он частью его не разрешил, поскольку не снял саму конечность, но вновь позволил сохраниться тому же самому противоречию тем, что сделал противоречие чем-то субъективным; частью Кант мог использовать трансцендентальный идеализм только лишь как отрицательный ключ для его разрешения, поскольку

он отрицает обе стороны антиномии как нечто сущее в себе, но посредством этого не познано положительное этих антиномий, их середина, — разум является лишь чисто со своей отрицательной стороны, как снимающий рефлексию, но сам он в своем собственном облике не выступает. Но уже этого отрицательного было бы вполне достаточно для того, чтобы по меньшей мере удерживать практический разум от *бесконечного прогресса*, ведь он — ровно та же самая антиномия, что и бесконечный регресс, и есть только для конечности и в конечности; практический разум, спасающийся в нем бегством и должный конструировать себя в свободе в качестве абсолютного, именно посредством этой бесконечности прогресса признает свою конечность и неспособность сделать себя абсолютно значимым.

Разрешение *динамических антиномий*<sup>25</sup> не осталось, однако, лишь отрицательным, а выдает абсолютный дуализм этой философии; оно поднимает противоречие тем, что делает его абсолютным. Свобода и необходимость, интеллигибельный и чувственный мир, абсолютная и эмпирическая необходимость, соотнесенные друг с другом, продуцируют антиномию. Разрешение гласит, что эти противоположности не должны быть соотносимы этим скудным образом, а должны быть мыслимы как абсолютно неоднородные, сущими вне всякой общности; и по сравнению со скудным и несостоятельным соотношением свободы с необходимостью, интеллигибельного мира с чувственным, их полное чистое отделение было бы, конечно, заслугой, заключающейся в совершенно чистом полагании их абсолютного тождества. Но их отделение было проделано Кантом настолько чисто не для этой цели, а для того, чтобы отделение было абсолютном; мыслимые совершенно вне всякой общности, они себе не противоречат.

То, что в этом так называемом разрешении антиномий дается лишь как мысль, что свобода и необходимость могут быть совершенно отдельно, в другой рефлексивной форме полагается категорически, а именно — в известной критике спекулятивной теологии<sup>26</sup>, в которой абсолютное противопоставление свободы в форме понятия и необходимости в форме бытия утверждается положительно и одерживается полная победа

нефилософии над отвратительным обольщением прежней философии. Ограниченный рассудок наслаждается здесь своим триумфом над разумом, который есть абсолютное тождество наивысшей идеи и абсолютной реальности, с самодовольством, не тронутым ни малейшим сомнением. Кант сделал себе свой триумф еще более блестящим и приятным тем, что то, что раньше называлось онтологическим доказательством бытия Бога, воспринял в наихудшей форме, на которую оно способно и которую ему придали Мендельсон<sup>27</sup> и прочие, сделавшие существование свойством, посредством чего, следовательно, тождество идеи и реальности является в качестве добавления одного понятия к другому; и этим Кант вообще выказал полную неосведомленность в отношении философских систем и недостаток познаний о них, выходящих за пределы чисто исторической справки, в особенности в отношении их опровержений.

После этого полного попрания разума и соответствующего ликования рассудка и конечности по поводу официального объявления их абсолютном, конечность как наивысшая абстракция субъективности, или сознательной конечности, установилась затем также и в своей положительной форме, и в ней она называется практическим разумом. Как чистый формализм этого принципа, пустота представляет себя в противоположность эмпирической полноте и формирует себя в систему, это мы покажем подробнее на более разработанном и последовательном развитии, которое интеграция этого пустого единства и его противоположности посредством друг друга имеет у Фихте.

Здесь стоит еще указать на наиболее интересный пункт кантовской системы, а именно на пункт, в котором она познает область, которая есть середина между эмпирическим многообразным и абсолютным абстрактным единством, но опять же не область для познания; вызывается, однако, лишь сторона его явления, а не его основание, разум, признаваемая в качестве мысли, но ей отказывают в любой реальности для познания.

Именно в *рефлектирующей способности суждения* Кант находит средний член между понятием природы и понятием свободы<sup>28</sup>, т. е. между определенными понятиями объективным многообразием, рассудком вообще, и чистой абстракцией



рассудка, — область тождества того, что есть субъект и предикат в абсолютном суждении, над сферой которого столь же мало возвысилась теоретическая философия, сколь и практическая; но это тождество, которое одно — истинный и единственный разум, по Канту, есть не для разума, а лишь для рефлектирующей способности суждения. Из-за того, что Кант здесь рефлектирует о разуме в его реальности, в сознательном созерцании, о красоте, и о нем в бессознательном созерцании, об организации, повсюду встречается идея разума, выраженная более или менее формальным образом. Для идейной формы красоты Кант выдвигает идею закономерной из самой себя способности воображения, закономерности без закона и свободного согласия способности воображения с рассудком<sup>29</sup>. Объяснения в этом отношении, например, в отношении эстетической идеи, что она — то представление способности воображения, которое побуждает к мысли, но которой все же не адекватно никакое определенное понятие, и которое, следовательно, не может быть полностью выражено ни на каком языке и сделано постижимым, звучат в высшей степени эмпирически<sup>30</sup>, поскольку не видно ни малейшего подозрения о том, что здесь находятся в области разума. — Там, где Кант для решения антиномии вкуса приходит к разуму как к ключу разгадки, он — не что иное, как неопределенная идея сверхчувственного в нас, которое якобы нельзя сделать более понятным, как будто не он сам дал его понятие в тождестве понятия природы и понятия свободы<sup>31</sup>. Эстетическая идея, по Канту, не может стать познанием, потому что она — созерцание способности воображения, которому никогда не может быть найдено адекватное понятие; идея разума никогда не может стать познанием, потому что она содержит понятие сверхчувственного, которому никогда не может быть найдено соответствующее созерцание; первая — неэкспонируемое представление способности воображения, вторая — недемонстрируемое понятие разума<sup>32</sup>; — как если бы эстетическая идея не имела своей экспозиции в идее разума, идея разума не имела бы в красоте того, что Кант называет демонстрацией, собственно, изображения (*Darstellung*) понятия в созерцании<sup>33</sup>. Но Кант требует именно того, что обосновывает

математические антиномии, собственно, такого созерцания для разумной идеи, в котором идея была бы испытана вместе как конечное и чувственное и одновременно как сверхчувственное, как потустороннее опыту, в котором чувственное и сверхчувственное не было бы созерцаемо в абсолютном тождестве, — и экспозиции, и познания эстетического, в котором эстетическое было бы исчерпано рассудком. Так как в красоте как в испытываемой, лучше — созерцаемой идее отпадает форма противопоставления созерцания и понятия, то Кант познает это отпадение противоположности как отрицательное в понятии сверхчувственного вообще, но даже по меньшей мере поверхностным образом не познает ни того, что оно положительно созерцаемо как красота или, как говорит Кант, дано опыту, ни того, что, поскольку принцип красоты экспонирован как тождество понятия природы и понятия свободы, сверхчувственное — интеллигибельный субстрат природы вне нас и в нас, дело само по себе, как Кант дефинирует сверхчувственное; и еще менее — то, что причина того, что сверхчувственное не полагается ни как познаваемое, ни как созерцаемое, заключается единственно лишь в непреходящей, раз и навсегда взятой за основу противоположности чувственного и сверхчувственного. Посредством того, что разумное удерживается в этом непоколебимом противопоставлении как сверхчувственное и абсолютно отрицательное, как созерцания, так и разумного познания, эстетическое сохраняет отношение к способности суждения и субъективности, для которой сверхчувственное есть принцип целесообразности природы для нашей способности познания, но его созерцание не предоставляет себя идее и познанию, а его идея — созерцанию. О сверхчувственном, следовательно, поскольку оно — принцип эстетического, опять же ничего нельзя знать; а прекрасное становится чем-то, что относится только лишь к человеческой способности познания и согласованной игре ее многообразных сил, следовательно, есть просто нечто конечное и субъективное.

Рефлексия об объективной стороне, собственно, о бессознательном созерцании реальности разума или органической природе в критике телеологической способности суждения

высказывает идею разума определенной, чем в предшествующем понятии гармонической игры сил познания, собственно, в идее созерцающего рассудка, для которого возможность и действительность суть одно, — для которого отпадают оба, и понятия (направленные *исключительно* на возможность предмета), и чувственные созерцания (дающие нам нечто, не позволяя нам все же тем самым познать это как предмет)<sup>34</sup>, — интуитивного рассудка, не идущего от всеобщего к особенному и далее к единичному (посредством понятий), для которого в согласие природы, в ее продуктах в соответствии с *особенными* законами, с рассудком не встречается *случайность*, в котором как в прообразном рассудке возможность частей и т. п. по их строению и связи зависит от целого. Об этой идее Кант сразу же узнаёт, что мы приходим к ней с необходимостью; и *идея* этого прообразного, *интуитивного рассудка*<sup>35</sup> в основе совершенно не что иное, как *та же самая идея трансцендентальной способности воображения*, которую мы рассматривали выше, ведь она — созерцающая деятельность, и вместе с тем ее внутреннее единство — не что иное, как единство самого рассудка, погружающее категорию в протяженность, становящееся рассудком и категорией лишь поскольку оно обособляется от протяженности; трансцендентальная способность воображения есть, следовательно, сам созерцающий рассудок. Но, несмотря на необходимость этой идеи, которая показывается здесь только как мысль, реальность все же не должна предикцироваться ею, и мы раз и навсегда должны держаться того, что всеобщее и особенное неминуемо необходимым образом суть различные вещи, рассудок — для понятий, а чувственное созерцание — для объектов, суть две совершенно гетерогенные части. Идея есть нечто просто необходимое и все же нечто проблематичное, наша способность познания не должна признавать ничего, кроме формы своего явления в (как это называет Кант) применении, в котором возможность и действительность различены<sup>36</sup>. Это ее явление есть абсолютная сущность, в-себе познания; как если бы не было также такого применения способности познания, в котором она мыслит как необходимая идея и познает рассудок, для которого возможность и действительность нераздельны,

в котором всеобщее и особенное есть одно, спонтанность которого вместе с тем созерцательна. У Канта нет иного основания, кроме опыта и эмпирической психологии, для того, чтобы человеческая способность познания по своей сущности состояла в том, как она является, собственно, в этом продвижении от всеобщего к особенному или обратно, от особенного ко всеобщему; но тем, что он сам мыслит интуитивный рассудок, его ведет к нему как к абсолютно необходимой идее, он сам осуществляет противоположный опыт мышления не дискурсивного рассудка и доказывает, что его способность познания познает не только явление и отделение в нем возможного и действительного, но и разум, и в-себе. Здесь Кант имеет перед собой и то, и другое, идею разума, в котором возможность и действительность абсолютно тождественны, и его явление как способность познания, в котором они отделены; в опыте своего мышления он находит обе мысли, но при выборе между ними его природа пренебрегает необходимостью мыслить разумное, созерцающую спонтанность, и просто решает в пользу явления. — *В себе и для себя*, знает он, возможно, чтобы механизм природы, причинное отношение, и ее телеологический техницизм были одним, т. е. не так, чтобы она определялась противоположной ей идеей, а так, чтобы то, что согласно механизму в эмпирической связи необходимости является как абсолютно отдельное, одно — как причина, другое — как действие, в изначальном тождестве связывалось как в первом и абсолютно. Несмотря на то, что Кант признает это не невозможным, следовательно некоторым родом рассмотрения, он все же остается при том роде рассмотрения, согласно которому они просто отдельные и познающее их есть точно так же просто случайная, абсолютно конечная и субъективная способность познания, которую он называет человеческой способностью познания, а разумное познание, для которого организм есть как реальный разум, высший принцип природы и тождество всеобщего и особенного, объявляет трансцендентным<sup>37</sup>. Он, следовательно, также и в спинозизме опознает идеализм конечных причин в том смысле, как если бы Спиноза хотел лишить идею конечных причин всякой реальности и в качестве основания объяснения целевой связи, которой

он не отрицает, вещей природы называл бы лишь единство субъекта, к которому все они прицепляются, и принципом делал бы лишь онтологическое (что должно значить — рассудочное), абстрактное единство (как то единство, которое Кант называет разумом), так как ведь голое представление единства субстрата не могло бы даже вызвать идею также лишь ненамеренной целесообразности<sup>38</sup>. Если бы Кант подразумевал под спинозовским единством не свое рассудочное единство, которое у него называется теоретическим и практическим разумом, а свою идею единства интуитивного рассудка, когда в нем понятие и созерцание, возможность и действительность есть одно, то он должен бы был принять спинозовское единство не за абстрактное, лишенное целесообразности, т. е. абсолютной связи вещей, а за абсолютно интеллигибельное и в себе органическое единство; и непосредственно таким образом разумно познал бы это органическое единство, природную цель, которую он постигает как определенное посредством целого бытие частей, в качестве тождества причины и действия. Но такое истинное единство, органическое единство интуитивного разума раз и навсегда не должно быть мыслимо; разум не должен тут познавать, тут должно рефлексировать посредством способности суждения, а ее принципом должно быть — мыслить, как если бы природу определял обладающий сознанием рассудок. Кант очень хорошо знает, что это — не объективное утверждение, а лишь нечто субъективное, но эта субъективность и конечность максимы должна оставаться абсолютным познанием. *В себе* не невозможно, что механизм совпадает с целесообразностью природы, но *для нас, людей*, это невозможно; поскольку для познания этого совпадения требовалось бы иное, нечувственное созерцание и определенное познание интеллигибельного субстрата природы, из которого-то и могло бы быть указано основание механизма явлений согласно особенным законам, — а это все совершенно превосходит наши способности<sup>39</sup>.

Несмотря на то, что сам Кант в красоте познал иное, чем чувственное созерцание, а субстрат природы, поскольку обозначил его как интеллигибельный, — как разумный и тождественный со всяким разумом, так же как и познание, в котором понятие

и созерцание отделяются друг от друга, — как субъективное конечное познание, познание согласно явлениям, все же должно абсолютно оставаться при этом конечном познании; несмотря на то, что способность познания способна на идею и разумное, все же вовсе не должно познавать согласно им, а лишь, хотя органическое и себя самого познают согласно явлениям конечными, считать себя абсолютным. Так как истинно спекулятивная сторона философии Канта может состоять только лишь в том, что идея была так определенно мыслима и высказана, и интересом обладает лишь исследование этой стороны его философии, то насколько тяжелее видеть разумное не просто вновь спутанным, но высшую идею — совершенно сознательно испорченной, а рефлексию и конечное познание — превознесенными над нею.

Из такого изложения в этой философии вскоре получается трансцендентальное знание, которое — после того, как дедукция категорий из органической идеи продуктивной способности воображения теряется в механическом отношении единства самосознания, которое есть в противоположность эмпирическому многообразию определяющим его или рефлектирующим о нем, — само превращается в формальное знание. К единству самосознания, которое в то же время есть объективное единство, категория, формальное тождество, к этому единству непостижимым образом как чуждое должен присоединиться *плюс* эмпирического, не определенного посредством этого тождества, и это присоединение некоторого *B* к чистой эгостности называется опытом, или, действуя разумно, присоединение *A* к *B*, ведь *B* положено как первое;  $A: A + B$ . *A* в  $A + B$  есть объективное единство самосознания, *B* — эмпирическое, содержание опыта, которое как многообразное связано посредством единства *A*; но *B* для *A* — чуждое, не содержащееся в *A*, а сам *плюс*, собственно связь этого связывающего и многообразного, — непонятное. Этот *плюс* был разумно познан как продуктивная способность воображения; но тем, что эта продуктивная способность воображения есть свойство только субъекта, человека и его рассудка, она сама покидает свою середину, посредством которой она только и есть то, что она

есть, и становится субъективным. Безразлично, представлять ли себе это формальное знание как знание, придерживаясь нити тождества или причинных отношений, ведь  $A$  как всеобщее, поскольку оно полагается противостоящим ( $A + B$ ) как особенному, есть причина; или если рефлектируется о том, что в обоих содержится одно и то же  $A$ , которое как понятие связывает себя с особенным, то это причинное отношение является как отношение тождества с той стороны, с которой причина взаимосвязана с действием, т. е. с которой она есть причина, но к этой стороне присоединяется еще иное. И одно и то же сказать — причинная связь целиком принадлежит аналитическому суждению, или — в ней переходят к абсолютно противоположным.

Это формальное знание, следовательно, в общем имеет такое строение, что его формальному тождеству абсолютно противостоит многообразность; формальному тождеству как в себе сущему, собственно, ему как свободе, практическому разуму, автономии, закону, практической идее и т. д. абсолютно противостоит необходимость, склонности и побуждения, гетерономия, природа и т. д. Их возможное отношение — неполное отношение в пределах абсолютной противоположности, становление определенным многообразной стороны посредством единства, как и наполнение пустоты тождества посредством многообразного; одно из них, не важно — деятельное или страдательное, формальным образом присоединяется к другому как чуждое. Так как это формальное знание оставляет противоположность во всей ее абсолютности при создаваемых им скудных тождествах, а средний член, разум, в нем отсутствует, поскольку каждый из членов таким, каков он в противоположении, должен быть как нечто абсолютное, то эта середина и уничтожение обоих и конечности есть нечто абсолютно потустороннее. Познается, что эта противоположность необходимо предполагает середину, так же как и то, что в последней она, и ее содержание, должна быть уничтожена; но в вере положено не действительное и истинное уничтожение, а лишь признание того, что конечное *должно бы* быть снято, не истинная середина, а также лишь признание того,

что разум *должен бы* быть, в вере, само содержание которой пусто, потому что вне ее должна оставаться противоположность, которая как абсолютное тождество могла бы составить содержание веры, содержание которой, если бы ее характер должен был быть выражен положительно, есть неразумие, потому что оно — абсолютно немыслимое, непознанное и непонятное потустороннее.

Если с практической веры кантовской философии (собственно, веры в Бога — ведь у кантовского изложения практической веры в бессмертие<sup>40</sup> напрочь отсутствует хоть какая-нибудь сторона, которой оно могло бы привлечь философское внимание) мы снимем что-нибудь из нефилософского и непопулярного наряда, которым она прикрыта, то в ней не выражено ничего другого, кроме той идеи, что разум в то же время обладает абсолютной реальностью, что в этой идее снята всякая противоположность свободы и необходимости, что бесконечное мышление есть в то же время абсолютная реальность или абсолютное тождество мышления и бытия. Но ведь эта идея — вовсе не иная, чем та, которую онтологическое доказательство и вся истинная философия знает как первую и единственную, как и единственно истинную и философскую. Спекулятивное этой идеи, правда, перелито Кантом в человеческую форму для того, чтобы моральность и счастье гармонизировали и, если эта гармония вновь превращена в мысль, а последняя называется высшим благом на свете, чтобы эта мысль была реализована, — нечто столь же дурное, как и такая моральность и счастье<sup>41</sup>; собственно, разум, деятельный в конечном, и природа, воспринимаемая в конечном, не может, правда, достичь ничего более высокого, чем такая практическая вера, эта вера именно только и есть то, что требуется абсолютной погруженности в эмпирию, ведь первая оставляет последней как конечность ее мышления и действия, так и конечность ее наслаждения. Если бы она добралась до виденья и знания того, что разум и природа абсолютно гармонируют и в себе (in sich) блаженны, то ей пришлось бы признать сами свои дурные моральность, не гармонирующую со счастьем, и счастье, не гармонирующее с моральностью, за ничто; но дело ведь



и заключается в том, чтобы они были чем-то, и чем-то высоким и абсолютно. Но эта моральность так стыдится природы и ее духа, как если бы устройство природы было произведено не разумно; напротив, она в ее убожестве, не для которой, правда, дух универсума организовал себя, была бы в себе и вечной, и даже полагает оправдать и почитать себя тем, что хотя в вере она и представляет себе реальность разума, но не как что-то, обладающее абсолютным бытием; ведь если бы абсолютная реальность разума обладала истинной достоверностью, то конечное, и ограниченное бытие, и эта моральность, не могло бы иметь ни достоверности, ни истины.

Но вместе с тем не стоит упускать из виду, что Кант со своими постулатами остается внутри их истинных и верных границ, не соблюдаемых Фихте. Согласно самому Канту, постулаты и их вера суть, собственно, нечто субъективное<sup>42</sup>; вопрос лишь в том, как это субъективное понимается. Есть ли, собственно, тождество бесконечного мышления и бытия, разума и его реальности, нечто субъективное? Или только его постулирование и вера? Содержание или форма постулатов? Содержание не может быть таковым, ведь их отрицательное содержание есть непосредственное снятие всего субъективного; такова, следовательно, форма, т. е. то, что идея — лишь нечто субъективное, есть нечто субъективное и случайное; в себе не должно быть постулирования, долженствования и веры; и постулирование абсолютной реальности высшей идеи есть нечто неразумное. Фихте не признал эту субъективность постулирования, веры и долженствования, для него оно — в-себе. Несмотря на то, что Кант, напротив, признает, что постулирование, и долженствование, и вера есть лишь нечто субъективное и конечное, все так и должно просто оставаться при этом, как и при этой моральности; и то, что все так и должно оставаться, или — в себе плохое самого дела, собственно, форма постулирования, именно поэтому и вызывает всеобщие аплодисменты.

Этот характер кантовской философии, то, что знание есть формальное, а разум как чистая отрицательность — абсолютное потустороннее, которое как потустороннее и отрицательность обусловлено посюсторонним и положительностью,

что бесконечность и конечность, обе вместе с их противопоставлением, равно абсолютны, есть общий характер всех рефлексивных философских учений, о которых у нас идет речь. Если вычесть форму, в которой преподносит себя кантовская философия, и ее поучительный и выформированный объем, как и истину в ее пределах, полагаемых ею, однако, не только себе, но и разуму вообще, а также ту интересную сторону, с которой она подходит к истинно спекулятивным идеям, но как к выдумкам и голым нереальным мыслям, то ее особенностью будет то, что она устанавливает свою абсолютную субъективность в объективной форме, собственно, как понятие и закон; и субъективность способна посредством одной только своей чистоты перейти в противоположное ей, объективность; следовательно, из обеих частей рефлексии, конечного и бесконечного, бесконечное возвышает над конечным и этим делает действенным, по меньшей мере, формальное разума. Ее высшая идея — полная пустота субъективности или чистота бесконечного понятия, которое в то же время положено в сфере рассудка как объективное, хотя здесь — в измерениях категорий, но на практической стороне — как *объективный закон*; а посередине между обеими сторонами, между бесконечностью, аффицированной конечностью, и чистой бесконечностью, тождество конечного и бесконечного положено опять-таки лишь в форме бесконечного как понятие, — и истинная идея остается абсолютно субъективной максимой, отчасти для рефлексии, отчасти для веры, но только не для середины познания и разума.

## В. Философия Якоби

*Философия Якоби* общим с кантовской философией имеет абсолютную конечность, в идейной форме — как формальное знание, в реальной — как абсолютный эмпиризм, и интегрирование обоих посредством веры, полагающей абсолютное потустороннее. Но в пределах этой общей сферы она образует

полюс, противоположный кантовской философии, где конечность и субъективность имеет объективную форму понятия; философия Якоби, напротив, совершенно субъективно делает субъективность индивидуальностью; это субъективное субъективного вновь, как таковое, приобретает внутреннюю жизнь и кажется тем самым способным на красоту чувства.

Сначала мы рассмотрим субъективность знания, формальную сторону которого Якоби непосредственно познает сознательно и в абстракции и излагает в чистом виде; точно так же как положительно он утверждает знание только лишь в этой форме и отрицает объективность разума в знании, — полемизируя, он признает это знание действительным и с его помощью оспаривает науку разума.

То, что Якоби везде знает лишь о формальном знании, о тождестве рассудка, чье содержание наполняется лишь посредством эмпирии, о мышлении, к которому реальность прибавляется совершенно непостижимым способом, это — один из немногих или, собственно, единственный пункт, в отношении которого философия Якоби объективна и принадлежит науке; и этот пункт представлен в ясных понятиях. «Моя философия, — говорит Якоби («Давид Юм», Предисловие, с. V), — ограничивает разум, рассматривая его лишь для себя, голой способностью ясно воспринимать отношения, т. е. образовывать *положение о противоречии* и выносить суждения согласно нему; но далее я должен признать, что аподиктично и приносит с собой абсолютную достоверность только лишь утверждение исключительно тождественных положений»<sup>43</sup>. То же самое («Письма о Спинозе», с. 215–216): «Убеждение из оснований есть достоверность из вторых рук; (первые руки — это вера, о чем ниже)<sup>44</sup> основания суть лишь признаки *сходства*<sup>45</sup> с вещью, в которой мы удостоверены (собственно, посредством веры)<sup>46</sup>; убеждение, которое они производят, происходит из *сравнения*<sup>47</sup> и никогда не может быть по-настоящему надежным и совершенным»<sup>48</sup>. Один из пяти тезисов (там же, с. 225) средоточия его утверждений: «Мы можем демонстрировать лишь *сходства*; — ведь демонстрация есть продвижение в тождественных положениях; — а каждое доказательство уже заранее предполагает нечто доказанное,

принцип которого есть лишь откровение»<sup>49</sup>. Ср. с. 421: «Дело разума вообще состоит в прогрессирующем связывании; а его *спекулятивное* дело — связывание согласно познанным законам необходимости; — *существенная неопределенность человеческого языка*<sup>50</sup> и обозначения и *изменчивое чувственных образов*<sup>51</sup> позволяет, однако, этим положениям приобретать почти повсюду *большой авторитет*<sup>52</sup>, как будто они высказывают нечто большее, чем голое: *quicquid est, illud est*<sup>53</sup>; больше, чем голый факт, который восприняли, наблюдали, сравнили, опознали и связали с другими понятиями»<sup>54</sup>. См. еще с. 238, а также «Давид Юм», с. 94<sup>55</sup>.

Необходимое дополнение к положению о тождестве — положение об основании, понимать ли под ним, согласно различиям Якоби («Письма о Спинозе», с. 415)<sup>56</sup>, положение об основании вообще, или положение о причине и действии, или об объединении обоих; а в отношении материи оно рассматривается, поскольку продвигаются от понятий к понятиям, или от понятия к его реальности, или от одних объективных реальностей к другим.

Прежнее философское образование в выражении положения об основании засвидетельствовало свои разумные устремления; и колебание этого положения между разумом и рефлексией, так же как и его переход к последней, очень точно обозначает себя в различении, которое Якоби делает между ним как логическим положением об основании и причинным отношением, и с помощью которого он прокладывает путь как постижения философии, так и борьбы против нее, по которому мы намерены последовать за ним. Якоби усматривает в положении об основании его значение как принципа разумного познания, *totum parte prius esse necesse est*<sup>57</sup> («Давид Юм», с. 94), или — единичное определено только в целом, оно обладает реальностью только в абсолютном тождестве, которое, поскольку в нем положено различимое, есть абсолютная тотальность. «В одном отношении, — говорит Якоби, — *totum parte prius esse necesse est*<sup>58</sup> есть не что иное, как *idem est idem*<sup>59</sup>, но в другом отношении — нет; и из того, что два эти отношения по существу должны быть абсолютно разведены, сразу же происходит этот

догматизм основания»<sup>60</sup>. Якоби, собственно, понимает положение об основании как чистое положение о противоречии и в этом смысле называет его логическим, как абстрактное единство, к которому, разумеется, с необходимостью должно присоединяться различное, как эмпирическое, и отличает от него причинное отношение, при котором рефлексировается о гетерогенном, которое прибавляется к тождеству понятия и которое есть эмпирически данное, и, в соответствии с этим свойством, утверждает причинное отношение в качестве опытного понятия. Способ, каким он это показывает («Давид Юм», с. 99 и далее)<sup>61</sup> и на который он ссылается («Письма о Спинозе», с. 415)<sup>62</sup>, представляет собой примечательный образец локковского<sup>63</sup> и юмовского<sup>64</sup> эмпиризма, к которому примешана такая же знатная доля немецкого анализирующего догматизма, худшего, чем у Мендельсона, за освобождение от которого мир никак не может намолиться богам, в первую очередь Канту. В положении об основании и в тотальности Якоби недостает, собственно, частей, и он должен получить их еще откуда-то извне целого, или, как он это понимает, все части в действительности уже объединены в целое и имеются в нем; но такое интуитивное познание частей из целого есть лишь нечто *субъективное* и неполное, ведь отсутствует еще объективное становление и сукцессия, и из-за нее-то к тотальности и должно еще прибавиться причинное отношение<sup>65</sup>. В следующем ряде положений мы выслушиваем дедукцию этой, как Якоби ее называет, абсолютной необходимости понятия причины и действия и сукцессии («Давид Юм», с. 111 и далее):

*«Для нашего человеческого сознания, и можно сразу же добавить — для сознания каждого конечного существа, кроме воспринимающей вещи необходима еще и действительная вещь, которая воспринимается.*

Там, где два сотворенных существа, пребывающих вне друг друга, находятся в таком отношении друг к другу, что одно воздействует на другое, имеется протяженное существо.

Мы чувствуем многообразие нашего существа связанным в чистом единстве, которое мы называем нашим Я; неразделимое в существе определяет его индивидуальность или

делает его действительным целым; нечто до некоторой степени аналогичное индивидуальности мы воспринимаем в телесной протяженности вообще, поскольку протяженное существо как таковое никогда не может быть разделено, но всегда представляет взору то самое единство, которое неразрывно связывает в себе множество.

Если индивидуумы также обладают способностью действовать вовне себя, то они должны, если должно произойти воздействие, непосредственно или опосредованно соприкасаться с другими существами.

Непосредственное следствие непроницаемости при соприкосновении мы называем сопротивлением; итак, там, где есть соприкосновение, с обеих сторон есть непроницаемость; следовательно, и сопротивление; действие и противодействие; *оба — источники сукцессивного и времени, представления сукцессивного».*

Эта дедукция понятий протяженности, причины и действия, и сукцессии, или дедукция абсолютного бытия конечности получилась, таким образом, из того предположения, что имеются единичные, открытые самим себе существа, находящиеся в общности друг с другом; а одновременно с этим вырывается тем самым то, что эти понятия должны быть общими всем конечным, ясным самим себе существам, а также что *в вещах в себе* они имеют свой независимый от понятия предмет, следовательно, истинное объективное значение.

«Подобные понятия, а именно, те, что должны присутствовать во всяком опыте полностью и в качестве первого таким образом, что без их объективного невозможен был бы предмет понятия, а без их понятия было бы невозможно какое-либо познание вообще, называются просто всеобщими и необходимыми понятиями, а проистекающие из них суждения и умозаключения — *познаниями a priori*»<sup>66</sup>.

Мы видим, что эта дедукция причинного отношения должна была касаться причинного отношения во всем его объеме и дать здесь нечто более убедительное, чем кантовская дедукция; но эта дедукция Якоби настолько мало заслуживает имени дедукции, что она даже не может быть названа обычным

анализом предположенного, а именно понятия общности единичных вещей; это уже нечто, от чего всякая спекуляция отшатывается в ужасе, а именно, предполагается, напрямую из самого вульгарного эмпиризма, абсолютное бытие человеческого сознания, и воспринимающей вещи, и воспринимаемой вещи, и их общности; с помощью избыточных опосредующих понятий их, в конечном итоге, доанализируют до действия и противодействия, и, тут уже заканчивается и анализирование, *это — источники* сукцессивного. Совершенно непонятно, зачем нужно это столь высокое искусство; ведь уже с помощью неанализируемого абсолютного приятия воспринимающей вещи и вещи воспринимаемой всякой философии нанесено решительное поражение. Примечательно отличие этой предпосылки и результата от результата кантовской дедукции категории; согласно Канту, все эти понятия — причины и действия, сукцессии и т. д. — полностью ограничены явлением; вещи, в которых эти формы объективны, так же как и познание этих объектов, есть совершенно ничто в себе; в-себе и разум просто возвышаются над этими формами конечности и сохраняются чистыми от них; результат, в котором бессмертная заслуга Канта, — то, что он дал начало философии вообще. Но в этом ничто конечности как раз и есть то, в чем Якоби видит абсолютное в-себе, и сновидением этого оружия он борется с бодрствованием Спинозы.

Если выше неполноту кантовской аннигиляции рассудка мы полагали в том, что Кант, хотя и делает его вместе с его формами чем-то субъективным, но в этом виде — все же чем-то положительным и абсолютным, то Якоби, напротив, после того, как он таким счастливым образом произвел действие и противодействие, сукцессию, время и т. д. из общности конечных вещей, находит, что «для того, чтобы эти основополагающие понятия и суждения стали независимыми от опыта, не нужно делать их предубеждениями рассудка, от которых мы должны быть излечены тем, что узнаем, что они не относятся ни к чему в себе, следовательно, не обладают истинным объективным значением; ведь основополагающие понятия и суждения не потеряют ни в своей всеобщности, ни в своей необходимости,

если они взяты из того, что обще всякому опыту и лежит в его основе; они, скорее, получают намного более высокую степень безусловной (есть ли у безусловного степени?)<sup>67</sup> всеобщности, если их можно не просто установить значимыми для человека и свойственной ему чувственности, а вывести из сущности и общности единичных вещей. — Но если наши чувства совсем не раскрывают нам свойств вещей, их обоюдных отношений и связей, даже того, что они действительно имеются в трансцендентальном рассудке; и если наш рассудок ссылается всего лишь на такую, *совершенно не изображающую сами вещи*, объективно просто-напросто пустую чувственность, чтобы приобрести совершенно субъективные созерцания, совершенно субъективные формы по совершенно субъективным правилам; то я есмь всё и кроме меня в собственном рассудке нет ничего, и Я, мое Всё, в конечном итоге все же есть также лишь пустая иллюзия о чем-то, форма какой-то формы, призрак, — такая система на корню истребляет любые притязания на познание истины, а для самых важных предметов оставляет лишь такую слепую, полностью пустую для познания веру, какой еще никто и никогда не требовал от человека»<sup>68</sup>.

Здесь, пожалуй, стоит отличать — кантовская познавательно пустая вера заключается лишь в том, что он не признает разумное как таковое, а не в его великой теории о том, *что рассудок не познает ничего в себе*. А то, чем Якоби, напротив, обогащает человеческое познание, суть такие вещи, как абсолютное бытие конечных вещей и их общности, времени и сукцессии, и причинной взаимосвязи, которые («Давид Юм», с. 119)<sup>69</sup> также и в *вещах в себе* обладают своим независимым от понятия предметом. Но вот то, чтобы такие абсолюты объективной конечности отрицались и познавались как в себе ничто, и, последовательным образом, ровно так же субъективная конечность, чувственное и рефлексивно мыслящее Я, мое Всё, тоже было бы лишь пустой иллюзией чего-то в себе, что *мое* конечное Всё точно также гибнет пред разумом, как и Всё объективной конечности, это для Якоби — нечто омерзительное и ужасное; отвращение к уничтожению конечного фиксировано точно



так же, как и корреспондирующее с ним, абсолютная достоверность конечного, и выказывает себя в качестве основной характеристики совершенно всей философии Якоби. То, что Якоби понимает сукцессию и причинную взаимосвязь как соотношение вообще, собственно, как лишь релятивное, ограниченное конечными вещами отношение, и в его дедукции, даже если вышеприведенное — дедукция по-иному, исходит не как у Канта, только лишь из сознательного рассудка, но и из бессознательного, — это сначала можно было бы счесть улучшением кантовской дедукции; однако не стоит даже и упоминать о том, что отношение, рассмотренное субъективно, или сознательный рассудок, и оно же, рассмотренное объективно, или как рассудок, отношение вещей, пребывают полностью независимо друг от друга и дуалистически, у Канта же это отношение, по крайней мере, просто есть как лишь одно, без различия субъективного рассудка и особенного объективного, и если рассудок у Канта должен понимать как субъективное, то все-таки не как внешнее, чуждое отношение вещей, и следовательно как один рассудок, в чем выражено, по крайней мере, формальное философии; таким образом, самый важный результат Канта состоит все-таки в том, что эти отношения конечного (будь это отношения лишь субъективного, или в то же время и вещей) в себе есть ничто, познание согласно им есть лишь познание явлений (хотя подниматься над ним и нельзя, и поэтому оно становится абсолютным). Априорное отношений Якоби, напротив, состоит в том, что они подобают также и *вещам в себе*; это значит, что конечные вещи, эмпирическая вещь, а вне ее — действительная вещь, которая воспринимается, суть *вещи в себе* и отношения таких вещей, сукцессия, причинная взаимосвязь, сопротивление и т. д., суть истинные отношения разума или идеи; так что, следовательно, мнимое улучшение, в соответствии с которым отношения были бы не исключительно субъективным сознательного рассудка, но также и объективным, бессознательным, в действительности конституирует абсолютный догматизм и возвышение конечного до в-себе.

Применение же Якоби обоснования абсолютности бытия конечного, которое получилось посредством важного различения положения об основании и положения о причинности, к системе Спинозы имеет двоякую форму, утверждается, с одной стороны, что в ней отсутствует понятие сукцессии, с другой — что оно все же, в принципе, имеется, но в бессмысленном виде вечного времени.

Что касается отсутствия времени, то Якоби понимает философию Спинозы таким образом, что Спиноза хотел добиться *естественного объяснения существования конечных и сукцессивных вещей*. Однако поскольку он познал вещи согласно понятию разума как имеющиеся одновременно, ведь в понятии разума нет ни «до», ни «после», но всё есть с необходимостью и одновременно, а универсум — вечным образом, то, по Якоби, он совершил ошибку, принимая положение об основании исключительно только лишь в логическом плане, и тем самым декретировал не объективную и действительную сукцессию, а лишь субъективную и идеальную, которая не могла бы иметься даже и идеально, если бы в ее основе не лежала *действительная* сукцессия в субъекте, производящем ее в мысли; в логическом положении об основании сама сукцессия есть непостижимое<sup>70</sup>.

О таком психологическом напоминании о том, что субъективная и идеальная сукцессия предполагает действительную сукцессию в субъекте, не стоит и говорить; этим отчасти ничего не сказано, отчасти сказано нечто ложное, так как идеальная сукцессия отсылает, собственно, к математическим аллегориям Спинозы, о чем речь пойдет ниже, и по своей истине может быть чем-то реальным только потому, что она — абсолютное «одновременно» тотальности, а вовсе не сукцессия. Это абсолютное «одновременно» тотальности и познание вещей такими, как они суть не временным, но вечным способом, Якоби приписывает, однако, положению об основании и пренебрежению законом причинности, а именно понимаемом так, что в нем положено время; а абсолютное основание того, что этой причинностью и временем нельзя пренебрегать, заключается в том, что, согласно Якоби, время есть в себе и абсолютно, положение же об основании, или тотальность, называется Якоби логическим

потому, что в нем причина и действие положены одновременно и не положено время. Но если не забывать о положении о причине и его отличии от положения об основании, то неподвижно погрязаяешь во времени, и это у Якоби — абсолютное требование; когда Якоби столь настойчиво требует не забывать его различения, потому что посредством понятия разума, в котором нет ни «до», ни «после», но всё есть с необходимостью и одновременно, иначе, мол, случится то несчастье, что конечность, и время, и сукцессия исчезнут в наивысшей идее, в идее вечного, то такое предостережение поистине подобно известному сигналу честной стражи имперского города, призывавшей наступающего и открывшего огонь противника не стрелять, чтобы не случилось несчастье, — как будто такое несчастье как раз и не было целью противной стороны.

Из того, что в понятии разума всё есть одновременно, Якоби сделал простой и верный вывод о том, что мы, согласно этому, должны были бы принять то, что в природе всё есть одновременно, и то, что мы называем сукцессией, есть голое явление; собственно, непонятно, как Якоби мог до некоторой степени гордиться нахождением этого, как он его называет, парадоксального положения, в отношении которого он удивляется тому, что Мендельсон был первым, посчитавшим возможным его признать (следование и продолжительность, — очень хорошо говорит Мендельсон, — суть *необходимые* определения *ограниченного мышления*), так как Якоби, напротив, пришлось защищать его от других философов (!), которым он предъявил его, — и каковое положение он излагал не всерьез, а лишь как необходимое следствие положения об основании, — мог гордиться как своим открытием, как положением, которое якобы не принадлежит Спинозе<sup>71</sup>. Ведь мог же Якоби, комментатор Спинозы, иметь о Спинозе то мнение, что он полагает время в Боге и в то же время что оно, согласно ему, относится лишь к *natura naturata*?<sup>72</sup> И действительно, мы тотчас видим, что Якоби, после того как он заключает, что Спиноза должен, собственно, объявлять время голым явлением, все же находит у Спинозы время, а именно в нелепости вечного времени<sup>73</sup>. Хотя у него в редких случаях, как, например, во второй книге

«Этики» и в письмах<sup>74</sup>, речь вскользь заходит об этой второстепенной форме сукцессии и он выделяет бесконечный ряд конечных вещей в этой форме абстракции, употребляя по отношению к ней не «мыслить», а «*imaginari*»<sup>75</sup> и достаточно определенно называя ее «*auxilium imaginationis*»<sup>76</sup>, то знал же, пожалуй, Якоби о Спинозовском различении *intellectus* и *imaginatio*<sup>77</sup>. Абсолютная одновременность и то, что Бог есть не преходящая, но вечная причина вещей и что вне Бога они, следовательно, также суть во времени, а само время есть в себе ничто, — каждая строка в системе Спинозы делает положение о том, что время и сукцессия есть голое явление, такой тривиальностью, что в нем нельзя усмотреть ни малейшего следа новизны и парадоксальности. Якоби ссылается («Письма о Спинозе», с. 409)<sup>78</sup> на то, что убеждением Спинозы было то, что всё должно рассматриваться лишь *secundum modum, quo a rebus aeternis fluit*<sup>79</sup>, а время, мера и число — как выделенные из этого модуса виды представлений, следовательно как сущности воображения. Ну и как же то положение могло бы не принадлежать Спинозе? Для Якоби то положение настолько парадоксально, что он не только не утверждал его всерьез, но из этой конечной формы конечности решительно делает нечто абсолютное, а все опровержение Спинозы основывает на том, что тот положение об основании берет не так, чтобы в нем заключалось время, и из этого объясняет заблуждение Спинозы в отношении философии, в то время как он сам ради этой конечности признает предприятие разума невозможным и случайным.

Но Якоби действительно находит у Спинозы ту непоследовательность, что он полагает время как нечто в себе, он находит в основе (где эта основа?) бесконечного ряда единичных вещей, которые пришли в действительность одна за (!) другой, *вечное время*, бесконечную конечность; и это нелепое утверждение нельзя устранить с помощью математической фигуры, ведь здесь Спиноза дал обмануть себя своему воображению<sup>80</sup>.

Сначала мы намерены осветить бесконечный ряд конечных вещей Спинозы, затем — вечное время, которое делает из него Якоби, и несостоятельность математических аллегорий.

Именно *infinitum actu*<sup>81</sup>, которое Спиноза разъясняет в 29 письме<sup>82</sup>, также имеющемся в виду Якоби, и о котором Спиноза говорит, что те, кто смешивают вещи способности воображения, число, меру и время, с самими вещами, поскольку не знают истинной природы вещей, отрицают его, именно оно есть то, что Якоби смешивает с бесконечным воображения. Бесконечное Спиноза определяет (*Eth. P. I. pr. VIII. Sch. I.*)<sup>83</sup> как абсолютное утверждение существования некоторой природы; конечное, напротив, — как частичное отрицание. Это простое определение делает, следовательно, бесконечное абсолютным, равным самому себе, неделимым истинным понятием, которое одновременно заключает в себе особенное или конечное по его сущности и есть единственное и неделимое, и эту бесконечность, в которой ничто не отрицаемо и не определяемо, Спиноза называет бесконечностью рассудка; это — бесконечность субстанции, и ее познание — интеллектуальное созерцание, в котором, как в интуитивном познании, особенное и конечное не исключены и не противоположены, как в пустом понятии и в бесконечности абстракции; и это бесконечное есть сама идея. Бесконечное способности воображения, напротив, возникает совсем иным способом; собственно, как выражается Спиноза, существование и длительность *modorum*<sup>84</sup> мы, если смотрим не на порядок самой природы, а на ее особенную сущность, насколько ее понятие не есть понятие самой субстанции, можем определять и делить по собственному произволу; и если мы постигаем количество, абстрагируясь от субстанции, а длительность — от того способа, которым она проистекает из вечных вещей, то для нас возникает время и мера<sup>85</sup>. Конечное полагается, частично отрицается лишь или посредством того, что Спиноза называет способностью воображения, или вообще посредством рефлексии; и это частично отрицаемое, положенное для себя и противоположенное не отрицаемому в себе, просто утвердительному, делает само это бесконечное частично отрицаемым, или абстракцией, кантовским чистым разумом и бесконечностью, поскольку оно приведено в противоположность; а в качестве их абсолютного тождества должно полагать вечное, в котором это бесконечное и то конечное вновь

уничтожены по их противоположности. Но это нечто другое, если абстрагированное, конечное или бесконечное, остается тем, что оно есть, и каждое должно быть принято в форму противоположного; здесь одно определено как не сущее тем, что есть другое, и каждое — как положенное, и как не положенное, сущее как это определенное, и как сущее — иное; а нечто так положенное утекает в эмпирическую бесконечность; длительность как положенная лишь посредством воображения есть момент времени, конечное, и фиксированная как таковой момент, есть частично отрицаемое, в себе и для себя в то же время определенный как сущий другой момент; этот другой момент, точно так же получающий свою действительность посредством воображения, точно так же есть другой; это отрицание, которое остается тем, что оно есть, сделанное посредством воображения положительным, дает эмпирически бесконечное, т. е. абсолютное, неразрешенное противоречие.

Эту эмпирическую бесконечность, которая положена лишь постольку, поскольку полагаются единичные вещи (Eth. P. I. pr. XXVIII)<sup>86</sup> — единичные вещи, которые в себе суть просто ничто, но которые Якоби в дедукции выше, как воспринимающую вещь и как вещь воспринимаемую, напротив, полагал абсолютно, — Якоби сразу же вменяет Спинозе в вину, так как ни один философ не был более далек, чем он, от того, чтобы принять нечто такое, ведь с не-в-себе-бытием конечных вещей непосредственно отпадает подобная эмпирическая бесконечность и время; Якоби говорит, что Спиноза уверяет: если мы представляем себе бесконечный ряд *следующих друг за другом, объективно и действительно* происходящих друг из друга единичных вещей как вечное время, то дело здесь лишь в нашем воображении<sup>87</sup>; однако как бы Спиноза мог счесть бесконечный ряд *следующих друг за другом, объективно и действительно* происходящих друг из друга единичных вещей чем-то в себе сущим и рассматриваемым по истине; ошибка заключена уже в этом ряде единичных и следующих друг за другом вещей, который Якоби считает чем-то абсолютным, и единичное и время в бесконечность Спинозы привносит не кто иной, как Якоби. Идея, поскольку она рассматривается с ее отрицательной

по отношению к воображению или рефлексии стороны, есть идея потому, что воображением или рефлексией она может быть превращена в нелепость; этот процесс превращения — наипростейший; воображение или рефлексия направлено исключительно на единичные вещи, или на абстракции и конечное, и их считает абсолютными; в идее, однако, эта единичность и конечность уничтожается тем, что противоположное рефлексии или воображения, идейно или эмпирически противоположное, мыслится как одно; рефлексия способна понять, что здесь вещи, которые она полагает как особенные, полагаются как тождественные, но не то, что они тем самым в то же время уничтожены; ведь ее продукты абсолютны именно только тогда, когда она деятельна; итак, только когда она полагает и то, и другое — и тождество того, что только и есть для нее, только пока оно раздельно, и абсолютную сохранность его в этом тождестве, только тогда она счастливым образом обнаруживает нелепость. Так Якоби полагает абстракцию времени и абстракцию единичной вещи, продукты воображения и рефлексии, в качестве в себе сущих и находит что, если полагается абсолютная одновременность вечной субстанции, то единичная вещь и время, которые суть лишь постольку, поскольку они из нее изъяты, тоже соплагаются<sup>88</sup>, — но не рефлексиирует о том, что тем, что они возвращаются вечной субстанции, из которой взяты, они перестают быть тем, что они суть, лишь постольку от нее оторваны: он, следовательно, в бесконечности и самой вечности удерживает время, единичность и действительность.

