

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.

ГОДЪ XXV.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга 122 (II).

МАРТЪ — АПРѢЛЬ — 1914 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К^о.

Пименовская ул., соб. домъ.

1914 г.

Библиотека "Руниверс"

СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Іоганнъ Готтлибъ Фихте. Г. Ланца	65
Общес міросозерцаніе Фихте. Л. Лопатина	120
Основная идея теоретической философіи І. Г. Фихте. Б. Яковенко	143
Философія Фихте, какъ религія совѣсти. Ивана Ильина.	165
Фихте въ іенскій періодъ. А. Кубицкаго	186
Бытіе и знаніе въ философіи Фихте. Г. Ланца	227
Наукоученіе (Опытъ историко-систематическаго изслѣдова- нія). Б. Яковенко	283

Іоганнъ Готтлибъ Фихте.

Однимъ изъ величайшихъ геніевъ германскаго духа былъ І. Г. Фихте, столѣтіе со дня смерти котораго празднуется въ этомъ году не только германскими университетами, является торжествомъ не только германской націи, но и всей культурной Европы. Фихте былъ геніемъ не абстрактной логической мысли, но именно геніемъ духа, геніемъ эпохи своей, нервомъ общественнаго вдохновенія времени и творцомъ его идеаловъ. Поэтому онъ живетъ въ системѣ человѣчества и дорогъ ему не только какъ философъ, но прежде всего какъ личность. Онъ принадлежитъ къ тѣмъ немногимъ именамъ въ исторіи человѣчества, память о которыхъ не исчерпывается ихъ дѣлами, но связывается съ преклоненіемъ передъ самимъ характеромъ ихъ душевнаго склада, передъ воплощеніемъ „человѣка“ въ ихъ личности.

Фихте начинаетъ свою философскую дѣятельность почти въ тотъ самый моментъ, когда во Франціи вспыхиваетъ Великая революція, въ моментъ великаго напряженія политической жизни Европы, когда рушится власть феодальнаго рабства, а идея свободы провозглашаетъ политическія и соціальныя права человѣческой личности. И философія даннаго періода является, какъ бы, идеологіей освобожденнаго духа своей эпохи. То, что въ реальной жизни совершалось по законамъ историческаго развитія, почти съ безсознательною необходимостью, со всею неясностью и искаженіями живой борьбы, то самое философія создавала въ ясномъ свѣтѣ чистаго сознанія, вырабатывая идеаль и

логическую возможность того, что ковала жизнь передъ ея глазами. Двѣ грандіозныя системы эпохи французской революціи и германскаго броженія—системы Канта и Фихте—по основной тенденціи своего замысла могутъ быть названы философіей свободы. Фихтевская идея свободной „дѣятельности“ личнаго и національнаго самоопредѣленія, въ которой концентрируются вся его философія и вся его индивидуальная и общественная жизнь, отражаетъ на себѣ съ полной ясностью бурный и неутомимый духъ его эпохи, гордость и силу сознавашаго свою этическую цѣнность человѣчества. При помощи своей революціонной мысли онъ былъ и хотѣлъ быть реформаторомъ жизни. Это рѣдкое сочетаніе практической и теоретической силы и какъ бы синтетическое единство ихъ было существомъ его натуры.

І. Г. Фихте родился 19 мая 1762 г. въ простой крестьянской семьѣ, въ деревенькѣ Раменау (Oberlausitz). Раннее дѣтство его протекало въ довольно безотраднѣйшей обстановкѣ наслѣдственно крѣпостныхъ людей XVIII вѣка. Отецъ его, Христіанъ Фихте, занимался выдѣлкой холста, а нашъ будущій философъ, передъ которымъ преклонилась въ послѣдствіи вся мыслящая Европа, который открылъ своей системой цѣлую эпоху философскаго развитія, въ раннемъ дѣтствѣ своемъ былъ пастухомъ гусей. Однообразная рабочая жизнь благочестивой протестантской деревеньки съ ея спокойной природой, съ ея нуждой и маленькими интересами хозяйства, съ ея простымъ и несложнымъ, почти инстинктивнымъ благочестіемъ, съ ея воскресными проповѣдями, были тѣмъ источникомъ, откуда маленькій Фихте черпалъ свои первыя впечатлѣнія и изъ котораго вытекли нѣкоторыя начала его этическихъ и религіозныхъ убѣжденій. Первыми духовными руководителями его, оставившими глубокій слѣдъ въ его душѣ, — ибо слѣды дѣтскихъ впечатлѣній и ихъ наивныхъ мыслей гораздо глубже предопредѣляютъ направленіе нашей жизни, чѣмъ многія позднѣйшія вліянія, которыя взрослымъ кажутся столь существенными,—были,

съ одной стороны, деревенскій пастухъ, съ другой—сельскій пасторъ Вагнеръ. Послѣдній былъ извѣстенъ во всемъ округѣ, какъ замѣчательный проповѣдникъ. Проповѣди его производили такое впечатлѣніе на маленькаго философа, съ его спокойнымъ мечтательнымъ характеромъ, что онъ съ перваго раза запоминалъ ихъ почти наизусть и могъ повторить, какъ гласить преданіе, буквально слово въ слово. Эта феноменальная память сохранилась у Фихте на всю жизнь и, зная такіе факты изъ его біографіи, какъ только что упомянутый, кажется страннымъ и даже неискреннимъ мнѣніе самого философа о своей памяти, который много разъ заявлялъ, что онъ совершенно не обладаетъ никакой памятью ¹⁾. Это однако весьма правдоподобно и едва ли является сужденіемъ ложной скромности, если мы примемъ во вниманіе, что Фихте обладалъ гениальной *логической* памятью; онъ едва ли могъ бы запомнить болѣе 10 словъ, написанныхъ безъ всякаго логическаго смысла, съ крайнимъ трудомъ удерживалъ въ головѣ то, чего онъ не понималъ, но съ абсолютной точностью могъ всегда воспроизвести логическій ходъ мысли запутаннѣйшихъ философскихъ изъясненій, которыя онъ логически постигъ. Онъ не запоминалъ механически, но каждый разъ творчески воспроизводилъ ходъ мысли во всѣхъ его деталяхъ, какъ будто-бы въ каждой мысли его потенциально присутствовала вся система ея обоснованія и ея слѣдствій. Въ виду такой структуры его ума приведенный фактъ становится особенно разительнымъ и свидѣтельствуеъ о безусловной гениальности логическихъ силъ мальчика. Очевидно, слышанныя проповѣди не механически и, какъ бы, произвольно запечатлѣвались въ его „головѣ“, но усваивались и самостоя-

¹⁾ См. W. L. v. J. 1804. N II, 97. „Im allgemeinen sage ich: wie denn, was Gedächtniss und die Möglichkeit, seine Aufmerksamkeit zugleich auf mehrere Gegenstände zu richten anbelangt, eine grosse Verschiedenheit unter den Menschen stattfindet, und ich einer der unbegünstigsten in dieser Rücksicht bin, da ich das, was man gewöhnlich Gedächtniss nennt, gar nicht habe, und meine Aufmerksamkeit durchaus nur mit Einem Gegenstände zu beschäftigen fähig bin“.

тельно перерабатывались въ его „душѣ“. Онъ понималъ ихъ смыслъ и восторгался ихъ содержаніемъ, а потому съ искреннимъ паѳосомъ могъ точно воспроизводить ихъ передъ толпою наивно удивлявшихся этому крестьянъ.

Эта исторія съ проповѣдями сыграла важную роль въ его жизни и совершенно случайно дала ей то направленіе, которое привело его на университетскую кафедру. Однажды въ воскресный день деревеньку Раменау посѣтилъ богатый и вліятельный помѣщикъ, баронъ Мильтицъ; между прочимъ онъ хотѣлъ присутствовать и на проповѣди пастора Вагнера; однако въ церковь, какъ прилично свѣтскому человѣку, опоздалъ: передъ входомъ въ церковь ему сообщили, что проповѣдь кончена; „однако, — прибавилъ одинъ изъ присутствовавшихъ возлѣ крестьянъ, — баронъ можетъ всегда услышать проповѣдь слово въ слово; нужно только, если онъ этого желаетъ, послать за пастушонкомъ Фихте“. Маленькій Іоганнъ былъ приведенъ и произвелъ своей воодушевленной передачей проповѣди такое впечатлѣніе на барона, что тотъ рѣшилъ позаботиться объ его образованіи. Чуть ли не въ тотъ же день Фихте пришлось, благодаря этой счастливой случайности, покинуть родительскій домъ и девятилѣтнимъ мальчикомъ окунуться въ новую, не менѣе трудную и непривычную жизнь. Баронъ Мильтицъ взялъ его съ собой, отдалъ его на первое время, какъ талантливаго воспитанника, въ семью Кребеля, пастора одной изъ деревенекъ мильтицкаго помѣстья, а въ 1774 г. помѣстилъ его въ закрытое учебное заведеніе, носившее названіе Пфорты.

Шестилѣтнее пребываніе его въ Пфортѣ было, кажется, наиболѣе мучительными годами его жизни. Оторванный отъ родительскаго дома и отъ семьи пастора Кребеля, къ которой онъ за два года успѣлъ привыкнуть и привязаться, Фихте очутился въ атмосферѣ школьной рутины и пансіонерскаго неуютa, съ тоской по родительскому дому, съ его однообразіемъ и холоднымъ равнодушіемъ: обстановка эта для Фихте была тѣмъ болѣе тяжела, что онъ

чувствовалъ себя слишкомъ одинокимъ среди своихъ сверстниковъ, — сплошь дѣтей гораздо болѣе богатыхъ, часто знатныхъ фамилій. Ему приходилось ломать себя и слишкомъ часто подавлять въ себѣ обиды оскорбленнаго самолюбія. Однако это съ дѣтства побудило его относиться къ себѣ чрезвычайно внимательно, приучило объективно слѣдить и постоянно работать надъ собой; выработало у него ту своеобразную черту его характера, которая позволяла ему относиться къ своей личности, какъ къ объективному матеріалу для обработки, какъ къ средству для осуществленія какого-либо плана или идеи: онъ привыкъ постоянно что-нибудь „осуществлять“ собою, научился планомерно и внимательно работать надъ собой; его личные интересы и привычки находились подъ постояннымъ и бдительнымъ контролемъ его разума и его совѣсти. Какъ сыну простого и небогатаго крестьянина, ему тяжело приходилось и отъ установившихся среди школьниковъ традицій, связанныхъ съ мелкими кутежами, на которые требовались деньги ¹⁾, и отъ недостатка внѣшнихъ манеръ, за что ему случалось выслушивать не мало насмѣшекъ, и отъ отношеній своихъ къ родительскому дому. Отецъ долгое время старался навязать ему роль посредника по продажѣ своихъ льняныхъ издѣлій среди его сотоварищей. Фихте стоило немало труда и непріятностей отстранить отъ себя эту странную роль, за которую онъ, конечно, „былъ бы нещадно высмѣянъ“, какъ писалъ отцу ²⁾. Ко всему этому прибавлялось деспотическое и грубое обращеніе со стороны начальствовавшихъ надъ мальчикомъ старшихъ товарищей. Каждый „малышъ“ имѣлъ, по обычаю Пфорты, своего „старшаго“ и долженъ былъ подчиняться ему. Отношенія къ Фихте его „старшаго“ были настолько грубы и дespo-

1) См. Weinhold 1/2.

2) См. Weinhold 2, 3. „Ihr schreibt mir von Strumpfbändern; ich weiss aber nicht, ob es gut getan sein würde, denn leider fragt man hier nicht soviel nach dergleichen Sachen als nach Geld, ich würde auch noch dazu entsetzlich ausgehöhnt werden“.

тичны, что мальчикъ задумалъ бѣжать изъ Пфорты. Дѣтскія мечты о Робинзонѣ Крузо въ связи съ тяжелымъ положеніемъ и жаждой свободы привели къ осуществленію этого плана. Бѣглець, конечно, былъ пойманъ и возвращенъ въ школу, но далъ такія чистосердечныя и разумныя объясненія директору, что не только не былъ наказанъ, но даже получилъ новаго „старшаго“.

Въ 1780 г. Фихте сдаетъ свои выпускные экзамены и разстается съ Пфортой. Осенью того же года онъ поступаетъ въ Іенскій университетъ на теологическій факультетъ. Его давнишняя мечта сдѣлать изъ себя постора, мечта, которая руководила имъ съ самыхъ дѣтскихъ лѣтъ, принимаетъ конкретныя формы и становится планомѣрной задачей. Однако непреодолимая трудности вырастаютъ для него на этомъ пути. Поддержка, которую онъ получалъ отъ семейства Мильтицъ, послѣ смерти самого барона была чрезвычайно ничтожна, и Фихте долженъ былъ напрягать всѣ силы свои на добываніе матеріальныхъ средствъ для своего существованія. Въ надеждѣ на полученіе университетской стипендіи, онъ оставляетъ Іену и въ 1781 г. имматрикуируется въ Лейпцигѣ. Но и здѣсь матеріальное положеніе не улучшается; „мое пребываніе въ Лейпцигѣ,—пишетъ онъ,—ничуть не помогаетъ мнѣ, такъ какъ я все время свое долженъ употреблять на совсѣмъ постороннія вещи, чтобы быть въ состояніи жить“¹⁾. Время уходитъ на даваніе частныхъ уроковъ, а экзамены, которые на теологическомъ факультетѣ особенно сложны и трудны, затягиваются. Фихте уже съ внутренней болью и даже отчаяніемъ обдумываетъ планъ перехода на юридическій факультетъ, полагая, что его юридическія познанія обладаютъ меньшими пробѣлами, чѣмъ теологическія²⁾. Такая жизнь, полная матеріальныхъ бѣдствій и лишеній, скитаніе по грошевымъ урокамъ и кондиціямъ, продолжалась 7 лѣтъ. 1787-й годъ

¹⁾ Leben u. Briefwechsel. I, 29.