Если излюбленная тенденция объяснительства не удовлетворена тем, что время есть в себе ничто и что в вечности оно пропадает, и Якоби считает, что Спиноза в своей философии хотел дать *естественное объяснение существования конечных и сукцессивных вещей*, то из вышеизложенного становится ясно, что такое, собственно, объяснение времени, а именно — абстракция, произведенная в вечной идее; Якоби, следовательно, мог бы произвести абстракцию времени непосредственно в тотальности или в положении об основании и таким образом понять его из последнего; однако отыскивание в тотальности абстракции как таковой

и в этой форме, это — нечто непосредственно себя снимающее. Мы получаем абстракцию времени, когда мы изолируем мышление от атрибутов и понимаем его не как атрибут абсолютной субстанции, в качестве какового оно выражает ее саму, а фиксируем его абстрагировано от нее, как пустое мышление, субъективную бесконечность, и полагаем эту абстракцию в релятивное отношение к единичности бытия. Посредством этой абстракции время ведь поистине познается из вечности и, если угодно, объясняется; но дедукция его из общности единичных вещей даст еще более естественное объяснение, когда уже предположенное, единичные вещи, суть нечто естественное. Совершенно прозрачно, что под естественностью, посредством которой философия намеревалась осуществить свой способ объяснения, Якоби понимает не что иное, как формальное знание, и рефлексированное мышление, и познание согласно воображению; сюда относятся приведенные выше высказывания о понятии знания Якоби; правда, таким естественным способом философское понимание невозможно; и у Спинозы, пожалуй, можно найти несколько строк об этой естественности, но поскольку Якоби под естественным объяснением понимает познание согласно воображению, то у Спинозы все, пожалуй, сверхъестественно; и таким образом утверждение Якоби о том, что мир не может быть объяснен естественным способом<sup>89</sup>, наилучшее подтверждение себе находит у Спинозы, который его не только выдвинул, но и разъяснил. Но вследствие этого отпадает вообще всякая так называемая естественность и тем самым также и сама эта сверхъестественность, потому что она есть лишь постольку, поскольку ей противостоит естественное, и дело здесь не в том, что разум, как говорит Якоби («Письма о Спинозе», с. 419)<sup>90</sup>, стремится превратить внеестественное (*das Außernatürliche*) или сверхъестественное в естественное, и не в том, что он стремится превратить естественное в сверхъестественное; но эта естественность, т. е. механизм, и причинная взаимосвязь, и время, так же как и знание, которое идет дальше чистого тождества и анализирует факты, для разума вовсе не существует.



Что же, наконец, касается математических аллегорий некоторого *actu*<sup>91</sup> бесконечного, которые Спиноза противопоставляет обману воображения и которыми он, согласно Якоби<sup>92</sup>, должен был быть введен в заблуждение посредством воображения, то Спиноза настолько уверен в своей правоте, что говорит: насколько жалко резонировали те, кто держит *actu* бесконечное за нелепость, об этом могут судить математики, которые в ясно и отчетливо познанных вещах не позволили остановить себя аргументами такого пошиба. Спиноза приводит в качестве примера фигуру пространства, заключенного между двумя кругами, не имеющими общего центра<sup>93</sup>; он также напечатал ее как настоящий свой символ в начале своих принципов картезианской философии, в то время как этим примером вернул эмпирическую бесконечность из нескончаемой гонки воображения вовне и поставил ее перед собой<sup>94</sup>. Математики заключают, что неравенства, возможные в этом пространстве, бесконечны не из-за бесконечного числа частей, ведь его величина определена и ограничена, и я могу полагать большие или меньшие пространства, следовательно — большие или меньшие бесконечности, а потому что природа предмета превосходит всякую определенность числа; в этом ограниченном пространстве есть *действительное* бесконечное, *actu* бесконечное. В этом примере мы, собственно, видим бесконечное, которое выше было определено как абсолютное утверждение или абсолютное понятие, в то же время для созерцания, следовательно, представленное в особенном, и абсолютное понятие есть *actu* тождество противоположных; если эти части удерживаются раздельно и как таковые полагаются тождественными, то это особенное, положенное как таковое действительным, выражено в числах, и в соответствии с понятием должно быть положено в своей несоизмеримости тождественным, таким образом эмпирическая бесконечность возникает в бесконечных рядах математиков; несоизмеримость, однако, заключается в том, что особенное освобождается от подведения под понятие, разделяется на части, которые абсолютно определены и абсолютно неравны друг другу, и если ранее в интуитивном понятии они уравнивались, то теперь сравниваются друг с другом, суть более

не в тождестве, но лишь в отношении; одним словом, это — не что иное, как обращение геометрии в анализ, или, определеннее, — обращение пифагорейского основоположения, которое одно есть вся истинная геометрия, в ряды функций кривых линий. Отсюда следует истинный характер мышления, заключающийся в бесконечности; поскольку абсолютное понятие, собственно, — бесконечность, а в себе абсолютное утверждение обращено против противоположного и конечного, как их тождество, то мышление есть абсолютное отрицание; и это отрицание, положенное реально, как сущее, есть полагание противоположных;  $+A-A=0$ ; ничто существует как  $+A-A$  и по своей сущности есть бесконечность, мышление, абсолютное понятие, абсолютное чистое утверждение. Эта абстрагированная бесконечность абсолютной субстанции есть то самое, что Фихте сделал ближе нашей новой, более субъективной культуре как Я, или чистое самосознание, чистое мышление, собственно, как вечную деятельность, или продуцирование различия, которую рефлексированное мышление знает всегда лишь как продукт. Выступающее в явлении разделенным, несоразмерное, различие как продукт, в последнем отношении, в бесконечности, т. е. в том, в чем противоположенные одновременно отпадают, равно себе; а тождество в отношении к несоразмерным, положенным как сущие для себя (в числах), есть бесконечное тождество, ничто; несоразмерные, однако, положены не как эти абстракции, сущими для себя (в числах), не сохраняющиеся без целого как части, а согласно с тем, что они суть в себе, собственно, только лишь в целом, так для интуитивного или геометрического познания имеется истинное понятие, истинное равенство целого и частей, и утвердительная бесконечность, actu бесконечное. Эта идея бесконечного — одна из наиважнейших в Спинозовской системе и в изложении ее она должна бы была играть бóльшую роль, чем всего лишь роль источника праздного предиката для мышления, протяженности и т. д., как в положениях Якоби, в ней как раз и заключается самое важное, а именно познание точки объединения атрибутов; однако без этой идеи высшие идеи Спинозы изложены формальным, историческим образом — как в 14 тезисе атрибуты

и модусы прибавляются к абсолютной субстанции в обычной рефлексивной форме *свойств*<sup>95</sup>. Сделаем краткий обзор форм бесконечности; истинное бесконечное есть абсолютная идея, тождество всеобщего и особенного, или тождество самих бесконечного и конечного; а именно, бесконечного, поскольку оно противоположно конечному, и это бесконечное есть чистое мышление, положенное как эта абстракция, оно — чистое абсолютно-формальное тождество, чистое понятие, кантовский разум, фихтевское Я. Но, противопоставленное этому конечному, оно, именно поэтому же, есть абсолютное ничто последнего,  $+A-A=0$ ; это — отрицательная сторона абсолютной идеи; это ничто, положенное как реальность, сама бесконечность, не как субъект или продуцирование, в качестве какового она есть как тождество, так и ничто, а как объект или продукт, она есть  $+A-A$ , полагание противоположенных. Но ни одна из этих форм бесконечностей не есть ни бесконечность воображения, ни эмпирическая бесконечность; первая бесконечность — это бесконечность абсолютного разума; бесконечность чистого тождества или отрицательности — бесконечность формального или отрицательного разума, а бесконечное в своей реальности, как  $+A-A$ , из которых одно определяется как бесконечное, другое — как конечное, или конечность вообще, есть бесконечное рефлексии и воображения, к которому относится указанное выше — когда некоторое конечное должно быть положено как абсолютное, т. е. одновременно как нечто иное. У Якоби бесконечность находится или как нечто пустое, или как эмпирическая бесконечность воображения, и это его соблазняет посчитать, что Спиноза в своем математическом примере (Якоби говорит о многих, но в 29 письме<sup>96</sup> есть только один, а присутствующий в P. I. Prop. XIX. Schol.<sup>97</sup> пример — не пример Спинозы, но взят им у его противников) хочет представить эмпирическую бесконечность как существующую *actu* и настолько удовлетворен этим математическим примером, что находит в нем хотя и не объективную и действительную бесконечность, но все же субъективную и идеальную<sup>98</sup>.

Там, где мы воспринимаем связь основания и следствия («Давид Юм», с. 94), мы сознаем множественное в представлении,

а это происходит во времени, и эта идеальная сукцессия сама есть *действительная* сукцессия в субъекте, который ее производит<sup>99</sup>. — Спиноза таким образом добился большего, чем намеревался; ведь при этом примере он вовсе не думал о сукцессии, да ее и нельзя здесь увидеть. Но Якоби все же находит здесь, по крайней мере, субъективную сукцессию; этот пример, следовательно, имеет у него вместо философского психологическое и эмпирическое значение, ему только еще не *достаточно* эмпирического, а именно, в нем, кроме психологической сукцессии, не хватает также еще и объективной действительной, несмотря на то что и сама идеальная есть действительная сукцессия в субъекте.

Природа этого полемического обращения заключается, следовательно, в том, что Якоби или не хватает сукцессии и конечности и он их просто требует от спекуляции, или он привносит их сам своими объяснениями, а затем находит нелепости. Выше мы видели положительную сторону этой фиксированности в конечном согласно идейной форме, собственно, в отношении к знанию, понимаемому как движущееся, держась за путеводную нить подобия и тождества, и нуждающееся в факте, который должен быть дан ему как нечто чуждое, +В, к которому, как представляют, должно присоединиться тождество понятия. Об этой эмпирии вообще и об индивидуальности чувства, которая определяет объем и красоту этой эмпирии, и о том, что посредством разума эмпирия человека имеет другой характер, чем эмпирия зверя, а также об эмпирическом выражении субъективной индивидуальности или чувства Якоби порой высказывает глубокомысленные и остроумные соображения. Такие выражения об отношении эмпирии к знанию, как (Рейнг. «Статьи», 3 выпуск, с. 92)<sup>100</sup>: *пространство и время суть факты, поскольку движение есть факт; человек, который никогда бы не двигался, не мог бы представить себе пространства; тот, кто никогда бы не изменялся, не знал бы понятия времени*; мы также мало были бы способны достичь его а priori, как и чистой множественности, непреложной связанности, продуцирующей спонтанности рассудка, — возможно, принадлежат не Якоби, а обработчику Кёппену. Глубокомысленны

выражения эмпирии и об эмпирии потому, что они намекают на спекулятивные идеи; и привлекательность сочинений Якоби покоится на этой музыке призывов и отзвуков спекулятивных идей, которая, однако, остается лишь звучанием, потому что идеи искажаются опосредующей средой абсолютного бытия рефлексии и не должны развиваться в то, что ожидается там, где дело касается науки, — в артикулированное научное слово (Logos). Если бы этому звучанию идей как чему-то объективному, чем оно не должно быть, позволено было быть воспринятым в понятие, постигнутым и удержанным как общему достоянию мышления, то, рассматривая смысл одних лишь таких выражений, нельзя бы было не опознать в них изложение разума. Например, непосредственно после того, как Якоби («Письма о Спинозе», в процитированном выше) признал за разумом лишь способность анализировать факт и связывать согласно чистому тождеству, он высказывает (с. 423) свою основополагающую мысль, что *Он* берет человека, не разделяя его, и что *Он* считает, что его сознание *составлено* из двух изначальных представлений, из представления обусловленного и безусловного, которые связаны неразрывно<sup>101</sup>. Но разве это не разделение, когда сознание составляется из двух, согласно Якоби, абсолютно противоположных представлений? Согласно следующей странице<sup>102</sup>, мы, пока понимаем, остаемся в цепи обусловленных условий и в понятной природе; эта взаимосвязь понимания и природы, однако, прекращается и сверхъестественное, непостижимое и безусловное пребывает абсолютно потусторонне, следовательно без взаимосвязи. Как, следовательно, Якоби может говорить, что он *не* разделяет человека, если он составляет сознание из абсолютно противоположных? Или, скорее, он берет его уже разделенным, поскольку он рассматривает его согласно явлению сознания. — Но если мы действительно должны брать человека, его сознание и его взаимосвязь как нечто неразделенное, как хочет дать его Якоби, то мы должны то, что Якоби называет принципом познания и разума, понять как неразделенное тождество обусловленного и безусловного, и поскольку, по Якоби, первое есть естественное, а второе — сверхъестественное, — как тождество

естественного и сверхъестественного, и в этой обусловленной безусловности или безусловной обусловленности мы имели бы ту самую нелепость конечной бесконечности, которую Якоби находит у Спинозы, и, по крайней мере, уничтожение противоположностей естественного и сверхъестественного, конечного и бесконечного, следовательно, по меньшей мере, — освобождение от рефлексии, которая делает это противоположение абсолютным, а противоположности — чем-то в себе.

Так замечание («Беспользый карманный справочник», 1802 г., с. 30)<sup>103</sup>: где есть чувство, там есть начало и конец, там есть разделение и связь, там есть одно и иное, а чувство есть третье, — очень даже можно воспринять как спекулятивную идею; также (Рейнг. «Статьи», 3 выпуск, с. 70): «Признак чувства вообще есть двухконечное и пребывание посередине между субъектом и объектом»; еще более там же, с. 95: «чувственность не определяет, также не определяет и рассудок, принцип индивидуирования находится вне их; в этом принципе дана тайна множественного и одного в неразрывной связи, *бытие, реальность, субстанция*. Наши *понятия* этого суть лишь взаимосменяющиеся понятия; единство предполагает всеобщность, всеобщность — множественность, множественность — всеобщность; единство поэтому — начало и конец этого вечного круга и означает — *индивидуальность, организм, объект-субъективность*». Но центром этого круга, который есть одновременно и центральная точка, и периферия и удерживает взаимосмену, не дает исчезнуть одному, как только выступит иное, была бы идея разума, абсолютного и все же двухконечного тождества одного и много; такая идея есть, однако, совершенно иное знание и познание, чем то, которое только лишь анализирует факты и продвигается с помощью подобия. Эта форма, в которой Якоби лишь глубокомысленным образом поднимает рефлексию над ней самой, — необходимый выход, который только и остается для высказываний разума, когда конечность и субъективность сделаны чем-то абсолютным; в качестве глубокомысленного изложения разум оберегает себя от того, чтобы быть воспринятым в бесконечное понятия и стать общим достоянием и наукою, зато остается

аффицированным субъективностью, собственным и особенным; на кольце, символе разума, которое он подает, остался лоскуток кожи руки, протягивающей его, — предпочитают лишиться его, когда разуму должно иметь научное отношение и заняться понятиями; это такое глубокомыслие, которое тем же образом нелепости конечной бесконечности, чего-то, что одновременно есть и начало, и конец, взаимополагания обусловленного и безусловного и т. д., в большей степени вновь приближается к формализму разума, очень уж общедоступному. Насколько субъективна форма этого философствования, ровно настолько же субъективным и конечным должен быть предмет этого философствования, ведь конечность есть нечто в себе; изложение и философствование направлено в первую очередь на человека и о человеке: о том, что *мы* находим себя помещенными на землю и что *наше* познание будет таким, каковы *наши* действия здесь; какими получатся наши моральные свойства, таким получится и наше усмотрение всех вещей, связанных с этим, и т. д. Этому непрекращающемуся раздумью о человеке, и восхвалению, и рассказам о его разумном инстинкте и его чувстве Эпиктет<sup>104</sup>, забывая о человеке, возражает в том месте, которое приводит Якоби («Бесполезный карманный справочник», 1802 г., с. 22): но так как я разумное существо, то мое дело — восхвалять Бога (не человека); это — мое призвание, я хочу его осуществить.

*Философствование Гердера*<sup>105</sup> есть лишь небольшая модификация этого свойства выносить абсолютное не в форме разумного познания, а лишь в игре понятиями рефлексии или в отдельных обращениях к нему, которые, как Кант, заканчивающий в практической вере идеей, как будто начиная философствование, непосредственно тут же его и завершают, или выносить разумное только лишь как прекрасное чувство, инстинкт, индивидуальность; гердеровская форма обладает даже еще и преимуществом — она нечто более объективное. Пена Спинозизма и запутывающие разум и язык проповеди, как Якоби называет гердеровское философствование, проистекают как раз из того, что как Якоби на место разумного мышления ставит выражение чувства, субъективность инстинкта и т. д.,

так и Гердер на место разумно мыслимого ставит нечто, в чем разумное также будет скрыто, а именно понятие рефлексии. «Понятие мощи, как и понятие материи и мышления, — говорит Гердер («Бог», 2 издание, с. 126)<sup>106</sup>, — будучи развиты (т. е. свиты)<sup>107</sup>, согласно самой спинозистской системе, все три сходятся воедино, т. е. в понятие *прасилы*; вечная прасила, сила всех сил, — лишь Одна и т. д.». С. 169: Реальное понятие, в котором все *силы* не только основаны, но которое они все вместе и не исчерпывают, это бесконечно превосходное есть: *действительность, реальность*, деятельное существование; это — главное понятие у Спинозы; а природа (с. 245 и далее) есть царство *живых* сил и бесчисленных организаций, каждая из которых в своем роде не только мудра, хороша и прекрасна, но и есть нечто совершенное, что значит — отображение самой мудрости, блага и красоты и т. д. Выпавший волос, поломанный ноготь, вновь вступает в другой регион взаимосвязи мира, где он действует или претерпевает опять же не иначе как согласно своему нынешнему природному положению и т. д.

Не означает ли это, как говорит Якоби<sup>108</sup>, приобрести высшую заслугу исследователя — разоблачить и выявить *существование*? Только, как и Якоби, не для философского познания: наоборот, оба равно усердно стараются устранить научную форму там, где она имеется для разумного познания. Гердер полностью сознает способ, каким он излагает центральный пункт спинозистской системы: «я не знаю («Бог», 2 издание, с. 77) другого главного слова, в котором обе действительные и действенные деятельности, *мысль* духовного мира и *движение* телесного мира, позволяли бы настолько же непременно постичь себя, кроме как в понятии *силы, мощи, органа*; словом „*органические силы*” одновременно обозначают внутреннее и внешнее, духовное и телесное; в то же время это также лишь *выражение*; ведь мы не понимаем, что такое сила, и также не намерены объяснить с ее помощью слово „тело”». Ровно в этом же состоит занятие Якоби — на место философских идей поставить *выражения* и *слова*, которые не должны быть ни познаны, ни поняты; они, пожалуй, могли бы иметь философский смысл, но полемика Якоби как раз и направ-



лена против философских учений, в которых к ним относятся серьезно и в которых выражено их философское значение. Лучшее всего то, о чем здесь идет речь, высказывает Кёппен в заключительной декламации о критицизме, обращенной к Якоби (Рейнг. «Статьи», 3 выпуск)<sup>109</sup>: Свободное, бессмертное существо, человек, брат, полный высокого благоговения, преданности, любви; как может буква *твоего философствующего разума* лучше научить тебя тому, во что ты *живее веришь, на что надеешься и что знаешь в святая святых твоей души*: Господству бесконечного над тобой, добродетели из свободы и вечной жизни! и т. д. — Такое ледяное и пустопорожнее сердечное излияние, происходящее из разума как инстинкта, на что Якоби указывает постоянно, мнит, пожалуй, быть чем-то большим, чем положение философствующего разума, от которого оно хочет избавиться.

Части *полемики*, базирующейся на том же основании, что и полемика против Спинозы, — *о предприятии критицизма — привести разум к рассудку, а философии как таковой указать новую цель* (Рейнг. «Статьи», 3 выпуск)<sup>110</sup>, полемики против кантовской философии мы коснемся здесь лишь вкратце; якобиевский инстинкт в борьбе против разумного познания цепляется именно к тому пункту кантовской философии, в котором она спекулятивна, а кантовское изложение, со спекулятивной стороны теряющееся в продукте, само по себе не ясное, но скованное терминологией, присвоенной рефлексивным мышлением и ставшей тем самым непригодной для философского разума, терминологией ушедшего в прошлое образования, — это изложение он с тем большей легкостью превращает в галиматью и с помощью неспекулятивной рефлексии и для этой рефлексии делает бессмыслицей; в этой полемике характер рефлексивной философии выражает свои принципы в очень определенных чертах. Критике собственно этого сочинения пришлось бы изображать пустые вопли и его едкое, язвительное и посредством искажений доходящее до лукавства существо; к такого рода примерам<sup>111</sup> мы относим и встречающийся в «Предисловии»<sup>112</sup>, когда в кантовском изложении форм созерцания должен быть дан образец несогласия системы

с самой собой и смешения эмпиризма и идеализма, и для этих целей сначала *документально* доказывают, что пространство и время — голые формы, что они не *могут стать предметами*, и для этого цитируется «Критика чистого разума», с. 347<sup>113</sup>, где написано: «Одна лишь форма созерцания без субстанции *сама по себе* есть не предмет, ... чистое пространство и чистое время, которые, правда, как формы созерцания *суть* нечто, но сами они не предметы, которые можно созерцать»<sup>114</sup> — и где нет ни одного слова о том, что они не *могут стать* предметами (в каком смысле, мы скоро увидим); «они не позволяют себя ни созерцать, ни воспринять», — продолжает Якоби и цитирует в связи с этим «Критику чистого разума», с. 207, где о непозволении созерцания себя нет вообще ничего, а о восприятии — что они совершенно не могут быть восприняты *сами по себе* потому, что они суть чистые формальные созерцания, не явления (т. е. тождества созерцания и ощущения), не предметы восприятия<sup>115</sup>; «и все же, — говорит затем Якоби, — указанные необъективные формы созерцания, согласно другим высказываниям, суть также предметы», в связи с чем цитируется «Критика чистого разума», с. 160, где написано (в примечании, в основном тексте нет ничего о предмете): «пространство, рассматриваемое как *предмет* (выделено самим Кантом), как это действительно необходимо в геометрии, содержит не одну только форму созерцания»<sup>116</sup>; здесь Кант различает формальное созерцание как единство созерцательного представления и форму созерцания, когда оно в отношении к понятию рассудка является в качестве только лишь голой множественности, обладая, однако, в себе самой единством; и также в § 24<sup>117</sup> определенно замечается, что рассудок, как трансцендентальный синтез способности воображения, сам есть единство пространства и времени и даже их самих только он и делает возможными; — один из превосходных пунктов в том, что Кант говорит о чувственности и априорности. Какое же противоречие в том, что форма созерцания как противоположная понятию рассудка чистая абстрагированная форма не *есть* предмет, но может быть сделана предметом, как в геометрии, из-за его внутреннего, априорного в нем единства, не *выступающего*, однако,

в качестве голой формы созерцания? — Наконец, согласно предыдущему, противоречие должно заключаться в том, что пространство и время суть не только лишь формы созерцания, но и сами созерцания, и как таковые — даже и отдельные представления; отдельные, индивидуальные (противоположные понятию) представления для Канта означают то же самое, что и созерцания, и это понятие Канта нельзя назвать никак иначе, кроме как превосходным и одним из его наиболее чистых и глубоких понятий. — Но даже совершенно вне зависимости от истинности или ложности этого понятия, — в чем другом заключается противоречие между вышеизложенным и тем, что Якоби приводит в качестве противоречащего, как не в неверном цитировании Якоби? — На следующей странице Якоби говорит: «Фихте, которому казалось непостижимым то, как Я заимствует свою реальность и субстанциальность у материи, и т. д.». В связи с этим превосходным, совершённым также мимоходом, как мимоходом разделяются и с Фихте, изложением Кантовской системы, что согласно ей *Я заимствует свою реальность и субстанциальность у материи*, цитируется «Критика чистого разума», с. 277 и далее. Период, начинающийся на с. 276 и переходящий на с. 277: «Но здесь доказывается (Кантом против идеализма)<sup>118</sup>, что внешний опыт, собственно, непосредствен, что только посредством него возможно, *правда, не сознание нашего собственного существования, а определение последнего во времени*, т. е. внутренний опыт. Правда, представление „Я есмь“, выражающее сознание, может сопровождать любое мышление и есть то, что *непосредственно* заключает в себе *существование субъекта, но не познание последнего*, тем самым также *не* заключает и *эмпирическое познание*, т. е. опыт; ведь он, кроме мысли о чем-то существующем, включает еще и созерцание, здесь — внутреннее, которое само лишь опосредованно и возможно только лишь посредством внешнего созерцания.

*Примечание 2.* С этим также полностью согласуется любое опытное применение нашей познавательной способности в определении времени. Не только, что мы можем предпринять любое определение времени лишь посредством смены

во внешних отношениях в связи с устойчивым в пространстве (например, движение Солнца), но даже так, что у нас нет совершенно ничего устойчивого, что мы могли бы, как созерцание, подвести под понятие субстанции, кроме лишь *матери*, и даже сама эта устойчивость не почерпывается из *внешнего* опыта, но а priori *предполагается* как *необходимое* условие всякого определения времени, тем самым, со стороны нашего собственного существования, — как определение внутреннего чувства посредством существования внешних вещей. Сознание себя самого в представлении Я — вовсе не созерцание, а исключительно интеллектуальное представление самодеятельности мыслящего субъекта. Поэтому это Я не обладает ни малейшим предикатом созерцания, который, как устойчивый, мог бы служить коррелятом определению времени во внутреннем чувстве: как, например, в материи как эмпирическом созерцании такова непроницаемость»<sup>119</sup>.

Мы выписали это место целиком, чтобы с помощью непосредственного рассмотрения прояснилось, насколько лукаво простецкое изложение, утверждающее, что *Я заимствует* свою реальность и субстанциальность у материи. Для опыта Канта требуется нечто, в чем смена времени определяла бы себя как в чем-то устойчивом, и это устойчивое есть материя, а именно как априорное; а субстанциальность есть эта, определенная в отношении к опыту устойчивость во времени, Кант же определенно исключает «Я есмь» и даже существование субъекта из таких, относящихся к опыту предикаментов; так что то, что говорит Кант, *toto coelo*<sup>120</sup> отличается от того, что Якоби, ничего не разъясняя, пишет о реальности, субстанциальности и материи, придавая реальности, субстанциальности и материи, так же как и Я, совершенно иное значение, чем в котором о них говорят обычно: *Я заимствует* свою субстанциальность у материи; — разве так цитировать и обращаться с Кантом не означает обходиться с ним хуже, чем с мертвой собакой?

Но это общее лукавое обращение, заключающееся в том, что если Кант представляет в опыте как момент ощущения, так и созерцания и категории в качестве продуцирующих лишь явление и не признает познание в-себе и вечного суще-

ствующим по праву, то Якоби понимает это «как уничтожение до основания любых притязаний на познание *истины* и как сохранение такой слепой и полностью пустой для познания веры, какой еще никто и никогда не требовал от человека»<sup>121</sup> такое обращение понятно из его вышеуказанного принципа, того, что конечное и явление для него абсолюты. Так философия Якоби низвела также и выражения «истина» и «вера» до значения наиобыкновеннейшей и эмпирической действительности, из этих слов «истина» заслуживает философского обращения, а «вера», действительно, также общераспространенно и за его пределами, но в отношении достоверности вечного, а не действительного эмпирически; уничтожения такой эмпирической истины и веры в чувственное познание Якоби стыдится как посягновения на святыню, как церковной кражи.

К неверному цитированию и поношению добавляется третий ингредиент полемического изложения, собственно, галиматязация (*galimathisieren*); ее искусство очень просто, она, собственно, есть постижение разумного рефлексией и превращение его в рассудочное, посредством чего оно в себе и для себя самого становится нелепостью, как мы видели, когда в вечность и бесконечность Спинозы было вгалиматязировано время. Чтобы не говорить о такого рода искажениях, как тогда, когда Кант называет синтез деятельностью, а затем вновь говорит о нем в отношении к способности воображения, что он есть *действие* последней, и Якоби выводит отсюда вопрос: «Эта *способность* есть действие?», что его усердный продолжатель повторяет на с. 85, и соглашается с Кантом в том, что тот, якобы, называет синтез лишь действием слепой способности воображения<sup>122</sup>; — и чтобы не приводить отдельные примеры, ведь сочинение в целом продолжается в едином тоне, галиматязирующем и удовлетворенном своим изготовлением бессмыслицы, мы обратимся к основному, к отношению так называемых способностей, как это понимает Якоби. При изложении кантовской философии было показано, как Кант в этой сфере превосходным образом полагает априорное чувственности в изначальное тождество единства и множественности, а именно, в потенции погруженности единства

во множественность, — как трансцендентальную способность воображения, а рассудок он полагает в то, что априорное синтетическое единство чувственности поднято во всеобщность, и следовательно, это тождество выступает в относительной противоположности с чувственностью; разум опять же полагает как более высокую потенцию предшествующей относительной противоположности, но таким образом, что эта всеобщность и бесконечность есть лишь формальная чистая бесконечность и фиксирована как таковая<sup>123</sup>. Эту подлинно разумную конструкцию, посредством которой остается лишь дурное имя способностей, поистине же положено только одно тождество их всех, Якоби теперь превращает в *основанность* способностей друг на друге. «Разум *основывается* у вас на рассудке; рассудок — на способности воображения; способность воображения — на чувственности; чувственность же затем вновь — на способности воображения как способности созерцаний а priori; наконец, эта способность воображения — на чем? Явным образом на ничто! Она — истинная черепаха, абсолютное основание, сущностное во всякой сущности. Она чисто продуцирует саму себя из себя; а как сама возможность всего возможного она есть не только то, что возможно, но и — пожалуй! — то, что невозможно»<sup>124</sup>. В такую прекрасную связь Якоби приводит способности и то, что нечто, правда, не способность воображения как отделенное от тотальности, покоится на себе самом, это для Якоби не только нечто столь же нефилософское, как и образ глупых индийцев, считающих, что мир держится на существе, покоемшемся на себе самом, но и кощунственно, и поскольку каждый из опыта юности и из психологии знает, что способность воображения есть способность выдумывать, то философия, по Якоби, посредством такой способности воображения намерена убедить человека в том, что весь человек в действительности есть паутина без начала и конца, из сплошного обмана и иллюзии, из видений, из грезы, что человек выдумал и сочинил себе религию и язык и т. д., руганью и апострофами о чем бесконечно заполняются страницы «Карманного справочника»; короче, Якоби понимает такую способность воображения, так же как и производящий

самого себя разум, как нечто произвольное и субъективное, а чувственный опыт — как вечную истину<sup>125</sup>.

Из-за этого галиматязирующего изложения кантовской конструкции познающего духа Якоби показывает себя таким образом (с. 52)<sup>126</sup>, чтобы вы видели, что он, впрочем, очень хорошо вас понял и намерен быть настолько великодушным, что не станет вас упрекать в том, что вы сознательно обманываете; — издатель Рейнгольд отмечает в отношении этого истинного изложения, что «описанные здесь функции кантовская философия, если *только* она хочет *сохранить хотя бы видимость* последовательности, должна бы признать в качестве *тихомолком* предпосылаемых ей принципов ее теории познавательных способностей; фихтевская же философия, *напротив*, *определенно* устанавливает *указанные* функции, а именно — созерцающая, мысля и воля их все»<sup>127</sup>.

Главный вопрос, выдвигаемый Якоби, следующий: как кантовская философия а priori доходит до суждения, как она доводит абсолютное до рождения конечности, чистое время — до времен, чистое пространство — до пространств? Вечная дилемма рефлексии заключается в следующем: если философия познает переход из вечного во временное, то легко показать, что она полагает временное в само вечное, а следовательно, делает вечное временным; если же она не познает этого перехода, то она полагает абсолютную одновременность тотальности для интуитивного познания, так что не имеется различного в форме частей и временной сущности, в таком случае она неудовлетворительна, ведь она должна иметь и объяснять также и временное, определенное и единичное. — Последнее — обычная рефлексивная мысль, в которой Якоби полагает иметь винт, давлению которого не сможет противостоять и кантовская философия. Он счастливым образом понимает, и это не могло быть иначе, тотальность интеллектуального созерцания, или априорного синтеза, заключающую в себе различие как таковое, в качестве абстрактного единства, а части, следовательно, имеет не в целом, а *наряду* с абстрактным единством, каковым он делает целое; и находит необходимым, что, если синтез а priori должен быть *объяснен* (!),

одновременно должен быть *объяснен* чистый антитезис; но не встречается, мол, ни малейшего подозрения о такой потребности; многообразное для синтеза эмпирически предполагается Кантом и должно все-таки оставаться, даже если абстрагировались от всего эмпирического<sup>128</sup>; как если бы изначальный синтез не был тождеством различного; но, правда, различное есть в нем не как чисто конечное, антитетическое, каким его хочет видеть Якоби. Изначальное синтезирование, по Якоби, было бы изначальным определением, а изначальное определение — сотворением из ничто. Выше уже было упомянуто, что для рефлексии ничто начинается там, где нет абсолютной, изолированной, абстрагированной от субстанции конечности, и что реальность рефлексии, противоположная ничто рефлексии, нечто рефлексии как таковой, есть лишь это абсолютное противоположение и абсолютная конечность. То, что синтез есть чистое единство, и следовательно, в нем нет различия, эта единственная и простая мысль растянута в бесконечную, доходящую до бессмыслиц ругань и совершенно безудержную долбежку и брань. Идею синтеза, так же как и всей кантовской философии, Якоби почерпывает из отдельных мест, и если Кант в них среди прочего разок называет синтез действием составления вместе *различных* представлений и понимания их многообразия в познании<sup>129</sup>, то что может быть здесь яснее, чем то, что он уже предпосылает антитезис своему тождеству? Якоби как следует перемешивает все органическое кантовской конструкции и произвольным образом делает себе ясными и понятными время, пространство, трансцендентальную способность воображения, всё — чистыми прочными единствами, которым нечего делать друг с другом; он делает себя самого абсолютной прочностью бесконечного пространства и затем спрашивает: «Как вы можете прорваться в мою прочность и дать возникнуть во мне хотя бы одной определенной точке?»<sup>130</sup> «Как могут прорваться друг в друга время, пространство, единство сознания?» — не задумываясь о том, что чистота времени, пространства и трансцендентальной способности воображения суть выдумки, точно так же как и то, что Он — небранчивое и безоблачное созерцание бесконечной прочности пространства.



Временем Якоби доволен несколько больше, а именно, он считает его мостом между реальным и идеальным, интеллектуальным и материальным, и может принять его как чувство; оно двухконечно и есть где-то посередине, и следовательно чувство<sup>131</sup>, — ведь чувство вообще есть это двухконечное и пребывание-посередине между объектом и субъектом. Однако если уж способность воображения порождает время, имеющее в себе начало, середину и конец, то она не умеет постичь, насколько велики или малы эти снесенные яйца; это она должна определить в пространстве, в которое переходит Якоби, и полагает себя как его бесконечное, чистое, незамутненное тождество и континуальность и, погрязнув в этом единстве, утверждает, что чистая и пустая способность воображения, если бы она была только лишь с пространством, за всю вечность не смогла бы породить ни одной точки. Если должно быть понято оконечивание в чистом пространстве, то рассказ Якоби очень хорош, то полагающее это оконечивание (лучше — реальность) должно быть чем-то, равным образом возвышающимся над обоими, как над чистым созерцанием, так и над чистым понятием, как над чистым понятием, так и над чистым созерцанием; чем-то, что не подпадает ни под (чувственное) созерцание, ни под понятие; из этого для Якоби проистекает отчасти истинное, отчасти ложное определение: оно само не созерцает и не понимает никаких понятий; оно — равное наичистейшее деяние обоих; и как таковое называется *синтетическим единством трансцендентальной апперцепции*<sup>132</sup>. Этим словом, т. е. в пункте, в котором впервые могла бы зайти речь о самой сути, заканчивается собственная разработка Якоби; в пункте, в котором предшествующая бессмысленная ругань и брань казалась способной приобрести интерес, потому что до сих пор речь не шла ни о чем другом, кроме как о пустых единствах и лишь о превращенных в галиматью рассудке, способности воображения и разуме, в этом пункте Якоби останавливается; это извиняется состоянием его здоровья, о чем он сообщает в предисловии; и одновременно зародившаяся надежда на то, что он сам еще вернется с чем-то получше, тут же совершенно уничтожается тем, что он («Предисл.», с. 5) больше не видит

в предстоящем ему никаких действительных опасностей, а лишь небольшой, несколько ненаезженный, но все же *уже более чем на половину проторенный* путь<sup>133</sup>. Понятнее, если предшествующее еще не сделало его достаточно понятным, это становится в особенности посредством с. 61, где говорится о том, что вы напрасно пытаетесь ввести различие между вашими чистыми качественными единствами и континуальностями, прилагая к одному из них *имя синтетического* (дело, следовательно, заключается лишь в имени); Я говорю: одно так же мало, как и другое, способно различать и суммировать, синтез происходит просто-напросто не *посредством* него; ведь в таком случае оно должно было бы иметь в себе также и основание *антитезиса*; *hoc opus, hic labor*<sup>134</sup>; но невозможно, чтобы пустое пространство, и пустое время, и сознание имели в себе происхождение анти-тезиса<sup>135</sup>. — Короче говоря, ход здесь таков: абсолютное синтетическое единство, тотальность включает в себе все части и различие; — но Я, Якоби, говорю: это только имя, оно — абстрактное единство, пустое единство, следовательно, как же оно может быть самым основанием делимости и антитезиса? Понятие тождества и трансцендентального единства становится совершенно понятным с помощью сердечной дружбы последователя. У него место трансцендентального единства выглядит также мало опасным и наполовину пройденным; он полагает, что монотонная мысль, излагаемая на восьмидесяти одной странице (не считая «Предисл.»), о том, что чистое единство, как Якоби понимает пространство и т. д., не есть многообразное, пожалуй, *еще* нуждается в некоторых разъяснениях. В потоке ругани и брани, спадающем до вялости, об априорном синтезе, у которого Якоби остановился, можно найти следующее<sup>136</sup>: «Положим, что имелось бы чистое многообразное, посредством чего же далее была бы возможна связь? Явным образом посредством того, что она *осуществлялась бы* в чем-то *третьем!*» — Кёппен следующим образом поясняет эту ясную мысль: «Положим, что *мы имеем* различное в пространстве; тогда *его* связь состоит именно в том, что оно *находится* в пространстве». Еще яснее: «Положим, что *мы имеем* различное в сознании; тогда связь состоит в том, что оно *наличествует* в сознании».

Еще больше ясности: «*Что же связывает два пространственных предмета? Пространство. Что связывает множественность сознания? Сознание. Весь синтез не открывает нам ничего дальнейшего, кроме как тождества*». — Предыдущее делается более понятным следующим разъяснением: «*Поскольку два предмета находятся в пространстве, они, как пространственные, полностью равны друг другу; поскольку они находятся в сознании, они, как наличествующие в сознании, полностью одно и то же. Зачем здесь еще какое-то особенное действие связывания? Разве весь синтез уже не завершен посредством пространства и сознания как пассивных рецептивностей? Рассудок, следовательно, не совершает ничего, кроме уравнивания, и чтобы это стало возможным, предполагается отыскивание равенства и неравенства. Каждое суждение есть выражение такого найденного тождества; то, что можно встретить еще в суждении, кроме неразличимого, принадлежит к материалам суждения и поэтому имеет свое происхождение не в рассудке. И это занятие рассудка, это примечание, понимание имеющегося тождества, для каковой цели способность воображения должна разрушить все особенное, снять все различное, это занятие называется синтезом?! Да ведь тем самым всякий синтез, скорее, снимается!»*

Кёппен пишет это о трансцендентальном единстве трансцендентальной апперцепции или трансцендентальном единстве продуктивной способности воображения. Понятие Якоби о познании высказано очень ясно; что мы, люди, воспринимаем вещи как факты посредством чувства и сверхъестественного откровения виденья, воспринимания и ощущения; что взятое таким образом из опыта (который лучше организованный и лучше чувствующий человек составляет себе лучше, чем худший организм и худшее чувство) уже синтезировано заранее, не нуждается в том, что бы мы, наконец, его синтезировали, да и не может быть нами синтезировано, ведь наша деятельность по отношению к этому синтетически данному есть противоположность синтезирования, она — его анализирование, и аналитическое единство, которое мы находим в объекте, настолько мало есть синтезирование, связывание многооб-

разного, что многообразное, материальное посредством аналитического единства, скорее, распадается на лоскутки. Мы можем понять пространство, сознание и т. д., объективный мир, природу только в соответствии с аналитическими единствами и только лишь разлагать их; тем самым («Письма о Сп.», с. 424) нашему разысканию открывается *необозримое* (т. е. лишенное конца и тотальности) поле, которое мы вынуждены обрабатывать уже *хотя бы* ради нашего *физического* сохранения; те вещи, механизм которых мы открыли, мы можем, если сами средства *в наших руках*, также и произвести. Мы понимаем то, что мы таким образом можем конструировать *по меньшей мере в представлении*; а то, что мы не можем сконструировать, мы и не понимаем<sup>137</sup>. Познание рассудка — это непрестанное уравнивание, называемое нами связыванием, и которое есть лишь продолжающееся смягчение и упрощение многообразного; если бы это было возможно — вплоть до его полного изъятия и уничтожения («Карманный справочник», с. 32)<sup>138</sup>. — Мы, напротив, скажем, что трансцендентальная способность воображения и разумное познание есть нечто совершенно иное, чем как это понимает Якоби, что оно ни анализирует природу, ни разрывает данное на аналитическое единство и многообразие, но само органическое и живое и создает тотальность, идею тотальности, и конструирует как абсолютное изначальное тождество всеобщего и особенного, каковое тождество Кант назвал синтетическим, не так, как если бы ему предлежало многообразное, но потому, что оно само в себе дифференцировано, двухконечно, так что единство и многообразие в нем не прибавляются друг к другу, но выделяются в нем и силой удерживаются вместе серединой, как говорит Платон<sup>139</sup>. Для чувства Якоби, пожалуй, признает двухконечность, потому что в этом случае, собственно, кажется, что речь вовсе и не может идти о том, чтобы оно не имело дела с *данным* объектом и, несмотря на его собственную двухконечность, не было бы голой пассивностью и рецептивностью; — как если бы в его двухконечности и середине уже не было концов.

Ругань и брань сочинения из «Статей» Якоби предлагает отведать также и нефилософской публике и нёбу философ-

ского дилетантизма в «Бесполезном карманном справочнике 1802 г.», для этой цели к горькому примешивая еще и сентиментальные добавки Жан-Поля<sup>140</sup>; невыгодным образом, однако, продолжая своими чувствительными едкими эдиктами толковые юмористические соображения Лихтенберга<sup>141</sup>; ведь глубокое и добродушное, остроумное расположение духа Лихтенберга по контрасту усиливает впечатление неглубокого, ожесточенного, своенравного расположения духа. Насколько хорошо эти ничему не способные научить и бесчестящие критицизм клеветы выполнены для того действия, на которое они только и могут быть способны, — с помощью изрядной капуцинады<sup>142</sup> наполнить нефилософский народ ужасным страхом и отвращением перед таким призраком, как кантовская философия, и насколько такие изречения и сентиментальности, как: *«стремление каждого живого существа есть свет этого существа, его право и его сила. Оно может шествовать только в этом свете, действовать только лишь в этой силе. — Никакое конечное существо не имеет своей жизни в себе самом; и также не из себя самого — пламени своего света, мощи своего сердца. — Многообразен дар жизни; многообразно пробуждение к ней; многообразно ее проживание, ее употребление. Подобно зверю пробуждается также и человек, сначала как чувственное творенье, в лишь чувственной природе. — Узри здесь смеющегося, лепечущего и т. д.»*<sup>143</sup> — насколько все это суть необычайные глубокомысленности и назидательности, этот вопрос относится к другой области критики.