²⁾ См. Kantstudien VI, 185. „Bei der Theologie mein Glück zu machen, sind mir nun alle Kanäle abgeschnitten“.

былъ въ этомъ отношеніи особенно тяжелъ. Фихте потерялъ свое послѣднее мѣсто домашняго учителя и очутился совершенно безъ средствъ; небольшія сбереженія, которыя онъ успѣлъ сдѣлать, быстро изсякли; работа не находилась, вмѣстѣ съ планами и надеждами на будущее исчезла и энергія; онъ былъ сильно надломленъ и находился въ состояніи полнаго отчаянія, когда единственнымъ исходомъ кажется смерть. Опять новая случайность спасла его въ самый послѣдній моментъ и бросила его на новую дорогу. Въ день его рожденія, 19 мая, истощились всѣ его сбереженія, у него не оставалось ничего и занимать далѣе онъ считалъ безчестнымъ. Оставалось одно: самоубійство. Въ такомъ положеніи дѣлъ застаеъ его въ тотъ же вечеръ 19 мая письмо отъ поэта Вейсе, который немедленно приглашаетъ его къ себѣ и предлагаетъ ему мѣсто домашняго учителя въ Цюрихѣ въ семьѣ зажиточнаго содержателя отеля „Zum Schwert“, нѣкоего господина Оттъ. Фихте съ радостью принимаетъ предложеніе, какъ неожиданную помощь въ моментъ высшей нужды, и начинаетъ готовиться къ столь дальнему путешествію. Въ наше время благодаря желѣзнымъ дорогамъ разстояніе отъ Лейпцига до Цюриха кажется сравнительно ничтожнымъ; но въ то время это было дѣйствительно далекое путешествіе. Фихте вышелъ изъ Лейпцига въ началѣ августа и только къ 1-му сентября онъ былъ въ Цюрихѣ, совершивъ весь путь пѣшкомъ.

Въ личной жизни нашего философа, этотъ сравнительно кратковременный цюрихскій періодъ имѣлъ важное значеніе. Онъ близко сошелся и даже подружился съ нѣкоторыми крупными личностями своего времени. Прежде всего онъ познакомился съ Лафатеромъ, чрезъ котораго попалъ въ кругъ духовной аристократіи Цюриха. Лафатеръ познакомилъ его съ семействомъ Ранъ, которое было центромъ духовныхъ интересовъ, гдѣ встрѣчались не только общественные дѣятели, ученые и поэты Цюриха, но и многіе проѣзжіе столпы нѣмецкаго духа. Другъ Клопштока, женатый на его сестрѣ, Гартманъ Ранъ былъ представи-

телемъ высшей интеллигенціи города, другомъ многихъ выдающихся людей. Здѣсь Фихте нашель не только удовлетвореніе своей потребности духовнаго общенія, не только милый и гостепріимный уютъ, но онъ обрѣлъ и нѣчто большее—искреннюю любовь и привязанность со стороны дочери Рана, Іоганны Ранъ. „Вы обладаете тайной, неизъяснимой тайной,—писаль онъ ей незадолго до своего отъѣзда изъ Цюриха,—все сильнѣе и крѣпче привязывать къ себѣ. Мой добрый геній тихо намекаль мнѣ, когда я первый разъ увидѣль васъ, что это знакомство не останется безслѣднымъ для моего сердца, для моего характера, даже для моего *назначенія*. Но узнавая васъ дальше и ближе, я больше привязывался къ вамъ и сердцемъ и разумомъ; теперь узель затягивается еще уже!—Какъ вы дѣлаете это? Или лучше спросить, какъ я это дѣлаю?—О, я знаю это слишкомъ хорошо! Въ васъ покоются драгоценности, которыя открываются одинаково къ вамъ настроенной душѣ и все болѣе и болѣе влекутъ ее къ себѣ“¹⁾. Іоганна Ранъ была старше Фихте на 4 года и отнюдь не отличалась красотой; она сама съ милымъ юморомъ описывала брату Фихте свою внѣшность: „Я прежде всего маленькая и, когда мнѣ было лѣтъ 16, я была очень толстая; а такъ какъ я съ того времени изрядно похудѣла, то, конечно, когда-то слишкомъ натянутая кожа получила много морщинъ; ко всему тому природа надѣлила меня отвратительно длиннымъ подбородкомъ; и что изъ всего этого самое скверное, такъ это то, что изъ-за ужасныхъ зубныхъ болей мнѣ пришлось выдернуть всѣ верхніе зубы. Ну, теперь я представляю вашей собственной силѣ воображенія представить меня настолько комичной, насколько я въ дѣйствительности и есть“²⁾. Однако, несмотря на этотъ юморъ, въ ея внѣшности было что-то притягивающее, милое и умное. Фихте, конечно, покорился не внѣшностью ея, но

1) *Leben u. Briefwechsel*. I. 48.

2) *Weinhold* 43 f.

ея бесконечно вѣрной, жаждущей глубокой привязанности душой. Это была искренняя, задушевная любовь, основанная ни на страсти, ни на выгодѣ, но исключительно на гармоніи ихъ душъ, на взаимномъ дополненіи характеровъ. Иоганна быстро и глубоко проникла въ природу Фихте и узнала его лучше и глубже, чѣмъ онъ самъ узналъ себя. Его необузданные порывы и фантастическіе планы всегда находили съ ея стороны трезвый скепсисъ и благородный юморъ, отнюдь, однако, не практическій въ дурномъ смыслѣ этого слова, отнюдь не лишенный идеализма. Она всегда и всю жизнь ждала и желала отъ него только идейной работы и всѣмъ, чѣмъ могла, поддерживала его въ этомъ служеніи, готова была раздѣлить всѣ невзгоды и трудности его. Она только препятствовала ему въ осуществленіи тѣхъ замысловъ его, которые не соотвѣтствовали его природѣ; безпредѣльностью своей женской любви она инстинктивно чувствовала, какая форма дѣятельности, какой поступокъ не отвѣчаетъ его душевному складу. Въ періодъ его бурныхъ метаній отъ плана къ плану, отъ мечты къ мечтѣ, въ эпоху его идейнаго искательства и неудовлетворенности, когда онъ никакъ не могъ найти своего призванія, своего, какъ онъ это называлъ, „назначенія“, она сумѣла удержать его отъ многихъ ложныхъ шаговъ ¹⁾. Вѣдь чего только онъ не задумывалъ предпринять послѣ того, какъ оставилъ Цюрихъ и семейство Оттъ, съ которымъ никакъ не могъ сойтись въ принципахъ воспитанія и которое было по существу дѣла, вѣроятно, даже радо избавиться отъ столь требовательнаго и ученаго педагога. Попавъ снова въ Лейпцигъ, онъ то хлопочетъ о томъ, чтобы получить мѣсто воспитателя при какомъ-нибудь дворѣ и чуть ли не мечтаетъ о должности министра, то принимается за издательство журнала для дамъ, то работаетъ надъ трагедіями, съ полнымъ созна-

¹⁾ Онъ самъ говоритъ, что она, какъ будто, умѣла читать въ его душѣ, и соглашаясь съ нею, онъ признавалъ, что она говоритъ и совѣтуетъ то, что онъ самъ въ глубинѣ считаетъ лучшимъ. См. *Leben und Briefw.* I, 57—58.

нiемъ, что „изъ этого, безъ сомнѣнiя, не выйдетъ ничего умнаго“, то пишетъ и произноситъ проповѣди, изучаетъ декламацию и Богъ вѣсть что еще.

Менѣе всего, кажется, въ этотъ періодъ Фихте занимался философiей. Онъ былъ только „знакомъ“ съ ней, насколько этого можно требовать отъ человѣка съ широкими духовными запросами. Конечно, всякій образованный теологъ и дѣятельный пасторъ неизбѣжно самъ собою становится философомъ. Въ своихъ проповѣдяхъ ему приходится задумываться надъ тѣми же философскими, особенно этическими проблемами, сталкиваться и самостоятельно развивать тѣ идеи, надъ которыми работала и исторiя философiи; только въ нѣсколько иной формѣ, конкретнаго символическаго воплощенiя въ религіозныхъ образахъ; однако онъ все-таки остается дилетантомъ. И печать этого дилетантизма сохранилась на всей системѣ, на каждомъ творенiи Фихте. Онъ остался гениальнымъ самоучкой, оригинальнымъ примѣромъ той силы и глубины философской абстракціи, которая не нуждается въ обширности знанiй и стоитъ выше ученѣйшей эрудиціи. Фихте никогда не былъ философомъ-специалистамъ, философомъ-ученымъ, однако всегда и вездѣ оставался философскимъ гениемъ. Онъ какъ будто воплотилъ своей личностью парадоксъ вѣчнаго дилетанта-ученаго, который оставался всю свою жизнь весьма поверхностно образованнымъ какъ разъ въ той области, гдѣ онъ былъ гениальнѣйшимъ творцомъ ¹⁾. Всякому, кто знакомился съ системой Фихте, бросается въ глаза крайняя бѣдность, почти полное отсутствiе непосредственныхъ историческихъ влiянiй. Кромѣ Канта и Спинозы, въ его сочиненiяхъ рѣдко упоминаются имена философскихъ классиковъ. И тѣмъ не менѣе его система какъ-будто безсознательно полна философскихъ традицій, основныхъ проблемъ и путей исторической философiи. Это является какъ бы конкретнымъ, жизненнымъ подтвержденiемъ одного изъ

¹⁾ Въ этомъ отношенiи онъ нѣсколько напоминаетъ Фарадея.

основныхъ религіозно-этическихъ убѣжденій нашего философа, что абсолютная оригинальность, не связанная съ исторіей и идеей человѣческой культуры, есть абсолютный нуль, что она невозможна и противорѣчива, что истинная оригинальность творческаго индивидуума, гдѣ бы она ни проявлялась, сознательно или безсознательно, становится въ контекстъ человѣческой культуры и лишь въ непрерывномъ развитіи его идеаловъ и проблемъ находитъ себя самое, свой смыслъ и свое бытіе. Фихте незамѣтно и безсознательно для себя самага полонъ исторіей философіи, и именно это самое обстоятельство есть лучшее доказательство его безусловной геніальности и классической оригинальности.

О философскомъ развитіи Фихте до 1790 г. мы имѣемъ далеко не полныя, даже скудныя свѣдѣнія. Мы знаемъ, что онъ основательно изучилъ юриспруденцію и готовъ былъ даже держать экзамень въ этой области; знаемъ, что онъ съ большимъ рвеніемъ, даже воодушевленіемъ изучалъ греческихъ классиковъ литературы и былъ знатокъ Эсхила; относительно его спеціально философскаго развитія мы знаемъ мало. Несомнѣнно, что онъ еще до 1780 г. былъ хорошо знакомъ съ системою Спинозы и былъ проникнуть его детерминистическимъ пантеизмомъ; идея всеобщей и безусловной необходимости этого желѣзнаго Бога, который душилъ „человѣка“ своими холодными схемами, убивалъ этическую совѣсть его своими безпощадными „лініями“ и „треугольниками“, силой своей истинности сумѣлъ подчинить себѣ даже такого апологета свободы, какимъ былъ впоследствии Фихте. Однако нашего философа никогда не увлекала такого рода концепція; онъ подчинялся ей и покорялся ей, но только съ болью своей этической совѣсти, которая не могла простить міру его желѣзныхъ законовъ и принимала его какъ неизбѣжное зло, отъ котораго нѣтъ спасенія. Читая его письма цюрихскаго періода, получаешь иногда такое впечатлѣніе, будто детерминизмъ, несмотря на страстную защиту его со стороны Фихте, былъ для него

какимъ-то тяжелымъ кошмаромъ, отъ котораго онъ не видѣлъ возможности проснуться и спастись. Философія Канта упала поэтому для него на благодарную и подготовленную внутренними мученіями почву. Она оказалась для него лучемъ надежды, скоро превратившимся въ яркое всеосвѣщающее солнце, открывши передъ нимъ путь свободы и моральной самостоятельности. Онъ нашелъ въ ней самого себя, свою личность, возможность своей цѣнности, онъ пересталъ относиться къ себѣ только какъ къ продукту безконечной цѣпи условій, сдавленному со всѣхъ сторонъ ихъ безнадежной тяжестью; онъ увидѣлъ, что, несмотря на эту тяжесть, онъ можетъ знать себя какъ свободнаго „человѣка“. Въ философіи Канта имъ найдено было средство удовлетворить высшей теоретической и философской потребности его революціонной эпохи: обосновать возможность и реальность свободы. И въ этомъ смыслѣ его философская система есть продуктъ его вѣка. Она достигаетъ высшей степени метафизическаго революціонизма, является возстаніемъ освобожденнаго и свободнаго „человѣка“ противъ цѣлаго міра съ его желѣзнымъ Богомъ мѣры и числа. Про Фихте можно вполнѣ сказать словами Достоевскаго, что онъ такого міра не пріемлетъ; онъ его не только не принялъ, но и разрушилъ, свергъ тираннію его необходимости и возвелъ на престолъ вселенной богиню абсолютной свободы. Всю свою философію онъ считалъ не чѣмъ инымъ, какъ анализомъ понятія свободы. Онъ докончилъ дѣло, начатое Кантомъ, и создалъ философію абсолютной свободы.

Фихте началъ знакомиться съ философіей Канта лишь въ 1730¹ г. и былъ наведенъ на это совершенно случайно. Матеріальное положеніе его по возвращеніи въ Лейпцигъ снова стало очень тяжело. Попытки жить литературной работой потерпѣли крушеніе, и онъ снова принужденъ былъ давать частные уроки. Въ это время одинъ студентъ Лейпцигскаго университета просить его преподавать ему кантовскую философію. Фихте зналъ о Кантѣ въ то время

только то, что этотъ философъ написалъ какъ-то двѣ книжки, которыхъ никто понять не можетъ. Однако матеріальное положеніе его было настолько тяжело, что онъ рѣшилъ заняться философіей Канта и далъ своему студенту утвердительный отвѣтъ. Это, повидимому, случайное событіе было поворотнымъ пунктомъ въ его внутреннемъ развитіи, ничтожнымъ, случайно брошеннымъ судьбою зерномъ, изъ котораго выросла система Фихте, предопредѣлившая характеръ всей послѣдующей философіи.