Как и философское сочинение в «Статьях» Рейнгольда, популярная статья содержит места, которые для непредвзятого внешнего рассмотрения могли бы обладать философским значением, например с. 40, прим. (выделено в самом «Карманном справочнике»): *«ощущение — память и воображение предпосылают первое и изначальное сознания и деятельности, принцип жизни и познания, в себе сущее, то, что как таковое не может быть ни свойством, ни действием, никоим образом чем-то возникшим во времени; но может быть само-сущностью, само-причиной (хотя, согласно «Письмам о Спинозе»,*

с. 416<sup>144</sup>, *causa sui*<sup>145</sup> происходит из забвения существенного различия между положением об основании и положением о причинности)<sup>146</sup>, *вневременным* и, в этом свойстве, может быть во владении *вневременного*, лишь *внутреннего* сознания. Это *вневременное*, лишь *внутреннее*, наияснейшим образом отличающее себя от *внешнего* и *временного* сознание есть сознание *лица*, которое хотя и *вступает* во время, но ни в коем случае не *возникает* во времени как *лишь временное существо*. Временному существу принадлежит *рассудок*, *вневременному* — *разум*»<sup>147</sup>. — Можно было бы подумать, что Якоби теперь считает положение об основании и положение *principii compositionis*<sup>148</sup> прежней метафизики более удовлетворительными для разума, поскольку то, чего ему в этом положении не хватало, сукцессию, он здесь сам исключает из разума как чего-то *вневременного*; а также, что кантовская *слепая* способность воображения по своему принципу в то же время содержится в этом разуме, который есть *внутреннее* и *вневременное* сознание, ясно отличающее себя от *временного* и *внешнего* сознания, ведь то, что называют виденьем, есть исключительно лишь во *внешнем* и *временном* сознании. Или когда Якоби продолжает: «*Рассудок, изолированно, материалистичен и неразумен; он отрицает дух и Бога. Разум, изолированно, идеалистичен и нерассудочен; он отрицает природу и самого себя делает Богом. Целый, нераздробленный, действительный и истинный человек одно- временно* (что, пожалуй, означает — не наряду друг с другом, иначе это были бы две штуки и части)<sup>149</sup> есть разум и рассудок, неразделенно, с одинаковой убежденностью верит — *в Бога, природу и в собственный дух*»<sup>150</sup>, то неразделенную веру мы должны были бы понимать как тождество разума и рассудка, т. е. как одновременность отрицания Бога и деланья себя Богом, тождества *временного* и *вневременного*, т. е. *вечного времени* и т. д., ни в малейшей степени не галиматъизируя философию Якоби, как она делает это со Спинозой и Кантом тем, что характерное некоторого *изолированного*, поскольку оно *удерживается изолированно*, привносит в *нераз-*

деленное<sup>\*151</sup>; — так же как, с другой стороны, мы должны были бы понимать эту *неразделенную* веру как неразделенное, чистое, чистое, чистое, неволнуемое Одно, лишенную начала, середины и конца един-арность (Ein-Fach-Heit), без он, она, оно и т. д. (см. сочинение в «Статьях» Рейнгольда, 3 выпуск, *passim*)<sup>152</sup>. Тот, кто имел бы желание и склонность продолжать выслушивать болтовню, руководствующуюся нитью бессмыслицы и галиматьи, нашел бы в этих статьях Якоби наилучший повод для этого, в неразделенности вневременного и временного, самосущности и эмпирического и т. д. Эти соположения нужно, собственно, понимать не таким образом, что временное исчезает во вневременном, эмпирическое сознание — в созерцании разума, вся конечность погружается в бесконечное и познается лишь Одна тотальность как в-себе, которое не есть ни изолированный рассудок, ни изолированный разум, ведь за этим последовало бы ужасное, то, что конечное бытие вещей уничтожало бы себя и конечные вещи стали бы явлениями и призраками; если разум познает конечное как неабсолютное, как невечное, то человек («Карманный справочник», с. 36)<sup>153</sup> может обладать существованием лишь посредством фантазии, лишь посредством уничтожения с помощью разума; и все же, самое досадное для человека — лишение разума; и тогда открытый жребий человека — ужаснейшее отчаяние; — нет, согласно этому, самому безвкусному из всех синкретизмов, разум как познание вневременного и самосущности должен также и рассудку,

---

\* Якоби заключает это примечание следующим образом: «Эта триединая, в общем нефилософская вера также должна быть способна стать в строгом смысле *философской*, подтвержденной в рефлексии верой, — однако посредством подтверждения в рефлексии, даже если в этом заключен иной смысл, отпадает форма веры, — и я достаточно отважен, чтобы сказать: я знаю, что она может этим стать, я вижу обратный путь, которым заблудившееся *размышление*, — Рейнгольд обозначил этим предикатом себя, и следовательно, Якоби считает нынешний период Рейнгольда заблуждением и верит в еще одно превращение, что он вылупится как сильфида бессмертной философии, чей принцип связывает отрицание Бога и деланье себя самого Богом, рассудок и разум, а человека оставляет таким, каков он есть, — вновь вернется сюда и лишь тогда будет произведена истинная философия, наука и мудрость, освещающая *целого человека*». — Это замечание, предназначенное философским дилетантам, философская публика может игнорировать до тех пор, пока не состоится указанное превращение.

как временному и несущественному, предоставить его права, и если первый возводит храм божеству, то он должен быть настолько гуманным, чтобы позволить построить рядом свою капеллу также и черту.

Из всего предыдущего, как положительного, так и полеми-ческого знания философии Якоби получается характер этого знания, состоящий в том, что разум может анализировать факты, отделять всеобщее от особенного и уходить в пустое тождество, и там, где философия выдвигает абсолютное тождество всеобщего и особенного, это тождество просто-напросто вновь делается отделенной от особенного всеобщностью и ей доказывается необходимость того, что к ее всеобщему еще должно быть добавлено особенное, или того, что она лишь приступает к *данному* особенному; там, где Якоби сам признает двух-конечность, субъект-объективность, она должна быть в форме чувства, вещи, опытного, которое не имеет права терять свой характер данного, непоколебимой противоположности мыслящему субъекту, может быть высказана не как свободная идея разума и общее достояние научности, а только лишь как нечто субъективно глубокомысленное; а мышление и бытие, всеобщее, остающееся формальным тождеством, и особенное, остающееся данным, глубокомысленная субъективность и объективность знания не совпадают в познании; данный факт и мыслящая его субъективность, одно, как и другое, есть нечто абсолютное. — Теперь мы должны рассмотреть то, как же абсолютное тождество, которое не есть в познании и все же одновременно просто должно быть для абсолютно полагающей себя субъективности, есть для таковой; итак, это отношение абсолютной конечности к истинно абсолютному есть *вера*, в которой субъективность хотя и признает себя пред вечным конечным и ничем, но так обставляет само это признание, что спасает и сохраняет себя как некоторое в-себе, сущее вне абсолютного. Однако отделенному от особенного всеобщему противоположно не только абсолютно тождественное обоих, но также и особенное; и Якоби распространил веру также и на знание об особенном вне понятия, на эмпирическое непосредственное представление обычной объективности, поскольку он воспринял это



значение у прародителей и отцов-основателей эмпиризма, Юма и Локка, которые преимущественно были теми, кто погрузил философствование в эту конечность и субъективность, на место познания поставил это обосновывание познания и критику способностей человеческой души, положил особенное как таковое в качестве абсолютного, изгнал метафизику с помощью анализа чувственного опыта, и чье рефлексивное предприятие, развитое на немецкой почве еще обширнее и систематичнее, называется немецкой философией, т. е. философией Канта, Якоби и Фихте. Отвлекаясь от отношения веры к философии, Мендельсону и прочим, так как еще существовала традиция в отношении того, что такое *предмет* философского познания, и во сне не могло привидеться, что Якоби распространит имя веры на достоверность обычного объективного и тем самым со своей стороны придаст достоверности обычной объективности такую же важность, какую Юм, Кант и Фихте придали ей другим способом, важность, которая, так как одну и ту же ограниченность и конечность, Якоби — ее утверждением, а Юм, Кант и Фихте — ее отрицанием, обе стороны равным образом сделали абсолютной, для обеих сторон становится совершенно одной и той же, поскольку, если конечность абсолютна, полностью безразлично, есть ли она нечто объективное (в обычном смысле) или субъективное; Мендельсон под верой Якоби подразумевал не достоверность временных вещей, а непознанную разумом достоверность *вечного и вневременного*, поскольку тот («Письма о Спинозе», с. 92) высказывается так: «Моя религия не знает обязанности устранять такого рода сомнения иначе, как доводами разума; не приказывает *верить в вечные истины*»<sup>154</sup>, поскольку тот говорит о вечных истинах как о предмете философии, он считал, что философия не занимается достоверностью эмпирической действительности и что Якоби, говоря о своей вере, также не имеет в виду юмовскую веру в чувственное восприятие.

Но Якоби имел в виду не вечные истины, а истину обычной действительности; на нее непосредственно направлено первое объяснение Якоби Мендельсону («Письма о Спинозе», с. 215): «Дорогой Мендельсон, мы все рождены в вере и должны

оставаться в вере. Посредством веры мы знаем, что обладаем *телом* и что вне нас имеются другие тела и другие мыслящие существа. Истинное, чудесное откровение! Ведь мы же *ощущаем* лишь наше *тело*, с теми или иными свойствами; и поскольку мы чувствуем его с теми или иными свойствами, мы воспринимаем *не только* его изменения, *но также и еще нечто* совершенно отличное от него, не ощущение, не мысль, — *другие действительные вещи* (выделено самим Якоби)<sup>155</sup>, и именно с той же самой достоверностью, с какой мы воспринимаем нас самих; ведь без Ты Я невозможно. Мы, следовательно, получаем все представления *посредством лишь воспринимаемых нами свойств*, и нет никакого другого пути реального познания; ведь разум, если порождает предметы, порождает *химеры*. Так мы обладаем откровением природы, которое не просто повелевает, но принуждает всех и каждого *верить* и посредством веры принимать вечные истины». — Здесь знание об обычной действительности, чувственное восприятие не просто включено в веру, но вера и вечные истины ограничены исключительно только им. — Якоби продолжает: «другой вере религия христиан не учит, не предписывает ее. Вере, которая своим предметом имела бы не вечные истины, а конечную случайную природу человека»<sup>156</sup>. — Следовательно, эти вечные истины об обладании телом и, о других телах, и существовании вне нас других тел и действительных вещей не касаются случайной конечной природы человека? И насколько же дурной должна была бы быть природа, которая в сравнении с этой первой сама есть еще конечное и случайное; и что же это должна была бы быть за религия, которая имела бы своим предметом эту еще более низкую, еще более конечную и еще более случайную природу, чем такая христианская религия!

Так как Якоби в этом объяснении, обладающем, ввиду особенных обстоятельств своего появления и связанной с ними целенаправленностью, еще большим весом, определенно ограничивает веру и вечные истины временным и телесным, то вполне последовательным будет испытывать чувство отворачивания к философии Канта и Фихте, которые направлены к тому,

что в конечном и временном нет истины, и которые велики преимущественно в отрицательности, в которой они доказывают, что есть конечно, и явление, и ничто; философия Канта и Фихте, поскольку они удерживают непоколебимую противоположность познания и веры, сами непосредственно полагают противоположение и, тем самым, конечность как таковые абсолютными; но с тем отличием, что эта конечность *должна* быть пустой и не чем иным, как чистым, бесконечным понятием конечности, каковая посредством этого становится равна бесконечности, а любое содержание и наполнение, которое конечность дает и должна давать себе, *должно* быть ничтожностью; Якоби, однако, требует этого ничтожного во всей его протяженности и широте и поднимает дикий вой из-за уничтожения этой ничтожности. Далее, ни в малейшей степени не возможно заблуждаться в отношении того, что философия Канта и Фихте в качестве веры декретируют непосредственную достоверность сверхчувственного, так же как и в отношении того, что Кант со стороны теоретического разума отрицает всякую реальность идей, теоретическое познание для него — определение посредством категорий, обладающих своей реальностью только лишь в чувственном мире и в опыте, или вообще делающих возможным только рассудочное, а не разумное познание. Если же Кант отказывает идеям разума во всякой реальности в том смысле, что они не могут быть даны в чувственном восприятии и в опосредованном понятиями рассудка опыте и что в сфере опыта они — лишь регулятивные принципы для применения рассудка, то Якоби в том, что отрицается их временное и телесное существование, видит уничтожение самих этих идей и обращается с вопросом (с. 36, Рейнг., 3 выпуск) *к совести каждого честного человека*, смог бы он, после того, как он однажды ясно усмотрел, что роль идеи для телесного и временного знания, и опыта и чувственного воспринимания лишь проблематична, «когда-нибудь по какой-либо причине вернуться к этим, раз и навсегда определившимися как *объективно* — стоит спросить: в каком смысле?<sup>157</sup> — беспочвенным представлениям как к *объективно истинным* и реальным, вложить в них прямое, сердечное доверие? Я скажу — это

невозможно!»<sup>158</sup> — Нужно, скорее, сказать, что только лишь по уничтожении этого рода реальности можно постичь доверие к идеям, при сохранении же догматизма абсолютной конечности и субъективности, полагающего вечные истины в тела и другие действительные вещи, это, напротив, невозможно. Ища пример того, до каких коварных искажений доводит эта слепая ненависть к уничтожению временности и святое усердие в борьбе за благое дело действительных вещей, нельзя пройти мимо одной приводимой по этому поводу цитаты (тем самым не сказано, что эта и вышеприведенные цитаты — единственные в этом роде; они — лишь единственные, сверенные нами с Кантом), на с. 99 и далее, Рейнг., 3 выпуск, Якоби или Кёппен пишет: «Было бы поэтому намного последовательнее, если бы мы при *любых представлениях* о Боге и бессмертии вовсе не думали об объективности и вместе с автором критики разума сказали: „*Все, что касается религии и свободы, есть лишь идея разума, лишь эвристическая фикция и, отвлекаясь от ее пригодности как руководящего принципа рассудка, — лишь мысленная вещь, недоказуемая в своей возможности*”»<sup>159</sup>. — При этом цитируется «Критика чистого разума», с. 799, где написано: «*понятия разума суть лишь идеи и, конечно, не обладают предметом в каком-либо опыте; они мыслятся лишь проблематически и т. д.*»<sup>160</sup>. Из понятий разума, о которых речь здесь идет только лишь в теоретическом *отношении*, Якоби или Кёппеном делается совершенно безусловно и неограниченно — «Все, что касается религии и свободы», и это якобы лишь фикция, — и то, что Кантом говорится об их теоретической реальности, высказывается об их реальности вообще.

Наряду с тем, что Якоби стаскивает веру в действительность и чувственный опыт и только об этой вере и говорит Мендельсону, он, однако, имеет *еще* одну веру, не в конечность, а в вечное, и нам нужно посмотреть, не загрязняется ли эта вера, полагающая вечное как абсолютный объект, а познание — отделенным от него и необъединенным, и исключаящая разумное познание тем, что познание признается лишь в качестве некоего субъективного и формального знания, не

загрязняется ли *также* эта вера как вера приведением в отношение к рефлексии. Вера не поднимающегося до абстрактной рефлексии человека имеет ту непредвзятость, что она не противоположена рефлексии, она лишена как рефлексии о том, что отношение к вечному в форме веры как непосредственной достоверности, которая не становится объективной посредством мышления и не принимается в форму понятия, противостоит разумному познанию, без того чтобы с необходимостью идти вразрез с последним, так лишена она и отношения к противоположности вообще; это — чистое безоглядное положение, не отрицание — ни иной веры во что-то иное, ни иной формы для содержания этой веры; здесь нас не касается то, в какой мере непредвзятость этой веры может быть аффицирована оглядкой на это; здесь нас касается только последнее, то, когда вера как таковая связана с сознанием о себе самой и когда она отрицает формальное, конечное знание; в какой мере вера с помощью этой оглядки на конечное знание, ведь разумное знание не может осуществиться, поистине способна поднять себя над субъективностью и конечностью — в этом отрицающем, сознательном виде вера выступает у Канта, Якоби и Фихте. Вся сфера конечности, бытия самым нечто (*des selbst Etwas seyns*), чувственности тонет в истинной вере пред мышлением и созерцанием вечного, что здесь становится одним и тем же, вся мошकारа субъективности сгорает в этом пожирающем пламени, и уничтожено *даже сознание* этого самоотвержения и уничтожения; также и среди религиозных действий, в которых есть вера, чувство и созерцание, есть более или менее чистые и объективные; так сознание и субъективность в большей мере сливается во всеобщую объективную гармонию в песнопении, чем вознося себя в безмолвной молитве. Однако вера, введенная в философию, полностью теряет эту чистую непредвзятость; ведь теперь разум спасается в ней бегством от рефлексии, чтобы уничтожить конечность и снять субъективность, но именно поэтому сама вера оказывается аффицированной этой имеющейся оппозицией к рефлексии и субъективности; в ней, ведь здесь она в то же время имеет значение отрицания, рефлексия об уничтожении рефлексии

и субъективность сознания уничтожения субъективности; и таким образом субъективность спасает себя в самом ее уничтожении. Поскольку конечное мышление и вера в нерелефлексивном о собственной вере сознании пребывает отдельно, то из-за этого пребывания отдельно и есть такое сознание, нефилософское сознание; конечный образ действий и чувственное восприятие, а с другой стороны, — богослужение сменяют друг друга, и если религиозному человеку все конечное объективное в то же время преподносит себя в образе вечности и его поступки также выражают такой образ, то этот образ вечности есть при этом нечто субъективное; себя выражает нравственная единичная красота; истинную объективность и всеобщность эта красота получает в искусстве и философии, в которых исчезает относящая себя к абсолютному противоположность веры и рефлексии, и как неосознанно присутствующая в обычном сознании, и осознанно — в рефлексивных философских учениях. Поскольку противоположность в обычном сознании присутствует неосознанно, вера, и то, что из нее происходит, способна быть чистой, ведь субъективность и конечность находится совершенно по ту сторону, без соприкосновения и отношения с ней; однако введенная в философию вера не остается такой, ведь здесь она имеет оглядку и значение отрицания, и в этом отрицании она касается субъективности и тем самым сохраняет ее; сама вера аффицирована противоположностью, так же как и то что составляет ее содержание, как сверхчувственное противостоит непоколебимой чувственности, бесконечное — непоколебимой конечности; и поскольку в вере и то, и другое есть уничтоженная и спасенная субъективность, то последняя оправдана, ведь она ссылается на свою уничтоженность, в то время как в обычной безоглядной вере она, напротив, поистине исчезла и есть нечто несвятое пред ней.

Это загрязнение веры и освящение субъективности должно ненадолго привести нас еще и в практическую философию Якоби. Практический разум Канта, или пустое понятие в его непоколебимой противоположности природе, не может продуцировать ничего иного, кроме как систему тирании и разрывания нравственности и красоты или, как кантовская мораль,

ничем не определяющее себя, формальное, так называемое соблюдение обязанностей, перечисление и изложение которых в своей научной непоследовательности сильно уступает последовательности природы, и только лишь эта сторона делает зримым устремление нравственных идей, поскольку в возможности казуистики она в то же время признает научную ничтожность; в учении о праве, однако, должна быть определенность, здесь не годится снова давать определенности распуститься в неопределенное, и эта наука с необходимостью должна марать нравственную природу самыми вопиющими гнусностями. Всеобщая ненависть философии Якоби к понятию с необходимостью отвергает его объективную форму нравственности, закон, и полностью — чистый закон как формальный нравственный принцип; и среди прочих превосходных, касающихся этого мест, в письме к Фихте, с. 32, написано прекрасно и совершенно ясно: «Да, я атеист и безбожник, тот, кто вопреки той воле, которая желает ничто, хочет лгать, как лгала умирающая Дездемона<sup>161</sup>; хочет лгать и обманывать как Пилад, выдававший себя за Ореста<sup>162</sup>; хочет убить как Тимолеон<sup>163</sup>; нарушить закон и клятву как Эпаминонд<sup>164</sup>, как Иоганн де Вит<sup>165</sup>; решиться на самоубийство как Отон<sup>166</sup>; обворовать храм как Давид<sup>167</sup>. — Да! Срывать колоски в шабат<sup>168</sup>, и только лишь потому, что проголодался, и потому, что закон создан ради человека, а не человек — ради закона. — Ведь со святейшей достоверностью, каковую имею в себе, я знаю, что *privilegium aggratiandi*<sup>169</sup> таких преступлений против чистой буквы абсолютно всеобщего закона разума есть собственное *монаршее право* человека, печать его достоинства, его божественной природы»<sup>170</sup>. Мы называли это место у Якоби совершенно ясным, поскольку, ведь высказывание от первого лица «Я есмь» и «Я хочу» не может повредить объективности, выражение, что закон создан ради человека, а не человек — ради закона, без оглядки на значение, которое оно имеет там, откуда оно взято, также и в этой взаимосвязи сохраняет свое истинное значение, хотя и приобретает более общее. — Нравственной красоте не может недоставать ни одной из двух сторон — ни ее живости как индивидуальности, она не будет в послушании у мертвого

понятия, ни формы понятия и закона, всеобщности и объективности, стороны, которую Кант полагал посредством *только лишь* абсолютной абстракции и которой он совершенно подчинил живость и умертвил ее. Приведенное место о живости и свободе нравственности не исключает ее объективности, но и не выражает ее; и в отношении ее необходимости и объективности мы должны искать других данных. Уже то, что выделено в примерах нравственных характеров, посредством которых Якоби хочет прояснить свою идею нравственности, показывает пренебрежение законной и объективной стороной. У спартанцев Сперхия и Булиса («Письма о Спинозе», с. 240) их нравственность определяется их *опытом*; они, замечает Якоби, не говорят Гидарну, который хотел их убедить стать друзьями царя: «Ты глупец»; они, скорее, признали, что он *по-своему* мудр, проныцателен и достоин; они также не пытались внушить ему свою истину, они не ссылались на свой рассудок, на свое тонкое суждение, а только лишь на *вещи* и на свою склонность к этим вещам; они также не хвалились добродетелью и не имели никакой философии, они исповедовали лишь свое сердечное чувство, свой *аффект*; и Ксерксу они отвечали не более *ясно*, чем Гидарну, перед которым они сослались на свой *опыт*. — Ксерксу они, собственно, сказали следующее: «как мы могли бы здесь жить, покинуть *нашу страну, наши законы и таких людей*, что мы добровольно предприняли столь дальнее путешествие, чтобы погибнуть за них!»<sup>171</sup> Но разве возможна большая ясность нравственного? Разве здесь зрима лишь субъективность опыта, чувства, склонности? Тем, что они говорили сатрапу о *его* и о *своем опыте и склонности* и его субъективности противопоставили свою сущность в форме субъективности, они как раз выказали ему свое презрение; а свое почтение величию монарха они выказали тем, что высказались пред ним *совершенно ясно* и назвали самое объективное и для него точно так же святое, как и для них, собственно, страну, народ и законы. Но Якоби наиважнейшее — Отечество, народ и законы — называет *вещами*, к которым они привыкли, как привыкают к вещам; он понимает их не как святые вещи, а как обычные, ведь к святым вещам нет отношения привычки



и зависимости; — жизнь соответственно законам народа, да к тому же еще и спартанского, то, в чем высшая необходимость и высшая энергия нравственной свободы, он понимает как случайность и зависимость, наипразднейшее — как нечто обычно эмпирическое. А требовать от них убожества субъективности, ссылающегося на свое суждение и рассудок и хвлящегося добродетелью, и без того не стоило бы, и отсутствие такого убожества есть нечто слишком малое, чтобы засчитывать им его как доблесть. — Еще меньше приходится говорить о подчеркивании объективности в случае Клеомена в «Вольдемаре»<sup>172</sup>, так как этот спартаец введен здесь не в отношения со своим Отечеством и не в силу своей истинной добродетели, а в индивидуальности своей гибели, для того, чтобы утешить — и кого же? — аффектированных и ничтожных женщин и сентиментальных буржуа.

В остальном же, так как Якоби — за нравственную красоту вопреки понятию и объективности, в этом отношении можно ограничиться лишь образами, с помощью которых он хотел прояснить свою идею нравственной красоты. Но основным тоном этих образов является этот сознательный дефицит объективности, эта привязанная к себе самой субъективность, неизменная не осознанность, а рефлексия о своей личности, это вечно возвращающееся к субъекту рассмотрение, на место нравственной свободы ставящее наивысшую мучительность, тоскующий эгоизм и нравственную болезненность; рассмотрение самого себя, предпринимающее с прекрасной индивидуальностью то же самое превращение, что произошло с верой, собственно, — посредством этого сознания индивидуальной красоты дать себе сознание снятой субъективности и уничтоженного эгоизма, но именно посредством этого сознания положить и одновременно оправдать высшую субъективность и внутреннее идолопоклонничество. У поэтов, познающих, что вечно, а что конечно и проклято, у древних, Данте<sup>173</sup>, и в Оресте Гёте<sup>174</sup>, уже при жизни некоторое время преданном аду, мы находим высказанным проклятие ада, собственно, как вечную привязанность к субъективному поступку, бытие в одиночестве со своим собственным, принадлежащим себе

самому, и бессмертное рассматривание этой собственности, так и в персонажах Альвиля и Вольдемара<sup>175</sup> мы видим то же самое мучение вечного усмотрения себя самого, даже не в поступке, а в еще большей скуке и бессилии пустого бытия, и этот разврат с самим собой представлен как основа катастрофы их неромантных историй, но в то же время в разрешении этот принцип не снят, и также добродетель всего окружения характеров, не идущая к катастрофе, существенно окрашена некоторым «более» или «менее» этого ада.

Если, следовательно, у Якоби протестантская субъективность кажется возвращающейся из кантовской формы понятия к своему истинному образу, субъективной красоте восприятия и лирике небесной тоски, то все же вера и индивидуальная красота вышвырнута существенным ингредиентом рефлексии и сознания об этой субъективной красоте из непредвзятости и безоглядности, посредством которой она только и способна быть прекрасной, и благочестивой, и религиозной. Из вышеизложенного получается, следовательно, что философия Канта противоположна философии Якоби, поскольку кантовская, внутри общей им сферы, полагает абсолютную субъективность и конечность в чистой абстракции и тем самым приобретает объективность и бесконечность понятия, философия же Якоби не принимает саму конечность в понятие, а делает ее принципом как конечную конечность, как эмпирическую случайность и сознание этой субъективности. Общая сфера этих философских учений — это абсолютное бытия противоположности конечности, природного, знания (но именно поэтому формального) и сверхъестественного, сверхчувственности и бесконечности; для обоих, следовательно, истинно абсолютное — это абсолютно потустороннее в вере или в чувстве и ничто для познающего разума. В обоих встречается спекулятивная идея; в кантовской философии она чисто вступает в дедукцию категорий, затем, однако, чтобы тут же стать чистым тождеством, рассудочным единством, а в остальном — как только лишь возможная мысль, не могущая получить в мышлении реальность, потому что господствующим должна быть рефлексия как таковая; у Якоби она имеется точно так же в субъективной

[форме] как нечто партикулярное, глубокомысленное, которое так же не имеет права быть воспринятым во всеобщее, как и разум, рассматриваемый из инстинкта и субъективной индивидуальности, не имеет права, собственно, стать чем-то для мышления.

Поскольку эта сторона перевешивающей субъективности и конечности, которая необходима, раз уж философия приняла направленность согласно форме рефлексии, хотя выражена и другими философскими устремлениями, но, отчасти, слабее, отчасти не с такой претензией, то в якобиевской форме, на-яснейшим образом высказывающей теоретическую и практическую субъективность, так же как и потустороннее веры, она могла бы быть предпочтительным образом изображена в качестве представительницы своего рода. Но в то же время стоит отметить, что сама эта сторона может быть схвачена в более высоком и благородном образе. Уже было упомянуто, что принцип философствования Якоби, поскольку индивидуальное и особенное оно ставит выше понятия и делает значимой субъективную живость, с одной стороны, сближается с субъективной красотой протестантизма, который связь с Богом и сознание божественного познает не в насыщающей объективности культа и не в ясном в себе и насущном созерцании и наслаждении *этой* природы и *этого* универсума, но определяет эту связь и сознание как внутреннее, сохраняющее фиксированную форму некоторого внутреннего, и как тоску по потустороннему и будущему; это — тоска, которая, хотя она не может соединиться со своим вечным объектом, обладает своей красотой и своим бесконечным наслаждением в том, что ее объект есть воистину и вечное, без того чтобы скрытно хотеть сохранить для себя что-нибудь собственное; но, с другой стороны, принципом Якоби красота индивидуальности и ее форма чувства, любовь и вера замутняются тем, что вера, поскольку она направлена на вечное, полемически оглядывается и, тем самым, обладает непреодолимым отражением субъективности, а также в качестве абсолютной достоверности распространяется на временное и действительное, так что свидетельство чувств считается откровением истины, а чувство

и инстинкт содержат правило нравственности, и посредством рефлексии о личности и о том, что человек вообще и особенное лицо есть субъект такого прекрасного чувства и любви, тоска становится подогреванием своей субъективностью, своими прекрасными мыслями и чувствами. Но истина, которая есть в природе, в форме действительности и временности, и сознание своей абсолютной личности, не способно примирить боль религиозной тоски, не может и вернуть ее из ее потусторонности; ведь природа как временное и индивидуум как в своей единичности абсолютное не есть природа как универсум, в созерцании которого как посюстороннего тоска могла бы найти свое умиротворение, и абсолютность субъекта в его личной единичности и перманентной противоположности вечному не есть разум, который, узревая, был бы любовью, которая чиста, верой, которая жива, но поскольку для тоски временное, субъективное и эмпирическое сохраняет истину и достоверность, то красота ее субъективной природы, ее вера, ее любовь и ее чувствование вообще только лишь загрязнилась таким примирением.

Если, следовательно, в принципе Якоби боль и тоска протестантизма продвигается к примирению, но вообще в виде эвдемонизма, посредством конечного — в первую очередь, посредством рефлексии и сознания чувства и тоски, каковая рефлексия и сознание превращает субъект последнего как таковой в нечто, и если эта тоска в себе самой находит посюстороннее, поскольку пятнает себя самой собой, и считает обычную действительность и временность откровением, то она, будучи так рефлексирована в себя, могла бы найти более высокую, чем представляемая Якоби, потенцию, могла бы обожествлению субъекта создать в субъекте более высокий предмет и более идеально постичь чувство, так же как и созерцание самого себя и мира; что, с другой стороны, то же самое, что само высшее созерцание сделать чем-то субъективным и остающимся своеобразным. Если посюстороннее, то, что обладает истиной, вместо того чтобы быть действительностью, есть универсум, а примирение с природой — тождество с универсумом, как чувство — бесконечная любовь, а как созерцание — религия, но

так, что само это тождество, пусть оно больше чем пассивность схватывания и внутреннего воспроизведения или больше чем виртуозность, должно оставаться чем-то просто субъективным и особенным, не укреплять свое внешнее выражение, не доверять свою живость объективности и именно тем самым удерживать прежнюю рефлексия тоски на субъекте, то принцип Якоби достиг наивысшей потенции, на которую он способен, и протестантизм, ищущий примирения в посястороннем, поднят на наивысшую высоту без того, чтобы потерять свой характер субъективности. Это потенцирование произошло в «Речах о религии»<sup>176</sup>; так как в философии Якоби разум понимается лишь как инстинкт и чувство, а нравственность — лишь в эмпирической случайности и как зависимость от вещей, какими их дает опыт, и склонность и сердечное чувство, знание же — лишь сознание особенностей и своеобразия, будь то внешнее или внутреннее, то в этих «Речах», напротив, природа как сборище конечных действительностей истреблена и признана в качестве универсума, посредством чего тоска возвращена из своего взлета над действительностью к вечному потустороннему, снесена преграда между субъектом, или познаванием, и абсолютным, недостижимым объектом, боль примирена в наслаждении, а бесконечное стремление удовлетворено в узрении. Но в то время как индивидуум таким образом отбрасывает от себя свою субъективность и догматизм тоски разрешает свою противоположность в идеализме, эта субъект-объективность созерцания универсума все же должна оставаться особенным и субъективным; виртуозности религиозного художника должно быть позволено к трагической серьезности религии примешивать свою субъективность и это субъективное, вместо того чтобы или облачать эту индивидуальность плотью объективного изображения великих фигур и их движения меж собой, а в них — движения универсума, — как в торжествующей церкви природы, которую гений возвел в эпопеях и трагедиях, или вместо того чтобы лишить лирическое выражение его субъективного тем, что оно в то же время пребывает в памяти и выступает как всеобщая речь, это субъективное в изображении собственного созерцания универсума, в то время как

в продуцировании этого созерцания в других оно должно составлять существенную жизненность и истину, должно бесконечно пребывать искусством без произведения искусства, а свобода высшего созерцания должна состоять в единичности и в обладании для себя чем-то особенным; когда священник может быть лишь орудием и слугой, которым жертвует община и который приносит себя в жертву общине и себе, чтобы совершить ограничивающее и объективное религиозного созерцания, и которому вся сила и власть пред лицом самостоятельной общины подобает только как реперзентанту, тогда община должна, ставя себя несамостоятельной, иметь цель и намерение позволить ему как виртуозу утешения и вдохновения воздействовать в себе на внутреннее созерцания; субъективному своеобразию созерцания (идиотом называется тот, в ком есть своеобразие), вместо того чтобы уничтожить его и, по меньшей мере, не признавать, должно делать уступки до такой степени, чтобы оно образовывало принцип собственной общины и чтобы малые общины и особенности таким образом до бесконечности делались значимыми и умножались, по случайности расплывались и стекались, и, как фигуры предоставленного игре ветра песчаного моря, всякий момент группировались бы по-другому, пусть каждый из этих моментов, особенность их усмотрения и их своеобразие, в то же время по справедливости, был бы чем-то столь праздным и даже презренным, что они могут быть совершенно безразличны по отношению к признанию их, отказаться от объективности и все спокойно пребывать наряду друг с другом в некоей всеобщей атомистике, для чего, разумеется, очень подходит просвещенное разделение церкви и государства и в каковой идее созерцание универсума не может быть созерцанием последнего как духа, потому что того, что есть дух, в состоянии атомов нет как универсума, и вообще католичность<sup>177</sup> религии состоит лишь в отрицательности и всеобщности бытия единичным. И если, следовательно, субъективность виденья уже возвысилась в объективность узрения и происходит примирение не с действительностью, но с живым, не с единичностью, но с универсумом, то само это созерцание универсума снова сделано субъективностью, поскольку, отчасти оно — виртуозность или

даже не жажда, а лишь поиски жажды, отчасти оно не должно органически себя конституировать, истинная виртуозность не должна обрести свою объективность и реальность в законах и в теле народа, но внешнее выражение должно быть чем-то просто внутренним, непосредственным извержением или следствием единичного и особенного воодушевления, а истинное выражение, произведение искусства, иметься не должно.

## С. Философия Фихте

В философии Канта первое — мышление, бесконечное, форма объективного; но абсолютная противоположность его особенному, конечному, бытию в познающем субъекте бессознательна или в то же время не объективна для последнего, или, можно также сказать, абсолютное тождество, в котором противоположность снята, чисто объективно, голая мысль, — и то, и другое означает одно и то же, ведь они — эта форма абсолютной объективности, потустороннее тождества для познания, и субъективное, познание, в которое перенесена абсолютная противоположность, — не сходятся друг с другом. В философии Якоби первое — сознание о ней, и противоположность, которая есть в познании, точно так же, чтобы представлять ее себе разрешенной, спасается бегством в противоположности последнего, потустороннем познания, но в переходе к этим абсолютно противоположенным имеется середина; однако сама эта середина есть субъективное, тоска и боль. Эта тоска в философии Фихте синтезируется с кантовской объективностью, но не так, чтобы обе противоположные формы растворялись в истинном тождестве и безразличии и выступала бы абсолютная середина, а так, что само субъективное соединение Якоби в живости индивидуума лишь воспринято в объективную форму. В философии Канта не видно ни малейшей печали из-за противоречия пустой всеобщности по отношению к живой особенности; в теоретическом оно утверждается абсолютно, а в практическом,

понятие которого несет с собой задачу его снятия, формализм правоведения и морали выступает без живости, так же как и без истины. Философия Якоби обладает тождественным бытием всеобщего и особенного в индивидуальности, правда, субъективной; поэтому такое соединение может быть лишь печалью и тоской, а особенность должна быть перманентным, святым и абсолютным. У Фихте сама эта субъективность тоски сделана бесконечным, есть мыслимое, и абсолютное требование есть кульминационный пункт системы — «Я должно» быть равно не-Я; но в нем нельзя познать пункт безразличия.

Выше упоминалось о том, как система поднимается до отрицательной стороны абсолютного, бесконечности, Я как абсолютного мышления; и постольку она — чистый идеализм, который, однако, поскольку эта отрицательная сторона сама полагается как абсолютно положительное, становится формальным и противопоставляет себе реализм; тем, что он отождествляет противоположности лишь в бесконечном, т. е. абстрагирующее мышление, чистую деятельность противопоставляет бытию, делает абсолютным, он не уничтожает их поистине, но это интеллектуальное созерцание есть нечто формальное, так же как и этот идеализм, и против мышления выступает реальность, против тождества интеллектуального созерцания — противоположность, а все тождество — относительное тождество причинной взаимосвязи в определении одного другим.

Согласно задаче философии, как она была определена локковской и юмовской культурой, мир должен быть расчислен с точки зрения субъекта и отныне объяснен; в этот, должный быть объясненным мир привносится та же противоположность, что и имеющая место между ним и субъектом, она разделяется на идейную и реальную стороны; так что идейное в относительной противоположности реальному один раз становится чистым, абстрагирующимся от реальности тождеством или чистым понятием, а другой раз оно — относящееся к реальности, пространство, время, категории, идеальность реального. Объективное или всеобщее реального состоит лишь в том, что есть идейная сторона в разделении мира, так что идеализм, стремящийся к объяснению объективного мира, также выво-



дит его непосредственно, поскольку он познал объективное как идейное, из принципа идейного, Я, всеобщего, того, что вообще в противоположности миру есть субъект, и тем самым снимает в себе и для себя бытие объективного. Этот критический идеализм, который Фихте обрисовал более резкими чертами, есть, как само собой ясно, нечто формальное, всеобщее противоположного субъекту мира, положен как всеобщее, идейное, как мышление, и тем самым как Я; но особенное остается с необходимостью, и если, согласно излюбленной идее философии, речь должна пойти об объяснении, то без объяснения остается наиболее интересная сторона объективного мира, сторона его реальности. То, что реальное как то, что есть для восприятия, есть нечто эмпирическое и под этим названием прямо-таки отбрасывается и объявляется недостойным рассмотрения, как это делает Кант, настолько же неудовлетворительно, как и то, когда Фихте демонстрирует, что восприятие есть нечто просто субъективное и что «красное» и т. д. лишь субъектом распространяется на плоскость и тем самым получает объективность<sup>178</sup>; ведь это вопрос не об идеальности, а о реальности; и безразлично, есть ли реальность бесконечное множество восприятий или свойств вещей. В практической части наукоучения, правда, делается мина, как будто абсолютная для идейной стороны реальность, вещи, каковы они в себе, должны быть выведены из того, какими мы должны их сделать; однако налицо нет ничего, кроме анализа понятия стремления и побуждения в интеллигенции, и выводятся некоторые рефлексивные понятия для чувства, что чувства должны быть *различными*, или при задании системы вещей, какими они *должны* быть, анализируется лишь формальное понятие *долженствования*; но кроме этой формальной сущности ни в малейшей степени не конструируется само чувство как реальная система или также тотальность долженствования, ведь долженствование уже в себе и для себя совершенно не допускает никакой тотальности; а многообразность реальности является в качестве непостижимой, изначальной определенности и эмпирической необходимости; особенность и различие как таковое есть абсолютное. Точка зрения для этой реаль-

ности есть точка зрения каждого единичного; и для каждого единичного его реальность есть непостижимая сфера обычной действительности, в которую он просто заключен. Не стоит упоминать о том, насколько безразличен для этой абсолютности эмпирического этот формальный идеализм, доказывающий, что вся эта эмпирическая реальность есть лишь субъективное, чувство, ведь эта форма не изменяет ничего в обычной и непостижимой необходимости эмпирического наличного бытия; и при этом совершенно не приходится мыслить истинную идеальность действительности и реальной стороны, являются ли они как свойства вещей или как восприятия.

Формализм названного здесь идеалистическим знания, развитый в философии Якоби, обладающей самым определенным и открытым сознанием его, собственно, не нуждается в дальнейших объяснениях в связи с философией Фихте, разделяющей его с другими посредством принципа субъективности и того, что абсолютное тождество есть не для познания и знания, а лишь для веры. Существенное его заключается в том, что чистое понятие, пустое мышление, непостижимым образом прибавляется к содержанию, определенности понятия, или, наоборот, определенность — к неопределенности; в сути дела ничего не меняет то, называется ли, согласно философии Якоби, объективное, данное — первым, к которому понятие добавляется позднее, или делает ли Фихте первым пустое знание, Я, чья сущность — та же самая, что и сущность пустого рассудка анализирующего знания — собственно тождество, для которого чуждая ему, непостижимая из него определенность появляется у Фихте как более позднее.

Если, согласно идеализму Фихте, Я не воспринимает и не созерцает вещи, а созерцает лишь свое восприятие и созерцание и знает лишь о своем знании, то чистая пустая деятельность, чисто свободное действие, есть первое и единственно достоверное; и нет просто-напросто ничего, кроме чистого знания и чистого созерцания, и восприятия, Я=Я; позже мы увидим, как посредством абсолютного акта воли весь уничтоженный чувственный мир вообще получает реальность, но знание об этой реальности, отношение абсолютной пустоты

и неопределенности знания к определенности и этой реальности есть непостижимое, и одно другому, особенное всеобщему, точно так же чуждо, как эмпирически данная определенность Якоби — неопределенности или понятию анализирующего рассудка. Способ Фихте — знать лишь о знании, собственно, лишь о пустом тождестве — создал себе, однако, с помощью своего собственного формализма путь к особенному; признается, что единственная истина и достоверность, чистое самосознание и чистое знание, есть нечто неполное, обусловленное чем-то иным, т. е. что абсолютное системы не абсолютно, и именно поэтому нужно двигаться далее к чему-то иному; эта признанная неполнота абсолютного принципа и познанная отсюда необходимость ухода к чему-то иному есть принцип дедукции чувственного мира; полностью пустое, с которого начинают, посредством своего абсолютного недостатка обладает тем преимуществом, что оно имманентно в себе несет непосредственную необходимость наполнять себя, уходить к иному, а от этого иного — к иному иному в бесконечный объективный мир. Есть ли более высокая априорность принципа, чем такого, в котором непосредственно заключена необходимость целого? Необходимость, на которой основывается то, что принцип есть лишь часть и посредством его бесконечной бедности есть бесконечная возможность богатства; принцип таким образом играет двойную роль: один раз он абсолютен, другой раз — просто конечен, и в последнем качестве он может стать исходным пунктом для всей эмпирической бесконечности.

Формализм этого принципа, рассматриваемый для себя, также обладает тем большим преимуществом, что его легко сделать понятным; всегда жалуются на трудность требования интеллектуального созерцания, в свое время рассказывали, что люди впадали в безумие в отношении начала, произведения чистого акта воли или интеллектуального созерцания, и это, без сомнения, было вызвано названиями предметов, которые Фихте описывает как простые и довольно обычные и в отношении которых трудно лишь убедить себя в том, что речь действительно идет об этом обычном и простом. Созерцать какую-либо вещь, нечто чужеродное для чистого сознания или Я, которое,

согласно выражению Фихте, также дано в обычном сознании, это — эмпирическое созерцание, а оно, абстрагированное от всего чужеродного в сознании и мыслящее самого себя, — интеллектуальное созерцание; абстрагироваться в каком-либо знании от всего определенного содержания и знать лишь чистое знание, чисто формальное последнего, это — чистое абсолютное знание; но это абстрагирование произвести легко и каждый знает то, в чем он может произвести абстрагирование. Но не стоит беспокоиться и из-за того, от чего абстрагировались, ведь оно не пропадает, а, скорее, вновь все равно выступает для знания и для действия во всей своей эмпирической полноте и широте; философия лишь делает эту случайность обыденного сознания методической, ни в малейшей степени не лишая его его случайности и обыденности.

Методическое этого знания, или философия об обыденном сознании состоит в том, что, во-первых, исходят из чего-то просто истинного и достоверного, Я, самого знания во всяком знании, чистого сознания; но так как оно непосредственно выказывает себя в качестве принципа дедукции лишь тем, что оно просто неполно и чисто конечно, то его истина и достоверность такого рода, который отбрасывается философией; ведь для нее истина и достоверность есть лишь в том, что ни неполно, ни абстракция, ни обусловлено.

Но то, что пустота знания есть принцип продвижения, это именно приспособляется к тому, что оно просто недостаточно и, следовательно, непосредственно нуждается в ином и становится точкой присоединения для иного, которое есть его условие. Форма, в которой объективный мир как чуждое прибавляется к тому, что дополняется им, собственно, к чистому знанию, есть заключение от недостатка определенного состояния в точке присоединения к его необходимости, от неполноты абсолютного, которое само есть одна часть, — к другой части, которая его дополняет. Но то, что в положенном в качестве абсолютного есть недостаток, что оно есть лишь часть, — это усмотрение возможно лишь посредством идеи тотальности или вообще лишь посредством сознания того, что для целей так называемого интеллектуального созерцания, мышления

самого себя и чистого знания абстрагировались от иного чужеродного, принимаемого затем обратно. Почему же в качестве абсолютного выступает не сама эта идея тотальности, при измерении которой чистое знание демонстрирует себя в качестве неполного, а познанное в качестве части и недостаточного, — для этого не видно никакого основания, кроме того, что эта часть обладает эмпирической достоверностью и истиной, ведь каждый знает, что он знает; такой эмпирической истине отдается предпочтение перед абсолютной истиной тотальности. Но заключение от одной части к другим есть не что иное, как принятие обратно того, от чего абстрагировались, или так как то, что получилось в результате абстракции, непосредственно находится в отрицательном отношении с тем, от чего абстрагировались, последнее содержится в первом, хотя и в отрицательной форме, то дедукция — не что иное, как превращение знаков, минуса — в плюс; в чистом знании чувственный мир положен как минус, от него абстрагируются, он стал отрицательным; заключение к нему состоит в том, что он теперь полагается как плюс, а этот плюс — как условие самосознания; в свободе разумного существа объективное, к которому направлена его свобода, положено как минус, дедукция сферы для свободы заключается, следовательно, в том, что оно полагается с плюсом, как сущее; так же как пустой кошелек есть кошелек, в отношении к которому деньги, разумеется, уже положены, хотя и со знаком минус, и деньги можно непосредственно из него дедуцировать, потому что они непосредственно положены в его недостатке. Познание посредством такой дедукции не есть в себе и для себя истинное познание, ведь последнее начинает с абсолютного, которое не есть ни часть, ни неполное, ни достоверность и истина лишь для эмпирии, ни абстракция, но есть посредством истинного интеллектуального созерцания. Это познание из недостатка в основе своей покоится на такой же данности объектов для анализирующего мышления, как Якоби, Кёппен<sup>179</sup> и другие находят многообразное и его взаимосвязь в обнаруженных и принятых на веру фактах сознания, разница лишь в том, что у Якоби и Кёппена найденное имеет положительный знак,

у Фихте же, напротив, — отрицательный, первые *находят* как имеющееся то, что Фихте *находит* как недостающее. Поэтому этот идеализм — истинный переворот формального знания, но не так, как говорил Якоби, — куба спинозизма<sup>180</sup>, ведь куб Спинозы перевернуть нельзя, поскольку он парит в свободном эфире и у него нет ни верха, ни низа, также нет никакого шара или черепахи, на которой бы он стоял, но он покоится и имеет свое основание на себе самом, он сам — свой собственный шар и черепаха; неправильный же многогранник формального знания, напротив, лежит на чуждой ему почве, в которой его корни и которая есть его носитель, следовательно, для него есть верх и низ; обычное формальное знание в качестве основания имеет многообразную эмпирию, но тянет из нее в идейную атмосферу многообразные шпички понятий; формальное знание Фихте — превращение первого, оно начинается в атмосфере, в которой то же самое преднаходимо лишь отрицательно и идейно, и, сознавая его идеальность, опускает вниз отрицательно преднаходимое содержание с положительным знаком в качестве реальности.