Для самого Фихте изученіе Канта было, какъ мы уже сказали, цѣлымъ откровеніемъ. Онъ нашелъ въ ней спасеніе не только своей моральной личности, но и освобожденіе всего человѣчества, Евангеліе цѣлаго міра. Трансцендентальный идеализмъ съ самаго начала знакомства съ нимъ сталъ для него не абстрактной теоріей, но жизнью и счастьемъ. О времени своего перваго изученія этой поистинѣ великой системы онъ пишетъ впослѣдствіи, что это были счастливѣйшіе дни, которые онъ когда-либо переживалъ. „Со дня на день перебываясь изъ-за куска хлѣба, я былъ, однако, вѣроятно, счастливѣйшимъ человѣкомъ на всемъ земномъ шарѣ“ ¹⁾. „Я живу въ какомъ-то новомъ мірѣ, послѣ того какъ я прочелъ Критику практическаго разума. Положенія, о которыхъ я думалъ, что они непоколебимы, опровергнуты; вещи, про которыя я думалъ, что онѣ никогда не могутъ быть доказаны, какъ напримѣръ, понятіе абсолютной свободы, долга и т. д., теперь доказаны для меня, и я чувствую себя въ виду этого тѣмъ радостнѣе. Непостижимо, какое великое уваженіе къ человѣчеству, какую силу даетъ намъ эта система. Какое благословеніе нашему вѣку, который разрушилъ мораль въ ея критическихъ основахъ и зачеркнулъ понятіе долга во всѣхъ своихъ словаряхъ“ ²⁾. Идея свободы, благословенная гроза ко-

¹⁾ Weinhold, 20.

²⁾ *Leben und Briefwechsel I*, 109. Ср. 81—82: „Ich hatte mich durch eine Veranlassung, die ein blosses Ungefähr schien, ganz dem Studium der kantischen Philosophie hingegeben; einer Philosophie, welche die Einbildungskraft

торой разразилась надъ Франціей и освѣтила всю Европу своими молніями, потеряла, наконецъ, для Фихте характеръ неосновательной мечты, кокого-то миража потусторонняго міра, и сдѣлалась его непоколебимымъ идеаломъ, сбрѣла свою этическую возможность. Его Я нашло свою самостоятельность, перестало быть игрушкой „условіи“ и единымъ размахомъ критическаго разума сбросило съ себя всю безконечную тяжесть объективнаго міра съ его проклятой необходимостью. Субъектъ нашего чистаго Я возвысился надъ объективнымъ міромъ и самъ сталъ абсолютнымъ условіемъ его возможности. Отнынѣ не онъ получаетъ предписанія отъ міра и его прошлыхъ грѣховъ, но самъ предписываетъ міру законы въ логической и этической совѣсти своихъ идеаловъ.

Съ этого времени главной мечтой Фихте становится личное знакомство съ Кантомъ; онъ мечтаетъ послушать его лекціи и глубже проникнуть въ его систему подъ непосредственнымъ руководствомъ его живого слова. Однако почти два года матеріальныя затрудненія не позволяютъ ему осуществить поѣздку въ Кенигсбергъ. Въ апрѣлѣ 1791 года Фихте получаетъ предложеніе занять мѣсто домашняго учителя въ Варшавѣ въ семействѣ графа фонъ-Платера. Онъ долженъ былъ руководить занятіями единственнаго сына графа и впослѣдствіи помогать ему въ его университетскихъ занятіяхъ. Фихте принимаетъ предложеніе, ѣдетъ въ Варшаву и черезъ два дня послѣ своего прибытія представляется семейству фонъ-Платера. И та и другая сторона произвели другъ на друга настолько отталкивающее впечатлѣніе, что просктъ, вѣроятно, къ

zähmt, dem Verstande das Uebergewicht und dem ganzen Geiste eine unbegreifliche Erhebung über alle irdischen Dinge gibt. Ich habe eine edlere Moral angenommen und, anstatt mich mit Dingen ausser mir zu beschäftigen, mich mehr mit mir selbst beschäftigt. Dies hat mir eine Ruhe gegeben, die ich noch nie empfunden; ich habe bei einer schwankenden äusseren Lage meine seligsten Tage verlebt. Ich werde dieser Philosophie wenigstens einige Jahre meines Lebens widmen und alles, was ich wenigstens in mehreren Jahren von jetzt an, schreiben werde, wird über sie sein“.

счастью для обоихъ, разрушился, еще не будучи осуществлень¹⁾. Фихте получилъ неустойку, которая обезпечила ему около полугода существованія и быстро отправился опять въ Германію, на этотъ разъ прямо „къ нему“, въ Кенигсбергъ. Перваго іюля онъ былъ въ Кенигсбергѣ и 4-го сдѣлалъ уже свой первый визитъ Канту. Какъ и слѣдовало ожидать, эта встрѣча, которая для насъ теперь кажется такой значительной, полной историческаго смысла и философской высоты, для самого Канта и Фихте прошла блѣдно и совершенно безрезультатно. Кантъ, вообще сдержанный и сухой по своему внѣшнему характеру, принялъ совершенно незнакомаго ему молодого человѣка „не особенно“, какъ отмѣтилъ Фихте въ своемъ дневникѣ. Фихте былъ разочарованъ не столько потому, что Кантъ подавъ къ этому какіе-нибудь объективные поводы, сколько потому, что самъ Фихте въ мечтахъ своихъ, вѣроятно, слишкомъ многого ожидалъ отъ этой встрѣчи и съ слишкомъ большимъ волненіемъ переживалъ свой визитъ. Онъ началъ слушать лекціи Канта, которыя разочаровали его еще болѣе; онъ нашелъ ихъ въ достаточной мѣрѣ „снотворными“²⁾. О своихъ планахъ и впечатлѣніяхъ по этому поводу онъ пишетъ слѣдующее: „я, вѣроятно, до Михайлова дня останусь въ Кенигсбергѣ: буду изучать кантовскую философію и приложу всѣ усилія къ тому, чтобы дать

1) Фихте слѣдующимъ образомъ передаетъ свои впечатлѣнія объ этомъ семействѣ: „Madame is eine Frau der grossen Welt, und da ich noch wenig dergleichen gesehen hatte, so konnte es nicht fehlen, dass sie mir nicht unausstehlich werden musste. Sie ist gross, die Augenknochen stehen stark hervor; dabei hat ihr Blick etwas Leidenschaftliches, Gereiztes. Der Ton ihrer Stimme stumpf, ohne Silber... Sie redet immer im Kommandiertone, rasch, undeutlich, weshalb sie schwer zu verstehen ist Sie ist nie zu Hause, kommt, redet ein paar Worte, lässt sich von ihrem gehorsamen Manne die Hand Küssen und geht. Er ist ein guter, ehrlicher Mann, dick trägt“. Неблагоприятное впечатлѣніе получила отъ Фихте и сама „Madame“. Новый учитель плохо говорилъ по-французски и съ самаго начала выказалъ слишкомъ мало покорности и подчиненія. Она хотѣла было доставить ему мѣсто учителя въ другомъ домѣ, но Фихте отказался и потребовалъ неустойки.

2) Leben u. Briefwechsel I, 129.

своему духу новый, свободный полетъ. Много ли поможетъ мнѣ въ этомъ отношеніи самъ Кантъ, ради котораго я, собственно, и пріѣхалъ въ Кенигсбергъ, я не знаю. Изъ его лекціи можно получить гораздо менѣе, чѣмъ изъ его произведеній. Его слабѣющее тѣло уже устало давать приютъ столь великому духу. Кантъ очень слабъ и память уже начинаетъ оставлять его" ¹⁾).

Въ Кенигсбергѣ Фихте ведетъ чрезвычайно замкнутую и уединенную жизнь: онъ почти ни съ кѣмъ не встрѣчается, кромѣ одного молодого студента, который сумѣлъ привлечь его живымъ идеализмомъ своей натуры—Теодоромъ фонъ-Шень, будущимъ министромъ и оберъ-президентомъ Пруссіи, прославившимся въ исторіи проведеніемъ закона объ уничтоженіи крѣпостного права въ 1807 г. Фихте до того осторожно обращается со своимъ временемъ, что отъ всѣхъ рѣшительно скрываетъ свой адресъ. Время ему, дѣйствительно, дорого. Онъ во что бы то ни стало рѣшилъ обратить на себя вниманіе Канта и съ чрезвычайнымъ напряженіемъ всей своей духовной энергіи принялся за писаніе своего перваго философскаго произведенія. Въ системѣ трехъ Критикъ Канта, съ ихъ дедукціей теоретическаго, этическаго и эстетическаго разума оставался существенный пробѣлъ, который Кантъ самъ сознавалъ и надъ заполненіемъ котораго въ данный моментъ работалъ: въ системѣ трансцендентальнаго идеализма религія еще не нашла своего логическаго мѣста. Для Фихте, какъ теолога, этотъ пунктъ былъ особенно привлекателенъ, и работа здѣсь могла оказаться наиболѣе плодотворной и научной. На ряду съ критикой теоретическаго и эстетическаго разума, надо было создать критику религіознаго сознанія, съ его базисомъ въ откровеніи. Съ этой основной темой и мыслью Фихте принимается писать свою „Критику всяческаго откровенія“. Въ теченіе четырехъ недѣль сочиненіе было готово и въ рукописи препро-

¹⁾ Kantstudien VI, 201.

вождено Канту ¹⁾. Кантъ, разумѣется, не прочелъ его цѣликомъ, какъ онъ никогда не далъ себѣ труда прочитать до конца ни одной книги, написанной Фихте. Однако по первымъ же страницамъ его опытный философскій и педагогическій умъ увидѣлъ, что онъ имѣеть дѣло съ глубокимъ философскимъ талантомъ. Фихте вполнѣ достигъ своей цѣли. Кантъ обратилъ на него вниманіе, принялъ его послѣ этого „чрезвычайно благосклонно“ и пригласилъ его бывать у себя за-просто, т.-е. ввелъ его въ кругъ своихъ друзей. Лишь здѣсь за его знаменитыми обѣдами Фихте позналъ обаяніе его личности; „только теперь, — пишетъ онъ, — я увидѣлъ въ немъ черты достойныя того великаго духа, которымъ проникнуты его сочиненія“. Здѣсь познакомился онъ и съ пасторомъ Шульцемъ и съ Боровскимъ, извѣстнымъ біографомъ Канта.

Вскорѣ послѣ этого, въ виду денежныхъ затрудненій Фихте, Кантъ предлагаетъ ему напечатать его первое произведеніе и снова обезпечиваетъ ему матеріальное существованіе на нѣкоторое время. И снова странный случай помогаетъ Фихте и на этотъ разъ сразу возноситъ его на вершину славы, окончательно устраивая его жизнь и судьбу. Было ли то случайно или же устроено съ обдуманымъ и тонкимъ расчетомъ самимъ издателемъ, но „Критика всяческаго откровенія“ появилась анонимно и безъ предисловія, въ которомъ говорилось, что это первое произведеніе автора. Вся философская Германія съ нетерпѣніемъ ждала появленія въ свѣтъ кантовскаго сочиненія о религіи, а такъ какъ книжка Фихте была написана вполнѣ въ духѣ трансцендентальной методикѣ и чрезвычайно глубоко и послѣдовательно примѣнила трансцендентальный методъ къ проблемѣ религіи, то естественно, что случайная аноним-

1) *Leben und Briefwechsel I*, 129. „Schon länger wollte ich Kant ernsthafter besuchen, fand aber kein Mittel. Endlich fiel darauf, eine «Kritik aller Offenbarung» zu schreiben und sie ihm statt einer Empfehlung zu überreichen. Ich fing ungefähr den 13. juli damit an und arbeitete seitdem ununterbrochen fort“. 18-го августа работа была уже окончена.

ность была принята за умышленную, и авторомъ сочиненія былъ съ журналистическимъ пафосомъ провозглашенъ Кантъ. Появивсь это сочиненіе за подписью самого Фихте, то на него никто изъ расточившихъ самую невоздержанную похвалу не обратилъ бы особеннаго вниманія, и рецензіи постарались бы найти въ немъ всяческіе недостатки. Но теперь честолюбіе рецензентовъ было задѣто, хотѣлось доказать свое глубокое знаніе и пониманіе кантовской философіи—и вотъ Фихте благодаря случайности становится въ глазахъ всего философскаго міра сразу философскимъ гениемъ. Его сочиненіе обсуждаютъ и въ печати, и на диспутахъ. Критика въ „Allgemeiner Literaturzeitung“ написала слѣдующія слова: „Всякій, кто прочелъ хотя бы самую небольшую изъ тѣхъ произведеній, которыми кенигсбергскій философъ оказалъ безсмертныя услуги человечеству, несомнѣнно узнаетъ великаго автора этого творенія“. Кантъ скоро разувѣрилъ публику и открылъ имя автора. Но дѣло было уже сдѣлано: Критика откровенія была названа „твореньемъ“, и авторъ получилъ титулъ „великаго“¹⁾.

Вскорѣ Фихте получаетъ, наконецъ, послѣ столькихъ скитаній вполнѣ опредѣленное положеніе и создаетъ себѣ жизненную задачу на такомъ поприщѣ, о которомъ онъ раньше почти не думалъ. Ему предлагаютъ катедру философіи въ Іенскомъ университетѣ; предложеніе было особенно почетно въ виду того, что Фихте становится преемникомъ Рейнгольда, который только что оставилъ Іенскій университетъ. Незадолго передъ полученіемъ этого почетнаго предложенія, Фихте снова посѣщаетъ Цюрихъ, чтобы навѣки соединиться со своей невѣстой. 22 октября 1793 г. состоялась ихъ свадьба. „Иѣто 1793 года и слѣдующая зима,—говоритъ Куно Фишеръ,—являются въ жизни Фихте послѣ ряда скитальческихъ лѣтъ и многихъ неудав-

¹⁾ Болѣе того, въ другой рецензіи Фихте былъ названъ: *vir pietate ac meritis gravis* и былъ характеризованъ, какъ: *der grosse Mann dessen Finger hier allenthalben sichtbar ist*. Фихте самъ отзывался объ этихъ замѣткахъ, какъ о шутиливой болтовнѣ (*Aus den Papieren Fichte's I, Anl. 23*).