Что же касается *продукта* такого познания, которое начинается с некоторой части и хочет выразить недостаток в продвижении по частям в качестве положенной для знания тотальности, то кажется, что продукт не только может быть тотальностью, но и должен быть. Ведь ее идея кажется предпосланной, поскольку лишь посредством ее может быть познано то, что это абсолютно достоверное первое есть лишь часть; следовательно, поскольку она — истинно первое, то кажется, что продвижение развития должно ее излагать; но, чтобы целое этого продвижения было тотальностью, невозможно именно из-за того, что познанное в качестве части, недостаточное, должно обладать абсолютной истинной и достоверностью. Чистая эмпирия, которая не знает о части, ведь часть не фиксируется рефлексией в качестве просто обладающей сущностью, пожалуй, может начать с части и посредством продвижения по частям описать и изобразить весь круг, ведь, потому что она — эмпирия, она не попадает в капканы рефлексии, делающей часть некоторым в-себе и потому неспособной достичь целого; но продуцируемая

или, скорее, найденная эмпирией тотальность, если даже она и дана как таковая представлению, есть не для познания; ведь для последнего части должны быть определены просто целым, целое должно быть первым познания. Это формальное, найденное отрицательным, превращенное в положительное, познание, поскольку оно начинает не с целого, а продвигается от части к части, не может выйти из своей частичной сущности ни для представления вообще, ни для познания; ведь если и кажется, что абсолютная идея предносится ему в том, что оно познало пустое знание в качестве чего-то неполного, то эта идея непосредственно означает лишь отрицательность иного, которое необходимо и само, опять же, есть лишь конечное, часть, иное, и так до бесконечности; оно демонстрирует себя в качестве чего-то просто формального, потому что конечная точка присоединения, следовательно часть, есть в-себе, абсолютное, посредством чего всякая истинная идея тотальности просто-напросто уничтожена. То, что производит дедукция посредством своего трюка по превращению отрицательного в положительное, с необходимостью есть, поэтому, та же самая масса обычной эмпирической реальности, везде конечная природа, чувственный мир; посредством абстракции от чужеродного в Я от него абстрагировались не спекулятивно, т. е. оно было не уничтожено, а была положена та же самая формула в той же самой взаимосвязи и той же самой действительности, лишь с отрицательным знаком в форме недостатка, как зеркало в обычном эмпиризме воспринимает ее и идейно полагает в себе, а затем возвращает ее, и это возвращение, или перечисление того, чего недостает недостатку, называется имманентной, трансцендентальной дедукцией. Так как конечность начального пункта, который абсолютен, делает невозможны, чтобы порождение познания было истинным целым, ведь последнее возможно лишь посредством того, что часть не есть в себе, то истинный идеал, в котором исчезла бы конечность эмпирической реальности, ставшая аффектом для природы, просто невозможен; нет другой полноты представлений, кроме как конечных, природа есть просто чувственный мир; изменение, происходящее с обычным эмпиризмом, заключается в том,

что он должен быть дедуцирован, т. е. в том, что система или, лучше, масса, ведь о системе и думать не приходится, необходимых для обыденного сознания представлений сначала полагается в качестве чистого недостатка и связывается с тем, что есть субъект этого недостатка, собственно, с Я; и можно произвольным образом один раз рефлексировать о чистом недостатке, другой — о массе недостающего, один раз мыслить чистое знание, и только чистое знание, пустоту, ничто, а другой раз — все содержание этого ничто как массу субъективных, но лишь субъективных аффектов; оба, чистый минус и то, чего недостает Я в том, что оно есть недостаток, неразделимы, ведь абстракция непосредственно есть лишь с помощью того, что она находится в отношении с тем, от чего абстрагировались, или с помощью того, что оно положено с отрицательным знаком. Теоретическая наука состоит теперь в познании недостатка и многообразного, которого лишены, но собственную реальность, истинный плюс, получают лишь посредством чистого акта воли; однако одно не есть без другого, пустота — без того, от чего она пуста, положено ли оно идейно или реально, субъективно или объективно.

Я, которое во втором разделе «Назначения человека»<sup>181</sup>, изложения которого мы преимущественно намерены здесь придерживаться, полагается в свободе с помощью духа, когда оно под конец полагает себя действительно положенным в свободе, мыслит вовсе не об этой своей полной связанности эмпирической необходимостью и не о непостижимой сфере своей обычной реальности в чувстве, — на вопрос духа на с. 88: «Ты ведь никогда не осязаешь вообще?» оно мимоходом отвечает: «Ни в коем случае. Каждое ощущение — определенное ощущение. Никогда не видят, или осязают, или слышат вообще, но всегда видят, осязают, слышат нечто определенное: красный, зеленый, синий цвет, холод, тепло, гладкое, шероховатое, звук скрипки, голос человека и *тому подобное* (это тому подобное, пожалуй, охватывает остальную природу, но избранное последним должно быть названо по имени в упомянутом, зеленом, красном, звуке скрипки; однако среди определенностей примеры определенных форм были более



интересными и соответствующими цели, чем примеры бесформенного). *Пусть это будет решено нами*<sup>182</sup>. — Я полагает себя освобожденным от всего этого определенного и от определенности своего эмпирического существования вообще посредством того, что оно убеждает себя в том, что все эти определенности суть в нем и лишь его аффекты, знание об этом — непосредственное знание о его состоянии, а вся цепь обычной необходимости — лишь односторонняя, следовательно, оно свободно посредством того, что субъект для себя самого, посредством аффектов, не посредством вещей, есть абсолютно эмпирическое существо, — противоречие, которое нужно отнести к числу наиболее резких. Из-за убежденности в том, что сознание **вещи** вне нас есть абсолютно не что иное, как продукт нашей собственной способности представления, дух объявляет Я свободным и навеки избавленным от страха, который его унижал и мучил, свободным от необходимости, которая существует только в его мышлении, и от действительности вещей, существующих вне его<sup>183</sup>, — как будто оно существует не в той же самой неволе своего состояния, не в той же самой необходимости, несмотря на то, что ее больше нет в форме его мышления в качестве внешнего объекта, с той же самой действительностью, произвольностью и случайностью, в виде ряда аффектов и состояний. Так как Я все еще одарено тем же самым богатством реальностей как восприятий, то непонятно, как оно может впасть в скорбь о фасоне вещиности, который потеряла его система аффектов, что отныне нет ничего, абсолютно ничего, кроме представлений, определений сознания как голого сознания<sup>184</sup>; ему стоило бы жаловаться не на то, что оно потеряло, ведь этот голый фасон объективности и телесности сладкого и горького не стоит хлопот, а на то, что оно остается богатым своей неповрежденной необходимостью во всей ее широте и объеме, сладкого и горького, красного и т. д. восприятия и голого факта созерцания (с. 169)<sup>185</sup>, к которым вещь, которую одну оно только и потеряло, добавляется лишь посредством мышления; Я могло бы назвать дух нечестивым<sup>186</sup> не из-за того, что он у него забрал, а из-за всей конечности, которую он ему оставил.

Непосредственный продукт этого формального идеализма, возникший для нас, показывает себя, следовательно, в следующей форме — пустому мышлению противостоит царство лишенной единства эмпирии и чисто случайного многообразия. Если пустое мышление полагается в качестве действующей и реальной силы, оно должно, как и остальная объективность, быть познано в качестве некоторого идейного; или, чтобы иметь чистой противоположность эмпирической необходимости и многообразия, оно должно быть положено не в качестве реально действующей силы, т. е. в отношении к реальности, а чисто для себя как пустое единство, как совершенно отделенная от особенности всеобщность. Чистый разум Канта есть то же самое пустое мышление, и реальность точно также противоположна этому пустому тождеству, а их несогласующееся есть то, что делает необходимой потустороннюю веру; однако реальность, которая необходимым образом лишена тождества с практическим разумом, рассматривается в кантовской философии не просто лишь в совершенно эмпирическом отношении, как имеющаяся в качестве восприятия эмпирического субъекта, как только она и может выступать в идеализме Фихте, но Кант в то же время познает ее в качестве более высокой реальности — собственно в качестве органической системы и прекрасной природы; в то время как кантовский идеализм проигрывает в чистоте абстракции, полагающей тождество из различия и противоположающей его последнему в качестве одного члена противоположности, а другой член полагающей в качестве чистой эмпирической необходимости и лишенной всякого тождества множественности, он выигрывает по отношению к этому формализму в том, что в одном месте системы спекулятивная идея выступает в большей мере.

Таким образом в идеализме Фихте система знания есть знание о совершенно пустом знании, которому абсолютно противоположна эмпирическая реальность, о единстве, которому абсолютно противоположна многообразность, и об относительном тождестве обоих. Такому формальному знанию, которое может довести не далее, как до относительного тождества и его абсолютной противоположности, обладающей у Канта популярной

и менее абстрактной формой счастья и моральности, истинное тождество должно противостоять как абсолютная потусторонность; поскольку мышление и знание просто лишь формальны, лишь в противоположности, лишь относительно, то разумное познание и спекулятивная идея непосредственно снята и невозможна; наивысшее усилие формального знания — признание своего ничтожества и долженствования; но поскольку оно не поистине отказывается от себя, постольку долженствование откладывается в долгий ящик, оно остается волей, которая ничего не может, кроме как продолжаться до бесконечности и до ничто, но не проникает посредством этого к положительному разумному познанию.

Эта форма троичности: полагания, мышления, бесконечности, затем — бытия, противопоставления, конечности, и, так как первые два суть просто различные, — их отношения друг к другу для знания, которое само есть двойственное отношение: а) несовершенное, положительное отношение для знания, б) абсолютное тождество обоих, и последнее есть вне такого знания и познания, эта форма троичности выражает всю систему во всех ее изложениях, как вначале — в наукоучении; две первых части, или противоположность, содержатся в двух первых ее основоположениях, первое из которых,  $Я = Я$ , есть не что иное, как формальное тождество, бесконечность, которой противостоит конечность, и именно потому, что это основоположение с необходимостью вне себя и после себя имеет еще второе, абсолютное для него, непознаваемое из  $Я = Я$ ; это второе действие должно быть обусловленным по своей материи, оно — действие в отношении к другому действию; но (с. 18 наукоучения)<sup>187</sup> условие, при котором полагалась бы противоположность Я, совершенно не может получиться из  $Я = Я$ , так как форма противопоставления столь мало содержится в форме полагания, что она, скорее, сама ей противоположна. То, что полагание, так же как и противопоставление, оба суть действия самого Я с тождеством, которое — то же самое, что находилось в прежнем субъекте, в простой субстанции души как в *общем* для разнообразных противоположных деятельностей сосуде, это приносит столь мало, что оно, скорее, — самое

формальное и то, что эта философия сильнее всего должна отвергать. А начинание с противоположности есть отчасти предварительное, проблематическое философствование, которое возится с вещами, которые суть ничто, с пустыми абстракциями, и лишь в последующем синтезе создает для них реальность, как признает Фихте, говоря, что это чистое Я и не-Я вне и до продуктивной способности воображения может быть чем-то устойчивым для мышления лишь посредством обмана способности воображения<sup>188</sup>; отчасти это проблематическое философствование, которое просто противопоставляет бесконечное, мышление, противопоставляя, материалу, а многообразный материал или противопоставление постулированием присоединяет к первому и принимает эмпирически, так как каждый находит в своем сознании такое противопоставление, — такое философствование не разрешается в истинном тождестве; третье основоположение есть отношение в указанном двойственном плане, в одном — формального знания и конечного отношения посредством причинной взаимосвязи, которое целиком и полностью есть в различии и делении, в другом — для веры, посредством которой абсолютное тождество есть вне познания; но обе стороны отношения, форма знания и материя веры, просто не могут стать одним. Выделение одного члена противоположности, собственно, бесконечности, односторонняя рефлексия о первом основоположении, составляет этот идеализм, но не иначе, чем обыкновенная рефлексия есть идеализм как отрицание особенности, положительно формальное тождество. Из-за этой формы троичности, в которой знание есть в различии, а безразличное есть лишь или бесконечность, формальное тождество, или по ту сторону познания, система Фихте не выходит за пределы принципа общего человеческого рассудка, а после того, как распространился ложный предрассудок, что она — не система обычного человеческого рассудка, а спекулятивная система, она старается изо всех сил в новых изложениях устранить этот предрассудок, что справедливо. Нет ничего яснее, чем то, что Якоби неверно понял эту систему, когда он в письме Фихте полагает, что фихтевским способом произведена философия «из одного куска»<sup>189</sup>, истинная система

разума, и даже полагает, что это возможно лишь фихтевским способом. Якоби противопоставляет философии Фихте то, что под истинным *он* понимает нечто, что есть *до* и *вне* знания; но в этом философия Фихте полностью согласна с философией Якоби, абсолютное есть для нее лишь в вере, не в познании; Фихте столь же мало прегрешает, как пишет Якоби в предисловии к письму, с. VIII<sup>190</sup>, против величия места, в котором истинное есть вне познания, он столь же мало намерен включить его в округ науки, что, скорее, абсолютное тождество есть для него просто вне знания, знание, как этого требует Якоби, лишь формально и есть в различии, что Я не может быть равно Я, что может быть мыслимо не абсолютное, а лишь субъект и объект, одно за другим, одно *определяющим* другое, оба — лишь в причинной взаимосвязи. О том, что не могут мыслить абсолютное тождество мышления и бытия, Спиноза пишет в *princ. phil. Cart. p. I. prop. VI. schol.*: «Quidam sunt, qui negant, se ullam Dei (т. е., как Спиноза определяет Бога, сущности, в идее которой необходимым образом есть существование, или идея которой есть Одно с бытием) *ideam habere, quem tamen, ut ipsi ajunt, colunt et amant. Et quamvis ipsis Dei definitionem Deique attributa ob oculos ponas, nihil tamen proficies: non hercle magis quam si virum a nativitate caecum colorum differentias, prout ipsos videmus, docere moliaris. Verum, nisi eos, tanquam pro novo animalium genere, medio scilicet inter homines et bruta, habere velimus, eorum verba parum curare debemus*»<sup>191</sup>.

Почему философия Якоби так ненавидит нигилизм, который она находит в философии Фихте<sup>192</sup>, было показано ранее; а что касается в этом отношении самой системы Фихте, то задача нигилизма заключается, разумеется, в чистом мышлении, но она не способна его достичь; поскольку это чистое мышление остается просто на одной стороне и, следовательно, эта бесконечная возможность имеет против себя и одновременно с собой бесконечную действительность; и таким образом Я просто до бесконечности аффицировано не-Я, как это и должно быть, так как бесконечность, мышление, которое есть лишь один член противоположности, должно быть положено в качестве сущего *в-себе*; но поэтому его коррелят просто не может быть

уничтожен, а выскакивает с непреодолимой эластичностью, ведь высшей судьбой они прикованы друг к другу алмазными цепями. Но первое философии — познать абсолютное ничто, чему философия Фихте содействует столь же слабо, сколь сильно философия Якоби ненавидит ее за это; в противоположность этому они обе пребывают в противоположном философии ничто, конечное, явление обладает для обеих абсолютной реальностью, для обеих абсолютное и вечное есть ничто для познания. Якоби упрекает кантовскую систему в том, что она — смесь из идеализма и эмпиризма; из этих ингредиентов его упрек направлен не на эмпиризм, а на идеалистическое или сторону бесконечности; хотя она и не может добиться совершенства истинного ничто, она уже и так непереносима для него, потому что она угрожает абсолютности эмпирического и в ней заключается требование уничтожения противоположности. — Якоби пишет: «Бог есть, и есть *вне* меня, живая, пребывающая для себя сущность, или Я есмь Бог. *Третьего не дано*»<sup>193</sup>. Философия же, напротив, говорит: «*Третье есть*, и философия есть посредством того, что есть третье», поскольку она придает Богу не только предикат бытия, но и мышления, т. е. Я, и познает его как абсолютное тождество обоих, не признает для Бога никакого *вне* и именно поэтому столь же мало признает его в качестве такой пребывающей *для себя* сущности, которая определена некоторым *вне* его, т. е. *вне* которого было бы еще другое пребывание, не признает *вне* Бога совершенно никакого пребывания и ничего, следовательно, *или-или*, которое есть принцип всякой формальной логики и отказывающегося от разума рассудка, в абсолютной середине просто истреблено. Эта основная мысль Якоби, в которой полностью высказывается его философия, в отношении которой можно тут же показать, что Якоби ей противоречит не только на странице, предшествующей той, на которой он ее высказывает, поскольку пишет, что утверждает — человек находит Бога, потому что может найти самого себя только в Боге<sup>194</sup>, но и в сотне других мест, в которых он называет разум божественным и т. д. — если уже и без того не достаточно было показано, что такое *начало* философской мысли должно быть просто лишь чем-то остроумным, ничем

философским, и там, где он находит свои озарения философски воспринятыми другими и всерьез изложенными в качестве истины для знания, он не только чувствует, но и догматически утверждает атеизм и т. д., а там, где он сам выходит за пределы получения озарений и доходит до мышления, он пребывает в абсолютном дуализме, это основоположение Якоби — точно так же и принцип Фихте; моральное мироустройство, которое есть в вере<sup>195</sup>, также есть просто *вне Я*, Я входит в него, или оно лишь входит в Я, лишь получает реальность для Я в бесконечном прогрессе; для Я вещи просто не могут стать тем, чем они должны быть, потому что именно посредством того, что не-Я перестало бы быть и Я стало бы Я = Я, было бы истинно абсолютным тождеством без второго основоположения, посредством этого Я сняло бы нечто, что оно само положило, и само перестало бы быть Я. Следовательно, в системе этого знания выход из дуализма мыслим так же мало, как только Якоби и может этого требовать; не дуалистическая реальность есть в вере, и в системе Фихте столь же мало имеется то третье, которое поистине есть первое и единственное, сколь не может быть чистой не дуалистическая отрицательность, бесконечность, ничто; она должна быть чистой, но не становится таковой; но она сама фиксируется и становится посредством этого абсолютной субъективностью. Якоби, который, поскольку он рефлексировал об одной стороне противоположности, бесконечности, формальном тождестве, считал, что этот нигилизм трансцендентальной философии хочет вырвать ему сердце из груди<sup>196</sup>, должен был лишь обратить рефлексию на другую сторону противоположности, которая имеется точно так же абсолютно, на которой он смог бы найти, как и прежде, все аффекты и состояния души, все, что открылось и во что поверилось в эмпирии.

*Теоретической наукой* этого идеализма называется не что иное, как произведение этой противоположности бесконечности и конечности, на одной стороне — абстракции чистого знания и мышления как знания и мышления, а на другой стороне — абстракции незнания и немышления или не-Я; обе положены лишь в знании и для знания, одно — абстракция и пустота точно также, как и другое; эмпирическая сторона в теоретическом

вообще есть абстракция многообразного, не-Я. Поскольку само реальное полагается так совершенно формально, или идейно, постольку весь каркас этого теоретического идеализма есть не что иное, как конструирование логических форм, абстрагирующихся от всякого содержания; научный путь, который этот формальный, или логический, идеализм проделывает в своем переходе к реальности, называемый им дедукцией последней, был обозначен выше; его собственное содержание составляют относительные тождества пустого мышления и абстракции многообразия, каковые три члена, следовательно, сами полностью попадают вовнутрь пустого знания. Теперь мы должны рассмотреть интеграцию этой пустоты согласно ее содержанию; в теоретическом идеализме эмпирическое — абстракция, а в практическом оно выступает в качестве истинной эмпирической, зримой и ощутимой реальности; природа, которая там была лишь не-Я, лишь отрицательным, определенным лишь как противоположное вообще, вступает здесь из абстракции знания в богатство своей реальности и в блеск своей жизненной полноты, собственно, чтобы быть кислым, и сладким, и горьким, синим и красным.

В философии Якоби эта интеграция имеется уже непосредственно из-за ее изначального эмпиризма и неабстрагированной особенности субъекта; в кантовской философии особенное, в котором нуждается всеобщность разума, называемого практическим разумом, поскольку имеет эту нужду, также принимается эмпирически и без всяких забот, наличие особенного, склонностей и страстей, патологического вообще, с которым разум должен бороться, природа, которую он должен обрабатывать и подчинять цели разума, ведь она в ней сейчас еще не реализована, предпосылаются как данные, и содержание самой цели разума, высшее благо, блаженство согласно заслугам и, поскольку каждый должен иметь заслуги, следовательно, всеобщее блаженство вообще, также эмпирически предпосылается в том, в чем состоит это блаженство. Фихтевская интеграция идеальности посредством реальности происходит а priori, собственно, посредством веры, которая есть принцип перехода от недостатка к полноте вообще или чистая форма



превращения минуса в плюс и связывания обеих в обоюдном воздействии друг на друга, но также — только лишь форма, ведь сама материя, от которой абстрагировались в минусе идеальности, необходимым образом есть точно так же эмпирически и без тотальности, как и в предшествующих системах.

Господствующий над всем принцип интеграции идейного посредством реального, совпадения пустого мышления, или разума, с противостоящим ему чувственным миром, каким здесь является природа, заключается в том, что одно просто не есть то, что есть другое, и что во всем их связывании не получается истинное тождество; истинное тождество и вечность есть и для знания — в потустороннем веры, и в практическом и реальном также по ту сторону — собственно в бесконечном прогрессе; как в первом пустое мышление абсолютно в качестве чистого знания, или теоретического разума, так и во втором — в качестве чистой воли, или практического разума, и также противоположное ему есть абсолютный эмпирический чувственный мир. Практические относительные тождества, в меньшей степени развитые Кантом, показывают себя в своих различных разветвлениях.

Но прежде всего при интеграции нужно вновь ввести реальность обоих членов противоположности по отношению друг к другу, или снять теоретическую абстракцию и сконструировать веру согласно ее продукту. Теоретическое заключается в идеальности, или в рефлексии о бесконечности, которая есть как бесконечность как таковая, пустое знание, чистое мышление, так и абсолютное противоположение  $0 = +1 -1$ ; и каждое определено так, что одно не есть то, что есть другое; одно есть лишь постольку, поскольку выступает другое, а когда выступает другое, первого нет; реальность бесконечности, или пустого мышления, заключается в  $+1 -1$  и пребывание этой противоположности дает содержание идеализма, или логические формы; но в то же время они идейно  $= 0$ ; а их истинная истина — в бесконечности или в том, что они суть ничто.

Эта идеальность теперь должна быть снята в практическом,  $+1$  и  $-1$  не должно быть равно нулю, а реальность, которую они получают, такова, что бесконечность, пустое мышление,

которое есть середина  $+1$ ,  $0$ ,  $-1$ , в которой они гибнут, переходит из середины на сторону и ей противостоит чувственный мир, царство конечного существования. Это их конституирование в качестве реальностей называется *чистым актом воли*, провозглашающим ничто  $+1$  и  $-1$  абсолютным нечто. Сюда приходится вся эта популярность, что ты существуешь, чтобы действовать, и что твое действие определяет твое достоинство; абсолютность практического разума, абсолютная свобода и т. д.

Но после того, как эти ничто абсолютного противопоставления просто провозглашены реальностями, все последующее формально держится на вере, которая есть выражение требуемого тождества обоих; но для познания и конструирования практического она совершенно формальна, ведь она не выражает ничего, кроме этого требования, чистая линия, которая просто не может иметь никакого наполнения, глубины, длины и ширины, и допускает лишь относительные тождества, все еще оставляющие после себя требование; субъективность, Я, чистая воля, противоположена объективности в абсолютной противоположности, а задача тождества и интеграции просто не должна быть решена.

Чистая воля должна стать реальной посредством действия; реальность, проистекающая для нее посредством действия, должна происходить из нее, быть ее собственной; следовательно, она сначала должна иметься в ней, идейно, в качестве намерения и цели субъекта<sup>197</sup>. Я должно создать понятие просто свободно из абсолютного полновластия себя самого как интеллигенции, а воля не должна быть аффицирована никакой другой реальностью, которую бы она, как откуда-то данную, делала своей целью, но как чистая воля должна иметь лишь свободно созданную ею цель. Поскольку человек определяет себя к действию, для него возникает понятие будущего, которое последует из его действия, и это — формальное понятия цели. Однако воля есть чистое тождество без какого-либо содержания и чиста лишь постольку, поскольку она — совершенно формальное, бессодержательное; в себе невозможно, чтобы ее понятие цели получило содержание из нее, и не остается совершенно ничего, кроме этого формального идеализма веры, который пустое субъективное цели полагает объективно точно также

пустым, ни в малейшей степени не будучи способным или обязанным дать цели внутреннюю реальность или содержание, ведь в противном случае чистая воля — больше не определяющее, и не остается ничего, кроме пустой декламации о том, что закон должен быть исполнен ради закона, обязанность — ради обязанности, и что Я поднимается над чувственным и сверхчувственным, парит над руинами миров и т. д.

Возвышенная опустошенность и единственно последовательная пустота должна все же отступать, принимать во внимание реальность, и если для научных целей должно быть установлено содержание в качестве системы обязанностей и законов, то идеальная реальность, или содержание законов, обязанностей и добродетелей будет или эмпирически собрана, как это преимущественно делает Кант, или дедуцирована исходя из конечного начального пункта, продвигаясь по конечному, как это делает Фихте, произвольным образом начиная с *одного* разумного существа, и такого, которое не имеет тела и т. д.; но если система разрабатывается таким способом, то, поскольку реальность способна быть лишь многообразием, ведь она остается в противоположности к идеальности, возникает множество, причем бесконечное, обязанностей, законов или добродетелей, именно поэтому не достигающих в себе и для себя ни тотальности, ни внешней полноты системы, а также с необходимостью противоречащих себе в своей определенности и неспособных к ограничению посредством друг друга и превалированию и подчинению друг другу, потому что каждое положено в идейной форме и, следовательно, выступает с претензией на абсолютность; эмпирическими доказательствами этого служат учения о морали Фихте и Канта.

Так на одной стороне пребывает интегрированным чистый разум; если он утверждает себя в качестве чистой воли, то он в своем утверждении есть пустая декламация; если же он дает себе содержание, то он должен воспринимать его эмпирически, и если он придал ему форму практической идеальности или сделал его законом и обязанностью, то положен абсолютный, снимающий всякую науку, лишенный тотальности конфликт этого содержания.

А на другой стороне пребывает природа, посредством чистого акта воли сделанная абсолютной и эмпирической реальностью; то, что уничтожила идеалистическая секта, должно точно также выступить вновь, потому что она провозгласила саму себя абсолютной; если бы эмпирическая реальность, или чувственный мир, не была бы во всей силе ее противоположности, то Я перестало бы быть Я, оно не могло бы действовать, его высокое призвание больше бы не существовало. Сверхчувственный мир есть лишь бегство от чувственного; если нет больше ничего, от чего бегут, то больше не положено бегство, и свобода, и сверхчувственный мир, и эта эмпирическая реальность есть в такой же мере в себе, как и Я. В то же время отношение, получаемое ею в акте воли, определяет способ, каким она должна быть; собственно, сущность состоит в действии, абсолютное пустое мышление должно само себя положить, если оно не положило, то ему не подобает бытие; однако объективный мир есть его бытие, а оно может достичь своей истинной сущности лишь уничтожив это бытие; а природа тем самым определена как голый чувственный мир, как то, что должно быть уничтожено, и должна быть познана в качестве такового. Если же, напротив, Я познает себя, так же как и объективное, в качестве сущего, то оно познает себя в качестве просто зависимого от мира и скованного абсолютной необходимостью; оно должно познать себя лишь в качестве отрицания чувственного мира, а чувственный мир, следовательно, как подлежащее отрицанию или абсолютно дурное.

Это первое познание мира, как чего-то реального, предшествующего чистому акту воли, в котором мир вновь получает абсолютную реальность, но таким, что он должен быть уничтожен, т. е. самым дурным из мыслимого, — представляет первое действие «Назначения человека», в котором Я «познает себя в качестве определенного универсумом выражения определенной посредством самой себя природной силы и то, что в нем действует природа, что оно находится под действием вечных законов природы и строгой необходимости, что самое успокоительное — подчинять ей свои желания, так как ведь его бытие полностью подчинено ей». Но его желания спорят

с этими разумными мыслями, «почему оно должно скрывать уныние, отвращение, ужас, охватывающие его душу при таком заключении?»<sup>198</sup>.

Это чудовищное высокомерие, это безумие самомнения этого Я — приходить в ужас от мысли, испытывать отвращение от нее, впадать в уныние от того, что оно есть одно с универсумом, что в нем действует вечная природа, — испытывающего отвращение, ужасающегося и печалящегося из-за своего намерения подчиниться вечным законам природы и их святой и строгой необходимости, впадающего в отчаяние, если оно не свободно, свободно от вечных законов природы и их строгой необходимости, считающего, что этим послушанием оно делает себя неопишимо жалким, — все это предполагает вообще лишенное всякого разума наипошлейшее воззрение на природу и отношение к ней единичности, воззрение, которому совершенно чуждо абсолютное тождество субъекта и объекта и принцип которого — абсолютное нетождество, которое, следовательно, может понять природу также просто лишь в форме абсолютной противоположности, следовательно как чистый объект, от которого можно лишь быть зависимым или делать его зависимым от себя, воззрение, вообще пребывающее в причинной взаимосвязи, воззрение на природу как на вещь, в которой («Назн. человека», с. 106) имеются различия зеленого и сладкого, красного и гладкого, горького и приятного запаха, шероховатого и звука скрипки, отвратительного запаха и звука трубы<sup>199</sup>; какие еще качества могут быть кроме этих и какие еще другие телеологические качества знает Фихте в природе, мы увидим ниже, далее будут законы природы, о которых часто повторяют, что в их внутреннее не проникнет ни один сотворенный дух, как если бы они были чем-то совершенно иным, а не разумными законами, законы, которым Я стыдится подчиниться, послушание которым делает его неопишимо жалким, подчинение которым привело бы его в отчаяние.

После того, как Я во втором действии своего «Назначения» считает, что посредством знания утратило эту природу, от которой оно испытывает ужас, как мы видели выше, и вновь точно так же становится безутешным из-за ее потери, и впадает

в отчаяние из-за ее бытия, оно производит ее себе посредством своего определения, действия и чистого акта воли — как природу, которую нужно уничтожить<sup>200</sup>. Это созерцание природы как чего-то, что есть чистое явление, а в себе ничто, следовательно, не имеет в себе ни истины, ни красоты, ведь обосновывает телеологию природы и физикотеологию, которая по своему содержанию прямо противоположна телеологии древних, а по своей форме основана на том же принципе. Эта древняя телеология, собственно, относила природу в единичном к целям, которые вне этого единичного, так что каждое полагалось лишь ради другого, а в целом они образовывали систему, которая хотя и имела источник своей жизни вне себя, но была отражением вечной красоты разума и несла в себе высшую и блаженнейшую истину, совершеннейший закон высшей мудрости. Телеология Фихте также устанавливает то, что является как природа, в качестве имеющегося ради другого, собственно, ради того, чтобы образовать для свободных существ сферу и пространство деятельности, и того, чтобы мочь стать руинами, над которыми они поднимутся и таким образом достигнут своего назначения. Этот обычный телеологический принцип, что природа в себе ничто, а есть лишь в отношении к другому, абсолютно несвятое и мертвое, общий у философии Фихте со всякой телеологией, в особенности с эвдемонизмом, но в том, что́ есть природа посредством и для другого, в этом телеология Фихте противоположна другим; в то время как в физикотеологии природа есть выражение вечной истины, в моральной теологии Канта и Фихте она — должное быть уничтоженным, в котором цель разума должна вечно реализовываться, лишенное истины, несущее в себе закон отвратительности и противоразумности; здесь прорываются наиобычайшие литании о зле мира, пессимизм которых Кант поставил на место оптимизма, поскольку Кант, а вслед за ним и Фихте то, что Вольтер, поставив себя на ту же самую точку зрения эмпирии, и, следовательно, совершенно последовательно *ad hominem*<sup>201</sup> противопоставил оптимизму, опущенному из ханжеской набожности в эмпирию обычной жизни, привели в философскую форму и продемонстрировали систематически,

посредством чего эта последовательность, однако, целиком и полностью пропадает и относительная истина эмпирического против эмпирического должна сделаться абсолютной; способ действий Вольтера — пример настоящего здорового человеческого рассудка, которым этот человек обладал в столь высокой степени и о котором другие так много болтают, чтобы выдать свое нездоровье за человеческий рассудок. Так как философская идея непосредственно становится односторонностью, будучи опущена в явление и связана с принципами эмпирии, то истинный здоровый человеческий рассудок противопоставляет ей другую односторонность, также встречающуюся в явлении, и показывает тем самым неистинность и смехотворность первой, поскольку при этой первой ссылались на явление и опыт, он же показывает в том же самом опыте и явлении противоположное; но далее использование и истина второй односторонности для себя не идет, и настоящий здоровый человеческий рассудок и не требует от нее большего; школьный же педантизм, напротив, вновь делает себя смешным для здорового человеческого рассудка таким образом, что абсолютно принимает то, что последний использовал лишь относительно *ad hominem*, и с серьезнейшим видом отливает в философскую форму; эту заслугу философия Канта и Фихте приобрела в отношении аргументации Вольтера, заслугу, которой немцы хвалятся всегда, — обработать французскую находку и возвратить ее в улучшенном виде, пролив на нее соответствующий свет, основательно изложив и сделав научной, т. е. как раз отнять у нее ту относительную истину, которую она имеет, посредством того, чтобы придать ей общезначимость истины, на которую она не способна.

Посредством абсолютной субъективности разума и его противоположности реальности мир теперь абсолютно противоположен разуму, посредством этого абсолютная неразумная конечность и неорганический чувственный мир, который должен стать равным Я в бесконечном прогрессе, т. е., есть и остается абсолютной<sup>202</sup>. Следовательно, в качестве чего-то противоразумного демонстрирует себя уже физическая природа («Назн. человека», с. 221 и далее)<sup>203</sup>, она противится тому,

чтобы наш род гарантировал себе пропитание, следовательно, делает так, что *«бессмертные духовные существа были бы вынуждены с землей, приносящей пищу, связывать все свои думы и чаяния и все свои стремления, еще и сейчас часто случается так, что враждебная погода истребляет то, что потребовало годы работы, и безвинного (а все же часто и виноватого) трудолюбивого и заботливого человека предает голоду и лишениям; наводнения, бури, вулканы, землетрясения, болезни, которые еще в этом году уносили людей в самом расцвете их сил, и детей, чье существование не приносит плодов и последствий, все еще эпидемии и т. д., но так больше не должно продолжаться»*. И все-таки эта бессознательная природа обладает все еще бóльшим умом, чем тот способ, каким существует человеческий род, при котором орды дикарей все еще бродят по чудовищным пустыням и, если встречаются друг с другом, *торжественно пожирают* друг друга; а также войска, если увидят друг друга, стремятся друг друга уничтожить; *вооруженные самыми лучшими изобретениями человеческого ума*, военные флотилии плывут сквозь штормы и волны моря, чтобы уничтожить друг друга; эти извращенные люди, одна половина которых считает другую своими рабами, хотя и находятся в вечной борьбе между собой, тут же совместно выступают против блага, которое и само для себя наиболее слабо, как только его заметят; что вообще-то и не требуется, поскольку, кроме того, что благо для себя наиболее слабо, также и *лучшие*, со своей стороны, делают свое дело столь же плохо, ведь, содействуя цели разума, несомненное достижение которой разум гарантирует, лучшие, в поступках которых заключена цель человечества и на чьи поступки рассчитан моральный миропорядок, обманывают себя как простые обыватели; лучшие зачастую тайно страдают самолюбием, порицают и обвиняют друг друга, каждый из этих лучших считает именно то улучшение, которое он намерен произвести, самым важным и лучшим и обвиняет других лучших, для которых его улучшение не настолько важно, в предательстве благого дела; и т. д., о чем в самом «Назначении человека» можно прочитать более подробно. Короче, моральная чувствительность, когда



она направлена в сторону отвратительного и бесполезного, как в другом случае ханжество направлено в сторону благого и полезного, становится разумным воззрением на мир, а философия поставила саму себя на обыденную точку зрения субъективности, которая сама есть случайность и произвол, т. е. **зло**, и объективно усматривает зло, т. е. случайность и произвол, и полностью отказалась от своего собственного возвышения, так же как и от возвышения своего воззрения на мир от усмотрения эмпирической необходимости, которая есть одно со случайностью, к усмотрению вечной необходимости, которая есть одно со свободой, с необходимостью мудрости, существующей в качестве мирового процесса, — и от познания того, что, как говорит Платон о мире, разум Бога родил его в качестве блаженного Бога<sup>204</sup>. — Религия столь мало разделяет воззрение этой философии абсолютной субъективности, что, в то время как последняя понимает зло лишь в качестве случайности и произвола конечной уже в себе природы, первая, скорее, изображает злое в качестве необходимости конечной природы, в качестве одного с ее понятием, но в то же время изображает для нее вечное, т. е. не отодвигающееся в бесконечный прогресс и никогда не реализующееся, а истинно реальное и имеющееся спасение, а природе, поскольку она рассматривается в качестве конечной и единичной, предлагает возможное примирение, изначальную возможность которого, субъективное, спасает в изначальном отображении Бога, а его объективное, действительность, — в его вечном становлении человеком, тождество же этой возможности и этой действительности — посредством духа как бытия единым этого субъективного с Богом, ставшим человеком, следовательно, мир **в себе** восстановлен, спасен и освящен совсем иным способом, чем в идеале морального миропорядка, который не оставляет навсегда вулканы и т. д. такими, какими они все еще суть, постоянно извергающимися, делает ураганы более покладистыми, болезни не такими мучительными, улучшает атмосферу лесов и болот и т. д., а поскольку в религии мир освящен в своем существе, то лишь для ограниченности познания, эмпирического созерцания и собственного целеполагания он полагается как неосвященный, полное же

созерцание и вечное блаженство определенно полагается *по ту сторону* ограниченности, ограниченности, которая должна быть имманентной в моральном миропорядке и для целей которой даже должны сгореть вулканы, землетрясения должны стать послушнее и т. д., народы не должны больше развязывать войны друг против друга или грабить друг друга, а он просто должен сохраняться<sup>205</sup>. В этой же философии, напротив, мир ни изначален и божественен по природе, ни примирен по своей нравственной стороне, но есть нечто в себе дурное; для конечности же злое есть лишь случайное и произвольное; но если бы физический и нравственный мир в себе был более чем дурным чувственным миром и испорченность не была абсолютной, то тогда отпало бы и другое абсолютное, свобода, эта чистая воля, нуждающаяся в мире, чтобы разум мог в нем наконец реализоваться, и таким образом — все достоинство человека, потому что эта свобода есть лишь постольку, поскольку она отрицает, и может отрицать лишь постольку, поскольку есть то, что она отрицает.

Насколько мало тут поистине познается изначальное в качестве природы, разум как сущий в себе, а не лишь становящийся в бесконечном прогрессе, настолько же мало познается и отношение различия в его истине, ведь оно понято как в-себе и поэтому как неснимаемое; для него зло должно быть чем-то случайным, ведь лишь оно само есть зло, но то зло, которое еще в особенности должно найтись для отношения различия и обособления от вечного, не может быть определено никак иначе, кроме как таким образом, что оно — противоположное этому абсолютному обособлению; но противоположное обособлению есть не что иное, как бытие единым с вечным, и оно должно быть злом; мы видели выше, что бытие одним с универсумом, то, что во мне живет и действует универсум, послушание вечному закону природы и святой необходимости — самое отвратительное и печальное для Я. Насколько неверно понято различие и зло, настолько же не может быть подлинным восстановление, так как бесконечное положено несоединенным и несоединимым с конечным, идейное, чистый разум, — с реальным, существованием.

Это восстановление должно разоблачить сущность духа и изобразить его, как в нем как в свободном рефлектирует себя природа, воспринимающая себя обратно в себя и поднимающая свою изначальную, несокрытую, реальную красоту в идейное, или возможность, и тем самым себя как дух, каковой момент, поскольку тождество как изначальность сравнивается с тотальностью, посредством лишь этого является как движение и раздробление тождества и восстановление; и как сущность природы в форме возможности или как дух наслаждается самим собой как живым идеалом в созерцаемой и деятельной реальности, а в качестве нравственной природы обладает своей действительностью, в которой нравственно бесконечное, или понятие, и нравственно конечное, или индивидуальность, просто суть одно.

Но так как в этом формализме дух уже абсолютно фиксирован в качестве безразличия в противоположность различному, то не может иметь места истинная реальность нравственного, бытие одним его понятия и его действительности; практически идеальное, положенное чистой волей понятие цели, есть это чистое безразличие и пустота; а содержание — особенное индивидуальности или эмпирическое благополучия, и они не могут быть одним в нравственной тотальности. Абсолютное многообразие этой эмпирии, формально воспринятое в безразличие или в понятие, дает многообразие прав, так же как и их формальную тотальность и реализацию, правовое устройство и государство. Согласно принципу системы, что понятие абсолютно в этой непоколебимой форме противоположности, правовое и конструкция правового в качестве государства есть для себя сущее и абсолютно противоположное жизненности и индивидуальности; оно — не само живое, в то же время полагающее себя всеобщим в законе и становящееся истинно объективным в народе; но всеобщее, фиксированное для себя, выступает против него просто как закон и индивидуальное находится во власти абсолютной тирании; право должно свершиться, но не как внутренняя, а как внешняя свобода индивидуумов, как подведение последних под чуждое им понятие; понятие становится здесь просто объективным и образом

абсолютной вещи, зависимость от которой есть уничтожение всякой свободы.

Но что касается другой стороны, собственно, того, что произведенное чистой волей понятие цели, если бы ею в действительности могло быть произведено нечто большее, чем формальное, было бы субъективным и изображало бы себя в качестве нравственности единичных или в качестве моральности, то здесь содержание понятия, положенная в идеальной форме как цель и намерение реальность, есть какое-либо эмпирически данное и лишь пустая форма есть априорное; но то, что есть не материальная часть цели, а ее формальная сторона, чистая воля, то, что есть мое, Я, есть сама чистая воля. Но здесь столь же мало приходится мыслить истинную нравственность, собственно, истинное тождество всеобщего и особенного, материи и формы, потому что пустота чистой воли и всеобщего есть истинно априорное, так что особенное есть просто эмпирическое. А дать определение того, что же есть в себе и для себя право и обязанность, — это было бы противоречием, ведь содержание тут же снимает чистую волю, обязанность ради обязанности, и делает обязанность чем-то материальным; пустота чистого чувства обязанности и содержание постоянно становятся поперек дороги друг другу. А так как моральность, для того чтобы она была чистой, нельзя полагать ни во что другое, кроме как в пустую форму сознания, что я знаю, что действую согласно обязанности, то нравственность, которая в противном случае для себя чиста, должна черпать содержание своего поступка из своей высшей истинно нравственной природы, и прибавление этого сознания, в котором просто должно состоять моральное, служит не более чем лишь ее узакониванию и загрязнению. Если в истинной нравственности субъективность снята, то посредством этого морального сознания, напротив, сознают уничтожение субъективности и тем самым субъективность удерживается и сохранена в самом ее уничтожении, а добродетель, поскольку она превращается в моральность, становится необходимым знанием о своей добродетели, т. е. фарисейством.

Но если не предпосылается истинная нравственность, то можно свободно, поскольку моральность заключается в форме, поднимать все моральные случайности в форму понятия и создавать неморальности оправдание и чистую совесть. Обязанности и законы, так как они в системе, как было показано выше, суть бесконечное разбросанное многообразие, каждое с равной абсолютностью, делают необходимым выбор, каковой выбор есть просто субъективное, ведь объективное, форма всеобщности, есть общее для всего. Нельзя выдумать действительного случая действия, который не имел бы многих сторон, из которых, нарушая одни обязанности, соблюдают другие, соблюдая одни обязанности, нарушают другие, в котором нет сторон, значимых в качестве обязанностей, ведь каждое созерцание действительного случая бесконечно определимо посредством понятия; если этот выбор определяет собственный случайный, дурной нрав, то это безнравственность, которая, однако, посредством сознания той стороны действия, с которой оно есть обязанность, оправдывается перед собой и имеет чистую совесть. Но если душа, в противном случае, достаточно честна для себя, чтобы хотеть действовать объективно, то ей противостоит случайность обязанностей, поскольку они суть множество, во множестве же единичное становится случайным; и она вынуждена впасть в печальную нерешительность и в слабость, состоящую в том, что для индивидуума имеется лишь случайность и она не может и не имеет права создать необходимость из себя самой. А если она решается в пользу какой-либо из обязанностей, то решение имеет свою возможность в бессознательности в отношении бесконечного множества обязанностей, в которые, как в бесконечные качества, действительный случай действия, как любое действительное, может разрешиться и обязательно должен разрешиться. Знание тех качеств, которые дают понятия обязанностей, невозможно, поскольку они эмпирически бесконечны, и все же просто требуется в качестве обязанности. Поскольку таким образом бессознательность в отношении всего объема точек зрения при действии и недостаточность требуемого воззрения становится просто необходимой, постольку должно

иметься сознание этой случайности действия, что равняется сознанию имморальности. Следовательно, подлинная нравственность загрязняется посредством добавления этого вида сознания своей соразмерности обязанности, а посредством этой моральности, быть может, делается безнравственной; самой безнравственности посредством сознания какой-либо обязанности, которое, согласно понятию этого предмета, у нее не может отсутствовать, дано оправдание безнравственного, а честным стремящимся душам — сознание необходимой безнравственности, собственно, нравственность вообще в облике случайности воззрения, какового она просто не должна иметь. И поэтому это представление нравственности как моральности, поскольку истинно нравственное превращается им в низость, сила — в слабость, а низость оправдывается как моральность, так легко может перейти из философии как науки к обычной публике и так ей полюбиться.

Реальность идеального, которую мы до сих пор рассматривали, была содержанием, которое получало пустое идейное чистой воли; кроме этого, все еще внутреннего, содержания остается еще и внешняя сторона понятия цели, которая теперь обладает содержанием, мы увидим, каким образом, собственно, — сторона формального идеализма, согласно которой прежняя практическая сверхчувственность в то же время изображает себя как явление; это явление есть целое поступка, отчасти созерцаемое в эмпирической форме, разъединенное как изменение и действия во времени, а отчасти реальность сверхчувственного понятия цели также должна быть плодоносным продолжением поступка в самом сверхчувственном мире, принципом ряда духовных действий; последнее выражает не что иное, как внесенную в само духовное эмпирию и временность, посредством которой духовное становится духовным царством, ведь в истинно духовном и в идее нет ни ряда, ни последовательности; лишь если идея сначала окончена посредством того, что она противоположена чувственной сфере и положена в качестве духовной, а сама эта духовная сфера опять же качественно расколота на бесконечное множество духовных атомов, субъективностей как граждан чего-то, что называется духовным царством,

то может идти речь о духовных последствиях. Спекулятивное, заключенное в этом, то, что идея, которая, впрочем, сама появляется лишь эмпирически в качестве цели поступка и как аффицированное субъективностью, есть вечное того, что является в чувственном мире в качестве ряда изменений; спекулятивное, сверх того, полностью теряется посредством формы абсолютной духовной сферы, в которой суть последствия, и ее противоположности к имеющемуся еще вне ее чувственному миру, как если бы это сверхчувственное само еще было недостаточно чувственным; конструирование нравственной идеи, здесь — цели разума, которая должна быть реализована в моральном миропорядке, переходит, вместо того чтобы пребывать на философской точке зрения, в эмпирически исторические воззрения, а вечность нравственной идеи — в эмпирически бесконечный прогресс; из спекулятивного нельзя увидеть ничего, кроме идеи веры, посредством которой положено тождество субъективного и объективного, идеального и реального, идеи, которая, однако, остается чем-то просто формальным, она служит лишь тому, чтобы перепрыгивать от пустой чистой воли к эмпирическому; то, что остается основой, есть абсолютная конечность субъекта и поступка, а ему противостоят должный быть уничтоженным, неразумный чувственный мир и затем разбросанный в бесконечности интеллектуальных единичностей и абсолютно противоположный чувственному сверхчувственный мир; его истинное и содержательное тождество, так как все эти конечности абсолютны, есть потустороннее и не выступает ни в чем из того, что мы до сих пор рассматривали до нравственности; а то, что таким образом, так как, согласно системе, Я как абсолютное в теоретическом признает себя аффицированным не-Я, а в практическом притворяется, что разрешило эту временность, разумная идея тождества субъективного и объективного для науки есть нечто чисто формальное и лишь предзаданное, могло бы быть доказано лишь тем, что в этом практическом было бы показано, что эта идея в нем не конструируется, а совершенно отсутствует, и господствует не здоровый, а, скорее, отклонившийся от всякого здоровья, пребывающий в суевериях рефлексии и застрявший в формальной науке, которую он называет своей дедукцией,

рассудок, из которого мы при рассмотрении кантовской философии осветили подчиненную сферу, в которой можно найти спекуляцию, собственно, идею трансцендентальной способности воображения, и которому мы также должны следовать и в том, что для него суть идеалы, моральный миропорядок, цель разума в его практических реальностях, для того чтобы показать отсутствие идеи в них самих.