шихся плановъ временемъ счастливаго покоя и сосредоточенія въ себѣ, началомъ созрѣванія плодовъ, за которыми вскорѣ долженъ былъ начаться годъ серьезной служебной дѣятельности съ ея неустанной работой и борьбой. Среди восхитительной природы, вмѣстѣ со своей подругой жизни, въ домѣ человѣка, бывшаго для него одновременно и отцомъ, и другомъ, наслаждаясь свободнымъ досугомъ, онъ отдался безмятежно въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ своимъ научнымъ планамъ и подготовкѣ къ великой будущности“. Въ это время съ первыхъ же шаговъ опредѣляется характеръ его научной дѣятельности. Онъ не хотѣлъ и, по видимому, не могъ быть только абстрактнымъ мыслителемъ вродѣ Канта. Философія была для него слита съ жизнью и ея интересами, отъ начала до конца оставаясь пропитанной ими и сама пропитывая ихъ. Онъ по натурѣ своей не могъ удовлетвориться, какъ Кантъ или Декартъ, одними теоретическими изысканіями, жизнью чисто логическаго интеллекта. Въ своей мысли онъ искалъ жизни и своей философіей хотѣлъ создать ей опору. Онъ исходилъ изъ жизни и ея несознанныхъ потребностей, отшлифовывая въ своей этической совѣсти этотъ грубый матеріалъ жизненныхъ *тенденцій* въ кристаллы абсолютно прозрачныхъ, но въ силу этого часто и призрачныхъ *идеаловъ*. Неудержимая жажда дѣятельности, потребность безконечно совершенствовать себя и людей, не останавливаясь ни на какомъ достигнутомъ результатѣ, вѣра въ то, что всякій истинный результатъ долженъ бытъ только новой задачей и вѣчно существуетъ только въ своемъ будущемъ,—эта фаустовская жажда „впередъ“, для которой всякая цѣль есть всегда и принципиально только этапъ, соединялась въ немъ съ ясной и педантически кропотливой аналитикой мысли: съ силой и съ жизненностью абстракціи, безъ которой онъ не могъ и дѣйствовать. „Я имѣю,—говорилъ онъ,—только одну страсть, одну потребность, только одно полное чувство себя самого: дѣйствовать во внѣ. Чѣмъ болѣе я дѣйствую, тѣмъ счастливѣе я кажусь себѣ самому“. Въ этихъ словахъ заключается

уже цѣликомъ вся сущность не только его Наукоученія, но и всей его системы, которая болѣе, чѣмъ у кого-либо, была результатомъ его личности и его жизни. „Дѣятельность ради дѣятельности!“ Таковъ смѣлый итогъ его философіи и парадоксально-искреннее убѣжденіе его жизни и личности. Этотъ девизъ, поражающій своей безнадежной безсодержательностью и отчаяніемъ бесплоднаго и абсолютнаго теченія, въ такихъ фаустовскихъ натурахъ, каково обладалъ Фихте, становится великимъ принципомъ, ибо не пустоту, а безконечность дѣятельности означаетъ онъ для нихъ. Мысль безъ дѣятельности для него мертва, дѣятельность безъ мысли темна. Его, какъ Сократа, ничуть не интересуютъ деревья за городомъ, но зато поглощаютъ интересомъ сами люди въ городѣ. Изъ нихъ онъ исходитъ и для ихъ жизни строить фундаментъ идеаловъ, сотканный изъ однихъ лучей абсолютнаго свѣта истины, который однако глубже и прочнѣе всѣхъ матеріальныхъ основъ ея. Эта жизненная черта его теоретической мысли, равно какъ и просвѣтительная сущность его дѣятельности, раскрывается съ первыхъ же шаговъ его литературной работы. Въ этотъ періодъ своей спокойной жизни въ Цюрихѣ онъ пишетъ свои первыя политическія сочиненія, которыя были немалымъ вкладомъ въ государственно-юридическую науку и имѣли безусловно большое просвѣтительно-агитаціонное значеніе. Это, во-первыхъ: „Къ исправленію сужденій публики о французской революціи“, во-вторыхъ: „Востребованіе отъ государей Европы свободы мысли, которую они до сихъ поръ угнетали“. (Рѣчь Геліополисъ, въ послѣдній годъ старой тьмы). Куно Фишеръ говоритъ по поводу обѣихъ этихъ рѣчей: „Космополитическая идея свободы, зародившаяся въ то время въ человѣчествѣ, нашедшая въ кантовской философіи свою систему, а въ шиллеровскомъ Нозѣ свою поэтическую форму, едва ли выражена гдѣ-либо съ большимъ увлеченіемъ, пыломъ, безпощадностью и съ полной вѣрой въ ея справедливость, чѣмъ въ этихъ рѣчахъ. Фихте является въ нихъ уже самымъ значительнымъ, а вмѣ-

стѣ съ тѣмъ и самымъ смѣлымъ изъ кантіанцевъ“. Въ это же время зарождается у него и первая мысль о Наукоученіи, задача систематизаціи и сведенія всей кантовской философіи къ одному единому принципу, который далъ бы философіи то загадочное единство практическаго и теоретическаго разума, т.-е. міра интеллектуальнаго и міра явленій, о которомъ намекалъ Кантъ въ неясной полумистической формѣ, и которой онъ не смогъ еще создать. Фихте принимается за это задачу, выполненіе которой сдѣлало его классикомъ философіи, и уже зимою 1793—94 г. читаетъ въ Цюрихѣ публичныя лекціи на эту тему. Среди его слушателей присутствовалъ и Лафатеръ, который послѣ этихъ лекцій въ своемъ письмѣ къ Фихте называетъ его самымъ острымъ изъ извѣстныхъ ему мыслителей.

18 мая 1794 г. Фихте прибылъ въ Іену. Его преподавательская дѣятельность началась при самыхъ благопріятныхъ условіяхъ. „Студенты ждали его съ нетерпѣніемъ, приняли съ восторгомъ, даже устроили ему публичную овацію, большинство товарищей по службѣ встрѣтили его съ распростертыми объятіями, съ нѣкоторыми изъ нихъ онъ вскорѣ подружился, другіе въ немъ заискивали; самъ герцогъ, при первомъ представившемся случаѣ, лично отличилъ его и обѣщалъ свое покровительство, всѣ значительные люди Веймара, начиная съ Гете, относились къ нему благожелательно“. Лучшаго онъ желать не могъ. Демократизмъ его политическихъ убѣжденій, хотя и служилъ нѣкоторымъ препятствіемъ для его приглашенія въ Іену, однако стараніями Гете былъ счастливо преодоленъ. Правительство любезно намекнуло ему, что полагается вполнѣ на его преподавательскій тактъ и не желаетъ ни въ чемъ стѣснять его педагогическую свободу.

Въ первый семестръ Фихте выступилъ со своимъ, какъ бы программнымъ курсомъ; утромъ отъ 6 до 7 часовъ онъ читалъ о „понятіи наукоученія и такъ называемой философіи“: лекціи въ качествѣ пособія слушателямъ были наскоро напечатаны еще до пріѣзда его въ Іену и

вошли подъ тѣмъ же заглавіемъ въ собраніе его сочиненій. Это былъ первый опытъ Наукоученія, вслѣдъ за которымъ вскорѣ появилась и сама система.—Основы всего наукоученія. Въ виду такого ранняго времени и специальной трудности предмета, эти лекціи не привлекли особенно много слушателей. Зато побочный курсъ для широкой публики,— о морали для ученыхъ,—сопровождался неожиданнымъ и колоссальнымъ успѣхомъ. На первой же лекціи слушатели переполнили самую большую аудиторію и устроили ему грандіозную овацію. Вотъ что пишетъ по этому поводу самъ философъ: „Самая большая аудиторія въ Іенѣ оказалась слишкомъ мала; весь выходъ и весь дворъ были полны; они стояли на столахъ, на скамьяхъ... Моя лекція, насколько я слышалъ, была принята съ общимъ сочувствіемъ“ ¹⁾. Лекціи его поражали и приковывали слушателей своей живой воодушевленностью, силой и мощью своего моральнаго паэоса, своей непоколебимой убѣжденностью. Онъ не столько училъ, сколько убѣждалъ и пробуждалъ. Его лекціи, какъ и сочиненія, были бѣдны свѣдѣніями, учеными фактами, ссылками, но они богаты влияніемъ, даже откровеніемъ. Онъ никогда не доказываетъ, но всегда убѣждаетъ, увлекаетъ бездонной глубиной своей мысли. Онъ не блещетъ также и богатствомъ мыслей, не умѣетъ и не хочетъ метать ихъ, какъ Шеллингъ металъ свои спекулятивныя молніи. Онъ въ процессѣ изложенія постоянно углубляетъ, расширяетъ, осложняетъ одну и ту же мысль въ себѣ самой. Вся его лекція, какъ и вся его философія, всегда состояла какъ бы изъ одного куска, давала одну единственную истину, создавая въ своей логической незаконченности безконечную глубину проблематики. Онъ самъ говорилъ, что вся его философія есть одинъ единый „взглядъ“, безконечно сложный въ своей абсолютной простотѣ. На кафедрѣ онъ никогда не былъ только ученымъ теоретикомъ, какъ и вообще въ жизни, онъ бы-

¹⁾ Leben und Briefw. I, 211.

валъ то ученымъ, то проповѣдникомъ, то пропагандистомъ. Онъ хотѣлъ своимъ словомъ не только вложить лишнее знаніе въ голову своего слушателя, но повліять на всю его душу, оставить слѣдъ на всю жизнь; онъ не только образовывалъ, но и воспитывалъ своими лекціями. „Онъ говоритъ не красиво,—писалъ о немъ Форбергъ,—но слова его значительны и вѣски. Его принципы строги и мало смягчены гуманностью. Если его вызываютъ, онъ становится ужасенъ. Его духъ—безпокойный духъ, онъ жаждетъ случая много сдѣлать въ мірѣ. Поэтому его публичная лекція шумна, какъ гроза, раздражающаяся своимъ пламенемъ въ отдѣльныхъ ударахъ; онъ возвышаетъ душу; онъ хочетъ создать не только хорошихъ, но и великихъ людей; его взоръ карающъ, его поступъ смѣла, онъ хочетъ руководить съ помощью своей философіи духомъ вѣка, его фантазія не блестяща, но энергична и мощна, его образы не плѣнительны, но смѣлы и велики. Онъ проникаетъ въ глубочайшія нѣдра предмета и распоряжается въ области понятій съ такой увѣренностью, которая показываетъ, что онъ не только живетъ, но и господствуетъ въ той невидимой странѣ“ ¹⁾).

Дѣятельность Фихте съ первыхъ же шаговъ не ограничилась однѣми лекціями. Онъ сразу вторгается своимъ словомъ и своимъ дѣломъ въ общую жизнь университета и студенчества и, гдѣ только можетъ, пытается реформировать ее по своему, создать въ ней что-нибудь новое. Онъ находитъ прежде всего ту форму университетскаго преподаванія, которая вылилась въ лекцію, далеко недостаточной. Въ ней нѣтъ общенія, поэтому она остается поверхностной въ педагогическомъ отношеніи. Въ своихъ „Идеяхъ къ организациіи университета въ Эрлангенѣ“, написанныхъ значительно позднѣе, онъ слѣдующимъ образомъ формулируетъ эту мысль: „Вся академическая лекція должна изъ не-

¹⁾ См. Forberg. Fragmente aus meinen Papieren. I—15. (Цит. по К. Фишеру).

прерывной рѣчи, форму которой она имѣетъ въ книгѣ, превратиться въ взаимную бесѣду. Ученикъ также долженъ высказываться, чтобы учитель могъ знать именно его и могъ примыкать своею рѣчью къ его рѣчи¹⁾. Съ этой цѣлью Фихте организуетъ научныя собесѣдованія, которыя послужили прототипомъ современныхъ семинаріевъ. Эта форма преподаванія, вылившаяся въ семинарій, ведетъ свое начало отъ Фихте, была имъ создана и проведена въ жизнь. Но и внѣ университета Фихте не отказывается отъ непосредственнаго вліянія на студенчество. Со многими учениками своими онъ лично знакомится и приглашаетъ ихъ къ себѣ, устраиваетъ въ своемъ домѣ регулярные вечера, бесѣды, пытается всячески войти своимъ словомъ, своими принципами въ жизнь студенчества, чтобы изъ нея же самой руководить ею.

Такая дѣятельность и такіе успѣхи не замедлили, разумѣется, вызвать недовольство среди профессорской коллегіи и конфликты, какъ съ университетомъ, такъ и съ властями. Первый семестръ прошелъ безъ особыхъ неприятностей. Убѣдившись, что его лекціи о морали имѣли большое и положительное вліяніе на слушателей, Фихте объявляетъ ихъ и на слѣдующій семестръ. Считаясь съ основными университетскими курсами и принимая во вниманіе, что его лекціи носятъ характеръ публичныхъ чтеній, онъ во избѣжаніе конфликтовъ ждетъ, пока будутъ распредѣлены лекціонные часы, чтобы въ свободный часъ назначить свои лекціи. Однако, умышленно или нѣтъ, но всѣ недѣльные часы оказываются занятыми. Тогда Фихте назначаетъ свои лекціи на воскресенье и, снова стараясь предупредить конфликтъ, сообразуется съ академической воскресной службой. Однако, противники его, очевидно, слишкомъ жаждали конфликта, чтобы можно было избѣгать его мѣрами предосторожности. Мѣстная іенская консисторія не замедлила въ самой рѣзкой и неприятной формѣ доложить объ этихъ

¹⁾ Fichte's S. W. XI, 278.