---

После того, как посредством тотальности рассмотренных философских учений догматизм бытия таким образом переплавился в догматизм мышления, метафизика объективности — в метафизику субъективности и, следовательно, старый догматизм и рефлексивная метафизика посредством всей этой революции философии сперва лишь покрылись расцветкой нового догматизма или новой и модной культуры, душа как вещь превратила себя в Я как практический разум, в абсолютность личности и единичности субъекта, а мир как вещь — в систему явлений или аффектов субъекта и принятых на веру действительностей, абсолютное же как предмет и абсолютный объект разума — в абсолютное потустороннее разумного познания; и эта метафизика субъективности, в то время как остальные ее формообразования в этой сфере нельзя даже перечислить, прошла полный цикл своих форм в философии Канта, Якоби и Фихте, и, следовательно, то, что нужно причислить к стороне образования, собственно, полагание абсолютным единичных измерений тотальности и разработку каждой из них до системы, полностью изложено, и тем самым образование закончено, таким образом этим непосредственно положена внешняя возможность того, чтобы истинная философия, возникая из этого образования и уничтожая абсолютность его конечностей, в то же время выдвинула себя во всем своем, подчиненном тотальности богатстве как завершенное явление, — так богатое явление философии обусловлено полнотой образования и эта полнота пройдена.



Однако непосредственная взаимосвязь этих философских образований с философией — взаимосвязь, которой философия Якоби лишена больше всего, — и их положительное, истинное, но подчиненное место в ней становится ясной из того, что раскрылось в отношении этих философских учений к бесконечному, которое есть их принцип, превращенный в абсолютное и посредством этого отягощенный противоположностью к конечности; поскольку в них мышление познается как бесконечность и отрицательная сторона абсолютного, которая есть чистое уничтожение противоположности или конечности, но в то же время и источник вечного движения или конечности, которая бесконечна, т. е. вечно уничтожает себя, из какового ничто и чистой ночи бесконечности как из таинственной бездны, которая есть ее место рождения, восстает истина. Так как для познания это отрицательное значение абсолютного, или бесконечность, обусловлено положительной идеей, что бытие просто не вне бесконечного, Я, мышления, но оба суть одно, то отчасти в отношении этих учений стоило воздержаться лишь от того, чтобы бесконечность, Я, вновь, как это происходило в них, вместо того чтобы непосредственно перекинуться в положительное абсолютной идеи, зафиксировало себя в этом пункте и стало субъективностью, посредством чего оно вновь впало бы в старую противоположность и во всю конечность рефлексии, которую она сама до того уничтожила; отчасти, однако, бесконечность и мышление, фиксирующее себя в качестве Я и субъекта и так получающее объект или конечное в противоположность себе, следовательно, с этой стороны находится с ним на одной и той же ступени, с другой стороны, поскольку его внутренний характер есть отрицание, безразличие, ближе к абсолютному, чем конечное, так что и философия бесконечности ближе к философии абсолютного, чем философия конечного. Однако чистое понятие, или бесконечность, как бездна ничто, в которую погружается все бытие, должно обозначить бесконечную боль, которая прежде в образовании была лишь исторической и в качестве чувства, на котором покоится религия нового времени, чувства — «Сам Бог мертв», того, которое было высказано как будто лишь эмпирически,

словами Паскаля: «la nature est telle *qu'elle marque partout un Dieu perdu* et dans l'homme et hors de l'homme»<sup>206</sup>, — обозначить чисто как момент, но и не более чем как момент высшей идеи, и таким образом тому, что было, пожалуй, или моральным предписанием самопожертвования эмпирического существа, или понятием формальной абстракции, дать философское существование и, следовательно, восстановить для философии идею абсолютной свободы и тем самым — абсолютное страдание, или спекулятивную страстную пятницу, бывшую лишь исторически, и ее саму — во всей истине и жестокости ее безбожности; лишь из этой жестокости, потому что безоблачность, беспочвенность и единичность догматических философских учений должна исчезнуть, может и должна воскреснуть во всей своей серьезности и из своей глубочайшей основы, одновременно всеохватной, и в светлейшей свободе своего облика высшая тотальность.

# **ПРИЛОЖЕНИЯ**

**А. А. Иваненко**

## **Ранние фрагменты Гегеля о религии\***

**П**редставляемые вниманию читателей фрагменты из рукописного наследия Г. В. Ф. Гегеля посвящены религии и относятся к франкфуртскому периоду его жизни (с начала 1797 г. по конец 1800 г.), хотя работа над частью из них началась еще в бернский период (с октября 1793 г. по осень 1796 г.). Большая часть ранних рукописных фрагментов Гегеля, связанных с этой тематикой, уже была опубликована на русском языке в виде сочинений «Народная религия и христианство», «Позитивность христианской религии»<sup>1</sup>, а также «Жизнь Иисуса» и «Дух христианства и его судьба»<sup>2</sup>. Вместе с ними публикуемые здесь фрагменты полностью представляют наследие Гегеля в этой области за данный период его жизни. Нижеследующие замечания призваны дать читателю необходимые ориентиры, которые позволят ему разобраться в сложной взаимосвязи уже опубликованных прежде и вновь публикуемых теологических фрагментов молодого Гегеля.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746 «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения».

Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00746.

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Народная религия и христианство // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1970, с. 45–86. Гегель Г. В. Ф. Позитивность христианской религии // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1970, с. 87–207.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Жизнь Иисуса // Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1975, с. 35–100; Гегель Г. В. Ф. Дух христианства и его судьба // Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1975, с. 101–194.

В 2014 г. Вальтером Йешке во втором томе *Собрания сочинений* Гегеля были изданы рукописные фрагменты, относящиеся к франкфуртскому периоду<sup>3</sup>, а в 2020 г. в первом разделе («Франкфуртские сочинения Гегеля. О недавно опубликованном 2 томе *Собрания сочинений* Гегеля») своей книги «Философия Гегеля» он дал подробный отчет о принципах данного издания и его фактологической базе<sup>4</sup>. Обе публикации Йешке указывают на важные недостатки издания ранних рукописных фрагментов Гегеля Германом Нолем<sup>5</sup>, которое до сих пор в значительной мере определяло представления о взглядах Гегеля до 1801 г. и с которого был осуществлен перевод на русский язык четырех упомянутых выше сочинений Гегеля. Результаты его ревизии мы изложим в следующем абзаце.

Во-первых, из четырех «теологических сочинений» только «Жизнь Иисуса» является собственно *сочинением* Гегеля, остальные три «произведения» составлены самим Нолем из отдельных фрагментов. Тот факт, что Гегель не создавал три из четырех приписанных ему Нолем «теологических сочинений», вместо чего написал ряд фрагментов на религиозную тематику, уже способен заметным образом изменить оценку его раннего рукописного наследия. Во-вторых, названия этим трем «произведениям» даны не Гегелем, а Нолем, и эти названия, таким образом, являются не аутентичным смыслоуказанием, в качестве коего воспринимаются неосведомленным читателем, а исходящей из определенных посылок интерпретацией издателя. В-третьих, Йешке полностью дезавуирует принципы, на основе которых прежде производилась датировка рукописных фрагментов Гегеля, в том числе и в издании Ноля<sup>6</sup>. Это означает, что включение тех или иных фрагментов в качестве частей в три мнимых «сочинения» Гегеля не имеет достаточных фактологических оснований. Говоря иначе, «сочинения»

<sup>3</sup> Hegel G. W. F. *Gesammelte Werke. Frühe Schriften. Teil II. Bd. 2.* Bearbeitet von F. Nicolin, I. Rill und P. Kriegel. Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014.

<sup>4</sup> Jaeschke W. *Hegels Philosophie.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020. S. 11–32.

<sup>5</sup> Nohl H., hg. *Hegels theologische Jugendschriften.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907.

<sup>6</sup> См. подраздел «2. О датировке текстов» указанного выше раздела книги Йешке. S. 18–24.

из издания Ноля не только не являются произведениями Гегеля, они не являются и тремя надежно установленными группами взаимосвязанных отрывков, их соединение и соединение именно в таком порядке в «сочинения» есть также продукт чисто идеологически мотивированной интерпретации Ноля, призванной подтвердить выдвинутый его учителем В. Дильтеем образ молодого Гегеля как «мистического пантеиста» (в его исследовании «История молодого Гегеля», опубликованном в 1901 – 1906 гг.<sup>7</sup>). В-четвертых, Ноль издал ранние рукописные фрагменты почти исключительно по религиозной тематике. Безусловно, она занимала одно из центральных мест в размышлениях молодого Гегеля, однако не исключительное, как должно было бы показаться читателю его издания. В-пятых, в результате деконструкции образа рукописного наследия молодого Гегеля, неизбежной после публикаций Йешке, становится ясно, что характеристика его большей части как «теологической», что навязывает читателю, в том числе и своим названием, издание Ноля, также представляет собой результат односторонней интерпретации его наследия данным издателем.

Однако выводы из вышеизложенного — дело будущего, поэтому в данной статье мы будем отсылать читателя к доступному ему материалу ранее переведенных на русский язык фрагментов.

За годы, прошедшие с момента окончания Тюбингенского университета (1793 г.) и до переезда в Йену (начало 1801 г.), Гегель пережил интенсивную эволюцию своих взглядов на религию. Получив теологическое образование, он, однако, не вступил на стезю священника, став домашним учителем в богатом бернском семействе, а с начала 1797 г. в этом же качестве продолжил свою деятельность во Франкфурте-на-Майне.

Во фрагментах, датируемых 1792 – 1795 гг. и собранных под заголовком «Народная религия и христианство», размышления Гегеля направлены на поиск путей воспитания в народе добродетели. При этом его не удовлетворяет обычное для

<sup>7</sup> Diltthey W. Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus // Gesammelte Schriften. Band 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921, S. 5–190.

просветителей представление о том, что основным средством достижения данной цели является обучение, совершенствование рассудка, поскольку «рассудок никогда не превратит принципы в принципы практические», «просвещение рассудка делает человека умнее, но не делает его лучше» — он является лишь «неким придворным, который угождает настроениям своего господина», сердца<sup>8</sup>. Для того чтобы каждый человек действительно руководствовался ими, догматы веры «обязательно должны быть такими, чтобы они, собственно, были утверждены всеобщим разумом людей, чтобы их обязательность сразу же усматривал и чувствовал любой человек»<sup>9</sup>. Действенное средство воспитания людей Гегель здесь видит в религии, которая есть «дело сердца», в отличие от теологии — «дела разума и памяти»<sup>10</sup>. Исправление объективного учения религии идет рука об руку с просвещением рассудка, без чего она оставалась бы «простым суеверием»<sup>11</sup>, но этого далеко не достаточно — необходимо, чтобы «религия стала вполне субъективной»<sup>12</sup> и, более того, народной. В этом случае она сможет быть действительным мотивом человеческих поступков, поскольку сможет обращаться не только к рассудку, но и к «сердцу и фантазии народа»<sup>13</sup>.

Следующая по хронологии работа Гегеля, касающаяся религии, — «Жизнь Иисуса», — вполне однозначна в своем кантианском посыле. В ней Иисус трактуется как проповедник нравственного закона. В своей речи к Никодиму он говорит: «...только вера в разум позволяет человеку выполнить свое высокое назначение», он повелевает «видеть в нравственности свой долг»<sup>14</sup>, и «настанет время, и оно уже настало, когда люди, истинно почитающие Бога, будут поклоняться

---

<sup>8</sup> Гегель Г. В. Ф. Народная религия и христианство // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1970, с. 58.

<sup>9</sup> Там же, с. 69–70.

<sup>10</sup> Там же, с. 55.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же, с. 54.

<sup>13</sup> Там же, с. 73.

<sup>14</sup> Гегель Г. В. Ф. Жизнь Иисуса // Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1975, с. 40.

отцу своему в духе подлинной религии, ибо только такие верующие угодны Богу, и истинное благоговение должно быть основано на духе, в котором господствует лишь разум и его высшее проявление — нравственный закон»<sup>15</sup>. А иудеям, уличающим его в нарушении заповедей, гегелевский Иисус отвечает: «Если вы считаете ваши церковные распорядки и позитивные заповеди высшим законом, данным человеку, то вам не ведомы ни достоинство человека, ни его способность обретать в себе самом понятие божества и знание его воли»<sup>16</sup>.

Написанные несколькими месяцами позже и собранные под заголовком «Позитивность христианской религии» фрагменты в целом также находятся в русле кантовской мысли — Гегель называет здесь закон практического разума «единственной нравственной движущей пружиной»<sup>17</sup>, говорит о «конечной моральной цели мира»<sup>18</sup> и о «знаменитом в новые времена постулате, встречающемся у всех народов, постулате гармонии блаженства и нравственности»<sup>19</sup>. Согласно позиции Гегеля в этом произведении, религия становится позитивной, когда случайное притязает «на значение непреходящего и священного и на свое почитание»<sup>20</sup>, когда избыточное в религии («специфические религиозные действия, чувства, обряды») «предъявляет свои претензии к рассудку и к разуму, вступая в противоречие с их необходимыми законами»<sup>21</sup>. Таким образом, позитивный характер религии проистекает не из разума, но сущность религии состоит не в позитивном, для религии не неизбежно опираться на авторитет, данное<sup>22</sup>, разделять Бога и человека<sup>23</sup>, ей не обязательно ограничивать сферу разума лишь суждениями о чувственном<sup>24</sup>.

<sup>15</sup> Там же, с. 41.

<sup>16</sup> Там же, с. 50.

<sup>17</sup> Гегель Г. В. Ф. Позитивность христианской религии // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1970, с. 175.

<sup>18</sup> Там же, с. 193.

<sup>19</sup> Там же, с. 206.

<sup>20</sup> Там же, с. 94.

<sup>21</sup> Там же, с. 93.

<sup>22</sup> Там же, с. 96.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же, с. 205.



Христианская церковь появилась в результате разложения языческих народов, «всякая политическая свобода» была «вырвана с корнем, а потому исчезла и заинтересованность в государстве»<sup>25</sup>. Упования на достижение добродетельности были перенесены на Бога, а в моральной системе церкви «сущность морали не основана на свободе, не есть автономия воли»<sup>26</sup>. «В христианской церкви, — пишет Гегель, — обретается характерное качество иудейской религии — рабская покорность закону»<sup>27</sup>, и, таким образом, ею не достигается «цель морали и религии, а именно нравственность»<sup>28</sup>.

Единственное отличие позиции Гегеля во фрагментах, объединенных под заголовком «Позитивность христианской религии», от его позиции в «Жизни Иисуса» можно найти в начале этого собрания фрагментов, переписанном им уже после создания остальных его частей<sup>29</sup>. В нем «позитивность» той или иной религии является результатом ее состояния в определенный исторический момент, когда религиозные представления и связанные с ними действия в силу дальнейшего развития разума вступают в противоречие с ним<sup>30</sup>.

Последняя группа фрагментов Гегеля о религии, озаглавленная ее издателем как «Дух христианства и его судьба», создана им во Франкфурте-на-Майне и уже не имеет своим ориентиром Канта, более того, отталкивается от критики строя мысли последнего. Согласно позиции Гегеля в названном собрании фрагментов, центральный момент практической философии Канта, добродетель как долг, «требует

---

<sup>25</sup> Гегель Г. В. Ф. Позитивность христианской религии // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1970, с. 195.

<sup>26</sup> Там же, с. 167.

<sup>27</sup> Там же, с. 171.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Дата завершения работы над первой частью рукописи проставлена в ней самим Гегелем: 24 сентября 1800 г. (Hegel G. W. F. *Gesammelte Werke. Frühe Schriften. Teil II. Bd. 2.* Bearbeitet von F. Nicolini, I. Rill und P. Kriegel. Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014, S. 351). В русском переводе данная часть заканчивается словами «счесть священным и почитать как священное?» (Гегель Г. В. Ф. Позитивность христианской религии // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1970, с. 104).

<sup>30</sup> См. там же, с. 91–95.

противопоставления»<sup>31</sup> объективного как всеобщего и субъекта как особенной склонности, подчинения второго первому, в то время как действительная добродетель — это «синтез субъекта и объекта, в котором субъект и объект теряют свою противоположность»<sup>32</sup>, склонность становится склонностью к добру, в чем и заключается снятие их противоположности. Исходя именно из этого, действует Иисус в данном произведении — его дух возвышается над моралью<sup>33</sup>, он есть «примирение в любви», являет «наивысшую свободу»<sup>34</sup>. Иисус прозревает целое человека и потому может даровать прощение грехов, ведь «вера есть познание духа посредством духа»<sup>35</sup>. Не только между человеком и человеком, но и «между человеком и Богом, между духом и духом нет этой пропасти объективности, дух становится для духа другим только в акте познания»<sup>36</sup>, в разделяющей рефлексии<sup>37</sup>.

Однако эта соединяющая любовь еще не есть религия<sup>38</sup>, стремление к которой — это «самая высокая потребность человеческого духа»<sup>39</sup>. И следуя последней, христианская община объективировала предмет своего поклонения, что породило «основное свойство христианской религии, противоположение в божественном — божественное всегда должно быть только в сознании, но не в жизни» и оно «характерно для всех форм христианской религии, выявившихся в ходе ее дальнейшей судьбы»<sup>40</sup>. В результате этого «церковь и государство, богослужение и жизнь, благочестие и добродетель, духовная и светская деятельность никогда не могли слиться в единое целое»<sup>41</sup>

<sup>31</sup> Гегель Г. В. Ф. Дух христианства и его судьба // Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1975, с. 108.

<sup>32</sup> Там же, с. 109.

<sup>33</sup> Там же, с. 107.

<sup>34</sup> Там же, с. 137.

<sup>35</sup> Там же, с. 134.

<sup>36</sup> Там же, с. 160.

<sup>37</sup> См. там же, с. 156–158.

<sup>38</sup> Там же, с. 182.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же, с. 193.

<sup>41</sup> Там же, с. 194.

Первый из фрагментов Гегеля, публикуемых в презентуемой здесь подборке, — «Позитивной называется вера...», — датируется второй половиной 1795 г. и не только хронологически, но и тематически и по позиции автора в нем ближе всего примыкает к «Позитивности христианской религии». Здесь мысль Гегеля еще не усматривает ограниченность моральности, продвигаясь в противоположности теоретического и практического разума, предпочитая последний. Примечательным здесь также является оформление мысли с помощью оппозиции Я и не-Я, восходящей к сочинению И. Г. Фихте «Основа общего наукоучения», которое публиковалось по частям со второй половины 1794 г. по первую половину 1795 г. Более поздние фрагменты франкфуртского периода жизни Гегеля, объединенные под названием «Дух христианства и его судьба», уже демонстрируют его независимость от позиции Фихте.

Второй из представленных здесь фрагментов («Религия...») уже отталкивается от противоположности субъекта и объекта, характерной для «Духа христианства и его судьбы», и указывает на снятие ее в «любви», что также характерно для названного произведения.

Третий фрагмент («Вера есть тот способ...») посвящен одной из центральных проблем мысли раннего Гегеля — установлению понятия «позитивной религии» — и также примыкает к «Духу христианства и его судьбе» с его тезисом о том, что «духу, жизни никогда ничего не бывает дано»<sup>42</sup>, и содержащейся в нем критикой Канта.

Четвертый, наиболее крупный, фрагмент («Во времена, когда Иисус...») непосредственно развивает мотивы «Духа христианства и его судьбы» — понимания Бога как любви, критики Канта и моральности, схемы развития религии от объективных заповедей через любовь к христианской религии, раскола в человеке и единства последнего с Богом.

Пятый фрагмент («В. Мораль...») представляет собой толкование Евангелий исходя из установленного в предыдущем

---

<sup>42</sup> Гегель Г. В. Ф. Дух христианства и его судьба // Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1975, с. 186.

фрагменте и в «Духе христианства и его судьбе» смысла деятельности Иисуса.

В шестом фрагменте («С Авраама...»), в котором имеются и исходная, и конечная редакции текста, так же, как и в «Духе христианства и его судьбе», центральными являются мотивы соединяющей все любви, разорванности мысли и действительности и попытка рассмотреть религию в ее историческом развитии.

Последний фрагмент («Прекрасные, по своей природе...») также развивает характерную для фрагментов из «Духа христианства и его судьбы» тему отсутствия любви у иудеев до Иисуса.

Перевод фрагментов осуществлен по изданию: Hegel G. W. F. *Gesammelte Werke. Frühe Schriften II. Bd. 2.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014, содержащему все рукописные фрагменты Гегеля, в том числе о вере и религии, написанные во Франкфурте-на-Майне (в 1797 – 1800 гг.), и те бернские фрагменты, которые были доработаны или переработаны Гегелем во франкфуртский период его жизни (разделы: Бернские рукописи, переработанные во франкфуртский период. О вере и религии — *Berner Manuskripte mit Frankfurter Überarbeitungen. Zum Glauben und zur Religion*; Франкфуртские рукописи: О христианской религии. Об иудейской религии. О религии: два фрагмента. О понятии положительной религии. — *Frankfurter Manuskripte: Zur christlichen Religion. Zur jüdischen Religion. Über Religion. Zwei Fragmente. Zum Begriff der positiven Religion*). Текст Гегеля представляет собой фрагментарные записи и не всегда соответствует нормам немецкого литературного языка. При переводе в целом была сохранена оригинальная пунктуация Гегеля, изобилующая пропусками и авторскими вариантами использования знаков препинания. Наиболее важной для чтения данных текстов особенностью является использование им знака тире для выделения какой-либо мысли, либо для обозначения пропуска в изложении. В некоторых очевидных случаях, там, где постановка знаков препинания не влияла на смысл оригинального текста, но требовалась по нормам русского синтаксиса, перевод снабжен ими. Чтобы выделить

эти знаки препинания, они, как и поясняющие отдельные места в тексте Гегеля слова, взяты в квадратные скобки. В публикации использованы два типа примечаний: примечания, обозначенные звездочками, содержат собственные заметки Гегеля на полях рукописей, в то время как примечания, обозначенные порядковыми числами 1, 2, 3 и т. д., представляют собой примечания, содержащие ссылки на места из Библии и других источников, к которым отсылает гегелевский текст, а также комментарии переводчика.

**Г. В. Ф. Гегель**

## **Ранние фрагменты о религии\***

### **ПОЗИТИВНОЙ НАЗЫВАЕТСЯ ВЕРА...<sup>1</sup>**

**П**озитивной называется вера, в которой практическое имеет теоретически — изначально субъективное лишь как нечто объективное, религия выдвигает представления о чем-то объективном, которое не может стать субъективным, в качестве принципа жизни и действий. Практическая деятельность действует свободно, без соединения противоположного, без того чтобы определяться им — она не привносит единство в данное многообразное, а есть само единство\*\* — лишь спасает себя от многообразного противоположного, в отношении практической способности всегда остающегося бессвязным, практическое единство утверждает себя посредством того, что противоположное полностью снимается.

Все моральные заповеди суть требования утверждать это единство наперекор влечениям; они различны лишь потому, что они направлены против различных влечений — это единство представлено —

**Что такое: понятие моральности?**

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00746 «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения».

Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00746.

\*\* *Заметка на полях:*

Теоретическое единство пусто, не имеет значения, без многообразного[,] мыслимо лишь в отношении к нему

У моральных понятий нет объектов в том смысле, в котором имеют объекты теоретические понятия. Объект первых это всегда Я; объект вторых это всегда не-Я — Объект морального понятия есть некоторое определение Я, которое, чтобы стать понятием, чтобы мочь стать познанным, чтобы стать объектом, противопоставляется Я определенным иначе, рассматривается не как акциденция Я, исключается из определения Я, которое сейчас познает, — понятие есть рефлексированная деятельность; Моральное понятие, возникшее не таким образом, понятие без деятельности есть позитивное понятие; но оно в то же время должно стать практическим; оно есть лишь нечто познанное, данное, нечто объективное и приобретает свою власть, свою силу, свою действенность лишь посредством почитания или устрашающего объекта, который уничтожил бы нас, который торжествовал бы над нами, если бы в этих понятиях нам не был открыт путь к этому объекту, к надежде на пощаду, если бы посредством этого не было возможно согласие.

Позитивное моральное понятие может потерять этот характер позитивности, если деятельность, которую оно выражает, сама будет развиваться и обретет силу — но то, что обычно называют позитивным, таково, что оно есть не рефлексированная деятельность нас самих, а нечто объективное и никогда не сможет отказаться от этого свойства.

Хотя моральное тоже может стать объективным, тем что оно представляется и понимается, однако сознание всегда связано с тем, или может быть сразу же произведено тем, что объект познания есть мы сами, наша собственная свободная сила и деятельность. Моральное и объективное в обычном смысле друг другу ровно противоположны.

Бесконечный объект, его способ действия для способности познания также позитивны; чудеса, откровения, явления

В созерцании не должно быть дано целое, способность познания должна отказаться от того, чтобы воображать законы

своей сущности отчасти некоторым целым — знать страдательность, и равное количество деятельности не должно быть ей дано в явлении, и он [человек] никогда не должен мыслить себя в созерцании как такое целое — деятельность[,] причина[,] должна быть чем-то неизвестным, один член чередования не объект, не не-Я, а также и не Я, не так, как при воздействии человека, где один член есть Я.

Сущность практического Я состоит в превышении практической деятельностью действительного и в требовании, чтобы объективная деятельность была равна бесконечной<sup>2</sup> — практическая вера есть вера в этот идеал — вера позитивна, если даны как это превышение, так и требование равенства — это требование может быть дано только посредством властного, господствующего над нами объекта[,] авторитета; но он и его способ действий не может быть понят нами, ведь если мы его понимаем, то он был бы определен нами — его способы воздействия должны быть для нас чудесами, невозможными для нас, т. е. они предполагают деятельность, которую мы не познаем как деятельность Я — этим они отличаются от действий, которые мы познаем как действия свободных существ, что это действия Я —

При моральной цели, приписываемой нами провидению Божества, мы не рефлекслируем о его существовании[,] в иных отношениях не известном нам, а судим здесь о том, что его деятельность постольку есть деятельность Я.

## РЕЛИГИЯ...<sup>3</sup>

Религия

Некоторая религия

Основать некоторую религию



Другой полюс тому, чтобы зависеть от объекта, — страшиться объектов, бегство от них, страх перед соединением[,] высшая субъективность.

Объективно

- 1 действительное, в пространстве
- 2) внутренние определения объективны, с осознанием того, что они суть внутренние определения
- 3) внутренние определения, без осознания того, что они суть внутренние определения

Религия есть свободное почитание Божества. Лишь субъективная религия без способности воображения — есть порядочность —

Понимать значит господствовать

Оживлять объекты означает делать из них Богов.

Рассматривать ручей в том отношении, что он, согласно законам тяжести, должен устремляться в низину и ограничен и стеснен руслом и берегами, это означает понимать его — придавать ему душу, принимать в нем участие как в равном себе, любить его — означает делать из него Бога. — Но потому что ручей, дерево в то же время есть объект, который может быть подчинен голой необходимости, как и обожествленные люди отличаются от состояния, в котором они были лишь людьми, то они суть лишь полубоги, не Вечные Необходимые. Там, где субъект и объект — или свобода и природа мыслятся соединенными таким образом, что природа есть свобода, что субъект и объект неразделимы, там есть Божественное — такой идеал есть объект любой религии. Божество есть одновременно субъект и объект, о нем нельзя сказать, что оно есть субъект в противоположность объектам или что оно имеет объекты —

Теоретические синтезы целиком объекту целиком противоположают субъект — практическая деятельность уничтожает объект и полностью субъективна — одно с объектом мы есть только лишь в любви, здесь нет господства и подчинения — способность воображения делает эту любовь сущностью, она есть Божество; разделенный человек имеет тогда благоговение, почтение перед ней — согласной в себе любовью; это вызывает

у него нечистую совесть — осознание разломанности[,] страх — перед ней.

Это соединение можно назвать соединением субъекта и объекта, свободы и природы, действительного и возможного — Если субъект сохраняет форму субъекта, объект форму объекта, — природа все еще природа, то соединение не наступило — субъект[,] свободное существо есть могущественное. А объект[,] природа [—] подчиненное

В старые времена Боги ходили меж людей; чем более возрастало разделение, удаленность, тем более и Боги отделялись от людей, вместо этого они получали больше жертв, фимиамов и поклонения — их больше боялись, пока разделение не стало настолько глубоким, что соединение может происходить лишь посредством насилия. Любовь может — иметь место лишь по отношению к равному, к зеркалу, к эху нашего существа.

## ВЕРА ЕСТЬ ТОТ СПОСОБ...<sup>4</sup>

Вера есть тот способ, каким соединенное, посредством которого соединена антиномия, имеется в нашем представлении. Соединение есть деятельность; эта деятельность, рефлексированная как объект[,] есть то, во что верят. Чтобы быть объединяемыми, члены антиномии должны чувствоваться или быть познаны как противоречащие, их отношение друг к другу — как антиномия; но противоречащее может быть познано как противоречащее лишь посредством того, что оно уже соединено; соединение есть масштаб, с помощью которого происходит сравнение, с помощью которого противоположные являются как таковые, как неудовлетворительные. Если же теперь будет показано, что противоположные[,] ограниченные как таковые[,] не могут сохраняться, что они должны себя снять, что они, следовательно, для своей возможности предполагают соединение (соединение предполагается уже для того, чтобы было возможно показать, что они суть противоположные), то тем самым доказано, что они должны быть соединены, что должно быть соединение. Но само соединение, что оно есть,

тем самым не доказано, а есть лишь вера в тот способ, каким имеется представление о нем; и не может быть доказано, ведь противоположные зависимости, соединение в отношении к ним — независимое; а доказывать означает [показывать] зависимость; разумеется, независимое в отношении к этим противоположным в другом отношении опять-таки может быть некоторым зависимым противоположным; и тогда вновь нужно продвигаться к новому соединению, которое сейчас есть опять-таки то, во что верят.

Соединение и бытие имеют одинаковое значение; в каждом предложении связка «есть» выражает соединение субъекта и предиката — бытие; в бытие можно лишь верить<sup>5</sup>; вера предполагает бытие; следовательно, будет противоречием сказать, что для того, чтобы поверить, нужно сначала убедиться в бытии; Эта независимость, абсолютность бытия есть то, на чем спотыкаются; это, пожалуй, должно быть, но посредством того, что оно есть, в силу этого оно, якобы, не есть для нас; бытие должно мочь быть чем-то просто отдельным от нас, в котором не содержится необходимости того, чтобы мы вступали с ним в отношение; в какой мере может быть нечто, для которого все же было бы возможно, чтобы мы в него не верили? Т. е. это нечто возможное, мыслимое, в которое мы все же не верим, т. е. которое в силу этого все же не необходимо — Из мыслимости бытие не следует; оно, правда, постольку есть как мыслимое; но мыслимое есть отделенное, противоположное мыслящему; оно не есть сущее. Недоразумение может произойти лишь из-за того, что есть различные виды соединения, бытия[,] и, следовательно, что можно сказать поэтому: нечто есть, но в силу этого не необходимо, чтобы я в него верил — в силу этого с одним видом бытия ему не достается другой вид бытия; далее, вера есть не бытие, а рефлексированное бытие; также и поэтому можно сказать, что это что-то есть, и все же в силу этого не должно быть рефлексировано, стать осознанным. В то, что есть, верить не *необходимо*, но то, во что верят, должно *быть*. Теперь мыслимое как отделенное должно быть соединено[,] и лишь затем в него можно верить; мысль есть соединение и верит; но еще [—] не в мыслимое.

Разделенное находит себе соединение лишь в Одном бытии; ведь различное бытие в Одном отношении предполагало бы природу, которая также и не была бы природой, следовательно, предполагала бы противоречие; соединение в том же самом отношении могло бы также и не быть соединением; позитивная же вера такова, что вместо единственно возможного соединения выдвигает другое; вместо единственно возможного бытия полагает другое бытие; которая, следовательно, объединяет противоположные таким образом, что они хотя и соединены, но не полностью, т. е. не соединены в том отношении, в котором они должны быть соединены

В позитивной религии всякое соединение должно быть чем-то данным; то, что дано, того не имеют прежде, чем его воспримут; и после восприятия оно должно быть способно отчасти оставаться чем-то данным; однако же нечто данное поэтому есть не что иное, как что-то противоположенное, и потому соединение было бы чем-то противоположенным, и именно поскольку это соединено, что противоречиво. Это противоречие проистекает из заблуждения, ведь неполноценные виды соединения, которые в другом отношении еще противоположны, несовершенное бытие [принимается] за бытие, совершенное в том отношении, в котором должно произойти соединение, и один вид бытия путают с другим. Различные виды бытия суть более совершенные или менее совершенные соединения. В каждом соединении есть определение и определяемость, которые суть одно; однако в позитивной религии определяющее, поскольку оно определяет, также должно быть определенным; его действие должно быть не деятельностью, а страданием; определяющее, посредством того, что оно страдает, есть, однако, также и нечто соединенное; в этом соединении действующее могло быть деятельно; но это — более низкий вид соединения; ведь в действии, проистекающем из позитивной веры, само это соединенное вновь есть нечто противоположное, определяющее свое противоположное, и здесь есть лишь неполноценное соединение, ведь оба остаются противоположными, одно — определяющим, другое — определенным; и само

определяющее есть как деятельное, но форма деятельности определена посредством чего-то другого; это означает быть данным, деятельное, поскольку оно деятельно, должно быть определенным; определяющее деятельность должно быть как нечто сущее, прежде должно быть соединено, если также и в этом соединении определяющее должно быть определенным, то оно было определено чем-то другим и т. д. Верующий позитивно должен бы быть чем-то просто пассивным, абсолютно определенным, что противоречиво. — Поэтому все позитивные религии полагают более или менее узкие пределы, которыми они ограничивают деятельность, они соглашаются на некоторые соединения; например, созерцание, они признают за человеком некоторое бытие, например, что он есть видящее, слышащее — движущее, деятельное, но пустой деятельностью, в каждой определенной деятельности деятельное не определяет, а есть, поскольку деятельно, определенным образом деятельное.

Определяющее есть власть, посредством которой деятельность получает свою направленность[,] свою форму; даже если верят и действуют, опираясь на доверие — доверие есть тождество лица, воли, идеала, в различии случайности — Если я здесь, где я не есть он, а он не есть я, и я верю ему и действую согласно ему, то я определен, он есть власть надо мной[,] и я отношусь к нему позитивно.

Позитивная вера требует веры во что-то, что не есть — то, что не есть, может или становиться — или вовсе не становиться[,] — то, что есть определенное, постольку не есть сущее, а так как в него нужно верить, то оно все же должно быть сущим. Власть чувствуется, по отношению к ней страдательны, и она есть не в этом чувстве, а в разделении чувства, в котором страдательное, которое таким образом есть объект, противоположно причиняющему страдание (которое постольку есть субъект).

Всякая позитивная религия исходит из чего-то противоположного, того, что не есть мы и чем мы должны быть; она выдвигает идеал перед его бытием; чтобы в него можно было верить, должна быть власть — В позитивной религии сущее[,]

соединение[,] есть лишь представление[,] мыслимое[,] — я верю, что это есть, означает, что я верю в представление, я верю, что представляю себе нечто[,] — я верю в нечто веруемое (кантовское Божество)<sup>6</sup>[,] кантовская философия — позитивная религия (Божество[,]) священная Воля, человек, абсолютное отрицание; соединено в представлении — представления соединены — Соединенное представление есть мысль, но мыслимое не есть сущее —

## ВО ВРЕМЕНА, КОГДА ИИСУС...<sup>7</sup>

Во времена, когда Иисус выступил среди иудейской нации, она находилась в состоянии, которое является условием раньше или позже наступающей революции и всегда имеет один и тот же характер. Когда дух отступил от своего состояния, закреплённого законами, и в силу своего изменения больше не согласен с ними, начинаются поиски, стремление к чему-то иному, которое чуть ли не каждый находит в чем-то ином, из чего возникает множество формаций, способов жизни, притязаний, потребностей, которые, если они всё больше расходятся, настолько, что не могут сохраняться наряду друг с другом, приводят к взрыву и новой всеобщей форме, новой всеобщей связи людей дают ее наличное бытие; чем менее тесна эта связь, чем меньше она объединяет, тем больше она содержит семян нового неравенства и будущего взрыва.

И иудейский народ во времена Иисуса уже не дает нам образа целого; нечто всеобщее еще с трудом удерживает его вместе, но он представляет собой настолько разнородный и разнообразный материал, такое множество способов жизни и идеалов, такое разнообразие неудовлетворенных устремлений, жадно ищущих чего-то нового, что любой реформатор, убежденный в своем деле и питающий надежды, может быть уверен, что найдет себе сторонников, ровно так же, как и партия его противников.

Внешняя независимость иудейского государства была потеряна, поэтому римляне и цари, которых римляне терпели или которых они сажали на царство<sup>8</sup>, возбуждали почти всеобщую скрытую ненависть иудеев; требование независимости слишком сильно было укоренено в их религии, другим народам едва разрешалось существовать наряду с ней; как же она могла считать приемлемым господство одного из них над ее детьми? Народ, прочая действительность которого еще оставалась неповрежденной, еще не дошел до того, чтобы быть вынужденным пожертвовать ею, и ждал поэтому чуждого, облаченного властью Мессию, который бы сделал за него то, на что он сам не отваживался, или вдохнул бы в него отвагу и этой силой повел за собой.

Многие отличаются строгим и точным соблюдением предписаний религии[,] и уже то, что они этим отличаются, говорит нам о том, что непосредственность потеряна, что требуется прикладывать усилия и бороться для достижения того, что не происходит само собой. Они служили слепому, не пребывающему в природе, как у греков, фатуму и высшим в их религиозности была неизменная склонность к множественному и зависимость от множественного, восходящего к Единому, исключаяющего, однако, любое другое сознание.

Фарисеи изо всех сил старались быть совершенными иудеями, и это доказывает, что им была известна возможность не быть таковыми.

Саддукеи сохраняли иудейское в себе как действительное, поскольку оно было налицо, и довольствовались малым, однако, кажется, интересовались не столько им самим по себе, сколько им как условием их прочего удовольствия; в остальном высшим законом для них самих были они сами и их существование.

Также и ессеи не боролись с ним, а отодвинули его в сторону, они предались своему монотонному способу жизни, чтобы избежать борьбы.

В конечном итоге должен был выступить кто-то, кто прямо повел бы атаку на сам иудаизм, однако, поскольку он не нашел среди иудеев того, что помогло бы ему в борьбе с ним, чего бы он придерживался и с помощью чего он мог бы его сокрушить, то ему пришлось погибнуть и непосредственно основать лишь секту.

Корень иудаизма — объективное, т. е. служение, рабство у другого. На это напал Иисус.

а) Рабство у закона\*, у воли Господина — ему противоположно само-определение, самодеятельность.

б) Господь, незримый Господин — ему противоположно отсутствие судьбы, или невинность, или власть над собой — она невозможна. В ней он не мог объединить эти противоположные, собственно[,] потому, что безраздельно господствовало лишь одно из противоположных[,] — не мог, как безбожие — следовательно, господство смягчено до отцовства — зависимость от любящего по необходимости.

с) Другой определен а) или мной — этому противоположна моральность

д) или β) другим — презрение к людям, эгоизм и надежда на объективную помощь — уважением к другим, исправление или уничтожение этой надежды.

Авторитет против авторитета, лишь на авторитете вера в человека — природа — Иоанн он знал, какая сила заключалась в человеке<sup>9</sup>

Чудо — он надеялся также и на ее действие —

---

\* Заметка на полях под знаком ссылки:

Что такое рабство у закона:

а) в противоположном — отсутствие воли

б) в отношении других людей — бесчувственность — недостаток прекрасных отношений любви, разделение

с) безбожие



реальное[,] не полемическое

Побуждения субъективного в различных аспектах — основать прекрасную религию, ее идеал можно ли найти?

Различать церемониальные и моральные законы можно только тогда, когда востребована моральность; в иудейской религии моральность была невозможна, поскольку в ней не было свободы — лишь сплошное господство

во всеобщем субъекте против закона, закону он противопоставляет моральность? — Согласно Канту, моральность есть порабощение единичного всеобщим, победа всеобщего над противоположным ему единичным — скорее подъем единичного до всеобщего, соединение — снятие обоих противоположных посредством соединения

а) единение в определенном предполагает свободу, ведь ограниченное имеет противоположное

б) единение всего человека

с) идеал единения

[к] а) и само единение таким способом ограничено — не рассудочное единство, которое также есть неполноценное единение, рассудочное единство оставляет разделенное разделенным, субстанции остаются разделенными; соединение объективно; в единении воли разъединенные не суть субстанции; одно из противоположных полностью исключается; избирается другое, т. е. происходит соединение представления и представляющего; представляющий и представленное становятся одним; это — действие; моральное некоторого действия есть в том выборе, соединение есть в том выборе, при котором исключенное есть разделяющее; при котором представленное, объединяемое в действии с представляющим этой деятельности, само уже есть соединенное, immoralно, если оно есть

разделяющее. Возможность противопоставления есть свобода — само противопоставление есть акт свободы.

Моральное действие неполно и несовершенно потому, что оно предполагает выбор, свободу, противоположное, исключение противоположного; чем обязательнее это исключаемое, тем больше жертва, разделение, тем несчастнее судьба[,] тем более велик этот единичный, тем более разорвана идея человека; тем интенсивнее его жизнь, тем больше она теряет в экстенсивности и тем больше он разделяет сам себя. Моральность соразмерность, соединение с законом жизни — однако этот закон есть не закон жизни, но сам чужд, таким образом есть высшее разделение; объективность

Идея их воли есть противоположность воли; не хотеть ее цели; однако объект действия [—] мысль, цель, все же влечение[,] деятельность, собственно, рефлексированное влечение[,] однако не пассивного человека, следовательно, чужой воли; для определенного действия определенная воля, влечение[,] необходима; но эта определенная воля действительна не в пассивном человеке, следовательно, лишь в идее, в представлении; эта чужая воля — объективный закон.

Посредством того, что он показал им, что у них дурная воля, он показал им, что они обладают волей.

В Нагорной проповеди повсюду противопоставление объективной заповеди — и долга; жертва есть нечто не потому, что вы чем-то одарили или что-то простили; а потому что вы должны простить — клятва священна не из-за храма; а потому что вы должны быть правдивы; ваше намерение и действие должны быть одним; вы должны совершать действие в себе как целом, каждое действие проистекает из закона, и этот закон также должен быть вашим собственным<sup>10</sup>.

Из моральных заповедей лишь запреты могут стать объективными, моральные заповеди суть соединения, выраженные

как правила, правила суть отношения объектов друг к другу, внешнее отношение, т. е. отношение разделенного[,] может быть дано только отрицательно, т. е. как запрет, ведь живое соединение, единение в моральном действии — не внешнее, т. е. соотносящиеся больше не суть разделенные.

Моральность есть снятие разделения в жизни, теоретическое единство есть единство противоположных — принцип моральности есть любовь — отношение в разделении означает определять или быть определяемым, первое имморально по отношению к другому, второе — по отношению к самому себе — ведь оба суть лишь содействие теоретическому единству — воление есть исключение противоположного — поступок есть снятие разделения желаемого, сейчас только еще представляемого, и стремления, деятельного, влечения, волящего —

В случае позитивного закона действие есть не соединение, а определяемость, принцип — не любовь; мотив есть побудительная причина в собственном смысле, он выступает как причина, воздействующее; он — нечто чуждое, не модификация волящего — объект действия в позитивном есть не само рефлексированное влечение, или влечение как объект, а нечто чуждое, отличное от влечения.

Практический разум Канта есть способность всеобщего, т. е. способность исключать; мотивы, уважение<sup>11</sup>; это исключенное в страхе, подчиненность — дезорганизация, исключение еще объединяемого — исключенное есть не снятое, а разделенное, еще сохраняющееся. Заповедь[,] хотя и субъективна, закон человека, однако закон, противоречащий другому, имеющемуся в нем, закон, который господствует; он лишь повелевает, почитание влечет к действию, однако почитание — противоположность принципа, которому действие соответствует; принцип есть всеобщность; почитание нет; заповеди для почитания всегда есть нечто данное.

Моральной заповеди Иисус противопоставляет убеждения — т. е. склонность действовать таким-то образом; склонность основывается на себе, обладает своим идеальным объектом в себе самой; не в чем-то чуждом (нравственном законе разума)[,] он не сказал «соблюдайте такие-то заповеди, потому что они суть заповеди вашего духа» или «не потому что они были даны вашим предкам, а потому что вы сами даете их себе» — так он не сказал; он противопоставил убеждение, склонность действовать морально, ведь моральное действие ограничено, также ограничено и целое, из которого оно истекает, и демонстрирует себя лишь в этом ограничении, это действие, однако, определено лишь своим объектом, лишь особенным видом снимаемого им разделения, в остальном в пределах этих границ его принцип есть полное соединение; однако, так как это убеждение обусловлено, ограничено, оно пребывает в покое и приходит в действие только тогда, когда выступает условие, тогда оно объединяет, оно, следовательно, с одной стороны, зримо лишь в действии, в котором оно действительно (о нем нельзя сказать в полном смысле, что оно есть, поскольку оно не безусловно), с другой стороны, в действии оно представлено не полностью; ведь действие демонстрирует лишь причиненное объективное отношение, имеющееся при действии, но не соединение, которое есть живое; однако поскольку соединение есть лишь в этом действии, постольку оно остается единичным и изолированным; живое соединено не более, чем это произошло в данном действии.

Если в то же время имеется стремление преумножать эти акты, то принцип больше не есть спокойная убежденность; имеется потребность и потребность соединения целого, потребность любви; (всеобщая любовь к людям) она старается создать целое в бесконечном многообразии действий; посредством множества и преумножения придать ограниченному этих единичных действий видимость бесконечного целого — поэтому прекрасные души, которые несчастны или потому, что осознают свою судьбу, или потому, что не удовлетворены во всей полноте своей любви, так благотворительны — у них

бывают прекрасные моменты наслаждения, но только лишь моменты и слезы сострадания, умиление такими прекрасными поступками суть скорбь о том, что они ограничены — или твердый отказ от благодарности, скрытое великодушие (Монтескье с Робером в Марс[еле])<sup>12</sup>[,] стыд из-за стесненных обстоятельств. Благодетель всегда великодушнее, чем получающий помощь

*Пост* Матф. гл. 9, ст. 14<sup>13</sup> человеческая жизнь и любовь выше этого; гл. 16, ст. 17<sup>14</sup> несовместимость старого с новым<sup>15</sup>; опасность, которую несет для самоопределения моральности позитивное — поститься нужно исходя из душевного настроя ради радости — или чтобы оставить скорбь<sup>16</sup>.

Матф. гл. 12, ст. 1–8. Десакрализация субботы\* — в возражение пример их священников, (не необходимость)\*\* и законодательство человека. Гл. 11, ст. 12<sup>17</sup>. Предпочтение потребности человека.

Гл. 15, ст. 2. Умывание рук перед вкушением хлеба — в возражение фарисеям преступление заповеди самими фарисеями, посредством их объективных заповедей<sup>18</sup>. Ст. 11–20 прочему народу убеждение, субъективное человека, ничего чисто объективного, никакой данной чистоты<sup>19</sup>.

Гл. 17, ст. 25. Подати — царь берет их лишь с посторонних; итак сыны свободны; но чтобы они не сердились (σκανδαλίζειν)<sup>20</sup>

Гл. 19, ст. 1. Любовь, убеждение выше закона — в отношении брака<sup>21</sup>

## 24 гл.

---

\* Заметка на полях рядом на краю страницы:  
Церемониальные заповеди о святых вещах и служении.

\*\* Заметка на полях:

Против привилегий иудеев: Матф. 8, 10 и далее.

Моральность содержит, хранит лишь возможность любви и поэтому по своему способу действия лишь отрицательна; ее принцип — всеобщность, т. е. относиться ко всем как к подобным себе — как к равным, условие любви; разум есть способность всеобщности — исключительно лишь моральный человек есть скряга, лишь собирающий и сохраняющий средства не наслаждаясь ими — моральное действие всегда остается ограниченным, поскольку оно есть действие, а убеждение односторонне и неполно; потому что оно противоположно действию. Хотя в моральности без любви противоположность единичному объективному снята во всеобщности — синтез объективен; однако единичное имеется как исключенное противоположное —

Имморальность снимает возможность любви, посредством злоупотребления живым. Возвращение к моральности посредством обратного действия закона, посредством судьбы и наказания, есть страх перед объективным, перед тем, чем злоупотребили, и тем, что также злоупотребит вами. Возвращение к законности, т. е. к объективному правилу. К моральности лишь посредством любви, потребность в которой чувствуют в себе, удовлетворение ее имморальность сделала невозможной, и которая почитает живое.

с) Божество\*, так бесконечен объект, так бесконечна пассивность; последняя смягчается моральностью и любовью, но не доводится до совершенной самостоятельности, последняя сохраняется посредством борьбы против объекта и таким образом религия невозможна. Не уничтожить объект[, ] а примириться.

Любовь — цветок жизни; Царство Божие — дерево в целом, со всеми необходимыми модификациями, ступенями развития; модификации суть исключения, не противоположности,

---

\* Заметка на полях рядом с начинающимся здесь абзацем:

Закон как господствующий снят добродетелью; ограничение добродетели посредством любви — Но любовь сама чувство, рефлексия с ней не соединена —

т. е. нет законов, т. е. мыслимое равно действительному, нет всеобщего[,] отношение не стало объективно правилом. Все отношения живы, проистекли из развития жизни, никакой объект не привязан к объекту, ничто не заостенело. Не свобода противоположности. Нет свободного Я; нет свободного Ты. Посредством свободы из противоположности проистекают права. Свобода без противоположности есть лишь возможность. Люди таковы, какими они должны быть; правда, этому «быть должны» придется быть бесконечным стремлением, если объект не преодолеть, если чувственность и разум — или свобода и природа, или субъект и объект противоположны просто таким образом, что они — **абсолютны**. Посредством синтезов: не объект, не субъект — или не Я, не не-Я, их свойство **абсолютности** не снимается.

Закон есть мыслимое отношение объектов друг к другу, в Царстве Божием не может быть мыслимого отношения, потому что нет объектов друг для друга. Мыслимое отношение твердо и устойчиво, лишено духа, ярмо[,] скованность одной цепью[,] господство и рабство — деятельность и страдательность — определение и определяемость.

У Матфея[,] Марка и Луки Христос в большей степени в противоположность иудеям — в большей степени мораль

У Иоанна — в большей степени он сам, в большей степени религиозное содержание, его отношение к Богу и своей общине, его единство с Отцом, а также что его последователи должны быть одно с ним и друг с другом — Он центр и глава; поскольку при живейшем соединении множества людей все же еще имеется разделение, то и в таком соединении это есть закон человечества — в идеале полностью соединено то, что еще разделено, греки — в национальных богах; христиане — во Христе.

а) мораль

б) любовь —

с) религия — я есмь Христос — Царство Божие, форма того же при этих обстоятельствах — чудо

Убеждение снимает позитивность[,] объективность заповедей; любовь — предел убеждения; религия — предел любви.

В объективном человеке он противопоставлен власти, господствующей над ним, и постольку страдателен; поскольку он деятелен, он относится именно так, ему противопоставлено страдательное; он всегда раб по отношению к тирану и в то же время тиран по отношению к рабам; в позитивной религии человек, с одной стороны, определен, над ним есть господство, Бог, Господин — и его противоположное объективное не одно, не одиноко; есть также и то, над чем Бог господствует. Посредством убеждения снят лишь объективный закон, но не объективный мир; человек стоит отдельно, и мир — любовь связывает точки в моменты; однако мир[,] человек в нем и господство мира еще остаются — господство тирании над иудеями разнообразно, поскольку тиран есть действительный тиран; их Иегова — нечто незримое; действительный тиран враждебен; в то же время тираническая идея защищает; ведь каждый есть возлюбленный его идеи — господствующая идея господствует надо мной[,] есть против меня; но в то же время в моей противоположности миру она на моей стороне

При господстве действительное А деятельно[,] действительное В страдательно; синтез С есть цель; С есть цель в А[,] и постольку В есть средство; но и А повинуетя С[,] определено С; в отношении С над А есть господство, в отношении к В оно господствует; так как С в то же время есть цель А, то С служит А и господствует над В.

С отпадением объективного закона частично отпадает господство и подчинение, закон есть деятельность как действие, следовательно, определенная ограниченная деятельность, которая есть действие при определенном имеющемся условии или, скорее, которая есть сама взаимосвязь условия



и деятельности как действия — если взаимосвязь необходима, то оно должно быть непременно; если возможна возможность непроявления деятельности — то долженствование. Если взаимосвязь необходима, то нет свободы; последнее двойственным образом; полное основание, т. е. полная взаимосвязь в самом условии. Живое действие, или не в условии — мертвое

Между обоими свобода, и законы

а) пригодность для преодоления объективного[,] b) недостаточность

Моральность снимает лишь подчинение Я, и тем самым его господство над живым; однако посредством этого живое еще остается множеством просто разделенных, несвязанных и еще бесконечным мертвым материалом — и эти разрозненные все еще нуждаются в Господине, в Боге, и само моральное существо постольку в Господине, поскольку оно не морально (не имморально) — оно есть покоящееся, не осуществляющее насилия и не претерпевающее его; и также помогает, если одно существо страдает от насилия третьего; всеобщность мертва ведь она противоположна единичному, и жизнь есть соединение обоих — моральность есть зависимость от меня самого. Раскол в себе самом.

Моральный закон в то же время снимает чисто позитивные заповеди[,] ведь она [моральность] не признает никакого закона, кроме своего собственного; однако непоследовательна в этом, поскольку она не чисто определяет все, но определяема; следовательно, все еще находится в чужой власти.

С изменением объективного закона должны были измениться и другие стороны отношений иудеев. Если сам человек обладает волей, то он находится в совершенно ином отношении к Богу, чем чисто пассивном — нет двух независимых волей, двух субстанций; Бог и человек, следовательно, должны быть одно — но человек есть Сын, а Бог есть Отец; человек не неза-

висим и не стоит на себе самом, он есть, лишь поскольку он противоположен, модификация, и поэтому также и Отец в нем; в этом Сыне суть также и его ученики, также и они суть одно с ним, действительную **пресуществление**<sup>22</sup>, действительное вселение Отца в Сына, а Сына в своих учеников — все они не субстанции, просто разделенные и соединенные во всеобщем понятии; но как виноградная лоза и ее кисти<sup>23</sup>; живая жизнь Божества в них. — Этой веры в него требовал Иисус, — веры в Сына человеческого; что в нем живет Отец, и кто верует в него, в том также живет он и Отец — эта вера непосредственно противоположна объективности пассивности — и отличается от пассивности фантазеров, желающих произвести в себе или воспринять в себя жизнь Бога и Христа, при том что они различают здесь себя и это правящее в них существо; следовательно, над ними опять-таки господствует объект — хотеть освободить нас от объективного исторического Христа и зависимости от него, таким образом, что он так делается субъективным, что он, мол, идеал, именно означает его жизнь делать мыслью, субстанцией в противоположность людям — а мысль не есть живой Бог. Делать его только учителем людей, означает изымать Бога из мира, природы и человека — Иисус называл себя Мессией; это мог быть лишь Сын Человеческий<sup>24</sup> и никто иной, только неверие в природу могло ожидать другого, сверхъестественного; нечто сверхъестественное имеется лишь в сверхъестественном; ведь целое, хотя и разделенное, все же должно существовать — Бог есть любовь, любовь есть Бог, нет другого Божества кроме любви — не божественно лишь то, что не любит, вынуждено иметь Божество в идее, вне себя. Тот, кто не способен поверить в то, что Бог был в Христе, что он живет в людях, тот презирает людей. Если среди людей живет любовь, живет Бог, то могут быть Боги —, где нет, там приходится о нем говорить и Боги не возможны, Боги суть не только идеалы единичных разделений — если разделено все, то есть только Один идеал

Разрушить объективность заповедей законов, показать, что нечто основывается на потребности человека[,] на природе; прощать (ἀφεῖναι) грехи<sup>25</sup>[,] отпускать обычно [означает]

снимать наказание за грехи — это чудо, ведь действие не может быть отделено от причины; но преимущественно судьба не может быть уничтожена; если мыслить снятие наказания, то наказание есть нечто совершенно объективно приходящее от чего-то объективного, не совершенно необходимым образом взаимосвязанное с грехом — вообще, даже если считать наказание чем-то совершенно неотделимым от греха, то оно все же объективно постольку, поскольку оно есть следствие закона, от которого отделились, нарушая его, и, однако же, все же зависят от него; при объективном законе и судье закон удовлетворен, если меня постигнет зло в той мере, в какой я творил дурное, если разделение которое я совершил, также применено ко мне — в моральном наказании разделенное не есть внешнее, которого я могу избежать, которое я могу одолеть; поступок в самом себе есть наказание; в той мере, в какой я навредил по видимости чужой жизни, в той же мере я навредил своей собственной, жизнь как жизнь не отличается от жизни; поврежденная жизнь противостоит мне как судьба; она удовлетворена, если я ощущу ее силу — силу мертвого, так же как я, при преступлении действовавший лишь как сила. Закон не может быть примирен, ведь он неизменен в своем ужасном величии и ему нельзя уподобиться с помощью любви; ведь он гипотетичен и никогда нельзя снять возможность, условие, при котором он вступает в действие, закон никогда не станет невозможным, он пребывает в покое до тех пор, пока не наступит это условие, но не снят; однако этот покой не есть примирение, потому что, хотя закон пребывает и не тем образом, что он всегда действителен и должен разделять, а потому что он обусловлен, возможен лишь при разделении — С судьбой же, напротив, примирение возможно, потому что она сама есть один из членов, разделенное, которое как разделенное не может быть уничтожено своей противоположностью, но может быть снято посредством соединения. Судьба есть сам закон, который я установил в действовании (*Handlung*) (пусть последнее будет даже преступлением другого закона), в его обратном воздействии на меня; наказание есть следствие другого закона — необходимое следствие произошедшего не может быть снято,

действие должно было бы быть сделано небывшим; где нет ничего, кроме причин и действий как разделенных, там невозможно разорвать цепь. Судьба же, т. е. сам имеющий возвратное действие закон, напротив, может быть снята, ведь закон, который я сам установил, разделение, которое я сам совершил, я также могу и уничтожить — Так как действие и обратное действие есть одно, само собой ясно, что обратное действие не может быть снято односторонне. Наказание есть сознание чуждой силы, враждебного, если оно наступает при господстве закона, то этот закон удовлетворен и я освобожден от чуждого, оставляющего меня в покое, и он вновь принимает угрожающий образ, однако я не сделал его другом. Нечистая совесть есть сознание дурного действия, произошедшего, части целого, над которым я не властен; произошедшего, которое никогда, никогда не может быть сделано небывшим, ведь оно было определенным, ограниченным. Судьба есть сознание себя самого (не некоторого действия), себя самого как целого, это сознание целого, рефлексировано, объективировано; так как это целое есть некоторое живое, повредившее себе, то оно может вновь вернуться к своей жизни[,] к любви; его сознание вновь станет верой в себя самого; а созерцание себя самого стало другим и наступило примирение судьбы. Но затем любовь есть потребность; в покое потерянная в себе самом; это — рана, которая не затягивается, созерцание себя самого как чего-то действительного; которому противоположно созерцание себя как чего-то стремящегося, которое удаляется от этой действительности; но именно потому, что здесь есть лишь стремление, оно есть потребность и связано со скорбью, утихающей лишь в любви, удовлетворенном стремлении.

Поэтому прощение грехов есть не снятие наказания (ведь каждое наказание есть нечто позитивное, объективное, которое не может быть уничтожено), не снятие нечистой совести, ведь поступок не может стать непоступком; а примиренная посредством любви судьба. Отсюда правило Иисуса: если вы прощаете должникам вашим, то и ваши долги будут прощены вам Отцом<sup>26</sup> — Прощение других может быть лишь снятием

враждебности, возвратившейся любовью, и последней — целиком; прощение ошибок проистекает из нее, это прощение не есть фрагмент, единичное действие. Не судите, не судимы будете<sup>27</sup>; не устанавливайте законы, ведь они имеют силу и в отношении вас.

Обнадеживающие слова Иисуса: тебе прощаются грехи твои<sup>28</sup>; там, где он находил веру и любовь, как у Марии Магдалины.

Полномочие связывать и разрешать, которое он давал своим друзьям<sup>29</sup>, если находил у них сильную веру в него (в человека); веру, которая ощущала всю глубину человеческой природы; эта вера включает в себя способность целиком ощущать других и воспринимать гармонию или дисгармонию их существа; их ограничения и их судьбу — познать их узы. Возвращение к моральности не снимает грехи и наказание за них, судьбу; действие остается, оно, напротив, становится еще более мучительным; чем выше моральность, тем глубже ощущается имморальное в нем, наказание, судьба не снимается, потому что моральности все еще противостоит объективная сила — снятие действия, возмещение ущерба есть совершенно объективное действие.

Иоанна гл. 5, ст. 26. ὁ πατήρ γὰρ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν αὐτῷ. καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ καὶ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶ<sup>30</sup>.

первая есть согласная, неделимая — прекрасная — вторая модифицированная — υἱὸς ἀνθρώπου<sup>31</sup>[,] произошедшая из согласия, поэтому он имеет власть — против враждебного, противостоящего — суд — закон против тех, кто отступился от него — царство свободы и действительности.

Иоанна гл. 12, ст. 36. ἕως τοῦ φωτός ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτός γενησθε<sup>32</sup>.

Матфея гл. 4, ст. 17. μετανοεῖτε, ἡγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν<sup>33</sup> — это первый призыв — и заверение, Царство Небесное здесь — и следствие его призыва и исцеления множество последователей<sup>34</sup>.

Матфея гл. 5, ст. 17. πληρῶσαι<sup>35</sup>, дополнить, привести к завершению посредством убеждения, посредством добавления к внешнему внутреннего — ст. 20<sup>36</sup>. Праведность его последователей должна превзойти праведность фарисеев и книжников, сверх нее должно добавиться еще то, что закон, которому они следуют, есть их собственный.

Ст. 21, 22\*. К объективному запрету убийства добавляется порицание гнева на своих братьев — к примирительной жертве действительное примирение<sup>37</sup>. И т. д. Ст. 33. К тому, что нельзя приносить ложные клятвы Господу, — то, что нельзя вообще клясться, чем-то чуждым, ни небом, ведь оно лишь Престол Божий и т. д., ни своим волосом, который не полностью в нашей власти<sup>38</sup>. Следовательно, ничем чуждым вообще, это ничего не дает, но мы сами должны быть; Но если только человек есть одно с самим собой, отвергает любую зависимость, любые узы объектов, он все же из-за нужды в них попадает [глава 6] ст. 25 и далее. Оставьте заботу<sup>39</sup>

С собственным рабством прекращается и господство, которое имеют над другими посредством идеи моральных заповедей, гл. 7, ст. 1 и далее. Собственная свобода признает равно свободу и за другими — морализаторство не признает пребывающего для себя, всё лишь подчиняющимся закону, господству, сущность и закон не одно, в одной природе, принцип вашего отношения к другим есть уважение их свободы и, следовательно, то, чего вы от них хотите, поэтому лишь просить у них<sup>40</sup>.

---

\* Заметка на полях рядом с последующим текстом:

Противопоставляется иной масштаб, убеждение, и согласно ему страстные действия, которые в пребывании другого не изменяют, а также не причиняют ничего кроме препятствования его пребывающей для себя жизни, и указывают на принцип примирения, т. е. на склонность снять разделение.

Иисусу свойственен характер основателя новой религии у испорченного народа, отказ от удобств жизни, и такое же требование к своим помощникам — также разрыв прочих связей и святых отношений жизни.

Ответ своему последователю, хотевшему похоронить своего отца. Матфея гл. 8, ст. 22<sup>41</sup>.

Матфея гл. 8, ст. 10. первое высказывание о холодности иудеев и отвержение ее<sup>42</sup>

Гл. 9, ст. 15. пост не цель, а по обстоятельствам.

Гл. 9, ст. 36. Гл. 10, ст. 1 и далее<sup>43</sup>. Посылает апостолов в страну\*, не для того, чтобы примириться с людьми и подружиться с человеческим родом, — отказ от всеобщности его реформации, — ст. 21 и далее, брат предаст брата на смерть, отец сына; дети родителей. Ст. 34. не мир пришел я принести на землю, но меч. я пришел разделить человека с отцом его, дочь с матерью ее, невестку со свекровью; врагами человеку станут домашние его; кто любит отца или мать, сына или дочь более меня, тот не достоин меня

Страшный разрыв всех связей природы[,] разрушение всей природы —

Возрастающее ожесточение против своего времени[,] Матфея гл. 11, ст. 12 и далее<sup>45</sup>.

Ст. 25. ты утаил это от мудрых и разумных и открыл простодушным; таково было твое благоволение<sup>46</sup>.

Гл. 12, ст. 8 и далее. человек выше субботы<sup>47</sup>.

---

\* Заметка на полях:

Марка 6, 7. Иисус стал посылать их, 6, 30. Они собрались вокруг него [—] Луки 9, 6 и 9, 10 [—] вновь, 10, 1–17, 20<sup>44</sup>

Ст. 16 запретил исцеленным объявлять о нем.

Ст. 31. Грех против Сына человеческого, пожалуй, простится, но не грех против Духа Святого.

Ст. 48. кто мать моя и братья мои? они, обратившись к своим последователям<sup>48</sup>.

Гл. 13, ст. 54–55. не плотников ли он сын? Неверие в человеческую природу, презрение ко всем человеческим отношениям — поэтому он удалился от них, считая, что они неисцелимы. — Нет пророка в своем отечестве<sup>49</sup>; об этом см. выше гл. 10, ст. 36 и далее<sup>50</sup>. Чистоту не восстановить всем нечистым, судьбы не избежать — раз красота исчезла отовсюду, то он отказывается от всего ради того, чтобы сначала восстановить ее одну

Гл. 15, ст. 2. фарисеи вновь попрекают его позитивной заповедью, его ответ как в Нагорной проповеди<sup>51</sup>.

Гл. 16, ст. 16–17. ты — Христос, Сын Бога живого — не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец мой — ст. 19, дам тебе ключи Царства Небесного, что свяжешь на земле, то должно быть связано на небесах, и что разрешишь на земле, должно быть разрешено на небесах<sup>52</sup>.

Гл. 18, если не будете как дети<sup>53</sup> —

Ст. 20, где двое из вас согласны в чем-то, будет им от Отца моего<sup>54</sup> —

Далее. Прощение ошибок<sup>55</sup> — Гл. 18, ст. 18. хорошо разрешать; связывать и разрешать, давать законы — как только Петр показал, что верует в Иисуса как Мессию, он показал, что свободен от объекта и исполнен величия человеческой природы<sup>56</sup>

Гл. 19, ст. 8. Брак выше гражданского законодательства<sup>57</sup>



Гл. 19, ст. 12 εἰσιν ἑνουχοι, οἱ τινες ἑνουχισαν ἑαυτοὺς δια τὴν βασιλειαν τῶν οὐρανῶν, ὁ δυναμενος χωρεῖν, χωρεῖτω<sup>58</sup> (пусть следует этому правилу тот, кто может. Бардт<sup>59</sup>)

### Матфея

Гл. 19, ст. 21. εἰ θελεῖς τελειος εἶναι, [ὑπάγε] πώλησον σου τὰ ὑπαρχοντα καὶ δος πτωχοῖς<sup>60</sup>.

Ст. 29. καὶ πᾶς ὃς [ἀφῆκεν] οἰκίας, ἢ ἀδελφους, ἢ ἀδελφας, ἢ πατερα, ἢ γυναικα, ἢ τέκνα ἢ ἀγρους, ἐνεκεν τοῦ ὀνόματος μου ἑκατονταπλασιασiona λημψεται, καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει<sup>61</sup>.

Просьба жены Зеведеевой о своих сыновьях 20, 20<sup>62</sup>.

Гл. 25, ст. 40. что вы сделали одному из меньших, то сделали мне.

Гл. 26, ст. 7. Женщина, возливавшая на него благоуханную воду\*<sup>63</sup> — его последователи — моральность согласно целям, и порицали свободное прекрасное возлияние любящей души\*\*<sup>65</sup>.

Ст. 10. καλὸν ἔργον<sup>66</sup>, доброе дело — единственное действие в истории Иисуса, заслужившее название καλὸν, а также единственное произошедшее доброе действовање (гл. 26, ст. 24, καλὸν ἦν αὐτῷ если бы он не родился — καλὸν скорее ничего не значащая фраза<sup>67</sup>). При причастии хлеб и вино нечто святое, поскольку ими наслаждаются сообща, от одного куска и из одного бокала — хлеб действительно есть плоть, вино действительно есть кровь — дух общность вкушения **Первое послание к коринфянам** гл. 10, ст. 17

---

\* Заметка на полях:

Луки 7, 37.

\*\* Заметка на полях:

Луки 7, 37. Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много<sup>64</sup>

**Марка**, гл. 16, ст. 17<sup>68</sup>. Знамения, которые будут сопровождать уверовавших; сверхприродные силы, то, что могла природа, имелось, было налицо как явление, как поступок; произошло — все стороны человеческой природы стали объективными, нравы, привычки, способы жизни народов; поступки, которые как поступки должны были быть божественны, обязаны были быть сверхъестественными — ведь божественное это не то, что происходит — это то, что есть. Нечто божественное, которое происходит, величественнее чем то, что делают другие, и, следовательно, относительно. Поступок в себе объективно есть взаимосвязь следующих друг за другом; поскольку в объективном — поскольку в одном страдание, постольку в другом деятельность, и каждое объективное есть некоторое всеобщее именно потому, что оно подчинено закону,

Иисус начал свою проповедь с возвещения, что Царство Божие пришло<sup>69</sup>; иудеи ожидали возвращения теократии; они должны были верить, и Царство Божие может существовать в вере; то, что имеется в вере, есть действительность и противоположно понятию о ней\*.

Царство Божие есть состояние, в котором господствует Божество, следовательно, сняты все определения, все права, (поэтому юноше, продай все имущество, трудно богатому войти в Царство Божие<sup>70</sup> — отсюда отказ Христа от всех отношений и любого почета — \*\*) или посредством скачка или посредством постепенного снятия единичных определений, посредством растворения — Иисус пытался добиться первого воодушевлением, он убеждал, Царство Божие есть тут, выразить его наличное бытие.

---

\* *Заметка на полях:*

Всеобщее выражает долженствование, потому что оно мыслимое, потому что оно не: есть, на том же самом основании, почему существование (Daseyn) не может быть доказано.

\*\* *Заметка на полях:*

Эти отношения (к отцу, семье, имуществу) не могли [стать] прекрасными отношениями, следовательно, не должны были существовать вообще, чтобы, по крайней мере, не существовала противоположность —

Иудеи ожидали от Царства Божия, что произойдет многое, что они будут избавлены от господства римлян\*, их священники вновь предстанут в своем прежнем блеске и т. д., т. е. что вне их произойдет много изменений; эти иудеи не могли поверить в то, что Царство Божие есть тут, когда им это возвещал Иисус; те, однако, которые покоились в себе самих, были совершенны, смогли поверить в это; не как изолированное, ведь Бога нет ни в чем изолированном, но в живой общине, которая, будучи рассмотрена в индивидууме, — есть вера в человечество, вера в Царство Божие — вера есть индивидуальное против живого — царствуют не законы Божии, ведь Бог и его законы не двойственны.

Жизнь и возврат к жизни, но не правило этого Луки, гл. 15, ст. 32<sup>72</sup>

## В. МОРАЛЬ...<sup>73</sup>

### В. Мораль

Нагорная проповедь Матфея, гл. 5.

Иисус начинает с восклицаний, в которых он перед собравшейся толпой дает волю своей иной оценке человеческого достоинства. Вдохновенно восклицает он, что речь теперь идет об иной справедливости, об иной ценности человека, сразу же вдохновенно отстраняется от обычного одобрения добродетелей и заявляет иную религию жизни, в которой одной из радостей будет испытывать преследования со стороны мира<sup>74</sup>, от которого она не должна скрывать своей противоположности ему. Но эта новая жизнь не разрушает материю законов, а скорее завершает их<sup>75</sup>, дополняет то, что до сих пор имелось как закон в форме одного из противоположного — Эта форма заповедания

---

\* Заметка на полях:

Луки 24, 21, после смерти Христа два его последователя сказали, мы надеялись, что он есть тот, который избавит Израиль<sup>71</sup>

должна быть уничтожена ее новой жизнью и исчезнуть пред полнотой ее духа[,] ее сущности.

Ст. 21–26. Закон против убийства исполняется высшим гением примирения и в то же время снят для него; для него нет такой заповеди.

Ст. 27–30. Закон против прелюбодеяния доводится до полноты святостью любви и способностью, если войдешь в одну из многих сторон человека, подняться до его целостности.

Ст. 31–32. Развод; снятие его любви[,] его дружбы с женщиной, в которой она еще пребывает, дает ей самой повод к прелюбодеянию и греху, а соблюдение правовых обязанностей и тактичность есть лишь жалкое оправдание, новая жестокость при разрушении ее любви.

Ст. 33–37. Если ты правдив, то тебе не требуется привязывать к чему-то чужому связь между твоим словом — и делом или мыслями, поручать это рукам чужого, объявлять его господином этой связи — ты сам превыше всякой чуждой власти. Закон, запрещающий ложные клятвы, а Богу вручающий власть над своим словом, доводится до полноты правдивостью и она превыше него.

Ст. 38–42. Справедливость — полное возвышение над сферой права или неправа посредством отказа от всякого имущества.

Ст. 43 и далее. Подведение итога.

Гл. 6, ст. 1–4. Милостыня, ни пред людьми, ни пред собой<sup>76</sup>

Ст. 5–15. Молитва; также и здесь пусть будет лишь чистое моление; не примешивайте ничего чуждого, быть увиденным; молитесь в своей камерке и такая одинокая и единственная молитва: Отче наш. Это не молитва народа к своему Богу, а молитва изолированного, смущенного, неведающего: да придет Царствие Твое, да святится имя твое; желание единичного,

а народ не может желать; да будет воля Твоя, народ, исполненный чести и гордости, творит свою волю и не знает об ином, как о враждебном — единичный может видеть себя противоположным воле Божьей и всеобщему. Хлеб наш насущный дай нам на сей день — просьба тихой простоты, не подходящая устам народа, уверенного в своем распоряжении продуктами питания или не могущего иметь мысли лишь о пропитании на сей день, он, пожалуй, может молиться о процветании целого, о дружелюбии природы, молиться не значит просить; И прости нам — также молитва единичного; нации разделены, обособленны, немислимо, чтобы одна нация должна была простить другую; не посредством соединения, а посредством чувства равенства или превосходства власти может возникнуть страх — сознание собственных грехов, такую рефлексию она может приобрести лишь посредством страданий; ведь она не может признать верховенство закона над своей волей. А единичный может молиться, сколько у меня любви, пусть столько мне и придется пережить.

Ст. 16–18. Пост; как и при молении и творении милостыни, не примешивать ничего чуждого.

Ст. 20–34. Не рассеиваться и не терять целое в заботах и зависимости; такие частичные вещи[,] потребности: богатство, питание, одежда приносят определенность в человека, которая делает его объективно неспособным к чистой жизни.

Гл. 7, ст. 1–5. Суд над другими[,] подчинение их своим правилам в суждении, тирания в мыслях.

Ст. 7–12. Соединение людей в просьбе и даре.

Ст. 13 и далее. Всеобщий образ совершенного человека.

**Матфея**, гл. 12, ст. 31 и далее. ὅς ἂν εἶπῃ λόγον κατα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ. ὅς δ' ἂν εἶπῃ κατα τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ<sup>77</sup> и ст. 34. «От избытка сердца

говорят уста. Добрый человек из доброго сокровища своего сердца выносит доброе, злой человек из злого сердца выносит злое»<sup>78</sup>. Кто хулит человека, тот хулит единичное, особенного, если же кто хулит Духа Святого, природу, тот не может получить прощение грехов; ведь он не способен соединиться с целым; он остается изолированным и исключенным; такая хула проистекает из полноты сердца и показывает его разрушение; его разбитость; его несвятость не способна на святое, которое он хулит; а святое, рассмотренное после разделения и соединения, — это любовь. Знамение могло бы, пожалуй, вас потрясти — но изгнанный дух вернется с семью другими и человек будет разрушен более[,] чем прежде<sup>79</sup>.

### К С. Религия

**Матфея**, гл. 18, ст. 1–10. Наибольший в τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν<sup>80</sup> тот, кто ближе всего к ребенку; ангелы их (ст. 10) на небесах всегда видят лице Отца моего, сущего на небесах. Под ангелами детей нельзя понимать объективных существ, ведь также об ангелах других людей (выражаясь в том же тоне) нужно думать, что они созерцают Бога — Представить их неразвитое единство, бессознательное, их бытие и жизнь в Боге в форме; тогда и она будет опять же субстантивирована, изолирована; их отношение к Богу есть вечное созерцание его. Чтобы обозначить дух, божественное, вне формы этого ограничения, и общность этого ограниченного живого, Платон полагает чистую жизнь, а ограниченное — в различность времени, он считает, что чистые дүхи ранее жили полностью в созерцании божественного и в земной жизни они остаются теми же самими, лишь с затемненным сознанием этого небесного<sup>81</sup> — Иисус иным образом обозначает природу, божественное детского духа — как ангелов, всегда живущих в созерцании Бога<sup>82</sup>; также и в этой форме они представлены не как Бог, а как сыновья Божии, как особенное.

Противоположение созерцающего созерцаемому, что они противоположны, субъект и объект отпадает в самом созер-

цании — их различность есть лишь возможность разделения; человек, который бы всегда созерцал солнце, был бы лишь чувством света, чувство как существо. Тот, кто жил бы целиком в созерцании другого человека, был бы самым этим другим, лишь с возможностью инобытия. Непосредственно положенный в связь с ним, *ведь ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθε σωσαὶ τὸ ἀπολωλὸς*<sup>83</sup>, примириться с заповедью, снять раздвоения и стать согласным; это согласие есть созерцание Бога, становление детьми — если обидчик общину не послушает, то да будет он как язычник и мытарь<sup>84</sup>; кто обособляется, презрительно отвергает попытки соединения, тверд в этом, и он добавляет: что вы свяжете или разрешите, будет связно или разрешено на небе<sup>85</sup> — что противоположно вам, то чуждо Богу, не созерцает его. Далее (ст. 19) Иисус изображает это согласие в другой форме, [когда] двое согласны между собой и вы просите об этом, даст вам это Отец — выражения просить, даст стали настолько обычными, и будут...<sup>86</sup>

**Д.** История — форма, как он в качестве единичного противостоит единичным и единичные противостоят ему

### Распространение его учения

Начало его проповеди: **Матфея**, гл. 4, ст. 17. μετανοείτε, ἡγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν<sup>87</sup>. **Ів.** ст. 19. Привлечение Симона и Андрея ποιησω ὑμας ἀλιεις ἀνθρώπων<sup>88</sup>.

**Матфея**, гл. 8, ст. 20. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει που τὴν κεφαλὴν κλίνει<sup>89</sup>.

Ст. 22. ἀκολουθεὶ μοι, καὶ ἀφεσ τοὺς νεκροὺς θαψαὶ τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς<sup>90</sup>. В обоих случаях отказ от ткани человеческих отношений и потребностей — отделение от их жизни.

Но не обособление от мытарей и грешников **Матфея**, гл. 9, ст. 11.

Состояние иудейского народа, как овец, не имеющих пастыря гл. 9, ст. 36. Фарисеям гл. 16, ст. 3. вы не можете различать знамений времен.

Отправка двенадцати апостолов **Матфея**, гл. 10. Их наставляющая проповедь: ἡ γούκε ἡ βασιλεία των οὐρανων<sup>91</sup> — остальное отрицательно; не заботьтесь о необходимом в странствии; оставайтесь там, где найдете достойных, если дом достоин, то приветствие (ἐῖρηνη<sup>92</sup>) ваше да будет ему (он предписывал прежде всего приветствовать дом); если нет, то приветствие ваше к вам возвратится<sup>93</sup> — приветствие в обоих случаях одно и то же, от достоинства дома зависит, замрет ли в нем звук приветствия или пробудит в душах отклик с той же полнотой, с какой был сказан — в противном случае к вам возвратится; мир ваш к вам возвратится, он слышится в вас — Следовательно, никакого наставления и исцеления, и дрессировки. Ненависть мира, преследование<sup>94</sup>; Дух будет говорить в вас, не заботьтесь, что сказать<sup>95</sup>. Бесстрашие отчасти в отношении своих страданий, отчасти в отношении потрясений, которые вызовет в мире их послание<sup>96</sup>. Ст. 41. Кто принимает пророка как пророка (εἰς ὄνομα<sup>97</sup>), для кого пророк есть пророк — праведника как праведника, одного из учеников как такового<sup>98</sup>, тот имеет награду, достоинство пророка, как человек постигает человека, таков он и сам —

Негодование из-за того, как принимается его учение его эпохой, **Матфея**, гл. 11<sup>99</sup> и ст. 25. Ограничение его влиянием на νηπιους[,] κολιωντας и λεφορτισμενους<sup>100</sup>; отсюда начинаются его резкие высказывания против фарисеев; его ответы на вопросы, поводы используются лишь для того, чтобы заставить их замолчать, исключительно полемичны, об истинном он говорит с другими слушателями.

**Матфея**, гл. 12, ст. 49. ἐπὶ τοὺς μαθητάς εἶπε ἰδοὺ ἡ μητήρ μου, καὶ οἱ ἀδελφοί μου<sup>101</sup>. Отделение Иисуса от отношений жизни.



*Притчи. Матфея, гл. 13.*

О способе распространения его учения[,] судьбе последнего, все (сеятель, пшеница и плевелы, горчичное зерно, закваска[,] найденное сокровище, и т. д.)[,] Полностью аналогично мифам — но, правда, иудейским, с действительностью. В них не **fabula docet**<sup>102</sup>, из них проистекает не мораль, а историческое, становление, прогресс сущего, вечного, живого; — становление бытия есть тайна природы; и вся пустая болтовня о внутренней убежденности в добре и т. д. бесконечно бессмысленна, как сверхъестественное озарение, возрождение и т. д. Множество притч показывает неспособность изобразить то, на что они должны лишь указывать, драгоценное, великое желанное, но не такое, как они знают.

Ст. 55.  $\delta\upsilon\chi\ \acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\omicron}\ \tau\omicron\upsilon\ \tau\epsilon\kappa\tau\omicron\nu\omicron\varsigma\ \nu\iota\omicron\varsigma;$   $\delta\acute{\omicron}\nu\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \pi\rho\omicron\phi\eta\tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\tau\tau\iota\omicron\varsigma,$   $\acute{\epsilon}\iota\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \pi\alpha\tau\rho\iota\delta\iota\ \acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon,$   $\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \delta\iota\kappa\iota\alpha\ \acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon$ <sup>103</sup>. Они не видят действительности, духа, ничего[,] кроме того, что́ суть они сами.

Также и **Матфея, гл. 25.** Эти притчи и не восточные аллегории, и не греческие мифы; и те, и другие говорят о самом деле, о бытии[,] о прекрасном его развитии[,] выходе из себя, изменения становятся на Востоке по большей части чудовищными и неестественными порождениями, потому что они для себя — из одной лишь фантазии, следовательно, чудовищами и считаются, — у греков они, правда, также выступают как субстанции[,] как модификации в живом, действительном; но фантазией они все же прикрепляются к естественному действию[,] к человеческой форме; посредством этого они не лишаются идеального, которое хотят сохранить за собой восточные чудовища, но не становятся все же индивидуальной жизнью (Церера, Венера и т. д.)[,], нечеловеческое этих фигур Божеств есть лишь освобождение от гетерогенного для них, например, тяжести, работы, нужды и т. д. Притчи Христа суть настоящие иносказания, современные басни, в которых есть **tertium comporationis**<sup>104</sup>, т. е. где мыслится подобное (в

старых, Эзоповых баснях были сами влечения, инстинкты, жизнь, модифицированная подобным образом) в притчах совершенно действительные истории[,] поэтому всегда одно: подобно тому, как...

## С АВРААМА...<sup>105</sup>

С Авраама, родоначальника иудеев, начинается история иудеев, то есть его дух есть единство, душа, правившая всеми судьбами его потомства и являющаяся в различных образах в связи с тем, что он боролся против различных сил или марал себя принятием чуждой сущности; следовательно, в различных формах вооружения и борьбы или в способе, каким он носил цепи сильнейшего; эта форма называется судьбой.

До нас дошло лишь малое число смутных свидетельств о том пути развития, которым шло человечество до Авраама, о том важном периоде, в который грубость, происшедшая из потери естественного состояния, стремилась вновь вернуться к разрушенному соединению. Впечатление, произведенное на души Ноевым потопом<sup>106</sup>, должно

С Авраама, истинного родоначальника иудеев, начинается история этого народа, то есть его дух есть единство, душа, правившая всеми судьбами его потомства, он является в различных образах в связи с тем, что он боролся против различных сил или был побежден силой или искушением, марал себя принятием чуждой сущности; следовательно, в различных формах вооружения и борьбы или в способе, каким он носил цепи сильнейшего; эта форма называется судьбой.

До нас дошло лишь малое число смутных свидетельств о том пути развития, которым шло человечество до Авраама, о том важном периоде, в который грубость, происшедшая из потери естественного состояния, стремилась вновь вернуться к разрушенному соединению. Впечатление, произведенное на души Ноевым потопом, должно было при-

было расколоть их и принести чудовищное неверие в природу; поскольку для простого человека нет ничего более возмутительного, произошло ли это по суду и справедливости или несправедливо, чем вид человека убитого посредством психического превосходства, против которого он не может даже и попытаться защититься; история указывает нам на некоторые явления, реакции на впечатление, оставленное этим всеобщим человекоубийством посредством враждебных стихий. Чтобы человек мог сохранять себя вопреки враждебной природе, он должен господствовать над ней; и так как теперь он сам есть нечто расколотое — двойственным образом, или в идее[,] или в действительности; в первой Ной собирал воедино разорванный мир; мыслимый им идеал обещал ему, что потоп больше не навредит людям<sup>107</sup>; он запрещал людям убивать друг друга, а если и санкционировал иной разрыв живого, умерщвление растений и животных, и делал вызванную нуждой враждебность законным господством, с которым человек не мог

внести в них глубокий раскол и вызвать чудовищное неверие в природу, до тех пор дружественную и спокойную, вышедшую теперь из равновесия своих стихий, на веру в нее человеческого рода ответившую теперь разрушительной, неотвратимой, непреодолимой враждебностью, в своем неистовстве не пощадившую ничего, отличавшегося любовью, но разлившую на все дикое опустошение. История указывает нам на некоторые явления, реакции на впечатление, оставленное этим всеобщим человекоубийством посредством враждебных стихий. Чтобы человек мог сохранять себя вопреки порывам враждебной природы, он должен господствовать над ней; а так как расколотое целое может быть расколото лишь на идею и действительность, то высшее единство господства может быть или в мыслимом, или в действительном; в первом Ной собирал воедино разорванный мир; мыслимый им идеал он сделал некоторым сущим, а затем противопоставил ему все как мыслимое, т. е. как то, над чем властвуют, [идеал] обе-

примириться посредством религии, — то живое все же никогда еще не почиталось настолько высоко, чтобы запрещалось употреблять в пищу кровь животных, поскольку она есть жизнь животных. Бытие, гл. 9, ст. 4.<sup>108</sup>

Нимрод<sup>109</sup> (если можно здесь доверять изложению его истории Иосифом (Иудейские древности, книга первая, глава 4))<sup>110</sup>, напротив, пытался властвовать над природой, так, чтобы она больше не смогла причинить вред человеку; он призвал

щал ему, что будет держать в узде служащие ему стихии так, что потоп больше не навредит людям; среди живого, подлежащего такой власти, на заповеди, ограничивать себя, он утвердил закон для людей, запрещающий убивать друг друга; кто преступит эти пределы, подпадет его власти и, следовательно, потеряет жизнь; эту подчиненность человека он возместил ему властью над животными; но если он и санкционировал один единственный разрыв живого, умерщвление растений и животных, а вызванную нуждой враждебность сделал законным господством, то живое все же никогда еще не почиталось настолько высоко, чтобы запрещалось употреблять в пищу кровь животных, поскольку эта кровь (душа) есть жизнь животных. Бытие, гл. 9, ст. 4.

Нимрод (если можно с мозаичными сведениями связывать здесь соответствующее изложение его истории Иосифом (Иудейские древности, книга первая, глава 4)), напротив, вложил в человека единство, назначил его сущим, которое прочее

защищаться от нее, «человек отважный и отличающийся огромною физическою силою, он, в случае, если бы Бог вновь захотел наслатъ на землю потоп, угрожал, что не будет недостатка в силах и средствах, чтобы дать ему достойный отпор; ведь он советовал людям построить башню намного более высокую, чем могли бы подняться волны; он убедил их считать причиною своего благополучия собственную свою доблесть и силы; и таким образом он изменил все и вскоре добился тиранической власти»<sup>111</sup>; и так в борьбе против бедствий стихии, звери (он любил охоту) и люди должны были подчиниться закону сильного. Он объединил ставших недоверчивыми, враждебных друг другу людей, желавших лишь отдалиться друг от друга, а не вновь радостной, доверительной друг к другу и к природе общительности, однако хотя и удерживал их вместе, но посредством насилия.

действительное делает мыслимым, т. е. умерщвляет, властвует над ним; он пытался властвовать над природой так, чтобы она больше не смогла причинить вреда человеку; он призвал защищаться от нее, «человек отважный и отличающийся огромною физическою силою, он, в случае, если бы Бог вновь захотел наслатъ на землю потоп, угрожал, что не будет недостатка в силах и средствах, чтобы дать ему достойный отпор; ведь он советовал людям построить башню намного более высокую, чем могли бы подняться волны, и тем отомстить за гибель предков (согласно другому сказанию Евпол. у Евсевия, башню построили сами пережившие потоп<sup>113</sup>)[,] он убедил их считать причиною своего благополучия собственную свою доблесть и силы; и таким образом он изменил все и вскоре добился тиранической власти»; Он объединил ставших недоверчивыми, враждебных друг другу людей, желавших лишь отдалиться друг от друга, а не вновь радостной, доверительной друг к другу и к природе общительности, однако хотя и удерживал их

вместе, но посредством насилия. Он защитился от вод с помощью стен, был охотником и царем; и так в борьбе против бедствий стихии, звери и люди должны были подчиниться закону сильного, но живого.

Против враждебной силы Ной защитился тем, что себя и ее подчинил более могущественному, Нимрод тем, что сам укротил ее; оба заключили с врагом вынужденный мир и таким образом увековечили вражду; никто из них с ним не примирился, никто, как сделала это прекрасная пара, Девкалион и Пирра, после своего потопа, не призвал людей вновь к дружбе с миром, с природой, не дал им забыть нужду и враждебность с помощью радости и наслаждения, не заключил любовного мира, не стал прародителем прекрасных наций, и не превратил свою эпоху в мать новорожденной, сохраняющей цвет своей юности природы.

Против враждебной силы Ной защитился тем, что себя и ее подчинил более могущественному, Нимрод тем, что сам укротил ее; оба заключили с врагом вынужденный мир, никто из них с ним не примирился, никто, как Девкалион и Пирра<sup>112</sup> после своего потопа, не призвал людей к дружбе с природой, не дал им забыть нужду и враждебность с помощью радости и наслаждения и не заключил любовного мира

## ПРЕКРАСНЫЕ, ПО СВОЕЙ ПРИРОДЕ...<sup>114</sup>

Прекрасные, по своей природе основывающиеся на любви отношения, которым нет ничего более противоположного,

чем господство и рабство; последние были у иудеев; во время жизни отца сын был его рабом, самостоятельным в возможной у иудеев степени он становился лишь со смертью отца, дававшей ему особенный надел — сын, разрывающий отношения с отцом и применяющий к нему какой-либо вид насилия, а любое отсутствие любви есть насилие, заслуживает того, чтобы испытать на себе самое жестокое насилие<sup>115</sup>; но оторвать себя от отца, чтобы для себя стать человеком, не есть отсутствие любви или насилие; если отец этого не признает, то скорее он применяет насилие ко взрослому, развитому ставшему полноценным и обращает его в рабство — и еще более, если он даже не может выбрать себе жену, что есть самое свободное, что нельзя передать никому другому, или чтобы другой от его имени из-за неспособности последнего брал на себя реализацию его права или выражал его жизнь, как представляющие детей родители или опекуны, так что это жесточайшая тирания или, так как это обычай, законное право отца и не может являться сыну в форме тирании, предполагает такой народный характер, которому совершенно чужда всякая любовь, всякая красота; и нет другого сознания, кроме сознания господства и рабства. Если женщина, например, выбиралась самым мужчиной, то он покупал ее у родителей и в браке она находилась в положении купленной; если ее муж умирал, не оставив общего с ней потомства, то она была частью надела, этот надел должен был оставаться в семье, следовательно, также и она; надел должен был получить ближайший родственник, следовательно, также и взять ее в жены<sup>116</sup>.