воскресныхъ чтенiяхъ въ генеральную констисторiю въ Веймарѣ и черезъ нее самому герцогу, ссылаясь, что „это предпрiятiе— шагъ, явно направленный противъ общественнаго богослуженiя“¹⁾. Герцогъ запрашиваетъ академическiй сенатъ по этому поводу и впредь до выясненiя дѣла распоряжается о прекращенiи этихъ лекцiй. Фихте пишетъ въ отвѣтъ на это проректору университета, что онъ подчиняется *силѣ*. Объясненiя сената были формально довольно благопрiятны для Фихте, однако, довольно тонко поставились сдѣлать лекцiи невозможными; отрицательное отношенiе сената явно сквозитъ изъ его резолюцiи²⁾. Герцогъ оказался на большей высотѣ научнаго безпристрастiя и моральнаго достоинства. Онъ вполне разрѣшилъ продолженiе этихъ воскресныхъ лекцiй лишь подъ условiемъ, чтобы часы ихъ не совпадали съ временемъ церковнаго богослуженiя.

Первый конфликтъ былъ благополучно разрѣшенъ въ пользу Фихте и его дѣятельности. Однако, непосредственно вслѣдъ за нимъ разыгралась новая исторiя,— извѣстный конфликтъ со студенческими орденами. Лекцiи Фихте производили, очевидно, колоссальное впечатлѣнiе на студентовъ своимъ моральнымъ подъемомъ; личное общенiе еще больше сблизило съ нимъ студенчество самыхъ различныхъ слоевъ. Между прочимъ, въ этомъ личномъ общенiи ему пришлось столкнуться и съ представителями нѣсколькихъ тайныхъ организацiй студенчества, называемыхъ орденами. Дѣятельность ихъ была далека отъ идейной политической революцiонности и, какъ убѣдился Фихте, часто бывала причиной многочисленныхъ студенческихъ эксцессовъ. Ихъ жизнь, ихъ принципы, ихъ бравурство и фехтовально-дуэльное честолюбiе были чрезвычайно ему несимпатичны³⁾.

1) *Leben u. Briefw.* II, 30.

2) *Leben u. Briefw.* II, 267.

3) Фихте самъ даетъ слѣдующую характеристику этихъ орденовъ: „Es ist ihr Hauptgrundsatz, junge Leute von Vermögen, von Verwandtschaft, die Einfluss hat, von einnehmender Figur... anzuwerben. Sie machen... einen in die

Очевидно, сила его вліянія была очень велика, если однажды явились къ нему представители отъ всѣхъ трехъ орденовъ и предложили ему взять съ нихъ присягу о распущеніи ихъ тайныхъ организацій. Фихте не рѣшился, конечно, взять на себя столь драматическую и отвѣтственную роль и направилъ ихъ къ проректору, который въ свою очередь передалъ все дѣло въ придворныя сферы. Дѣло приняло бюрократически-правительственный характеръ и затянулось. Вспышка благороднаго раскаянія успѣла потухнуть, настроеніе перемѣнилось, Фихте былъ обвиненъ въ честолюбивомъ политиканствѣ и оклеветанъ въ своихъ лучшихъ намѣреніяхъ; вскорѣ онъ уже подвергся форменному оскорбленію со стороны орденовъ; положеніе его стало настолько опасно, что ему пришлось даже на время оставить Іену, такъ какъ университетскій сенатъ, настроенный къ нему враждебно, не сумѣлъ и не захотѣлъ дать ему никакихъ гарантій личной безопасности. Пришлось прибѣгнуть снова къ вмѣшательству Веймарскаго правительства и къ осени конфликтъ постепенно потерялъ свою остроту и разрѣшился самъ собою помощью времени.

Все это произошло въ самомъ началѣ его университетской дѣятельности въ 1794—95 г. Три года послѣ этого были для Фихте относительно спокойны и лишь въ 1798 г. разыгрался все время подготовлявшійся и назрѣвавшій конфликтъ, сдѣлавшій окончательно невозможнымъ пребываніе Фихте въ Іенѣ. Мы имѣемъ въ виду знаменитый

Augen fallenden Aufwand, besuchen die bessten Zirkel, suchen freien Zutritt in die Häuser der Professoren, denen ihre geheimen Verbindungen meist verborgen bleiben, unternehmen die öffentlichen Lustbarkeiten... die Bälle, die Picknicks, die Schlittenfahren. Es ist nicht unerhört, dass derjenige, der gestern in der Nacht eure Fenster eingeworfen, heute am Tage euch und die Eurigen mit aller möglichen Politesse zum Ball einladet. Dies zieht natürlich aller Augen auf sie und erregt den heimlichen Neid und damit zugleich die Ehrfurcht der übrigen Studenten. Diesen spiegeln sie öfters sehr erhabene Zwecke vor... Es ist eine Hauptpolitik der Orden, so wenig als möglich in eigener Person zu handeln, sondern ihre Absichten durch ganz unwissende Werkzeuge ausführen zu lassen“. *Leben u. Briefw.*, II, 62—66.

„споръ объ атеизмѣ“. Здѣсь Фихте проявилъ всю горячность, всю непоколебимость своей бурной личности, неспособной ни къ какимъ компромиссамъ, идущей прямымъ путемъ своихъ принциповъ, безъ всякихъ отклоненій въ пользу какихъ-нибудь свѣтскихъ или государственныхъ условностей. Его прямолинейность и неуступчивость потерпѣла формальное крушеніе, но морально осталась побѣдительницей и дала гордый урокъ всегда политиканствующимъ, всегда неискреннимъ и компромисснымъ дѣйствіямъ правительства. Онъ оставилъ свою кафедру, но это оставленіе было только побѣдой его принципиальной силы надъ двуличнымъ самолюбіемъ Веймарскаго правительства.

Фихте вмѣстѣ съ профессоромъ Нитгамеромъ предприняли изданіе новаго философскаго журнала. Одинъ изъ дѣятельныхъ кантіанцевъ, отчасти даже ученикъ самого Фихте, ректоръ лицея въ Заальфельдѣ, проф. Форбергъ прислалъ имъ въ 1798 г. статью для этого журнала: „О развитіи понятія религіи“. Исходя изъ кантовской постановки проблемы, онъ приходилъ къ полному растворенію религіи въ этикѣ; онъ старался доказать, что реальность, Бога и даже вѣра въ Него несущественна для религіознаго сознанія; въ виду недоказуемости всего трансцендентнаго Богъ и Его существованіе не можетъ быть фундаментомъ религіи; Его бытіе выходитъ изъ сферы всякой теоретической спекуляціи. Поэтому для религіознаго сознанія не важно вѣрить въ Бога, но важно дѣйствовать такъ, *какъ-будто* эта вѣра имѣется на лицо. Понятіе Бога является для насъ какъ бы трансцендентальной фикціей, вспомогательнымъ регулятивомъ этики. Религія перестаетъ быть теоретическимъ ученіемъ и становится „обязанностью“ всякой этической личности, ибо человѣкъ долженъ дѣйствовать такъ, какъ будто высшая цѣль его стремленій — осуществленіе добра на землѣ — возможна и какъ будто міръ въ своей организаціи допускаетъ эту возможность. Этика возможна только въ томъ случаѣ, если мы не счи-

таемъ объективный міръ абсолютнымъ источникомъ зла, если мы не предполагаемъ, что въ его принципѣ лежитъ сопротивление всему доброму и, болѣе того, если мы вѣримъ, что въ конечномъ счетѣ онъ подчиняется и можетъ подчиниться идеямъ добра. Эта предпосылка не носитъ объективнаго характера, но имѣетъ логическую структуру трансцендентныхъ фикцій „какъ-будто бы“.

Такая концепція рѣзко расходилась съ той точкой зрѣнія на религію, которую имѣлъ Фихте и которая естественно вытекала изъ принциповъ его Наукоученія. Она была для Фихте слишкомъ субъективистична, въ дурномъ смыслѣ и удѣляла слишкомъ большое значеніе самостоятельности психически-индивидуальнаго сознанія. Онъ нашелъ въ ней элементы безусловнаго скептическаго атеизма и считалъ нѣсколько рискованнымъ печатать ее въ своемъ журналѣ. Поэтому онъ прежде всего частнымъ образомъ предложилъ Форбергу взять статью обратно, но тотъ рѣшительно (и справедливо) отказался. Фихте могъ бы просто цензорской властью редактора отказать въ помѣщеніи этой статьи, но такіе приемы теоретической борьбы онъ считалъ недопустимыми и несогласными съ принципомъ научной свободы. Поэтому онъ вторично предложилъ ему напечатать статью съ его примѣчаніями; но Форбергъ и отъ этого отказался. Фихте не оставалось ничего другого, какъ противопоставить этой статьѣ другую и выдвинуть противъ нея другую точку зрѣнія, непосредственно вытекающую изъ его Наукоученія. Съ этой цѣлью онъ пишетъ свою статью: „Объ основаніи нашей вѣры въ божественное міроуправленіе“. „Различіе между нимъ и Форбергомъ, — какъ мѣтко формулируетъ Куно Фишеръ, было такое же, какъ между скептическимъ атеизмомъ и религіознымъ пантеизмомъ“. Для Фихте вся дѣятельность конкретнаго индивидуума и самъ индивидуумъ имѣли истину и бытіе только въ интеллигибельномъ мірѣ моральнаго міропорядка, тождественнаго съ Богомъ. То, что Форбергъ считалъ недоказуемымъ, для нашего философа обладало абсолютной

достоверностью. Только вопрос о реальности и бытіи стоялъ для него въ совершенно иной плоскости. Объективное бытіе какъ предметовъ, такъ и поступковъ не было для него предѣльнымъ понятіемъ; онъ искалъ для нихъ какъ бы сверхреального основанія въ абсолютныхъ и вѣчныхъ цѣнностяхъ. Систему этихъ цѣнностей, т. е. всю полноту абсолютнаго я, какъ идеи, онъ называлъ Богомъ, котораго онъ лишалъ объективности, такъ какъ считалъ его условіемъ и основаніемъ всякой объективности, но никогда не сомнѣвался въ его абсолютной реальности. Его Богъ не обладалъ бытіемъ въ обычномъ смыслѣ эмпирическаго, объективнаго существованія, но являлъ собою нѣчто гораздо болѣе высокое и мощное; онъ обладалъ значимостью и цѣнностью абсолютной истины, для которой весь объективный міръ былъ лишь несовершеннымъ отзвукомъ, слабымъ отблескомъ божественнаго порядка и закона. Этотъ порядокъ проникаетъ всю эмпирическую реальность и лишь благодаря ему она получаетъ бытіе, такъ какъ получаетъ смыслъ и назначеніе свое. Основаніе объективной реальности лежитъ въ метаобъективной реальности само-достовернѣйшаго Бога истины и добра. Самъ индивидуумъ безсиленъ въ отношеніи къ этому міропорядку: не онъ создаетъ этотъ міропорядокъ, но наоборотъ, самъ создается и поддерживается имъ; поэтому индивидуумъ самъ по себѣ есть ничто, онъ даетъ только матеріалъ для вѣчной и мощной работы понятія и его абсолютнаго Духа. Въ своей дѣятельности онъ долженъ забыть себя и слиться съ тѣмъ моментомъ божественнаго Дѣла, который является значимостью его моральной истины.

Такой абсолютный этически религіозный пантеизмъ является противоположностью всякаго атеизма. Атеизмъ за реальностью индивидуума и его конкретной объективной жизни не видитъ и не хочетъ признавать ничего болѣе глубокаго, болѣе существеннаго. Фихте же, наоборотъ, за абсолютнымъ бытіемъ этого „существеннаго“ не видаль и не хотѣлъ видѣть конкретнаго, психическаго индивиду-

ума, считая его абсолютнымъ ничтожествомъ, миражемъ истины и бытія на фонѣ объективнаго міра. О работѣ Форберга онъ писалъ, что она во многихъ выводахъ совпадаетъ съ его собственными взглядами, но его основнымъ идеямъ не столько противорѣчить, сколько ихъ не достигаетъ. Это замѣчаніе было въ послѣдствіи истолковано въ томъ смыслѣ, что Фихте находить мысли Форберга еще недостаточно атеистическими.

По выходѣ журнальнаго номера не замедлила разразиться гроза. Фихте вмѣстѣ съ Форбергомъ и несмотря на свою явную противоположность послѣднему былъ обвиненъ въ атеизмъ. Нашелся какой-то не совсѣмъ чистоплотный ревнитель религіозной догмы, который выступилъ съ публичнымъ памфлетомъ противъ Фихте, полнымъ самыхъ некрасивыхъ и нелѣпыхъ подтасовокъ, искаженій, инсинуаций. Вышла небольшая брошюра подъ заглавіемъ: „Посланіе одного отца своему сыну о фихтевскомъ и форберговскомъ атеизмѣ“. Авторъ не только не назвалъ себя и прикрылся таинственной и полной намековъ литерой G, но постарался скрыть даже мѣсто изданія и фамилію издателя. Исторіи такъ и не удалось установить личность автора этого дрянненькаго анонима. Буква G на мѣстѣ авторской фамиліи подала поводъ заподозрѣть одного альтдорфскаго теолога Габлера; возможно, что съ цѣлью взвалить авторство анонимнаго посланія на этого извѣстнаго и крупнаго ученаго, брошюру и начали распространять изъ Нюренберга. Однако, Габлеръ, лишь черезъ нѣсколько мѣсяцевъ узнавшій объ этомъ, разрушилъ циркулировавшіе на его счетъ слухи, назвавъ ихъ „грубой клеветой“. Самъ Фихте, кажется, остался при томъ убѣжденіи, что брошюра составлена ненавидѣвшимъ его и всю его дѣятельность профессоромъ Грунеромъ. Какъ бы то ни было, но брошюра сыграла свою роль,—бросила искру на почву воспріимчивую къ пламени религіозно-демократическихъ преслѣдованій и пожаръ вспыхнулъ.

Первые шаги противъ Фихте были предприняты со сто-

роны саксонскаго правительства, которое, какъ справедливо отмѣтилъ самъ Фихте, опасалось не столько его религиозныхъ, сколько политическихъ убѣжденій. Обвиненіе въ атеизмѣ было, собственно, только маской, которая дала бы средства избавиться отъ такого дѣятельнаго и вліятельнаго демократа, какимъ былъ Фихте. „Ихъ побудительныя причины,—пишетъ самъ философъ по этому поводу,—ясны... Я являюсь для нихъ демократомъ, якобинцемъ; въ этомъ все дѣло. Отъ такого человѣка ожидаютъ безъ всякой провѣрки на дѣлѣ всѣхъ ужасовъ... Мнѣ стало извѣстно по данному случаю написанное письмо одного саксонскаго министра, въ которомъ о нашемъ мнимомъ атеизмѣ говорится именно, какъ о новоизобрѣтенномъ средствѣ этихъ демократовъ“¹⁾. Этими словами Фихте вѣрно вскрылъ истинную подоплеку всей той каши, которую заварило саксонское правительство: Фихте былъ опасенъ, онъ обладалъ *слишкомъ* гуманными убѣжденіями и пользовался слишкомъ большимъ вліяніемъ на молодежь и авторитетомъ въ Германіи; надо было какъ-нибудь подорвать этотъ авторитетъ и, если можно, избавиться себя отъ этого человѣка. Первымъ шагомъ саксонскаго правительства былъ рескриптъ обоимъ университетамъ курфюршества Саксоніи (лейпцигскому и виттенбургскому) о конфискаціи журнала; въ этомъ рескриптѣ обращалось также вниманіе университетскихъ властей на то, что „религія подвергается нападенію“, и на обязанность университета защищать ее своей научной критикой и работой. Были приложены, очевидно, всѣ старанія къ тому, чтобы рескриптъ получилъ возможно большую гласность. Онъ былъ напечатанъ во всѣхъ газетахъ полностью. Въ немъ говорилось о томъ, что ученіе Фихте-Форберга противно христіанству, что ихъ какъ авторовъ, а Фихте и какъ издателя, необходимо привлечь къ отвѣтственности; въ концѣ была даже угроза, что въ случаѣ, если Веймарское правительство не сочтетъ

1) Fichte's S. W. V, 286.

необходимымъ принять самыя рѣшительныя мѣры противъ журнала, его издателей и ихъ дѣятельности, Саксонія принуждена будетъ запретить своимъ подданнымъ поступать въ Йенскій университетъ.

18 декабря сущность этого рескрипта была официально доведена саксонскимъ правительствомъ до свѣдѣнія герцога Веймарскаго. Саксонія держала себя такъ, какъ будто она дѣлаетъ внушеніе и наставленіе слишкомъ либеральному Веймарскому правительству. „Мы должны въ виду этого покорнѣйше просить,—говорилось между прочимъ въ этой бумагѣ,—привлечь къ судебной отвѣтственности авторовъ и издателей вмѣстѣ съ ихъ статьями и серьезно наказать ихъ... чтобы мы въ противномъ случаѣ не принуждены были бы запретить нашимъ подданнымъ посѣщеніе учебныхъ заведеній Иены“. Герцогъ изъ политическихъ соображеній не могъ не считаться съ саксонскимъ правительствомъ, тѣмъ болѣе что Саксонія получила, какъ бы моральную поддержку и отъ другихъ нѣмецкихъ государствъ: Ганноверъ послѣдовалъ ея примѣру и повторилъ ея рескриптъ о конфискаціи, Пруссія также уже склонялась стать на ея сторону. Однако Веймарское правительство не хотѣло предпринимать противъ Фихте никакихъ слишкомъ рѣшительныхъ шаговъ и старалось доказать свое строгое и серьезное отношеніе къ этому вопросу только какъ бы для виду. Герцогъ предложилъ сенату Йенскаго университета затребовать объясненія отъ профессоровъ Фихте и Нитгаммера по поводу ихъ статей и дѣйствій. Такимъ образомъ, Фихте пришлось защищаться въ двухъ направленіяхъ: съ одной стороны — публично, въ отвѣтъ на преданный всеобщей гласности рескриптъ о конфискаціи, съ другой — официально, передъ правительствомъ въ отвѣтъ на его сенатскій запросъ. Первое онъ сдѣлалъ въ своей „Апелляціи къ публикѣ по поводу приписанныхъ ему правительствомъ курьеза саксонскаго въ его рескриптѣ о конфискаціи, атеистическихъ мнѣній. Сочиненіе, которое просятъ прочесть прежде, чѣмъ конфисковать“. Второе—въ „Судебной

оправдательной запискѣ по поводу обвиненія въ атеизмѣ“. Въ своей апелляціи, написанной горячо и сильно, но не рѣзко, онъ старается показать, что скорѣе позиція его противниковъ атеистична, чѣмъ его собственная. Ибо атеизмъ есть культъ жизни въ какой бы формѣ онъ ни проявлялся; эгоизмъ загробной жизни, эвдемонизмъ такой религіозной концепціи, которая считаетъ Бога вершителемъ судебъ и подателемъ благъ, которая базируетъ на надеждѣ вѣчнаго блаженства, противны истинной христіанской религіозности дѣла ради дѣла, добра ради добра; превращать религію въ ученіе о божествѣ,—значить превращать христіанство въ атеизмъ. „Противники,—говоритъ Фихте,—требуютъ, чтобы мы познавали Бога, независимо отъ Его отношенія къ намъ; надо лишиться ума, чтобы такъ вѣровать въ Бога; мой атеизмъ состоитъ, слѣдовательно, только въ томъ, что мнѣ очень хочется сохранить свой умъ“.

„Оправдательная записка“ менѣе интересна въ философскомъ отношеніи, однако чрезвычайно важна для характеристики его личности. Менѣе всего она, пожалуй, носитъ характеръ оправданія. Философу не въ чемъ было оправдываться. Ея тонъ—объективно разъясняющій и даже настаивательный. Фихте говоритъ съ правительствомъ такъ же, какъ говоритъ со своими слушателями въ университетѣ, свободно, безъ колебаній и условностей развивая свою мысль. Ему не важно оправдаться, но важно дѣйствовать и воздѣйствовать въ виду объективнаго торжества истины; онъ хочетъ научить правительство, какъ слѣдуетъ смотрѣть на его мнимый атеизмъ и на свободу его мысли и преподаванія; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ, какъ бы между строкъ, хочетъ указать ему, какъ оно должно было бы отнестись къ дѣйствіямъ Саксоніи. Фихте указываетъ правительству прежде всего на то, что нѣтъ и разумно не можетъ быть такого государственнаго закона, который связывалъ бы философскую мысль опредѣленной религіозной догмой. Разумѣется, всякое теоретическое разсужденіе, касающееся ре-

лиги, будетъ всегда направлено противъ *какой-нибудь* религии; изъ этого отнюдь нельзя вывести наказуемости такихъ разсужденій. Кромѣ того вопросъ объ атеистичности или религіозности какого-либо произведенія можетъ быть рѣшенъ только разумной критикой, а не государственнымъ указомъ. Но мало того, его статья явно не носить атеистическаго характера и подозрѣнія въ таковомъ возникли лишь въ виду намѣренно и ложно подобранныхъ анонимнымъ посланіемъ цитатъ. Саксонская генеральная консисторія, составляя свой докладъ или доносъ курфюрсту, очевидно, не нашла нужнымъ справиться съ самимъ подлинникомъ и его духомъ, а просто приняла опредѣленное мнѣніе на основаніи того литературнаго мошенничества, которое заклеявлено уже своею анонимностью. Онъ подчеркиваетъ и здѣсь то, что скрытой пружиной дѣйствій саксонскаго правительства былъ его демократизмъ; атеизмъ же былъ только внѣшнимъ предлогомъ. „Мотивъ обвиненія ясенъ и несомнѣненъ; я вообще не созданъ для того, чтобы скрываться, и въ особенности не хочу этого дѣлать здѣсь; мнѣ надоѣли эти нападки, и на этотъ разъ я хочу или приобрѣсти себѣ покой на всю остальную жизнь, или мужественно погибнуть“.

Такой тонъ произвелъ, разумѣется, самое неблагопріятное впечатлѣніе въ Веймарѣ. Высоты и моральной силы этого независимаго и гордаго оправданія правительство, конечно, не умѣло и не могло оцѣнить. Оно хотѣло по возможности затушевать этотъ инцидентъ и по обычаю всѣхъ политиковъ угодить, что называется, и нашимъ и вашимъ, т.-е., съ одной стороны, сохранить въ своемъ университетѣ такую крупную силу, какъ Фихте, съ другой—дать хотя бы мнимое удовлетвореніе саксонскому правительству, которое грозило своимъ интердиктомъ. Въ виду этого въ Веймарѣ желали, чтобы весь конфликтъ имѣлъ возможно меньше гласности. Фихте же, наоборотъ, заботился о возможно большей гласности и хотѣлъ, чтобы у публики составился правильный взглядъ на весь инцидентъ

въ цѣломъ и на поведеніе саксонскаго правительства. Шиллеръ слѣдующимъ образомъ характеризуетъ въ письмѣ къ Фихте настроеніе Веймарскаго правительства: „Было бы желательно, чтобы выступленіе Ваше было написано спокойнѣе, даже чтобы Вы не придавали всему предшествовавшему такой важности и значенія для Вашей личной безопасности. Ибо, судя по тому, какъ думаетъ здѣшнее правительство, ничего подобнаго угрожать Вамъ не можетъ. На этихъ дняхъ я имѣлъ случай говорить по этому поводу съ каждымъ, кто имѣетъ голосъ въ этомъ дѣлѣ; говорилъ также не разъ съ самимъ герцогомъ. Онъ высказался совершенно опредѣленно, что вашей свободѣ въ писаніи не могли бы сдѣлать и не сдѣлаютъ никакого ограниченія, хотя и нежелательно, чтобы извѣстныя вещи говорились съ кафедръ... При такомъ образѣ мыслей ихъ, на нихъ должно было произвести не совсѣмъ благопріятное впечатлѣніе, что Вы такъ опасались преслѣдованій. Ставятъ Вамъ также въ укоръ, что Вы сдѣлали совершенно самостоятельный шагъ послѣ того, какъ дѣло уже поступило на разсмотрѣніе въ Веймаръ. Вамъ бы слѣдовало имѣть дѣло только съ Веймарскимъ правительствомъ“.

Таково было настроеніе правительства до „Оправдательной записки“. Записка же своимъ независимымъ тономъ произвела еще гораздо болѣе неблагоприятное впечатлѣніе. Стали распространяться слухи, будто Фихте ожидается рѣзкій офиціальныи выговоръ, который будетъ объявленъ ему черезъ университетскій сенатъ, приметъ гласный, широко публичный характеръ. Фихте имѣлъ вѣскія и чисто объективныя основанія не допустить этого. Его популярность и его вліяніе основывались на полномъ довѣрїи и уваженіи къ нему слушателей; выговоръ подрывалъ его авторитетъ, клалъ пятно на его независимость и подрывалъ его преподавательскую свободу. Желая во что бы то ни стало либо избѣжать этого пятна, либо разстаться съ Іеной, онъ пишетъ частное письмо въ Веймаръ тайному совѣтнику Фойгту, въ которомъ ясно излагаетъ, почему онъ счи-

таетъ для себя выговоръ отнюдь неприемлемымъ и рѣшительно заявляетъ, что въ случаѣ этого онъ долженъ будетъ подать въ отставку. „Мой долгъ,—пишетъ онъ въ заключеніе,—прибавить еще слѣдующее. Многіе одинаково настроенные со мною друзья, которыхъ признали весьма значительными для академіи и которые нарушеніе моей преподавательской свободы разсматривали бы какъ нарушеніе ихъ собственной, согласны со мной относительно того, что я Вамъ только что изложилъ; они дали мнѣ слово, если я буду принужденъ оставить эту академію, послѣдовать за мною и раздѣлить со мною мои дальнѣйшія предпріятія; они уполномочили меня сообщить это Вамъ“¹⁾. Едва ли можно видѣть въ этомъ сообщеніи угрозу въ обычномъ, нѣсколько некрасивомъ смыслѣ слова. Письмо имѣло частный характеръ и написано было человѣку весьма къ нему расположенному. Фихте, очевидно, просто хотѣлъ довести до свѣдѣнія правительствующихъ лицъ, что выговоръ, объективно благодаря создавшемуся положенію дѣлъ и отношенію къ студенчеству для него неприемлемый, будетъ для него равносильенъ отставкѣ. Онъ желалъ, чтобы правительство именно съ этимъ сообразовало свои дѣйствія, и просто не хотѣлъ вводить его въ заблужденіе, считая, что умолчаніе въ данномъ пунктѣ было бы равносильно умышленной лжи. Едва ли можно также характеризовать этотъ шагъ, по примѣру Куно Фишера, какъ „необдуманный и опрометчивый“. Онъ былъ вполне обдуманъ и являлся вполне послѣдовательнымъ. Фихте дѣйствовалъ отъ начала до конца по принципу: все или ничего. Онъ съ самаго начала имѣлъ въ виду морально воздѣйствовать на правительство и ни о чемъ не умалчивать, желая хоть въ данномъ случаѣ положить конецъ этой политикѣ условностей, желающей служить и нашимъ и вашимъ. Его этическая совѣсть не могла перенести того, чтобы ему сдѣлали малѣйшее замѣчаніе только въ угоду Саксонскому министерству.

¹⁾ Leben u. Brierw. II. 92.