Так как дева была вещью, то ее рассматривали и обследовали лишь как таковую, как приобретенный товар, имеет ли товар свойства, за которые он продан, поэтому отсюда возникли такие скабрёзные законы и знаменитые похабные обычаи<sup>117</sup>; ведь возлюбленной она не была: крестьянин из Санкт-Галлена немедленно женится на той, которая признается в церкви в том, что она падшая женщина<sup>118</sup>

**Шеллинг Ф. В. Й., Гегель Г. В. Ф.**

**Объявление о «Критическом  
журнале философии»<sup>1</sup>**

**К**огда толпа, в последнее время против своей воли привлеченная философией как к соучастию, так и к наблюдению, начинает расходиться, у истинной философии появляется время для того, чтобы обратиться в себя саму и, образуя живой центр стяжения, навсегда отделить себя от не-философии. Всеобщий интерес, с которым философия была встречена, ее великое, всемирно-гражданское значение, ее влияние на формирование как всеобщей, так и отдельной жизни человека, и восстановление прежнего величия и почти исчезнувшей спекулятивности всех наук далеко еще не произвели своего настоящего действия. Нет никакого намерения посредством философии вернуть к тотальности все особенные интересы и вообще каждое наступившее с течением времени обособление отдельных частей живого целого, и тем самым — уничтожить все особенности; философия, скорее, должна позволить использовать себя так, чтобы придать им новый запас видимости жизни и вместо того, чтобы погрузить их в глубину своего собственного центра, самой, скорее, расшириться и обмелеть до их масштаба.

Предлагаемое вниманию читателя периодическое издание по философии будет стремиться заручиться уважением интересующихся ею и добиться расположения современников, прежде всего, изложением категорической сущности философии в противоположность отрицательному характеру не-философии, затем — учетом, по возможности, всех точек соприкосновения



философии с культурой в целом, принятием каждой части всеобщего образования в абсолютное и раскрытием перспективы на истинную палингенезию всех наук посредством философии. В то время как кое-что из того, что сейчас выдает себя за философию, посредством самого себя замкнулось от нее, полностью отделилось и само собой мало-помалу отпадает от других ограниченных явлений, желавших придать себе значимость, те немногие, что еще влачат свое существование благодаря слабому притоку философии, который они для себя постарались сделать слабым с помощью обманчивых каналов орошения ею, несомненно, иссохнут и отомрут, как только им будет отрезана эта последняя поддержка. Тем самым путь, наконец, будет расчищен; а земля и почва истинной философии под рукой критики сами собой смогут образоваться и спокойно возвыситься.

---

*Первая тетрадь этого журнала, выходящего в нашем издательстве, будет разослана всем книготорговцам в конце этого месяца. Каждая тетрадь имеет объем от 6 до 9 печатных листов, три тетради составляют том.*

В течение года в нерегулярной последовательности будет выходить по 6 тетрадей, следовательно, 2 тома.

# КОММЕНТАРИИ

## РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ СИСТЕМАМИ ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГА

### В СООТНЕСЕНИИ СО «СТАТЬЯМИ ДЛЯ ОБЛЕГЧЕНИЯ ОБОЗРЕНИЯ СОСТОЯНИЯ ФИЛОСОФИИ В НАЧАЛЕ XIX СТОЛЕТИЯ» РЕЙНГОЛЬДА

Переработанный А. А. Иваненко перевод И. Д. Копцева сверен с оригинальным изданием: Hegel G. W. F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft. Jena, Seidler. 1801.

<sup>1</sup> Эшенмайер, Карл Август (Karl August Eschenmayer, 1768 – 1852) — немецкий медик и натурфилософ. В данном случае имеется в виду его статья 1801 г. в издававшемся Ф. В. Й. Шеллингом «Журнале спекулятивной физики» «Спонтанность = мировая душа или высший принцип натурфилософии», при издании в том же номере сопровождаемая статьей Шеллинга «Приложение к статье господина Эшенмайера, касательно истинного понятия натурфилософии и верного способа разрешения ее проблем»: K. A. Eschenmayer Spontaneität = Weltseele oder das höchste Prinzip der Naturphilosophie // Zeitschrift für spekulative Physik. Bd. 2, H. 1, S. 1–68.

<sup>2</sup> Рейнгольд, Карл Леонард (Carl Leonhard Reinhold, 1757 – 1823) — немецкий философ австрийского происхождения, одним из первых обративший внимание публики на «Критику чистого разума» И. Канта. В названии данного сочинения Гегеля и ниже имеется в виду издание «Статьи для облегчения обозрения состояния философии в начале XIX столетия, издаваемые К. Л. Рейнгольдом» («Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts, herausgegeben von C. L. Reinhold»). К моменту написания Гегелем данного сочинения вышел лишь первый выпуск «Статей», датирующийся 1801 г. Все статьи в этом выпуске принадлежали перу Рейнгольда, их содержание и рассматривает Гегель.

<sup>3</sup> См.: «Статьи для облегчения обозрения состояния философии в начале XIX столетия» Рейнгольда, выпуск 1 (в дальнейшем: «Статьи»), с. XIV, 82 и далее, 140 и далее, 151 и далее.

<sup>4</sup> «Статьи», «Предисловие», с. III и далее. Рейнгольд примыкает здесь к учению К. Г. Бардили, изложенному последним в книге «Очерк первой логики» (Bardili Ch. G. Grundriss der ersten Logik. Stuttgart, bei Franz Christian Löflund, 1800).

<sup>5</sup> См.: Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. — СПб.: Мифрил, 1993, с. 495–518.

<sup>6</sup> Спиноза, Бенедикт (Барух) (Spinoza, d'Espinosa, Benedictus, 1632 – 1677) — великий нидерландский философ еврейского происхождения.

<sup>7</sup> Речь идет о сочинении Ф. Шлейермахера «Речи о религии к образованным людям ее презирающим», опубликованном анонимно в 1799 г.

<sup>8</sup> В следующие 2 года (1802 – 1803 гг.) Гегель вместе с Шеллингом издают «Критический журнал философии», статьи в котором принадлежат исключительно его издателям. В своих статьях в этом журнале Гегель исполнил данное здесь обещание.

<sup>9</sup> Бытие, гл. 2, ст. 19–20.

<sup>10</sup> «Статьи», «Первая задача философии», с. 2, 4–6.

<sup>11</sup> «Статьи», «Первая задача философии», с. 5.

<sup>12</sup> Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. — СПб.: Мифрил, 1993, с. 541–542.

<sup>13</sup> *σθένος* (др.-греч.) — сила, мощь; противоположность астенического.

<sup>14</sup> «Статьи», «Что называется философствованием? Чем оно было и чем должно стать?», с. 67.

<sup>15</sup> *à corps perdu* (фр.) — опрометью, без оглядки, очертя голову, всецело.

<sup>16</sup> Ср.: Бытие, гл. 2, ст. 23.

<sup>17</sup> Аппеллес — великий древнегреческий художник 4 в. до н. э.; Софокл — великий древнегреческий драматург 5 в. до н. э.; Рафаэль Санти — великий итальянский художник 15 – 16 вв. н. э.; Вильям Шекспир — великий английский драматург 16 – 17 вв. н. э.

<sup>18</sup> Вергилий — великий древнеримский поэт 1 в. до н. э.; Гомер — легендарный древнегреческий поэт, считающийся автором «Одиссеи» и «Иллиады».

<sup>19</sup> См. далее в данной работе раздел «Принцип философии в форме абсолютного основоположения».

<sup>20</sup> «Статьи», «Что такое мышление как мышление?», с. 100.

<sup>21</sup> «Статьи», там же, с. 108–112.

<sup>22</sup> «Статьи», «Предварительное сведение философии к собственному учению о разуме», с. 96.

<sup>23</sup> Первое же предложение «Этики» Спинозы содержит ключевое определение *causa sui*. См.: Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Спиноза Б. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1957, с. 359–618.

<sup>24</sup> «Статьи», «Что такое мышление как мышление?», с. 100–112.

<sup>25</sup> «Статьи», там же, с. 100, 110.

<sup>26</sup> См. данную статью, с. 112.

<sup>27</sup> См. § 1–3 «Основы общего наукоучения»: *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // *Фихте И. Г.* Сочинения в 2 т. Т. 1 — СПб.: Мифрил, 1993, с. 73–109.

<sup>28</sup> Центральную часть философии Фихте Гегель излагает здесь по его работе «Основа общего наукоучения» 1794 – 95 гг. См. предыдущую ссылку.

<sup>29</sup> Далее (до места, обозначенного в данных комментариях следующей ссылкой) изложение Гегелем философии Фихте опирается на работу последнего «Система учения о нравах согласно принципам наукоучения» 1798 г. См. русский перевод: *Фихте И. Г.* Система учения о нравах согласно принципам наукоучения // *Фихте И. Г.* Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006, с. 45–346.

<sup>30</sup> Имеется в виду работа Фихте «Основа естественного права согласно принципам наукоучения», первая ее часть была издана в 1796 г. (Fichte J. G. Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler, 1796), вторая — в 1797 г. (Fichte J. G. Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Zweiter Theil oder Angewandtes Naturrecht. Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler, 1797). Здесь Гегель отсылает к § 2 и 5–6. См. русский перевод: *Фихте И. Г.* Основа естественного права согласно принципам наукоучения. — М.: Канон+, Реабилитация, 2014, с. 26–31 и 54–79.

<sup>31</sup> Ср.: «Введение. IV. О способности суждения как априорной законодательной способности» в издании: *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Собрание сочинений в 8 т. Т. 5. — М.: Чоро, 1994, с. 19–21.

<sup>32</sup> Имеются в виду «Основа естественного права» и «Система учения о нравах» (см. ссылки 29 и 30).

<sup>33</sup> В примечании Гегель цитирует (не всегда дословно) «Основу естественного права согласно принципам наукоучения». Страницы им указываются по первому изданию (см. комментарий 30 данного издания). См. в русском переводе: *Фихте И. Г.* Основа естественного права согласно принципам наукоучения. — М.: Канон+, Реабилитация, 2014, с. 261, 259 и 261–262.

<sup>34</sup> *Кант И.* К вечному миру. Философский проект // *Кант И.* Собрание сочинений в 8 т. Т. 7. — М.: Чоро, 1994, с. 47.

<sup>35</sup> Казуистические вопросы Кант рассматривает в «Части второй. Метафизические начала учения о добродетели» «Метафизики нравов». См. в русском переводе: *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Собрание сочинений в 8 т. Т. 6. — М.: Чоро, 1994, с. 413–540.

<sup>36</sup> Здесь Гегель отсылает к § 31 «Об обязанностях эстетического художника» «Системы учения о нравах согласно принципам наукоучения». См. русский перевод: *Фихте И. Г.* Система учения о нравах согласно

принципам наукоучения // Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006, с. 336–338.

<sup>37</sup> Ср. русский перевод: Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения // Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006, с. 336.

<sup>38</sup> Ср. русский перевод: Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения // Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006, с. 337.

<sup>39</sup> Платон «Тимей», 31с–32а. Русский перевод: Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. — М.: Мысль, 1994, с. 435.

<sup>40</sup> Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. — СПб.: Мифрил, 1993, с. 252.

<sup>41</sup> Теория, авторами и приверженцами которой были Ш. Бонне, Э. Кондильяк и Дж. Локк. Согласно этой теории, внешнее воздействие на тело сообщается душе посредством колебания нервных волокон.

<sup>42</sup> κατ' ἐξοχήν (др.-греч.) — по преимуществу, прежде всего.

<sup>43</sup> Ср.: § 64–66 «Критики способности суждения», см. русский перевод: Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 5. — М.: Чоро, 1994, с. 211–218.

<sup>44</sup> Ср.: Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 4. — М.: Чоро, 1994. В первую очередь «Предисловие» (с. 248–262), «Вторая часть. Метафизические начала динамики» и «Раздел третий. Метафизические начала механики» (с. 284–357).

<sup>45</sup> «Часть вторая. О природе и происхождении души. Теорема 7» «Этики» Спинозы. См. русский перевод: Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Спиноза Б. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. — М.: Государственное издательство политической литературы, с. 407.

<sup>46</sup> Якоби Ф. Г. (Friedrich Heinrich Jacobi, 1743 – 1819) — немецкий писатель и философ. В данном месте Гегель имеет в виду высказывание Якоби в его сочинении «Письмо к И. Г. Фихте»: «Науки наши, как таковые, суть игры, не что иное, как игры, которые человеческий дух изобретает себе на досуге. Выдумывая их, он занят всего лишь организацией своего неведения, даже на йоту не приближаясь к познанию Истины.» (Якоби Ф. Г. Письмо Ф. Г. Якоби к И. Г. Фихте // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. — СПб.: РГП ЛГУ, 2006, с. 220).

<sup>47</sup> Ср.: Шеллинг Ф. В. Й. Изложение моей системы философии. — СПб.: Наука, 2014, с. 164.

<sup>48</sup> Евангелие от Иоанна, гл. 1, ст. 1–5.

<sup>49</sup> Вероятно, Гегель имеет в виду высказывание И. Г. Фихте в статье «Об основании нашей веры в божественное мироправление»: «Мир есть не что

иное, как ставший наглядным, в соответствии с постижимыми законами разума, вид наших собственных, как чистой интеллигенции, внутренних действий в пределах непостижимых границ, в которые мы раз и навсегда заключены, — говорит трансцендентальная теория... Постичь возникновение этих границ, правда, невозможно, но какое тебе до этого дело? — говорит практическая философия, — их значение яснее и вернее чего бы то ни было, они суть твое определенное место в моральном порядке вещей» (Фихте И. Г. Об основании нашей веры в божественное мироправление // Иваненко А. А. Философия как наукоучение: генезис научного метода в трудах И. Г. Фихте. — СПб.: Владимир Даль, 2012, с. 306).

<sup>50</sup> *Salto mortale* (ум.) — буквально: смертельный прыжок, в переносном смысле: рискованный, отчаянный шаг. Используемое Ф. Г. Якоби обозначение духовного действия, необходимого для того, чтобы оторваться от дискурсивности мышления, ограниченного, по Якоби, познанием причинно-следственных связей и, следовательно, познанием только обусловленного, и достичь непосредственного соприкосновения с абсолютным, Богом.

<sup>51</sup> «Статьи», «Что называется философствованием? Чем оно было и чем должно стать», с. 85–87.

<sup>52</sup> Один из центральных терминов философии Фихте, слово образовано от «ich» — я.

<sup>53</sup> См.: Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1987, с. 232–243.

<sup>54</sup> Имеются в виду сочинения Шеллинга «Изложение моей системы философии» и «Всеобщая дедукция динамического процесса». Следующие далее слова Шеллинга представляют собой сокращенную и отчасти вольную цитату из последней работы (F. W. J. Schelling. Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses // Zeitschrift für spekulative Physik. Bd. 1, H. 2, S. 84–85).

<sup>55</sup> См. примечание 22 в данном издании.

<sup>56</sup> «Статьи», «Первая задача философии в наиболее примечательных примерах ее разрешения со времени восстановления наук. Часть первая», с. 1–65.

<sup>57</sup> «Статьи», «Что называется философствованием? Чем оно было и чем должно стать», с. 77.

<sup>58</sup> Имеется в виду сочинение П. А. Гольбаха «Система природы, или о законах мира физического и мира духовного».

<sup>59</sup> См. примечание 51 в данном издании.

<sup>60</sup> «Статьи», «Идеи к автогонии или естественная история Яйности, называемая чистым разумом», с. 153–154.

<sup>61</sup> Reinhold K. L. Der Geist des Zeitalters als Geist der Philosophie // Neuer Teutscher Merkur — 1801, Stück 3, S. 167–193; а также «Статьи», выпуск 2: Reinhold K. L. Über die Autonomie als Prinzip der praktischen Philosophie der Kantischen — und der gesammten Philosophie der Fichtisch-Schellingischen Schule // Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts, herausgegeben von C. L. Reinhold, 1801, H. 2, S. 104–140.

<sup>62</sup> «Статьи», «Предисловие» и «Что такое мышление как мышление?», с. III–XVI и 118–134.

<sup>63</sup> «Статьи», «Приложение к письму к И. Г. Фихте», с. 163.

<sup>64</sup> С начала цитаты и до конца абзаца: «Статьи», «Предисловие», с. III – V.

<sup>65</sup> *la révolution est finie (фр.)* — революция окончена.

<sup>66</sup> См. примечание 4 в данном издании.

<sup>67</sup> «Статьи», «Что такое мышление как мышление?», с. 106–112.

<sup>68</sup> «Статьи», «Что такое мышление как мышление?», с. 101.

<sup>69</sup> Откуда и до начала цитаты в следующем абзаце — см. примечание 14 в данном издании.

<sup>70</sup> Обе цитаты: «Статьи», «Что называется философствованием? Чем оно было и чем должно стать», с. 69.

<sup>71</sup> «Статьи», «Идеи к автогонии или естественная история Яйности, называемой чистым разумом», с. 141.

<sup>72</sup> «Статьи», «Что называется философствованием? Чем оно было и чем должно стать», с. 68.

<sup>73</sup> «Статьи», «Идеи к автогонии или естественная история Яйности, называемой чистым разумом», с. 140–141.

<sup>74</sup> Там же, с. 143–144.

<sup>75</sup> Примечание к примечанию Гегеля: «Статьи», «Письмо к господину профессору И. Г. Фихте», с. 124–126.

<sup>76</sup> Откуда и до конца абзаца: «Статьи», «Что называется философствованием? Чем оно было и чем должно стать», с. 73.

<sup>77</sup> «Статьи», «Предварительное сведение философии к собственному учению о разуме», с. 91.

<sup>78</sup> От начала пункта а): «Статьи», «Что такое мышление как мышление?», с. 100.

<sup>79</sup> От начала пункта b): «Статьи», там же, с. 110–112.

<sup>80</sup> От начала абзаца: «Статьи», «Предварительное сведение философии к собственному учению о разуме», с. 96.

<sup>81</sup> «Статьи», «Письмо к господину профессору И. Г. Фихте», с. 128–129.

<sup>82</sup> Имеется в виду книга Рейнгольда «Reinhold K. L. Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens» (Prag und Jena, Widtmann und Mauke, 1789).

<sup>83</sup> Там же, с § XV.

<sup>84</sup> Bardili Ch. G. Grundriss der ersten Logik. Stuttgart, bei Franz Christian Löflund, 1800, S. 3–10, 67–70.

<sup>85</sup> См. указанные в предыдущих примечаниях сочинения Рейнгольда (с § XV) и Бардили (S. 68).

<sup>86</sup> См. указанные в предыдущих примечаниях сочинения Рейнгольда (§ XVII) и Бардили (S. 67).

<sup>87</sup> См. указанные в предыдущих примечаниях сочинения Рейнгольда (с § XV) и Бардили (S. 79–81).

<sup>88</sup> Выражение Бардили: Bardili Ch. G. Grundriss der ersten Logik. Stuttgart, bei Franz Christian Löfflund, 1800, S. 69.

<sup>89</sup> Имеется в виду «Политический журнал, а также указатель научных и прочих предметов» (Politisches Journal nebst Anzeige von gelehrten und anderen Sachen).

<sup>90</sup> С начала абзаца: «Статьи», «Предисловие», с. III–IV.

<sup>91</sup> См. примечание 75 в данном издании.

<sup>92</sup> «Статьи», «Письмо к господину профессору И. Г. Фихте», с. 129–130.

<sup>93</sup> «Статьи», «Приложение к письму к И. Г. Фихте», с. 163–164.

<sup>94</sup> Данаиды — в греческой мифологии 50 дочерей царя Даная. В Аиде несут вечное наказание, наполняя дырявый сосуд.

<sup>94</sup> Отсюда и до следующей запятой Гегель цитирует широко известное в то время место из стихотворения Альбрехта фон Халлера (Albrecht von Haller, 1708 – 1777), швейцарского немецкоязычного поэта, медика и естествоиспытателя, «Ложность человеческих добродетелей».

## ВЕРА И ЗНАНИЕ

### ИЛИ РЕФЛЕКСИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ В ПОЛНОТЕ СВОИХ ФОРМ КАК ФИЛОСОФИЯ КАНТА, ЯКОБИ И ФИХТЕ

Перевод А. А. Иваненко работы «Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie» осуществлен по оригинальному изданию в «Kritisches Journal der Philosophie» (Bd. II, Stück 1, [Juli] 1802, S. 1–188), и сверен с изданием: Hegel G. W. F. Werke in 20 Bänden mit Registerband. Bd. 2. Jenaer Schriften 1801 – 1807. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 287–432.

Полностью перевод впервые был опубликован в электронном журнале «ESSE: Философские и теологические исследования».

<sup>1</sup> Имеется в виду «Религия в пределах только разума», сочинение Канта, впервые опубликованное в 1793 г. См.: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 6. — М.: Чоро, 1994, с. 5–222.

<sup>2</sup> Гегель приводит близко к тексту оригинала слова Ф. Г. Якоби из его работы «Письма об учении Спинозы к господину Моисею Мендельсону», впервые опубликованной в 1785 г., второе расширенное издание которой



вышло в 1789 г.: «Zu graben, hat sie weder Hand noch Fuß, auch schämt sie sich zu betteln» («У него [разума] нет ни руки, ни ноги, чтобы заняться раскопками, а побираться он стыдится») (Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn // Friedrich Heinrich Jacobi's Werke in 6 Bänden. Bd. 4. Abt. 1. Hrsg. von Joh. Fr. Köppen. Leipzig: G. Fleischer, 1819, S. 1–253; научное переиздание: Darmstadt: Buchgesellschaft, 1968, S. 214).

3 Оборот из «Посланий» Квинта Горация Флакка, книга первая, послание 6. См. русский перевод: *Квинт Гораций Флакк. Собрание сочинений*. — СПб.: Биографический институт «Студия биографика», 1993, с. 298–299.

4 Аллюзия на псалом 113, стихи 10–15 (в немецкой традиции — псалом 115):

Для чего же язычникам говорить: «Где же Бог их?»

Бог наш на небесах; творит все, что хочет.

А их идолы — серебро и золото, дело рук человеческих.

Есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят;

Есть у них уши, но не слышат; есть у них ноздри, но не обоняют;

Есть у них руки, но не осязают; есть у них ноги, но не ходят; и они не издадут голоса гортанью свою.

5 По всей видимости, неологизм Г. В. Ф. Гегеля от латинского «его» — я, сконструированный им по модели центрального понятия философии И. Г. Фихте «Ichheit» — яйность.

6 Местом у Канта, текстуально наиболее близким к тому, как Гегелем здесь передается мысль Канта, является начало раздела «О невозможности космологического доказательства бытия Бога» «Критики чистого разума». Текст немецкого оригинала второго издания «Критики чистого разума» (традиционно обозначаемого как издание «В»): Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Hartknoch, S. 631; в русском переводе: «Попытка извлечь из совершенно произвольно построенной идеи существование самого соответствующего ей предмета была чем-то совершенно противосущественным и представляла собой лишь нововведение школьного остроумия» (*Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 455*). Близким к данному месту образом эта мысль высказывается Кантом в «Заявлении по поводу наукоучения Фихте» 1799 г. («Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre»); см. русский перевод: *Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 8. — М.: Чоро, 1994, с. 263*.

7 Гегель имеет в виду содержание раздела V книги второй «Критики практического разума» «Бытие Божье как постулат чистого практического разума». См. русский перевод: *Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 4. — М.: Чоро, 1994, с. 521–530*.

8 Место у Канта, трактуемое здесь Гегелем, представляет собой начало (первые две страницы) раздела «Трансцендентальная логика» «Критики чистого разума». Текст немецкого оригинала: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Hartknoch, 1787, S. 74–75. Кульминацией размышлений Канта в данной части текста выступает следующее

высказывание: «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» (*Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3.— М.: Чоро, 1994, с. 90).

<sup>9</sup> Гегель цитирует «Опыт о человеческом разумении» Джона Локка (книга первая, глава первая, введение, п. 7) по следующему немецкому переводу: Herrn Johann Lockens Versuch vom Menschlichen Verstande. Altenburg: In der Richterischen Buchhandlung, 1757, S. 8. Мы приводим данный отрывок в русском переводе по изданию: *Локк Дж. Опыт о человеческом разумении* // Локк Дж. Сочинения в 3 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1985, с. 94–95.

<sup>10</sup> См.: *Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3.— М.: Чоро, 1994, с. 52. Текст немецкого оригинала: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Hartknoch, 1787, S. 19. См. также § 5 «Прологомен ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука» (1783), где данная мысль выражена несколько иначе: «Как возможны синтетические положения a priori?»; См. русский перевод: *Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 4.— М.: Чоро, 1994, с. 29.

<sup>11</sup> *Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 52–53. Текст немецкого оригинала: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Hartknoch, 1787, S. 19–20.

<sup>12</sup> Ср.: *Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 117–122 (§ 13 «О принципах трансцендентальной дедукции вообще»), 62–64 (§ 1 «Трансцендентальной эстетики»), 125–129 (§ 15 «О возможности связи вообще» и § 16 «О первоначально-синтетическом единстве апперцепции»). Текст немецкого оригинала соответственно: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Hartknoch, 1787, S. 116–124, 33–36, 129–136.

<sup>13</sup> Гегель отсылает здесь к § 16 «О первоначально-синтетическом единстве апперцепции» «Критики чистого разума», указывая номер страницы по второму изданию (Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Hartknoch, 1787). В данном издании указанный параграф располагается на с. 132–136. Только первая часть приводимого здесь Гегелем в качестве кантовского текста (до первой точки с запятой) является цитатой из собственного текста Канта (за исключением слова «пустое», вставленного Гегелем), остальное представляет собой гегелевское истолкование мысли указанного параграфа «Критики чистого разума», причем центральным для гегелевской мысли является его конец, действительно расположенный на с. 135.

Ср. русский перевод данного параграфа: «Должна быть возможность того, чтобы выражение: я мыслю сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможно, или по крайней мере для меня не существовало бы. Представление,

которое может быть дано до всякого мышления, называется *созерцанием*. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [представлению]: я *мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразие находится. Но это представление есть стихийный акт, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление я *мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и потому я называю его также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства. В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе *моими* представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представления (хотя бы я их и не сознавал таковыми), они все же необходимо должны сообразоваться с условием, единственно при котором они *могут* находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне. Из этой первоначальной связи можно сделать много выводов.

Во-первых, это всеобщее тождество апперцепции данного в созерцании многообразного включает в себе синтез представлений и возможно только благодаря осознанию этого синтеза. В самом деле, эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, само по себе разрознено и не имеет отношения к тождеству субъекта. Следовательно, это отношение еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое представление сознанием, а достигается тем, что я *присоединяю* одно представление к другому и сознаю их синтез. Итак, лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное [содержание] данных представлений в *одном сознании*, имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих *этих представлениях*; иными словами, *аналитическое* единство апперцепции возможно, только если предположить наличие некоторого *синтетического* единства апперцепции. Вот почему мысль, что все представления, данные в созерцании, в совокупности принадлежат *мне*, означает, что я соединяю их в одном самосознании или по крайней мере могу соединить их в нем, и хотя сама эта мысль еще не есть осознание *синтеза* представлений, тем не менее она предполагает возможность его; иными словами, только в силу того, что я могу постичь многообразное [содержание] представлений в одном сознании, я называю все их *моими* представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное *Я*, сколько у меня есть сознаваемых мной представлений. Итак, синтетическое единство многообразного [содержания] созерцаний как данное а priori есть основание тождества самой апперцепции, которая а priori предшествует

всему моему определенному мышлению. Однако не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании.

Этот принцип необходимого единства апперцепции сам, правда, имеет характер тождественного, т. е. представляет собой аналитическое положение, но тем не менее он объясняет необходимость синтеза данного в созерцании многообразного, и без этого синтеза нельзя мыслить полное тождество самосознания. В самом деле, *Я* как простое представление еще не дает ничего многообразного; многообразное может быть дано только в отличном от *Я* созерцании, и его можно мыслить в одном сознании благодаря связи. Рассудок, в котором самосознанием было бы дано также и все многообразное, был бы *созерцающим* рассудком; между тем наш рассудок может только *мыслить*, а созерцания он должен получать из чувств. Итак, я сознаю свое тождественное *Я* в отношении многообразного [содержания] представлений, данных мне в созерцании, потому что я их все называю *своими* представлениями, составляющими одно представление. Но это значит, что я а priori сознаю необходимый синтез их, называемый первоначальным синтетическим единством апперцепции, которой подчинены все данные мне представления, причем именно синтез должен подчинять их ей» (*Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 126–129).

<sup>14</sup> См. цитату в предыдущем примечании.

<sup>15</sup> Ср.: «Прологомены», § 20, примечание (*Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 4. — М.: Чоро, 1994, с. 58).

<sup>16</sup> См. главу «Система основоположений чистого рассудка» «Критики чистого разума» (*Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 163–269). Текст немецкого оригинала: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Hartknoch, 1787, S. 187–294.

<sup>17</sup> См.: «Введение» к «Критике способности суждения» (*Кант И. Критика способности суждения* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 5. — М.: Чоро, 1994, с. 10–38).

<sup>18</sup> Имеется в виду сюжетный поворот «Сказки из „Разговоров немецких беженцев“» И. В. Гёте, впервые опубликованной в 1795 г. в журнале «Оры», издававшемся Ф. Шиллером (Goethe J. W. Märchen. Fortsetzung der Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten. Die Horen eine Monatsschrift herausgeben von Schiller. Tübingen: Cotta. Bd. 4. Stück 10, S. 145–146). Гегель допускает при этом неточность — в сказке бесформенной массой оседает не «железный король», а «король из сплава». См. русский перевод: *Гете И. В. Сказка*

из «Разговоров немецких беженцев» // Гете И. В. Собрание сочинений в 10 т. Т. 6. — М.: Художественная литература, с. 193–220.

<sup>19</sup> См.: раздел «Завершение разбора психологического паралогизма» «Критики чистого разума» (*Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 319–320). Текст немецкого оригинала: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Hartknoch, 1787, S. 427–428.

<sup>20</sup> Ср.: *Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 276. Текст немецкого оригинала: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Hartknoch, 1787, S. 359.

<sup>21</sup> См. «Критику чистого разума», раздел «О регулятивном применении идей чистого разума» (*Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 481–499). Текст немецкого оригинала: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Hartknoch, 1787, S. 670–696.

<sup>22</sup> Там же, раздел «Об идеях вообще» (с. 283–288 и S. 368–377 соответственно).

<sup>23</sup> Там же, раздел «О паралогизмах чистого разума» (с. 301–311 и S. 399–413 соответственно).

<sup>24</sup> Там же, раздел «Первая антиномия» (с. 336–351, 399–408 и S. 454–471, 545–560 соответственно).

<sup>25</sup> Там же, раздел «Третья антиномия», а также раздел «Заключительное примечание к разрешению математически-трансцендентальных идей и предварительное замечание, касающееся разрешения динамически-трансцендентальных идей» (с. 350–357, 406–408 и S. 472–481, 556–560 соответственно).

<sup>26</sup> Там же, глава «Идеал чистого разума» (с. 432–522 и S. 595–732 соответственно).

<sup>27</sup> Мендельсон, Моисей (Mendelssohn Moses, 1729 – 1786) — немецкий мыслитель, экзегет и переводчик библейских текстов еврейского происхождения, деятель Просвещения. Упоминается Кантом в названии раздела «Опровержение мендельсоновского доказательства постоянства души» «Критики чистого разума» (с. 311 и S. 413 соответственно). Семнадцатая лекция его книги «Утренние часы или лекции о существовании Бога» носит название «Основания доказательства a priori существования Бога», см.: Mendelssohn M. Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Erster Theil. Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn, 1786, S. 306–328.

<sup>28</sup> См.: «Введение» «Критики способности суждения» (*Кант И. Критика способности суждения* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 5. — М.: Чоро, 1994, с. 10–38).

<sup>29</sup> Там же, § 22 «Необходимость всеобщего согласия, мыслимая в суждении вкуса, есть субъективная необходимость, которая при предположении общего чувства представляется объективной» и «Общее примечание к первому разделу аналитики», с. 77–81.

<sup>30</sup> Там же, § 49 «О способностях души, составляющих гений», с. 155.

<sup>31</sup> Там же, § 57 «Разрешение антиномии вкуса», с. 181–183.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же; ср. также пункт 3 «О демонстрациях» раздела «Дисциплина чистого разума в догматическом применении» «Критики чистого разума» (Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 541–544). Текст немецкого оригинала: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Hartknoch, 1787, S. 762–766.

<sup>34</sup> § 75 «Понятие объективной целесообразности природы есть критический принцип разума для рефлектирующей способности суждений» «Критики способности суждения» (Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 5. — М.: Чоро, 1994, с. 240–241).

<sup>35</sup> Там же, последний абзац § 76 «Примечание» и § 77 «Об особенностях человеческого рассудка, благодаря которой для нас становится возможным понятие о цели природы», с. 246–252.

<sup>36</sup> Там же, § 75 «Понятие объективной целесообразности природы есть критический принцип разума для рефлектирующей способности суждений», с. 240–242.

<sup>37</sup> Там же, §§ 76–78, с. 242–258.

<sup>38</sup> Там же, § 72 «О толковании целесообразности природы в различных системах» и § 73 «Ни одна из названных систем не дает того, что обещает», с. 229–237.

<sup>39</sup> Практически дословная цитата из второго абзаца § 80 «О необходимом подчинении принципа механизма телеологическому принципу в объяснении вещи как цели природы» «Критики способности суждения», с. 260.

<sup>40</sup> См.: разделы IV «Бессмертие души как постулат чистого практического разума» и V «Бытие Божье как постулат чистого практического разума» «Критики практического разума» (Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 4. — М.: Чоро, с. 519–530).

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же, раздел VIII «О признании истинности из потребности чистого разума», с. 541–546.

<sup>43</sup> Гегель цитирует «Предисловие» Ф. Г. Якоби (S. III–IX) к его работе «Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме», предшествующее основному тексту работы в первом его издании 1787 г. (Jacobi F. H. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau: Gottlieb Löwe, 1787). Данное предисловие не было напечатано во втором томе начатого при жизни Якоби собрания его сочинений, где была переиздана данная работа (Jacobi F. H. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Friedrich Heinrich Jacobi's Werke in 6 Bänden. Hrsg.

von Friedrich Roth und Friedrich Köppen. Bd. 2. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1815, S. 1–310). В указанном томе его заменило «Предисловие», выступающее введением ко всему творчеству автора и являющееся, по сути, самостоятельным 120-страничным произведением. По этой причине «Предисловие» 1787 г. отсутствует в существующем русском переводе С. В. Волжина, базирующемся на издании 1815 г. (Якоби Ф. Г. Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 91–169). В указанном месте «Предисловия» 1787 г. Якоби пишет: «Моя философия утверждает не двойственное познание действительного существования, а лишь простое, посредством ощущения; и ограничивает разум, рассматривая его лишь для себя, голой способностью ясно воспринимать отношения, т. е. образовывать положение о тождестве и выносить суждения согласно ему. Но далее я должен признать, что аподиктично и приносит с собой абсолютную достоверность только лишь утверждение исключительно тождественных положений; и что утверждение самого по себе существования вещи вне моего представления никогда не может быть таким аподиктическим утверждением и приносить с собой абсолютную достоверность» (см. выше, S. V–VI).

44 В скобках — примечание Г. В. Ф. Гегеля.

45 Выделено Гегелем.

46 В скобках — примечание Г. В. Ф. Гегеля.

47 Выделено Гегелем.

48 Гегель цитирует работу Якоби «Об учении Спинозы, в письмах к г-ну Моисею Мендельсону» (Гегель сокращенно называет это произведение «Письмами о Спинозе», а в существующем русском переводе дополнений к данной работе она названа «Письмами об учении Спинозы»: Якоби Ф. Г. Дополнения VI и VII к «Письмам об учении Спинозы» // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 170–197), впервые опубликованную в 1785 г. (Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau: Gottlieb Löwe, 1785) и переизданную в измененном и расширенном виде в 1789 г., по второму изданию: Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe, 1789, S. 215–216.

49 Там же, S. 225; в оригинале отсутствует слово «лишь» в конце цитаты.

50 Выделено Гегелем.

51 Выделено Гегелем.

52 Выделено Гегелем.

53 Все, что есть, есть (*лат.*).

54 Там же, S. 421; Гегель цитирует с сокращением, обозначенным у него с помощью тире в середине цитаты (в приведенном выше переводе это тире стоит после точки с запятой), «Дополнение VII» к работе «Об учении

Спинозы»; ср. русский перевод: Якоби Ф. Г. Дополнения VI и VII к «Письмам об учении Спинозы» // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с.191–192.

<sup>55</sup> Jacobi F. H. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau: Gottlieb Löwe, 1787, S. 94; ср. русский перевод данной страницы: Якоби Ф. Г. Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 122.

<sup>56</sup> Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe, 1789, S. 415; ср. русский перевод: Якоби Ф. Г. Дополнения VI и VII к «Письмам об учении Спинозы» // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 189.

<sup>57</sup> Необходимо, чтобы целое предшествовало части (лат.).

<sup>58</sup> См. прим. 55 к данному изданию.

<sup>59</sup> Тождественное есть тождественное (лат.).

<sup>60</sup> Первая часть этого предложения — Jacobi F. H. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau: Gottlieb Löwe, 1787, S. 94; ср. русский перевод данной страницы: Якоби Ф. Г. Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 122; вторая часть — резюме мысли Якоби, высказываемое здесь Гегелем от его лица.

<sup>61</sup> Там же, S. 99–117 и с. 124–142 соответственно.

<sup>62</sup> Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe, 1789, S. 415; русский перевод: Якоби Ф. Г. Дополнения VI и VII к «Письмам об учении Спинозы» // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 189.

<sup>63</sup> Локк, Джон (John Locke, 1632 – 1704) — британский философ и педагог, представитель эмпиризма и либерализма.

<sup>64</sup> Юм, Дэвид (Давид) (David Hume, 1711 – 1776) — шотландский философ, представитель скептицизма.

<sup>65</sup> См.: Jacobi F. H. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau: Gottlieb Löwe, 1787, S. 95–115; ср. русский перевод данной страницы: Якоби Ф. Г. Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 123–140.



<sup>66</sup> В этой и предыдущей цитате Гегель приводит, пропуская значительные части, текст Якоби: S. 111–119 и с. 129–132 указанных в предыдущем примечании изданий соответственно.

<sup>67</sup> В скобках — примечание Гегеля.

<sup>68</sup> Гегель с двумя пропусками, обозначаемыми им с помощью тире, цитирует Якоби: S. 119–122 и с. 132–133 указанных в примечании 65 изданий соответственно.

<sup>69</sup> Там же, S. 119 и с. 132.

<sup>70</sup> См. в русском переводе: Якоби Ф. Г. Дополнения VI и VII к «Письмам об учении Спинозы» // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. *Философия чувства и веры*. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 186–187; а также: Якоби Ф. Г. Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. *Философия чувства и веры*. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 125.

<sup>71</sup> См. в русском переводе: Якоби Ф. Г. Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. *Философия чувства и веры*. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 123–124.

<sup>72</sup> Порожденная природа (*лат.*) — одно из центральных понятий метафизики Спинозы, обозначающее способ существования модусов.

<sup>73</sup> См. в русском переводе: Якоби Ф. Г. Дополнения VI и VII к «Письмам об учении Спинозы» // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. *Философия чувства и веры*. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 187–188.

<sup>74</sup> См. в первую очередь теорему 44 второй части «Этики», доказательство, королларии и схолии к ней (русский перевод: Спиноза Б. *Этика, доказанная в геометрическом порядке* // Спиноза Б. *Избранные произведения* в 2 т. Т. 1. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1957, с. 441–443), а также письмо Спинозы Людовику Мейеру (в указываемом ниже издании, содержащем русский перевод писем Спинозы, оно приведено под № 12) (Спиноза Б. *Письма некоторых ученых мужей к Б. Д. С. и его ответы, проливающие не мало света на другие его сочинения* // Спиноза Б. *Избранные произведения* в 2 т. Т. 2. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1957, с. 423–429).

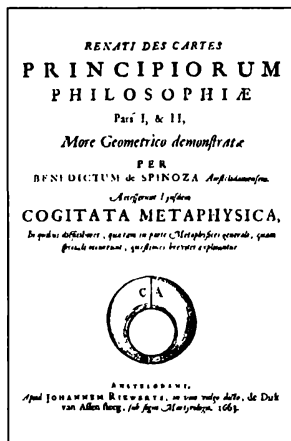
<sup>75</sup> Воображать (*лат.*).

<sup>76</sup> Средство, убежище воображения (*лат.*).

<sup>77</sup> Интеллект и воображение (*лат.*).

<sup>78</sup> Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe, 1789, S. 409; русский перевод: Якоби Ф. Г. Дополнения VI и VII к «Письмам об учении Спинозы» // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. *Философия чувства и веры*. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 187.

- 79 Согласно тому способу, каким оно проистекает из вечных вещей (лат.).
- 80 См. в русском переводе: там же, с. 186–187.
- 81 Актуально бесконечное (лат.).
- 82 См. прим. 74.
- 83 «Этика», ч. 1, теорема 8, схолия 1 (см. русский перевод: Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Спиноза Б. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1957, с. 365).
- 84 Модусов (лат.).
- 85 См. письмо Спинозы, указанное в прим. 74.
- 86 «Этика», ч. 1, теорема 28 (см. русский перевод: Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Спиноза Б. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1957, с. 385–387).
- 87 См. в русском переводе: Якоби Ф. Г. Дополнения VI и VII к «Письмам об учении Спинозы» // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТГП ЛГУ, 2006, с. 186.
- 88 Там же, с. 186–192.
- 89 Там же, с. 190.
- 90 Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe, 1789, S. 419; русский перевод: Якоби Ф. Г. Дополнения VI и VII к «Письмам об учении Спинозы» // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТГП ЛГУ, 2006, с. 191.
- 91 Актуально (лат.).
- 92 Там же, с. 186.
- 93 Spinoza B. Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I, & II, more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt eiusdem Cogitata metaphysica in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali, quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur. Amstelodami: apud Johannem Riewerts, in vico vulgò dicto, de Dirk van Assen-steeg, sub signo Martyrologii, 1663. Русский перевод: Спиноза Б. Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом // Спиноза Б. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1957, с. 173–264. Титульный лист оригинального издания с описанной Гегелем фигурой выглядел следующим образом:



<sup>94</sup> См. письмо Спинозы, указанное в прим. 74.

<sup>95</sup> См.: Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe, 1789, S. 183.

<sup>96</sup> См. письмо Спинозы, указанное в прим. 74.

<sup>97</sup> Часть первая, теорема 19, схолия (лат.). Гегель не указывает здесь произведение Спинозы, на место из которого он здесь ссылается. Указание части аналогично указанию Гегелем выше частей «Этики» Спинозы (см. прим. 83), но в соответствующей части «Этики» речь идет о совсем других предметах.

<sup>98</sup> В русском переводе: Якоби Ф. Г. Дополнения VI и VII к «Письмам об учении Спинозы» // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 186–187.

<sup>99</sup> Jacobi F. H. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau: Gottlieb Löwe, 1787, S. 94; русский перевод: Якоби Ф. Г. Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 122.

<sup>100</sup> Имеется в виду издание: *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*, herausgegeben von C. L. Reinhold, Hamburg, H. 3, 1801 (Статьи для облегчения обозрения состояния философии в начале XIX столетия, издаваемые К. Л. Рейнгольдом», Гамбург, 3 выпуск, 1801 г.). Гегель ссылается на размещенную в указанном выпуске работу Якоби «О предприятии критицизма — привести разум к рассудку, а философии как таковой указать новую цель» (Jacobi F. H. *Üeber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben* // *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hrsg. von C. L. Reinhold, H. 3, 1801, S. 1–110), в которой прим. на с. 82 гласит: «Отсюда начинается разработка моего друга Кёппена». Таким образом, Гегель ссылается здесь на текст Кёппена, включенный в работу Якоби. Именно этой фразой завершается опубликованный русский перевод части данной работы, принадлежащей собственно Якоби (см. Якоби Ф. Г. О предприятии критицизма — привести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление // *Esse. Философские и теологические исследования*. Т. 4, № 1. — СПб.: 2019, с. 200–252).

Иоганн Фридрих Кёппен (Johann Friedrich Körppen, 1775 – 1858) — немецкий философ, последователь Якоби.

<sup>101</sup> Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe, 1789, S. 423; русский перевод: Якоби Ф. Г. Дополнения VI и VII к «Письмам об учении Спинозы» // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 193.

<sup>102</sup> В действительности это рассуждение занимает у Якоби десять страниц: там же, S. 424–434 и с. 193–197 соответственно.

<sup>103</sup> Гегель ссылается на ежегодник «Überflüssiges Taschenbuch» («Бесполезный карманный справочник»), издававшийся Якоби. Стоит отметить, что в названии выпуска 1802 г., в отличие от предыдущих выпусков, отсутствует слово «бесполезный», так что в действительности его название гласит: «Taschenbuch für das Jahr 1802. Hrsg. von J. G. Jacobi, Hamburg»; и Гегель, по всей видимости, приводит его название по памяти. Гегель отсылает здесь к статье Якоби «О предсказании Лихтенберга» (Jacobi F. H. Über eine Weissagung Lichtenbergs // Taschenbuch für das Jahr 1802. Hrsg. von J. G. Jacobi. Hamburg: Friedrich Perthes, 1801, S. 3–46.

<sup>104</sup> Эпиктет (ок. 50 – 139) — древнеримский философ-стоик.

<sup>105</sup> Гердер, Иоганн Готфрид (Johann Gottfried von Herder, 1744 – 1803) — немецкий философ-просветитель, писатель, литературовед.

<sup>106</sup> Гердер И. Г. «Бог. Несколько бесед о системе Спинозы; а также гимн природе Шефтсбери» (Herder J. G. Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesburi's Naturhymnus. Zweite, verkürzte und vermehrte Ausgabe. Gotha: Ettinger, 1800). Первое издание этого сочинения Гердера вышло в 1787 г.

<sup>107</sup> Комментарий Гегеля.

<sup>108</sup> См.: Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe, 1789, S. 42.

<sup>109</sup> Jacobi F. H. Über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben // Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts. Hrsg. von C. L. Reinhold, H. 3, 1801, S. 110.

<sup>110</sup> Там же, во всем тексте.

<sup>111</sup> Начиная с этого места Гегель разбирает содержание с. 14–16 вышеуказанной работы Якоби. См.: Jacobi F. H. Über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben // Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts. Hrsg. von C. L. Reinhold, H. 3, 1801, S. 14–16. См. русский перевод: Якоби Ф. Г. О предприятии критицизма — привести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление // Esse. Философские и теологические исследования. Т. 4, № 1. — СПб.: 2019, с. 206–207.

<sup>112</sup> Здесь и далее Гегель имеет в виду «Предисловие» к критикуемой им в этом месте своего сочинения статье Якоби.

<sup>113</sup> Гегель ссылается на второе, исправленное издание «Критики чистого разума» (см. примечание 6).

<sup>114</sup> Трансцендентальное учение о началах. Часть вторая. Трансцендентальная логика. Отдел первый. Трансцендентальная аналитика. Книга вторая. Аналитика основоположений. Примечание к амфиболии рефлексивных понятий. См. русский перевод: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 268.

<sup>115</sup> Трансцендентальное учение о началах. Часть вторая. Трансцендентальная логика. Отдел первый. Трансцендентальная аналитика. Книга вторая. Аналитика основоположений. Аксиомы созерцания. См. русский перевод: *Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 176.

<sup>116</sup> Трансцендентальное учение о началах. Часть вторая. Трансцендентальная логика. Отдел первый. Трансцендентальная аналитика. Книга первая. Аналитика понятий. Глава вторая. О дедукции чистых рассудочных понятий. Трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий. Данный пассаж представляет собой практически дословную цитату из «Критики чистого разума», за одним исключением — у Канта вместо «рассматриваемое» стоит «представляемое». См. русский перевод: *Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 146.

<sup>117</sup> Отдел «Трансцендентальная аналитика» «Критики чистого разума».

<sup>118</sup> Примечание Гегеля.

<sup>119</sup> Трансцендентальное учение о началах. Часть вторая. Трансцендентальная логика. Отдел первый. Трансцендентальная аналитика. Книга вторая. Аналитика основоположений. Опровержение идеализма. В указанном оригинальном издании — *Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage*. Riga: Hartknoch, 1787, S. 276–278. Данный отрывок дается нами в собственном переводе. Ср. существующий русский перевод: *Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 222–223.

<sup>120</sup> Буквально — по всему небу (*лат.*); употреблено в значении — полностью, всецело, совершенно.

<sup>121</sup> Jacobi F. H. Über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben // *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hrsg. von C. L. Reinhold, H. 3, 1801, S. 13, Anmerkung [примечание]. В данном примечании Якоби цитирует свое произведение «Давид Юм» (ср. русский перевод: *Якоби Ф. Г. Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме* // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 133). В прижизненном издании собрания сочинений Якоби это примечание не было воспроизведено, поэтому оно отсутствует в русском переводе данного сочинения (см. примечание 112).

<sup>122</sup> Jacobi F. H. Über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben // *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hrsg. von C. L. Reinhold, H. 3, 1801, S. 62, 85. В русском переводе, охватывающем только часть, принадлежащую Якоби, есть лишь первое из мест, к которым отсылает Гегель: *Якоби Ф. Г. О предприятии критицизма* — привести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление //

Esse. Философские и теологические исследования. Т. 4, № 1. — СПб.: 2019, с. 229. Якоби и Кёппен ссылаются на «Критику способности суждения»: Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 5. — М.: Чоро, 1994, с. 108.

<sup>123</sup> См. вторую часть данной работы Гегеля, посвященную философии Канта.

<sup>124</sup> Jacobi F. H. Über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben // Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts. Hrsg. von C. L. Reinhold, H. 3, 1801, S. 47. Ср. русский перевод: Якоби Ф. Г. О предприятии критицизма — привести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление // Esse. Философские и теологические исследования. Т. 4, № 1. — СПб.: 2019, с. 222.

<sup>125</sup> В указанных в предыдущем примечании изданиях S. 34 и с. 216; а также Jacobi F. H. Über eine Weissagung Lichtenbergs // Taschenbuch für das Jahr 1802. Hrsg. von J. G. Jacobi. Hamburg: Friedrich Perthes, 1801, S. 15, 24–25, 34–35.

<sup>126</sup> См.: Jacobi F. H. Über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben // Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts. Hrsg. von C. L. Reinhold, H. 3, 1801, S. 51–52. См. русский перевод: Якоби Ф. Г. О предприятии критицизма — привести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление // Esse. Философские и теологические исследования. Т. 4, № 1. — СПб.: 2019, с. 224–225.

<sup>127</sup> Там же.

<sup>128</sup> Там же, S. 17 и с. 207 соответственно.

<sup>129</sup> Там же, S. 60 и с. 228 соответственно. Якоби ссылается на «Критику способности суждения»: Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 5. — М.: Чоро, 1994, с. 108)

<sup>130</sup> Там же, S. 75 и с. 236 соответственно.

<sup>131</sup> Там же, S. 69–70 и с. 232–233 соответственно.

<sup>132</sup> Там же, S. 80–81 и с. 238–239 соответственно.

<sup>133</sup> Там же, S. 5 и с. 201–202 соответственно.

<sup>134</sup> «Вот задача, вот труд...» (лат.) — цитата из «Науки любви» Публия Овидия Назона, стих 453. См. русский перевод: Публий Овидий Назон. Наука любви // Публий Овидий Назон. Собрание сочинений в 2 т. Т. 1. — СПб.: Биографический институт «Студия Биографика», 1994, с. 151.

<sup>135</sup> См.: Jacobi F. H. Über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben // Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts. Hrsg. von C. L. Reinhold, H. 3, 1801, S. 61–63. См. русский перевод: Якоби Ф. Г. О предприятии критицизма — привести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление // Esse.

Философские и теологические исследования. Т. 4, № 1. — СПб.: 2019, с. 228–230.

<sup>136</sup> Отсюда и до конца абзаца Гегель цитирует, с сокращениями и собственными вставками, Jacobi F. H. Über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben // Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts. Hrsg. von C. L. Reinhold, H. 3, 1801, S. 83–85. Этой, второй части текста данной статьи, поскольку она принадлежит Кёппену, нет в русском переводе, указанном в предыдущем примечании.

<sup>137</sup> Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe, 1789, S. 424. Гегель вольно цитирует данное место из Якоби с пропусками.

<sup>138</sup> Jacobi F. H. Über eine Weissagung Lichtenbergs // Taschenbuch für das Jahr 1802. Hrsg. von J. G. Jacobi. Hamburg: Friedrich Perthes, 1801, S. 32.

<sup>139</sup> Платон «Тимей», 35а. Русский перевод: Платон. Тимей // Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 — М.: Мысль, 1994, с. 437.

<sup>140</sup> Жан-Поль — псевдоним немецкого писателя Иоганна Пауля Фридриха Рихтера (Johann Paul Friedrich Richter, 1763 – 1825). В указанном здесь Гегелем альманахе (см. примечание 103) на с. 193–214 находится произведение Жан-Поля «О смерти после смерти, или день рождения» (Über den Tod nach dem Tode; oder der Geburtstag).

<sup>141</sup> Георг Кристоф Лихтенберг (Georg Christoph Lichtenberg, 1742 – 1799) — немецкий естествоиспытатель, математик и писатель. В указанном здесь Гегелем альманахе находится работа Якоби «О предсказании Лихтенберга», см. примечание 103.

<sup>142</sup> От названия католического монашеского ордена капуцинов. Буквально — проповедь капуцинов; в переносном (в том числе ироническом) смысле — благочестивое поучение, проповедь (*фр.*).

<sup>143</sup> Jacobi F. H. Über eine Weissagung Lichtenbergs // Taschenbuch für das Jahr 1802. Hrsg. von J. G. Jacobi. Hamburg: Friedrich Perthes, 1801, S. 7–8.

<sup>144</sup> Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe, 1789, S. 416.

<sup>145</sup> Причина самой себя (*лат.*) — центральное определение субстанции в «Этике» Спинозы.

<sup>146</sup> Примечание Гегеля.

<sup>147</sup> Jacobi F. H. Über eine Weissagung Lichtenbergs // Taschenbuch für das Jahr 1802. Hrsg. von J. G. Jacobi. Hamburg: Friedrich Perthes, 1801, S. 39–40, Anmerkung [примечание]. Данное примечание не воспроизводится в прижизненном издании собрания сочинений Якоби.

<sup>148</sup> Принцип композиции (*лат.*).

<sup>149</sup> Примечание Гегеля.

<sup>150</sup> Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe, 1789, S. 40–41, Anmerkung [примечание]. Гегель цитирует с небольшими неточностями.

<sup>151</sup> Сильфы, сильфиды (*фр.*) — в средневековых поверьях и в алхимии — духи воздуха, мифические легкие воздушные существа мужского и женского рода, олицетворяющие стихию воздуха.

Jacobi F. H. Über eine Weissagung Lichtenbergs // Taschenbuch für das Jahr 1802. Hrsg. von J. G. Jacobi. Hamburg: Friedrich Perthes, 1801, S. 41, Anmerkung [примечание]. Данное примечание не вошло в прижизненное издание этого сочинения в собрании сочинений Якоби.

<sup>152</sup> Jacobi F. H. Über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben // Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts. Hrsg. von C. L. Reinhold, H. 3, 1801. Во всем тексте. Ср. русский перевод: примечание 103.

<sup>153</sup> Jacobi F. H. Über eine Weissagung Lichtenbergs // Taschenbuch für das Jahr 1802. Hrsg. von J. G. Jacobi. Hamburg: Friedrich Perthes, 1801, S. 36.

<sup>154</sup> Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe, 1789, S. 92.

<sup>155</sup> Примечание Гегеля.

<sup>156</sup> Там же, S. 215–217. Гегель цитирует с сокращениями.

<sup>157</sup> Комментарий Гегеля.

<sup>158</sup> Jacobi F. H. Über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben // Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts. Hrsg. von C. L. Reinhold, H. 3, 1801, S. 36–37. См. русский перевод: Якоби Ф. Г. О предприятии критицизма — привести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление // *Esse. Философские и теологические исследования*. Т. 4, № 1. — СПб.: 2019, с. 217. Гегель цитирует с сокращениями.

<sup>159</sup> Там же, S. 99–100. Эта часть данной работы, авторство которой принадлежит не Якоби, а Кёппену, отсутствует в ее русском переводе.

<sup>160</sup> Трансцендентальное учение о методе. Глава первая. Дисциплина чистого разума. Раздел третий. Дисциплина чистого разума в отношении гипотез: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. — М.: Чоро, 1994, с. 565.

<sup>161</sup> Дездемона — героиня трагедии В. Шекспира «Отелло».

<sup>162</sup> Орест и Пилад — герои греческой мифологии. Орест — сын Агамемнона, мстящий за его вероломное убийство. Пилад — его верный друг и помощник в деле мести. Стали символом беззаветной дружбы.

<sup>163</sup> Тимолеон (ум. ок. 334 г. до н. э.) — коринфский политик и полководец, прославившийся своими кампаниями на Сицилии. Заслужил уважение



коринфян тем, что ок. 365 г. до н. э. помог избавить родной город от тирании своего брата Тимофана, приняв участие в его убийстве.

<sup>164</sup> Эпаминонд (ок. 418 г. до н. э. — 362 г. до н. э.) — древнегреческий полководец и политический деятель, глава Фив и Беотийского союза. Однажды пошел на нарушение фиванского закона, запрещавшего удерживать власть дольше положенного срока, и ради продолжения войны со Спартой уговорил своих товарищей продлить свои полномочия на четыре месяца, в результате чего фиванцы смогли победить в сражении при Левктрах доселе непобедимых спартанцев.

<sup>165</sup> де Вит, Иоганн (Ян де Витт, Johan de Witt (Jan de Wit), 1625 – 1672) — голландский политический деятель, фактически глава Голландии в течение 20 лет (1653 – 1672). В 1654 г. обманом смог провести непопулярное решение об отрешении от власти Оранской династии, что было условием для заключения мира с Англией и прекращения проигранной войны с нею. В результате Вестминстерского мирного договора Голландия в короткое время расцвела экономически, создала новый военный флот, смогла нанести поражение Англии в новой войне и на некоторое время стала одним из влиятельнейших государств Европы.

<sup>166</sup> Отон, Марк Сальвий (Marcus Salvius Otho, 32 – 69 гг. н. э.) — в 69 г. в течение трех месяцев был римским императором. Против него выступил Авл Вителлий, другой претендент на императорский престол. После первого крупного сражения между их сторонниками, в котором войска Отона потерпели поражение, Отон, чтобы прекратить кровопролитие, и не желая такой ценой добиваться власти, покончил жизнь самоубийством.

<sup>167</sup> Давид (X в. до н. э.) — израильско-иудейский царь. Обманом бежал от царя Саула и, чтобы добыть пропитание, опять же обманом получил от священника жертвенные хлеба (1 Цар 21; см. также Мф 12: 3–4; Мк 2: 25–26; Лк 6: 3–4).

<sup>168</sup> «Срывать колоски в шабат <...> закон создан ради человека, а не человек — ради закона» — история из Нового Завета. Фарисеи обвиняли Иисуса в нарушении закона, запрещавшего в субботу (шабат) любую работу, на что он им ответил: «суббота для человека, а не человек для субботы» (Мф 12: 1–8; Мк 2: 23–28; Лк 6: 1–5; Ин 5: 8–17).

<sup>169</sup> Привилегия или исключительное право (суверена) на помилование (лат.).

<sup>170</sup> Гегель цитирует «Письмо Ф. Г. Якоби к И. Г. Фихте», впервые опубликованное в виде отдельной книги в 1799 г.: Jacobi F. H. Jacobi an Fichte. Hamburg: Friedrich Perthes.; см. русский перевод: Якоби Ф. Г. Письмо Ф. Г. Якоби к И. Г. Фихте // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РГП ЛГУ, с. 206–264.

<sup>171</sup> Jacobi F. H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe, 1789. В действительности речь об этом у Якоби идет на S. 239–242.

Сперхий и Булис — спартанцы, посланные к персидскому царю Ксерксу после убийства в Спарте персидских послов, прибывших с требованием признания власти персидского царя, до встречи с Ксерксом имели беседу с сатрапом Гидарном. Историю о них Геродот рассказывает в книге 7, «Истории», 133–137 «Истории». На самом деле Якоби не цитирует Геродота, но достаточно вольно его пересказывает. Ср. русский перевод: *Геродот. История в девяти книгах* / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. — М.: Ладомир, 1993, с. 346–348.

<sup>172</sup> Клеомен здесь — герой романа Якоби «Вольдемар», первые части которого были опубликованы в 1779 г.; в 1796 г. вышло новое, переработанное издание романа.

<sup>173</sup> Данте Алигьери (Dante Alighieri, 1265 – 1321) — великий итальянский поэт. Имеется в виду первая часть его «Божественной комедии» — «Ад».

<sup>174</sup> Гёте, Иоганн Вольфганг (Johann Wolfgang von Goethe, 1749 – 1832) — великий немецкий писатель, поэт, государственный деятель. Орест здесь — герой его драмы «Ифигения».

<sup>175</sup> Альвиль и Вольдемар — главные герои романов Якоби, соответственно, «Из писем Эдуарда Альвиля» (1775 – 1776) и «Вольдемар» (1779, см. также примечание 172).

<sup>176</sup> См. примечание 7 к работе «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга».

<sup>177</sup> καθολικός (*др.-греч.*) — вселенский. Гегель имеет здесь в виду изначальное значение слова — не католическую церковь, а «вселенскость» религии.

<sup>178</sup> Гегель, о чем он упоминает ниже, рассматривает здесь учение Фихте в первую очередь на основе работы последнего «Назначение человека» («Die Bestimmung des Menschen»), опубликованной в 1800 г. Приведенное утверждение характерно для «Книги второй. Знание» данной работы. См. немецкий оригинал: Fichte J. G. Die Bestimmung des Menschen. Berlin: Vossische Buchhandlung, 1800, S. 87; в русском издании: *Фихте И. Г. Назначение человека* // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т. Т. 2. — СПб.: Мифрил, 1993, с. 109.

<sup>179</sup> См. примечание 100.

<sup>180</sup> Оценка со стороны Ф. Г. Якоби отношения философии Фихте к философии Спинозы содержится в работе «Письмо Якоби к Фихте» (Jacobi F. H. Jacobi an Fichte. Hamburg: Friedrich Perthes, 1799, S. 3). См. русский перевод: *Якоби Ф. Г. Письмо Ф. Г. Якоби к И. Г. Фихте* // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 210.

<sup>181</sup> Далее Гегель отсылает читателя к сочинению Фихте «Назначение человека».

<sup>182</sup> Fichte J. G. Die Bestimmung des Menschen. Berlin: Vossische Buchhandlung, 1800, S. 88. Русский перевод: *Фихте И. Г. Назначение человека* //

И. Г. Фихте. Сочинения в 2 т. Т. 2. — СПб.: Мифрил, 1993, с. 109. Выделения, как и текст в скобках, принадлежат Гегелю.

<sup>183</sup> Там же, S. 161–162 и с. 143 соответственно.

<sup>184</sup> Там же, S. 163 и с. 144 соответственно.

<sup>185</sup> Там же, S. 169 и с. 146 соответственно.

<sup>186</sup> Там же, S. 174 и с. 149 соответственно.

<sup>187</sup> Гегель здесь и далее ссылается на работу Фихте «Основа общего наукоучения», печатавшуюся постепенно отдельными тетрадами в 1794 – 1795 гг. См. немецкий оригинал: Fichte J. G. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Als Handschrift für seine Zuhörer. Leipzig: Christian Ernst Gabler, 1794, S. 18; русский перевод: Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // И. Г. Фихте. Сочинения в 2 т. Т. 1. — СПб.: Мифрил, 1993, с. 85.

<sup>188</sup> Там же, S. 191–195 и с. 217–221 соответственно.

<sup>189</sup> Гегель снова отсылает читателя здесь и далее к «Письму Якоби к Фихте». См.: Jacobi F. H. Jacobi an Fichte. Hamburg: Friedrich Perthes, 1799, S. 14. См. русский перевод: Якоби Ф. Г. Письмо Ф. Г. Якоби к И. Г. Фихте // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 215.

<sup>190</sup> Там же, S. VII и с. 207 соответственно.

<sup>191</sup> Гегель цитирует первую часть схолии к теореме 6 первой части сочинения Спинозы «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом» («Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars 1., & 2., more geometrico demonstratæ per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem»). Русский перевод: «Некоторые отрицают, что они имеют какую-либо идею Бога, хотя, как они сами говорят, они его почитают и любят. И если даже сделать очевидным для этих людей определение и атрибуты Бога, то этим нельзя ничего достигнуть. Это все равно, как если бы хотели объяснить слепорожденному различие цветов, различаемых нами. Этих людей, пожалуй, следовало бы считать новым видом животных, стоящих посередине между людьми и неразумными зверями, — столь мало значения мы должны придавать их словам» (Спиноза Б. Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом // Спиноза Б. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1957, с. 203). Текст в скобках в середине цитаты принадлежит Гегелю.

<sup>192</sup> Гегель здесь и далее вновь ссылается на «Письмо Якоби к Фихте». См.: Jacobi F. H. Jacobi an Fichte. Hamburg: Friedrich Perthes, 1799, S. 39. См. русский перевод: Якоби Ф. Г. Письмо Ф. Г. Якоби к И. Г. Фихте // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 227.

<sup>193</sup> Там же, S. 49 и с. 232 соответственно.

<sup>194</sup> Там же, S. 48 и с. 231 соответственно.

<sup>195</sup> Этому посвящена «Третья книга. Вера» «Назначения человека» Фихте (Fichte J. G. Die Bestimmung des Menschen. Berlin: Vossische Buchhandlung, 1800, S. 248–319; русский перевод: *Фихте И. Г. Назначение человека* // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т. Т. 2. — СПб.: Мифрил, 1993, с. 151–224), ср. с этим также, например, статью Фихте «Об основании нашей веры в божественное мироправление» (см. примечание 49 к работе «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга»).

<sup>196</sup> Гегель вновь отсылает здесь читателя к «Письму Якоби к Фихте». См.: Jacobi F. H. Jacobi an Fichte. Hamburg: Friedrich Perthes, 1799, S. 31; русский перевод: *Якоби Ф. Г. Письмо Ф. Г. Якоби к И. Г. Фихте* // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. — СПб.: РТП ЛГУ, 2006, с. 226.

<sup>197</sup> Об этом и последующем Фихте пишет на всем протяжении «Книги третьей. Вера» «Назначения человека».

<sup>198</sup> На деле это не цитаты, а пересказ мысли, высказанной Фихте в «Первой книге. Сомнение» «Назначения человека». Ближе всего к этому тексту в немецком оригинале следующие страницы: Fichte J. G. Die Bestimmung des Menschen. Berlin: Vossische Buchhandlung, 1800, S. 189–191, в русском переводе: *Фихте И. Г. Назначение человека* // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т. Т. 2. — СПб.: Мифрил, 1993, с. 91–93.

<sup>199</sup> Там же, S. 106 и с. 118 соответственно.

<sup>200</sup> Об этом и последующем Фихте пишет на всем протяжении «Книги третьей. Вера» «Назначения человека».

<sup>201</sup> Применительно к человеку (*лат.*).

<sup>202</sup> Это предложение Гегель формирует вопреки синтаксису и грамматике немецкого языка. В немецком оригинале оба подлежащих первого, основного придаточного предложения, «абсолютная неразумная конечность» и «неорганический чувственный мир», женского рода, что позволило Гегелю поставить сказуемые в единственном числе. Кроме того, в этом придаточном предложении Гегель уместил два значения: во-первых, то, что «абсолютная неразумная конечность» и «неорганический чувственный мир» «есть и остается абсолютной», следует из сказанного в главной части этого сложноподчиненного предложения, и, во-вторых, посредством уточнения: «т. е.», он указал на тождественность сказанного в первом придаточном предложении и выраженного во втором придаточном предложении: «который должен стать равным Я в бесконечном прогрессе».

<sup>203</sup> Отсюда и вплоть до повторного упоминания Гегелем данной работы он снова не столько цитирует, сколько пересказывает текст «Назначения человека». См.: Fichte J. G. Die Bestimmung des Menschen. Berlin: Vossische Buchhandlung, 1800, S. 221–230; русский перевод: *Фихте И. Г. Назначение человека* // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т. Т. 2. — СПб.: Мифрил, 1993, с. 169–174.

<sup>204</sup> Платон «Тимей», 34b. Русский перевод: *Платон. Тимей* // Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 — М.: Мысль, 1994, с. 437.

<sup>205</sup> Об этом см. «Назначение человека»: Fichte J. G. Die Bestimmung des Menschen. Berlin: Vossische Buchhandlung, 1800, S. 221–240; русский перевод: *Фихте И. Г. Назначение человека* // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т. Т. 2. — СПб.: Мифрил, 1993, с. 168–184.

<sup>206</sup> «...природа такова, что повсюду, и в человеке, и вне человека, свидетельствует об утраченном Боге» (фр.) (Паскаль Б. Мысли. Пер. с франц. Ю. Гинзбург. — М.: Издательство им. Сабашниковых, 1995, с. 210). Выделение текста в цитате принадлежит Гегелю. Блез Паскаль (Blaise Pascal, 1623 – 1662) — французский математик, механик, физик, литератор и мыслитель.

## РАННИЕ ФРАГМЕНТЫ О РЕЛИГИИ

<sup>1</sup> Фрагмент создан в Бернский период жизни Гегеля (с октября 1793 г. по осень 1796 г.) и позже переработан, вероятнее всего, в период его пребывания во Франкфурте-на-Майне (с начала 1797 г. по конец 1800 г.). В рукописи фрагмент не имеет заголовка, последний добавлен немецкими издателями по началу первой строки рукописи.

<sup>2</sup> Ср. «Основу общего наукоучения» И. Г. Фихте, § 5 части третьей «Основание науки практического». См.: *Фихте И. Г. Основа общего наукоучения* // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. — СПб.: Мифрил, 1993, с. 244–288, в особенности с. 270–271.

<sup>3</sup> Фрагмент создан в 1795 – 1796 гг., в Бернский период жизни Гегеля или в период его пребывания во Франкфурте-на-Майне. В рукописи фрагмент не имеет заголовка, последний добавлен немецкими издателями по началу первой строки рукописи.

<sup>4</sup> Фрагмент создан в 1795 г. в Берне. В рукописи фрагмент не имеет заголовка, последний добавлен немецкими издателями по началу первой строки рукописи.

<sup>5</sup> Тезис, восходящий к выдвинутому Ф. Г. Якоби понятию веры: «Вера есть принятие за истинное, проистекающее не из оснований разума». См.: *Якоби Ф. Г. Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме* // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. — СПб., РТП ЛГУ, 2006, с. 100–109.

<sup>6</sup> Ср. раздел «Бытие Божие как постулат чистого практического разума» «Критики практического разума» И. Канта. См.: *Кант И. Сочинения в 8 т. Т. 4.* — М.: Чоро, 1994, с. 521–530.

<sup>7</sup> Фрагмент создан в 1798 г. во Франкфурте-на-Майне. В рукописи фрагмент не имеет заголовка, последний добавлен немецкими издателями по началу первой строки рукописи.

<sup>8</sup> В 40 г. до н. э. Ирод (позже прозванный Великим) был назначен римским сенатом царем Иудеи, а в 37 г. до н. э. при поддержке римских войск

захватил власть в Иудее. С этого момента и до падения иудейского государства в 71 г. н. э. цари Иудеи находились в зависимости от Рима.

<sup>9</sup> Ср.: Евангелие от Иоанна, гл. 2, ст. 25.

<sup>10</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 5, ст. 23–25, 33–37; гл. 6, ст. 1–8, 14–18.

<sup>11</sup> Ср. раздел «О мотивах чистого практического разума» «Критики практического разума» И. Канта. См.: *Кант И. Сочинения* в 8 т. Т. 4. – М.: Чоро, 1994, с. 459–480).

<sup>12</sup> Гегель отсылает здесь к нашумевшей в то время истории: Монтескье анонимно предоставил денежную сумму для выкупа у пиратов марсельского купца Робера. Когда же его имя стало известно, ему пришлось отказаться принять благодарность со стороны последнего, поскольку тот приносил ее в раболопной манере. Эта история стала основой для нескольких литературных произведений.

<sup>13</sup> «Тогда приходят к Нему ученики Иоанновы и говорят: почему мы и фарисеи постимся много, а Твои ученики не постятся?» Здесь и далее в примечаниях используется Синодальный перевод библейских книг Нового завета.

<sup>14</sup> «Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах», Евангелие от Матфея, гл. 16, ст. 17.

<sup>15</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 9, ст. 16–17.

<sup>16</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 9, ст. 14–15.

<sup>17</sup> «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его», Евангелие от Матфея, гл. 11, ст. 12.

<sup>18</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 15, ст. 3–9.

<sup>19</sup> Весь обсуждаемый Гегелем в этом фрагменте пассаж: Евангелие от Матфея, гл. 15, ст. 1–20.

<sup>20</sup> «но, чтобы нам не соблазнить (σκανδαλίσωμεν) их, пойдя на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадется, возьми, и, открыв у ней рот, найдешь статир; возьми его и отдай им за меня и за себя», Евангелие от Матфея, гл. 17, ст. 27. Здесь и далее греческий текст Нового завета воспроизводится в примечаниях по изданию: *Novum Testamentum Graece et Latine* / ed. Eb. Nestle, Er. Nestle, B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. 27. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984. Весь обсуждаемый Гегелем в этом фрагменте пассаж: Евангелие от Матфея, гл. 17, ст. 24–27.

<sup>21</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 19, ст. 1–9.

<sup>22</sup> От латинского *transsubstantiatio* — буквально: переход одной сущности в другую; в контексте христианского богословия — пресуществление Святых даров в таинстве Евхаристии.

<sup>23</sup> «Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего», Евангелие от Иоанна, гл. 15, ст. 5.

<sup>24</sup> «Иисус молчал. И первосвященник сказал Ему: заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий? Иисус говорит ему: ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных», Евангелие от Матфея, гл. 26, ст. 63–64.

<sup>25</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 9, ст. 2 и Евангелие от Луки, гл. 7, ст. 48.

<sup>26</sup> См. строку из «Отче наш»: «и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим», Евангелие от Матфея, гл. 6, ст. 12, и последующее пояснение Иисуса: «Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших», Евангелие от Матфея, гл. 6, ст. 14–15.

<sup>27</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 7, ст. 1.

<sup>28</sup> См.: Евангелие от Луки, гл. 7, ст. 48.

<sup>29</sup> «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе», Евангелие от Матфея, гл. 18, ст. 18. Это же Иисусом сказано отдельно апостолу Симону-Петру: «и Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах», Евангелие от Матфея, гл. 16, ст. 18–19.

<sup>30</sup> Почти дословная цитата с упрощенной диакритикой. В оригинале: ὡσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ. καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν. — «Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе; И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий», Евангелие от Иоанна, гл. 5, ст. 26–27.

<sup>31</sup> Сын Человеческий.

<sup>32</sup> Дословная цитата с упрощенной диакритикой. В оригинале: ὥς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε. — «Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света...», Евангелие от Иоанна, гл. 12, ст. 36.

<sup>33</sup> Дословная цитата с упрощенной диакритикой. В оригинале: Μετανοεῖτε, ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. — «...Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное», Евангелие от Матфея, гл. 4, ст. 17.

<sup>34</sup> После искушения от дьявола в пустыне, Иисус начинает проповедовать и исцелять болезни, на его зов стекаются последователи. См.: Евангелие от Матфея, гл. 4, полностью.

<sup>35</sup> πληρῶσαι — исполнить — последнее слово ст. 17, гл. 5 Евангелия от Матфея. Полностью текст данного стиха: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить». Этот и последующие три фрагмента посвящены истолкованию слов Иисуса в Нагорной проповеди.

<sup>36</sup> «Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное», Евангелие от Матфея, гл. 5, ст. 20.

<sup>37</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 5, ст. 21–26.

<sup>38</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 5, ст. 33–37.

<sup>39</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 6, ст. 25–34.

<sup>40</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 7, ст. 1–14.

<sup>41</sup> «Но Иисус сказал ему: иди за Мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов», Евангелие от Матфея, гл. 8, ст. 22.

<sup>42</sup> «Услышав сие, Иисус удивился и сказал идущим за Ним: истинно говорю вам, и в Израиле не нашел Я такой веры», Евангелие от Матфея, гл. 8, ст. 10.

<sup>43</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 9, ст. 36 — гл. 10, ст. 42 (напутствие Иисуса ученикам).

<sup>44</sup> Указания на места в Евангелиях от Марка и от Луки с описанием напутствия Иисуса и миссионерского путешествия по землям Иудеи сначала апостолов, а потом 70 учеников. В Евангелии от Луки, гл. 10, ст. 20 Иисус, обращаясь к вернувшимся ученикам, говорит: «однако ж тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах».

<sup>45</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 11, ст. 12–24.

<sup>46</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 11, ст. 25–26.

<sup>47</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 12, ст. 8–13.

<sup>48</sup> «Он же сказал в ответ говорившему: кто Мать Моя? и кто братья Мои? И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот мать Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать», Евангелие от Матфея, гл. 12, ст. 48–50.

<sup>49</sup> «Иисус же сказал им: не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем», Евангелие от Марка, гл. 6, ст. 4.

<sup>50</sup> Вероятно, описка Гегеля. Он, должно быть, имеет в виду: Евангелие от Матфея, гл. 13, ст. 36–52 (толкование Иисусом притчи о сеятеле).

<sup>51</sup> См. прим. 35.

<sup>52</sup> Слова Иисуса, обращенные к апостолу Симону-Петру. См. также прим. 28.

<sup>53</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 18, ст. 3.

<sup>54</sup> На самом деле: Евангелие от Матфея, гл. 18, ст. 19–20 («Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них»).

<sup>55</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 18, ст. 21–35.

<sup>56</sup> См. прим. 28.



<sup>57</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 19, ст. 8–9.

<sup>58</sup> Дословная цитата с упрощенной диакритикой. В оригинале: εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνοῦχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω. — «...есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит». Евангелие от Матфея, гл. 19, ст. 12.

<sup>59</sup> Выражение, перефразирующее цитируемое выше место из Евангелия от Матфея, принадлежит Карлу Фридриху Бардту (1741 – 1792), немецкому протестантскому теологу и писателю-просветителю.

<sup>60</sup> Дословная цитата с упрощенной диакритикой. В оригинале: Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὑπάγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς [τοῖς] πτωχοῖς, — «...если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим...» Евангелие от Матфея, гл. 19, ст. 21.

<sup>61</sup> Почти дословная цитата с упрощенной диакритикой. В оригинале: καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἔνεκεν τοῦ ὀνόματός μου ἑκατονταπλασίονα λήμψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει. — «И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или зѐмли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную». Евангелие от Матфея, гл. 19, ст. 29.

<sup>62</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 20, ст. 20–28.

<sup>63</sup> Миров.

<sup>64</sup> На самом деле история излагается в стихах 37–50. Гегель приводит строки из стиха 47.

<sup>65</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 26, ст. 7–13.

<sup>66</sup> Иисус так говорит своим ученикам о женщине, омывшей ему ноги миром, в ответ на их порицания (миро можно было бы продать и раздать деньги нищим): «...она доброе дело (ἔργον γὰρ καλὸν — буквально: хорошее ведь дело) сделала для Меня: ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете», Евангелие от Матфея, гл. 26, ст. 10–11.

<sup>67</sup> Весь стих: «впрочем Сын Человеческий идет, как писано о Нем, но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы этому (καλὸν ἢν αὐτῷ — буквально: хорошо было [бы] ему) человеку не родиться». Евангелие от Матфея, гл. 26, ст. 24.

<sup>68</sup> См.: Евангелие от Марка, гл. 16, ст. 17–18.

<sup>69</sup> См.: Евангелие от Марка, гл. 16, ст. 17–18.

<sup>70</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 19, ст. 21–24.

<sup>71</sup> Один из эпизодов встречи двух учеников с Христом три дня спустя после Распятия во время путешествия в Эммаус. См.: Евангелие от Луки, гл. 24, ст. 13–32.

<sup>72</sup> «Он же сказал ему: сын мой! ты всегда со мною, и всё мое твое, а о том надобно было радоваться и веселиться, что брат твой сей был мертв и ожил, пропадал и нашелся», Евангелие от Луки, гл. 15, ст. 31–32.

<sup>73</sup> Фрагмент создан в 1799 г. во Франкфурте-на-Майне. В рукописи фрагмент не имеет заголовка, последний добавлен немецкими издателями по началу первой строки рукописи.

<sup>74</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 5, ст. 3–10.

<sup>75</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 5, ст. 17–20.

<sup>76</sup> «У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая», Евангелие от Матфея, гл. 6, ст. 3.

<sup>77</sup> Гегель почти дословно (с упрощенной диакритикой) цитирует стих 32 (не полностью): *ὅς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ. ὅς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ* — «если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему...», Евангелие от Матфея, гл. 12, ст. 32.

<sup>78</sup> Гегель цитирует конец 34 стиха и стих 35. Русский текст стиха 35 несколько отличается: «Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе; а злой человек из злого сокровища выносит злое», Евангелие от Матфея, гл. 12, ст. 35.

<sup>79</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 12, ст. 38–45.

<sup>80</sup> *τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* — «...в Царстве Небесном», Евангелие от Матфея, гл. 18, ст. 1.

<sup>81</sup> Ср.: Платон «Федр», 246a–251a.

<sup>82</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 18, ст. 10.

<sup>83</sup> Неточная цитата большей части ст. 11, гл. 18, Евангелия от Матфея. Полный стих: *ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός* — «Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» Евангелие от Матфея, гл. 18, ст. 11.

<sup>84</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 18, ст. 17.

<sup>85</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 18, ст. 18.

<sup>86</sup> Здесь рукопись Гегеля прерывается.

<sup>87</sup> См. прим. 33.

<sup>88</sup> Дословная цитата с упрощенной диакритикой. В оригинале: *ποιήσω ὑμᾶς αἰεῖς ἀνθρώπων*. — «...Я сделаю вас ловцами человеков».

<sup>89</sup> Почти дословная цитата с упрощенной диакритикой. В оригинале: *ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει*. — «...а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову», Евангелие от Матфея, гл. 8, ст. 20.

<sup>90</sup> Дословная цитата с упрощенной диакритикой. В оригинале: *Ἀκολούθει μοι, καὶ ἀφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς*. — «...иди за Мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов». См. прим. 41.

<sup>91</sup> Почти дословная цитата с упрощенной диакритикой. В оригинале: *Ἦγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. — «Приблизилось Царство Небесное», Евангелие от Матфея, гл. 10, ст. 7.

<sup>92</sup> *εἰρήνη* (др.-греч.) — мир, покой.

<sup>93</sup> «а входя в дом, приветствуйте его, говоря: „мир дому сему“; И если дом будет достоин, то мир (εἰρήνη) ваш придет на него; если же не будет достоин, то мир (εἰρήνη) ваш к вам возвратится», Евангелие от Матфея, гл. 10, ст. 12–13.

<sup>94</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 10, ст. 22–23.

<sup>95</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 10, ст. 19–20.

<sup>96</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 10, ст. 26–39.

<sup>97</sup> εἰς ὄνομα (др.-греч.) — во имя.

<sup>98</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 10, ст. 42.

<sup>99</sup> См.: Евангелие от Матфея, гл. 11, ст. 7–24.

<sup>100</sup> На самом деле слова из стиха 25 — «младенцы»: «В то время, продолжая речь, Иисус сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам (νηπίοις)», и стиха 28 — «труждающиеся» и «обремененные»: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные (κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι), и Я успокою вас», Евангелие от Матфея, гл. 11, ст. 25, 28.

<sup>101</sup> Не совсем точная цитата, с упрощенной диакритикой. В оригинале: ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν, Ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. — «[И указав рукою Своею] на учеников Своих, сказал: вот мать Моя и братья Мои», Евангелие от Матфея, гл. 12, ст. 46.

<sup>102</sup> Буквально: басня поучает (*лат.*). Формула, вводящая нравоучительный вывод басни, ее мораль.

<sup>103</sup> Не совсем точная цитата с упрощенной диакритикой. В действительности до знака вопроса (?) — первая часть ст. 55, а после знака вопроса — вторая половина ст. 57: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; ... Οὐκ ἐστὶν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. — «не плотников ли он Сын?...» (ст. 55); «...не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем» (ст. 57), Евангелие от Матфея, гл. 13, ст. 55–57.

<sup>104</sup> Третье в сравнении (*лат.*), т. е. то общее двух сравниваемых предметов, которое служит основанием для сравнения.

<sup>105</sup> Фрагмент создан в конце 1799 г. — начале 1800 г. во Франкфурте-на-Майне. В рукописи фрагмент не имеет заголовка, последний добавлен немецкими издателями по началу первой строки рукописи. Работая над текстами, Гегель имел обыкновение, как в данном фрагменте, разделять лист на две колонки, так что в левой он записывал исходную редакцию текста, а в правую вносил изменения или целиком новый текст.

<sup>106</sup> См.: Бытие, гл. 6–10.

<sup>107</sup> См.: Бытие, гл. 8, ст. 21–22.

<sup>108</sup> Весь пассаж: Бытие, гл. 9, ст. 2–6.

<sup>109</sup> Нимрод (Нёмрод, Нёмврод; др.-евр. נִמְרֹד — буквально: восстанем) — в Пятикнижии, агадических преданиях и легендах Ближнего Востока герой, воитель-охотник и царь. По родословию, приведенному в книге

Бытие, — сын Куша и внук Хама. Упоминается как «сильный зверолов перед Господом»; его царство помещено в Месопотамии (Бытие, гл. 10, ст. 9–10). В различных легендах акцентируется образ Нимрода-тирана и богоборца; ему приписывается строительство Вавилонской башни, крайняя жестокость, идолопоклонство, преследования Авраама, соперничество с Богом.

<sup>110</sup> Флавий, Иосиф (Josephus Flavius, настоящее имя Иосиф бен-Маттатяху, 37/38 г. н. э. — около 100 г. н. э.) — еврейский священник, ученый и историк, написавший имеющие большую научную ценность работы об Иудейском восстании 66 – 70 гг. н. э. и о ранней еврейской истории. Его основными трудами являются «История Иудейской войны» (75 – 79 гг. н. э.), «Иудейские древности» (93 г. н. э.) и «Против Апиона».

<sup>111</sup> «...Человек отважный и отличавшийся огромною физическою силою. Он убедил их не приписывать своего благоденствия Господу Богу, а считать причину своего благополучия собственную свою доблесть. Спустя немного времени Немврод стал домогаться верховной власти, будучи убежден, что люди только в том случае перестанут бояться Бога и отпадут от Него, если согласятся жить под властною защитою его, Немврода. При этом он хвастливо заявлял, что защитит их от Господа Бога, если бы Тот вновь захотел наслать на землю потоп. Он советовал им построить башню более высокую, чем насколько могла бы подняться вода, и тем отомстить за гибель предков». *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. В 2 т. Т. 1: Кн. 1–12. — М.: Изд-во АСТ, Ладомир, с. 45.

<sup>112</sup> Девкалион и Пирра — муж и жена, герои древнегреческой мифологии, пережившие потоп, посланный Зевсом, и ставшие прародителями послепотопного человечества. См.: *Овидий*. Метаморфозы // Овидий. Собрание сочинений в 2 т. Т. 2. — СПб.: Биографический институт «Студия Биографика», с. 90–415.

<sup>113</sup> Евсевий (Евсевий Памфил; греч. Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου, 258/265 – 339/340 гг. н. э.) — епископ Кесарии Палестинской, церковный историк и писатель, богослов, апологет, толкователь Священного Писания. В его произведении *Die Praeparatio Evangelica* IX.41 упоминается Вавилонское столпотворение (Eusebius Werke. Bd. 8. Die Praeparatio Evangelica. Teil 1: Einleitung, die Bücher I bis X. Berlin: Akademie-Verlag, 1954, S. 552–553). Евпол. — Евполемос, античный историк и писатель.

<sup>114</sup> Фрагмент создан в конце 1799 г. — начале 1800 г. во Франкфурте-на-Майне. В рукописи фрагмент не имеет заголовка, последний добавлен немецкими издателями по началу первой строки рукописи.

<sup>115</sup> См.: Второзаконие, гл. 21, ст. 18–21.

<sup>116</sup> См.: Второзаконие, гл. 25, ст. 6–10.

<sup>117</sup> См.: Второзаконие, гл. 22, ст. 13–19.

<sup>118</sup> Источник этого сообщения не известен.

## ОБЪЯВЛЕНИЕ О «КРИТИЧЕСКОМ ЖУРНАЛЕ ФИЛОСОФИИ»

<sup>1</sup> «Объявление о „Критическом журнале философии“» было напечатано в конце 1801 г. в ряде немецких «Литературных газет». Его авторство, несмотря на отсутствие подписи, несомненно, принадлежит Гегелю и Шеллингу. Одна из работ данного тома — «Вера и знание» — была опубликована в 1802 г. в качестве отдельного номера журнала, почему данное «Объявление» в качестве документа и включено в состав книги, которую читатель держит в руках.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Андрей, апостол 332

Апеллес 49

Бардили 139, 149, 151, 152

Бардт, Карл-Фридрих 326

Булис 244

Вергилий 49

Витт, Иоганн (Ян) де 243

Вольтер 274, 275

Гердер 219, 220

Гёте 245

Гидарн 244

Гомер 50

Данте 245

Евсевий 338

Евпол 338

Жан-Поль 233

Иисус Христос 307, 309, 313, 316, 317, 319, 321, 322, 324–328,  
331–334

Иоанн, евангелист 309, 316

Кант 41–43, 45, 78, 104, 109, 112, 123, 124, 139, 147, 158, 163, 165,  
167, 170–199, 201, 203, 205, 219, 221–225, 227, 228, 232–234,  
237–242, 244, 246, 251, 253, 262, 266, 269, 271, 274, 275,  
284, 307, 310, 312

Кёппен 216, 221, 230, 231, 240, 257

Клеомен 245

Ксеркс 244

Лихтенберг 233

Локк 172, 237

Лука, евангелист 316

Магдалина, Мария 322

Марк, евангелист 316

Матфей, евангелист 316

Мендельсон 188, 201, 207, 237, 240

Монтескье 314

Отон 243

Паскаль 286

Платон 118, 232, 277, 331

Рафаэль 49

Рейнгольд 41, 44, 47, 48, 58, 87, 135–154, 216, 218, 221, 227, 233,  
235, 239, 240

Симон (Петр), апостол 332

Софокл 49

Сперхий 244

Спиноза 42, 48, 65, 192, 193, 199–201, 203, 206–221, 225, 232–234,  
237, 244, 258, 265

Тимолеон 243

Фихте 41, 43–45, 48, 77–116, 118, 120, 134, 135, 138, 139, 142,  
143, 151, 158, 163, 165, 167, 170, 180, 188, 197, 214, 223, 227,  
237–239, 241, 243, 251–284

Флавий, Иосиф 337

Шекспир 49

Шеллинг 41, 44, 115, 134–138, 142, 143, 151, 341

Эзоп 335

Эпаминонд 243

Эпиктет 219

Эшенмайер 41, 137

Юм 173, 199–201, 204, 215, 237

Якоби 127, 139, 144, 151, 158, 163, 165–167, 170, 198–252, 254, 255,  
257, 258, 264–268, 284, 285



## СОДЕРЖАНИЕ

А. А. Иваненко. «Спекулятивная страстная пятница» философии Гегеля .....	5
--	---

### РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ СИСТЕМАМИ ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГА В СООТНЕСЕНИИ СО «СТАТЬЯМИ ДЛЯ ОБЛЕГЧЕНИЯ ОБОЗРЕНИЯ СОСТОЯНИЯ ФИЛОСОФИИ В НАЧАЛЕ XIX СТОЛЕТИЯ» РЕЙНГОЛЬДА

Предварительные замечания .....	41
О некоторых формах философствования, имеющих место в настоящее время .....	45
Историческое воззрение на философские системы .....	45
Потребность в философии .....	50
Рефлексия как инструмент философствования .....	55
Отношение спекуляции к здравому человеческому рассудку .....	59
Принцип философии в форме абсолютного основоположения .....	64
Трансцендентальное созерцание .....	69
Постулаты разума .....	71
Отношение философствования к философской системе ..	73
Изложение системы Фихте .....	78
Сравнение принципа философии Шеллинга с принципом философии Фихте .....	115
О воззрении и философии Рейнгольда .....	135

**ВЕРА И ЗНАНИЕ  
ИЛИ РЕФЛЕКСИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ  
В ПОЛНОТЕ СВОИХ ФОРМ КАК ФИЛОСОФИЯ КАНТА,  
ЯКОБИ И ФИХТЕ**

<b>[Введение]</b> .....	157
<b>А. Кантовская философия</b> .....	170
<b>В. Философия Якоби</b> .....	198
<b>С. Философия Фихте</b> .....	251

**ПРИЛОЖЕНИЯ**

<i>А. А. Иваненко. Ранние фрагменты Гегеля о религии</i> .....	289
<b>Ранние фрагменты о религии</b> .....	299
Позитивной называется вера .....	299
Религия .....	301
Вера есть тот способ .....	303
Во времена, когда Иисус .....	307
В. Мораль .....	328
С Авраама .....	335
Прекрасные, по своей природе .....	339
<b>Объявление о «Критическом журнале философии»</b> .....	341
<b>Комментарии</b> .....	343
<b>Указатель имен</b> .....	377

*Научное издание*

**Георг Вильгельм Фридрих Гегель**

**ВЕРА И ЗНАНИЕ**

**РАБОТЫ РАННИХ ЛЕТ**

Директор и главный редактор *Ю. Е. Губницын*

Оформление обложки *Л. Н. Куканов*

Верстка *Ю. Е. Губницын*

Корректор *Е. А. Евсейчик*



Подписано в печать 22.03.2021. Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Бум. офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 55,50. Тираж 500 экз.

Зак. № 3781

Издательство «Умозрение»

191025, Санкт-Петербург, Невский пр., д. 65

Тел. (812) 575-87-02

E-mail: gub191025@gmail.com

Сайт издательства: umozrenie.com

Санкт-Петербургский филиал ФГУП «Издательство «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, дом 12