„Мнѣ уже давно наскучили эти тайные ходы,—пишетъ онъ,—ужь давно я отвыкъ просить и спрашивать постороннія инстанціи; особенно же я не хотѣлъ дѣлать этого въ данномъ случаѣ. Я считалъ себя въ этомъ обязаннымъ истинѣ, вѣрилъ въ огромную важность послѣдствій того, что придворныя сферы будутъ вынуждены дать чистый приговоръ справедливости, что я самъ, по крайней мѣрѣ съ своей стороны, не сдѣлаю ничего, что могло бы ихъ отклонить отъ этого пути. Если бы этотъ чистый приговоръ оказался бы въ мою пользу, то истина одержала бы важную, для большой толпы импонирующую побѣду. Если бы онъ оказался противъ меня, то всѣ свободные мыслители знали бы, по крайней мѣрѣ, съ этого времени... чего они могутъ ожидать отъ современныхъ правительствъ“ ¹⁾. Желая возвысить правительство до этой моральной точки зрѣнія, желая въ цѣляхъ политическаго воспитанія народнаго сознанія вынудить у него этотъ „чистый приговоръ справедливости“, Фихте не могъ дѣйствовать иначе; онъ не умѣлъ итти той придворной и притворной дорожкой вѣжливости и лойяльности, на которой всю жизнь свою простоялъ Гете и которая научила его по поводу даннаго случая высказать почтительную, но печальную для его характеристики фразу: „я вотировалъ бы противъ собственнаго сына, если бы онъ позволилъ себѣ такъ разговаривать съ правительствомъ“. Въ оцѣнкѣ Куно Фишера проскальзываетъ та же дрессировка политической почтительности. Въ этомъ смыслѣ Фихте виновенъ только тѣмъ, что требованія справедливости брали у него всегда верхъ надъ требованіями этой лицемерной дипломатіи прирожденныхъ придворныхъ душъ. Онъ не былъ дипломатъ и, какъ всѣ подобныя идеалисты, одерживалъ великія побѣды именно своими поражениями.

На исходъ дѣла большое вліяніе оказалъ Гете. Правительство послѣдовало его совѣту и написало университет-

¹⁾ Leben u. Briefw. II, 87 f.

скому сенату, что оно вынуждено признать очень неосторожнымъ со стороны издателей философскаго журнала начатое ими распространеніе столь странныхъ и предосудительныхъ въ общепринятомъ смыслѣ положеній и поставить на видъ профессорамъ Фихте и Нитгаммеру ихъ неосмотрительность; заявленіе же Фихте объ отставкѣ будетъ немедленно принято. Такимъ образомъ Фихте пришлось послѣ пятилѣтняго пребыванія въ Іенѣ оставить ея университетъ. Студенчество съ большимъ волненіемъ и недовольствомъ встрѣтило эту отставку. Была составлена петиція герцогу, покрытая многочисленными подписями ¹⁾. Но это ни на волосъ не измѣнило дѣла. Фихте уже оставилъ Іену.

Изъ Іены Фихте отправился въ Берлинъ. Пока одинъ: семья оставалась въ Іенѣ. Матеріальное положеніе его было не блестяще, но во всякомъ случаѣ обезпечено продажей его сочиненій, которыя становились все популярнѣе и популярнѣе и расходились въ весьма большомъ количествѣ. Первое время своего пребыванія въ Берлинѣ онъ былъ занятъ разработкой и писаніемъ новыхъ сочиненій своихъ. Первымъ должно было появиться „Назначеніе человѣка“, наиболѣе „личное“ изъ всѣхъ произведеній Фихте, гдѣ онъ совершенно ненамѣренно описалъ всю драму своей философской мысли: вѣра и наивное теоретическое преклоненіе передъ всеобщей міровой необходимостью, передъ грандіозностью ея идеи и истины, этическое отчаяніе и религіозная безнадежность „человѣка“ въ атмосферѣ этой беспощадной „истины“ объективнаго міра и, наконецъ, спасеніе его въ великомъ понятіи этической свободы, искупленіе человѣчества трансцендентальной критикой. Въ это же время былъ написанъ популярный „Опытъ принудить читателя къ пониманію Наукоученія. Ясный какъ солнце, трактатъ“. И, наконецъ, онъ пишетъ свою великую социалистическую утопію: „Замкнутое торговое государство“,

¹⁾ Hase. Ien. Fichte-Büchlein 92 ff. Cp. Leben u. Briefw. II, 261.

которое онъ считалъ самымъ лучшимъ и продуманнымъ изъ всѣхъ своихъ произведеній. вмѣстѣ съ тѣмъ бурный споръ объ атеизмѣ оставилъ свои внутреннія слѣды и принесъ философскіе плоды: Фихте углубился въ проблемы религіи. Осязательный результатъ этого углубленія появился лишь въ 1806 году, когда Фихте читаетъ въ формѣ лекцій свои „Наставленія къ счастливой жизни“.

Безъ лекцій онъ уже не могъ существовать. Живое слово съ научной каѳедры стало его стихіей, жизненной потребностью. Онъ не могъ долго таить свои социальныя мечты и научныя истины про себя. Въ немъ выросла и развилась потребность передавать, идейно общаться. Онъ долженъ былъ учить и воспитывать. Онъ относился къ себѣ, какъ бы къ орудію этой передачи, какъ передаточному пункту изъ царства чистой истины къ сознанію человѣчества, и разсматривалъ свою философскую дѣятельность, какъ миссію, какъ проповѣдь. Молодежь нѣсколько разъ обращалась къ нему съ просьбой читать частныя лекціи. Зимой 1804—1805 г. онъ читаетъ въ Берлинѣ свой знаменитый курсъ объ „основныхъ чертахъ современной эпохи“, въ которомъ ярко вылилась вся его этическая натура, относившаяся къ себѣ только какъ къ методу осуществленія добра и свободы и лишь въ „дѣлахъ“ человѣка признававшая бытіе его.

Въ томъ же 1804-мъ году Фихте получилъ приглашенія отъ двухъ университетовъ,—изъ Россіи, именно занять каѳедру философіи въ Харьковѣ, и изъ Баваріи въ Ландсгутѣ. Переговоры затягивались въ виду того, что Фихте съ одной стороны требовалъ болѣе гонорара, а съ другой полной свободы преподаванія и писанія. Пока эти переговоры тянулись, Фихте получилъ удовлетворившее его во всѣхъ отношеніяхъ предложеніе занять каѳедру философіи въ Эрлангенѣ, при чемъ ему даже было предоставлено право зимой продолжать чтеніе своихъ публичныхъ курсовъ въ Берлинѣ. Такимъ образомъ его лекціонная дѣятельность распредѣлилась между Эрлангеномъ и Берлиномъ: лѣтомъ

онъ читаль въ первомъ, зимой — во второмъ. Однако разразившаяся война съ Франціей скоро прекратила его дѣятельность въ Эрлангенѣ. Тильзитскій миръ отдалъ въ послѣдствіи Эрлангенъ въ руки французовъ, и Фихте, слѣд. навсегда оставилъ эрлангенскій университетъ всего на всего послѣ полугодовой въ немъ работы. Онъ возвратился снова въ Берлинъ. Но и Берлинъ ему скоро пришлось оставить; Наполеонъ занялъ всю западную Пруссію, наводнивъ ее своими гарнизонами и не пощадивъ даже столицы ея; Берлинъ былъ занятъ французскими войсками, и король оставилъ свою столицу, спасаясь въ восточныхъ областяхъ своей территоріи. Фихте счелъ долгомъ своей совѣсти не покориться французскимъ властямъ и также оставилъ Берлинъ. Онъ удалился въ Кёнигсбергъ, гдѣ и получилъ временную профессуру.

Вмѣстѣ съ Пруссіей, казалось, гибла вся Германія. Священная римская имперія прекратила свое существованіе, Наполеонъ царилъ и повелѣвалъ всюду. Изолированность интересовъ и моральный упадокъ нѣмецкихъ княжествъ проявился въ періодъ этого тяжелаго кризиса со всей силой и безнадежностью. Въ Парижѣ шла форменная торговля секуляризованными землями и мелкими княжествами; интриги и самое низкое выпрашиваніе было рабскимъ отвѣтомъ германскихъ правительствъ на побѣды Наполеона. Ни подъема, ни даже негодованія не проявляли они; страхъ за собственное матеріальное благосостояніе, эгоистическое желаніе удержать за собою хоть что-нибудь или при благопріятномъ случаѣ поживиться на чужой счетъ перевѣшивали всякія соображенія государственнаго блага. Отъ старыхъ формъ германской жизни не оставалось больше ничего ожидать. Но вмѣстѣ съ потерей надежды на государство, всплывала новая и великая надежда на народъ. Несчастія должны были пробудить его и заставить напрячь свои послѣднія силы. Въ немъ должно было пророснуть его національное самосознаніе и жажда автономнаго самоопредѣленія. Вотъ въ пробужденіи этого само-

сознанія, въ развитіи этой жажды Фихте и сыгралъ свою крупную политическую роль въ германской исторіи. Эта роль сдѣлала его національнымъ героемъ и въ концѣ концовъ даже мученикомъ народнаго освобожденія.

Фихте былъ одинъ изъ первыхъ, которые сумѣли оцѣнить силу и значеніе народа, какъ такового, понять, что причина паденія Германіи заключалась въ томъ изолированномъ взаимоотношеніи, въ которомъ находилось государство и народъ. Общество, лишенное самостоятельности, безъ субъективныхъ публичныхъ правъ, лишено силы, ибо оно лишено политической личности, эту мысль онъ высказывалъ еще въ своей системѣ естественнаго права. Теперь онъ, какъ-бы, нашелъ реальное историческое подтвержденіе своей идеи. Народъ долженъ быть *внутренно* свободенъ, долженъ получить право свободнаго политическаго самоопредѣленія и самосозиданія, долженъ участвовать въ организации государственной жизни, а не быть лишь орудіемъ государственной власти,—лишь тогда онъ приобрететъ силы и для *внѣшней* свободы. Состояніе національнаго духа, какъ находить его Фихте въ это время, не предвѣщаетъ ничего утѣшительнаго. „Какъ узналъ я въ эту зиму людей, пишетъ онъ изъ Кенигсберга, нельзя даже сказать. Легкомысліе, беззаботность среди кораблекрушенія; рядомъ съ этимъ другіе, которые стараются сколь возможно награть среди всеобщаго пожара, несмотря на то, что они собственными глазами могутъ видѣть, что они грабятъ не для себя. Однако я ненавижу и презираю ихъ менѣе, чѣмъ когда-либо“ ¹⁾. Онъ понимаетъ, что только моральный подъемъ всего народа можетъ спасти и государство. И онъ со всею горячностью и самоотверженностью готовъ растворить себя въ этой новой задачѣ.

Политическія обстоятельства складываются такъ, что ему снова открывается дорога желанной и полной дѣятельности. Миръ былъ вскорѣ заключенъ, и французскія войска оста-

1) *Leben u. Britw.* I, 388.

вались въ Берлинѣ лишь въ роли политической гарантіи выполненія условій мира. Самостоятельность государства была, по крайней мѣрѣ, хоть номинально сохранена, французскіе генералы перестали быть представителями власти оккупированнаго города и оставались лишь въ формѣ гарантіи. При такихъ условіяхъ Фихте снова счелъ для себя возможнымъ возвратиться въ Берлинъ и начать свою безстрашную борьбу. Эта борьба, дѣйствительно, должна быть названа безстрашной, ибо Фихте велъ ее противъ врага, въ рукахъ котораго онъ фактически находился: формально Пруссія стала снова сувереннымъ государствомъ, но фактически французскія власти предписывали правительству все и распоряжались по собственному произволу. Одинъ изъ современниковъ Фихте слѣдующимъ образомъ описываетъ состояніе берлинской жизни: „Берлинъ ничего не выигралъ отъ мира. Неполное освѣщеніе оконъ на многихъ улицахъ давало мнѣ плохую картину скромной радости тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ было болѣе причинъ къ глубочайшей скорби. Нѣкоторые прусскіе офицеры не отказали себѣ въ удовольреніи снова надѣтъ на себя военные мундиры, однако строжайшее запрещеніе французскаго коменданта скоро научило послѣднихъ, что никто еще не можетъ взять на себя смѣлости, снова быть пруссакомъ. Французская администрація, французскій гарнизонъ... продолжали свою дѣятельность такъ, какъ - будто бы война еще не была окончена; они устроились здѣсь на болѣе продолжительное время еще удобнѣе и тягостнѣе, чѣмъ прежде, и нисколько не скрывали, что они желаютъ исчерпать всѣ средства страны... Въ это горестное время всѣ чувствовали себя насильно брошенными въ чисто духовную жизнь, старались насладиться идеями и ощущеніями, которыя должны были быть противоположны этой дѣйствительности. Это настроеніе было въ значительной мѣрѣ усилено появленіемъ Фихте, который въ концѣ августа изъ Кенигсберга черезъ Копенгагенъ неожиданно

вернулся въ Берлинъ“. 1) „Это обращеніе общества къ цѣлностямъ духовной жизни нашло свое значительнѣйшее выраженіе въ основаніи Берлинскаго университета“. И правительство, и общество желали какъ-нибудь возмѣстить утерянный университетъ въ Галле, и король далъ торжественное обѣщаніе основать новый университетъ въ самомъ Берлинѣ. Фихте, какъ ученому педагогу, уже раньше много работавшему въ этомъ направленіи, было поручено составить проектъ и планъ организациіи будущаго университета. Черезъ двѣ недѣли Фихте представилъ свой „дедуцированный планъ долженствующаго быть учрежденнымъ въ Берлинѣ высшаго учебнаго заведенія, которое стояло бы въ надлежащей связи съ Академіей Наукъ“ 2). Какъ большая часть утопическихъ проектовъ, этотъ „Планъ“, желая создать свободное учрежденіе, на самомъ дѣлѣ слишкомъ стѣснялъ свободу, какъ ученія, такъ и преподаванія; освобождая его отъ политическаго надзора, онъ слишкомъ стѣснялъ его требованіями „разума“ и предписаніями „Наукоученія“. Важная идея, положенная въ его основу,—идея университетской автономіи,—была связана съ такой „нереальной“ организационной системой, которая дѣлала „Планъ“ цѣликомъ совершенно неприложимымъ къ жизни, такъ что Штейну въ очень любезной формѣ пришлось отклонить этотъ проектъ. Фихте предлагалъ преобразовать университетъ изъ учрежденія только образовательнаго въ строго воспитательное, въ своего рода интернатъ для взрослыхъ студентовъ, которые раздѣлялись бы на три класса: свободныхъ гостей, дѣйствительныхъ студентовъ и тѣхъ лицъ, которыя готовятся къ званію таковыхъ, и какъ бы проходятъ еще школу искусства. Община дѣйствительныхъ студентовъ—людей преданныхъ наукѣ и живущихъ для нея,—

1) См. Varnhagen Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens I, 469 в. Цит. по Медикусу.

2) Fichte's S. W. VIII, 95—204.

должна была быть организована на строго коммунистических началах, причем материальные средства для ее существования должны были доставляться государством, которое однако не имѣло бы права вмѣшиваться въ ее внутреннія хозяйственныя дѣла. „Дедукція“ всѣхъ предписаній была составлена настолько тщательно, что не забывала даже „тетрадокъ“ и „карманныхъ денегъ“. Такимъ образомъ университетъ превращался изъ высшаго образовательнаго учрежденія въ воспитательное заведеніе, въ „школу искусства для научнаго употребленія разсудка“. Эта школа должна была воспитывать самихъ будущихъ воспитателей для себя сѣмой—задача, которую, дѣйствительно, не выполняло и не выполняетъ ни одно изъ учебныхъ или ученыхъ учреждений. Много цѣнныхъ педагогическихъ мыслей и проектовъ, развитыхъ въ этомъ планѣ, могутъ служить до сихъ поръ руководящими принципами для реформы высшей школы. И такіе современные ученые, какъ Алоисъ Риль, даютъ весьма признательную и строго положительную оцѣнку фихтевской университетской педагогики. Однако реальный университетъ не можетъ быть построенъ изъ принциповъ и идеаловъ. Къ нимъ можно стремиться и постепенно до нихъ доростать, но едва ли можно сразу переломить жизнь высшей школы и всего студенчества—особенно нѣмецкаго студенчества, привыкшаго не только къ относительной свободѣ, но даже къ извѣстной дозѣ произвола,—направивъ ее сразу по совершенно новому и непривычному пути.

Одновременно съ университетскимъ Планомъ у Фихте возникаетъ идея патриотическихъ публичныхъ чтеній. Будучи глубоко убѣжденъ, что гибель нѣмецкой націи и разложеніе ея государства обусловлены низкимъ моральнымъ уровнемъ народнаго духа, онъ видитъ единственное спасеніе ея въ поднятіи нравственнаго уровня, въ созданіи этически-національнаго воодушевленія. Такимъ образомъ возникаетъ у него идея его знаменитыхъ „Рѣчей къ нѣмецкой

націи“. Читать такія патріотическія лекціи противъ своихъ порабитителей, находясь вполне въ ихъ рукахъ, было чрезвычайно опасно. Фихте каждую минуту могъ ждать ареста и даже разстрѣла въ простомъ административномъ порядкѣ. Но такая судьба искренно не страшило его; онъ обладалъ исключительной способностью сливать „себя“ со своимъ „дѣломъ“ и любить свою „дѣятельность“ болѣе, чѣмъ самого себя. О семьѣ же своей онъ не беспокоился, ибо былъ убѣжденъ, что „нація не оставитъ его семьи“, а сынъ его только выиграетъ отъ того, что отецъ погибъ мученикомъ. Поэтому онъ не страшился на глазахъ у французскихъ властей произносить рѣчь противъ французскихъ же властей. Но какъ эти послѣднія могли допустить столь воодушевленную и дѣйствующую пропаганду противъ нихъ—это не менѣе удивительно, хотя и въ противоположномъ направленіи. Видно, такія личности, какъ Фихте или Толстой, заставляють силой своей этической высоты молчать даже политическую власть!

Основное зло, которое довело націю до такого униженія, состоитъ, по мнѣнію нашего философа, въ томъ, что реальная масса народа отдѣлена отъ идеи государства, что она живетъ своею жизнью раздробленныхъ индивидуальностей въ сѣтяхъ личнаго и политическаго эгоизма, не участвуя въ жизни идеальнаго и идейнаго цѣлаго. А между тѣмъ истинное бытіе только въ этомъ цѣломъ, въ общинѣ. Самъ по себѣ индивидуумъ—ничто. Только, какъ моментъ безконечной дѣятельности націи онъ имѣетъ смыслъ и право существованія. Въѣстѣ съ тѣмъ лишь въ идеѣ общины и лишь изъ нея онъ получаетъ и свою силу. Поэтому необходима такая система національнаго воспитанія, которая дѣлала бы индивидуума служителемъ народа, учила бы его сливать свое Я со своимъ „дѣломъ“, уничтожила бы эту разобшенность индивидуальныхъ и общихъ интересовъ, въ корни убивала бы гибельный для жизни эгоизмъ. Для этого надо прежде всего въ процессѣ воспитанія, какъ школьнаго, такъ и жизненнаго, относиться къ человѣку *не какъ*

къ объекту, не какъ къ существу гонимому сквозь строй объективнаго бытія съ его принужденностью, но какъ къ свободному субъекту. Личность передъ самимъ государствомъ должна оставаться только субъектомъ. Въ этомъ конкретномъ и проникнутомъ гуманностью требованіи вылилась практически вся абстрактная, теоретическая философія Фихте. Субъектъ—вотъ то великое слово, которое движетъ міромъ и спасаетъ народы. Не объективная сила нашихъ страстей, а свободное Я нашего разума и нашей совѣсти—вотъ та политическая сила, которая должна создать новыхъ воиновъ, сражающихся не по принужденію, а по собственной, свободной волѣ, въ которой онъ теряетъ свою эгоистическую „объективность“ и становится этапомъ божественной субстанціи *человѣчества*. Только въ идеѣ *человѣчества* и его идеальной общины лежитъ истинная субстанція исторіи,—дѣйствительная жизнь *человѣка*. Нѣмецкій народъ потерялъ свою самостоятельность. Если онъ хочетъ снова вернуть ее, хочетъ снова зажечь свою исторію и сохранить свой смыслъ на землѣ, то онъ долженъ возродиться къ новой, истинно-національной жизни, черпая—свои силы въ объединенности, въ мощномъ синтезѣ самой государственной общины. Образованные классы Германіи должны прежде всего уничтожить ту пропасть, которую воздвигъ классовый и сословный эгоизмъ между ними и всѣмъ народомъ. Государство должно само взять на себя эту задачу національнаго воспитанія и вернуть народу его попоранную личность. Тогда создастъ оно себѣ войско, котораго не видѣла еще ни одна эпоха.

Эти рѣчи по справедливости могутъ быть характеризованы, какъ „рѣчи демосееновскаго, равно какъ и платоновскаго величія“. ¹⁾ Гуманный демократизмъ и общественная этичность всей личности и философіи Фихте нашла въ этихъ Рѣчахъ самое конкретное, самое горячее и самое благодарное свое выраженіе. Фихте зналъ, что онъ дѣлаетъ и

¹⁾ W. Koscher. Geschichte der Nationalökonomie in Deutschland. S. 648.

вполнѣ сознательно шелъ на опасность. ¹⁾ Это личное безстрашіе проповѣдника увеличивало силу впечатлѣнія его проповѣди. Личный примѣръ дѣйствовалъ своей непосредственной силой и сыгралъ не малую роль въ воодушевленіи и самоосознаніи народныхъ массъ; онъ помогъ нѣмецкой націи оправиться духовно и тѣмъ подготовилъ почву для ея внѣшняго воскресенія.

Наконецъ, осенью 1810 года былъ открытъ Берлинскій университетъ. Ректоръ и всѣ четыре декана должны были на первый разъ быть назначены королемъ. Въ дальнѣйшемъ университетъ долженъ былъ пользоваться автономіей, и университетскія власти должны были уже опредѣляться выборами. „Планы“ и „рѣчи“ Фихте не прошли совсѣмъ безслѣдно для правительства: оно поняло, что его собственное спасеніе лежитъ въ свободѣ его подданныхъ и организаціей университета дало первый примѣръ этого новаго духа политической свободы. Первымъ ректоромъ по выборамъ былъ Фихте. Сенатъ хотѣлъ, очевидно, противопоставить на первыхъ порахъ министерству Шукмана чело-вѣка наиболѣе непоколебимаго, который не пожертвовалъ бы ни одного кусочка изъ завоеванной свободы высшей школы. Фихте предупреждалъ, что его непреклонность въ данномъ случаѣ не будетъ особенно полезна; но все-таки принялъ эту тяжелую обязанность. Слишкомъ много было еще неясностей въ организаціи, въ отношеніяхъ къ внѣшнимъ для университета властямъ, въ отношеніи должностныхъ лицъ самого университета. Разумѣется, конфликты не замедлили обнаружиться и, по существу дѣла, все время фихтевскаго ректората было сплошнымъ рядомъ конфликтовъ. Его принципиальность и непреклонность проявилась здѣсь не менѣе, чѣмъ въ спорѣ объ атеизмъ. Сенатъ хотѣлъ, повидимому, непреклонности лишь относительно министерства и вообще внѣшнихъ властей; относительно же себя самого настойчиво предъявлялъ желанье

¹⁾ См. ero Rektoratsrede: „Ueber die einzig mögliche Störung des akademischen Freiheit“. I. W. B. VI, S. 449—776.

покорности. Поэтому ему очень не понравилось, когда Фихте въ старомъ вопросѣ объ орденахъ ¹⁾, съ которыми онъ боролся еще въ Іенѣ, пошелъ въ разрѣзъ съ тенденціями сената. Въ виду всѣхъ этихъ столкновеній Фихте уже въ 1812 году пришлось сложить съ себя почетное званіе ректора.

Неудачный результатъ похода въ Россію сломилъ могущество Наполеона. Вся Европа возстала противъ своего парадоксальнаго освобождающаго поработорителя, который своимъ деспотическимъ цезаризмомъ освобождалъ Европу отъ формъ средневѣковаго рабства. Пруссія воспрянула духомъ, и народныя массы приняли горячее участіе въ войнѣ. Фихте продолжалъ своими университетскими и публичными лекціями метать молніи своего національнаго гнѣва и патріотическаго воодушевленія. Онъ предлагалъ свои услуги въ арміи въ качествѣ войскового проповѣдника, но правительство отказало ему. Онъ принималъ дѣятельное участіе въ организациі національной самообороны и самъ регулярно участвовалъ въ ея военныхъ упражненіяхъ. Часто за недостаткомъ минуты времени онъ являлся на лекціи въ томъ самомъ костюмѣ, въ которомъ только что продѣлывалъ военныя упражненія. Жена его была столь же поглощена общественной работой. Когда въ августѣ больницы и госпитали Берлина переполнились ранеными и больными, Іоганна Фихте была одной изъ первыхъ, которыя предложили свои услуги въ этомъ направленіи. Тяжесть работы только усиливала стойкость ея моральныхъ силъ. Она помнила этическую заповѣдь, созданную ея великимъ мужемъ, и эту заповѣдь она считала самымъ высокимъ, что она получила отъ него. „Ты, быть можетъ,—говорилъ онъ въ ея „любимомъ“ произведеніи въ своемъ „Напутствіи къ блаженной жизни“,—ты, быть можетъ, на-

1) „Ich weiss recht gut, was ich wage; ich weiss dass ebenso wie Palm ein Blei mich töten kann; aber dies ist es nicht, was ich fürchte, und für den Zweck, den ich habe, würde ich gern auch sterben“. (Письмо къ Ведеме. См. Köpke, 183).

сколько достаешь твоя рука, утоляешь страданія чело-
вѣчества, жертвуя собственными, любимыми удовольствіями.
Но если ты дѣлаешь это только потому, что природа
дала тебѣ столь нѣжную, столь гармонично съ остальнымъ
человѣчествомъ настроенную нервную систему, то да будетъ
хвала нѣжной организаціи твоихъ нервовъ!—Въ мірѣ духа
твоему дѣлу не будетъ упоминанія“. 1) Только чистое со-
знаніе долга, свободное отъ личныхъ симпатій и антипатій,
создаетъ моральную цѣнность поступка.

Пять мѣсяцевъ подрядъ она неумоимо выполняла добро-
вольно возложенную на себя обязанность. Наконецъ, об-
становка военныхъ госпиталей достигала своего дѣла:
3-го января Юганна Фихте заболѣла тифомъ, заразившись
имъ въ госпиталѣ. Болѣзнь приняла очень тяжелую форму.
И въ то время, какъ жена лежала въ тифозной горячкѣ
безъ сознанія, Фихте нашель еще въ себѣ силы начать
свои лекціи о Наукоученіи. Это были послѣднія слова его
съ кафедръ. Новая форма Наукоученія такъ и осталась
незаконченной. Когда кризисъ болѣзни миноваль, Фихте
не могъ сопротивляться радостному чувству, охватившему
его при видѣ возвращенной къ жизни супруги; онъ скло-
нился къ ней и поцѣловаль ее. Это погубило его. Онъ
самъ заразился тифомъ. Даже въ безсознательномъ бреду
своихъ послѣднихъ дней онъ оставался вѣренъ своей при-
родѣ; даже въ подсознательныхъ глубинахъ его Я не на-
шлось уголка для чего-либо исключительно индивидуальна-
го, касающагося только его самого; онъ и въ бреду жилъ
только объективными фантазіями челоѣчества, націи, вой-
ны; онъ то сражался съ физической природой, то съ вой-
сками враговъ. Въ послѣднее мгновеніе возвратившагося
сознанія онъ съ внутреннимъ удовлетвореніемъ узналь,
что Блюхерь перешель черезъ Рейнъ; радость этого со-

1) См. его Rektoratsrede: „Ueber die mögliche Störung der akademischen Freiheit“. I. W. B. VI, S. 449—776.

2) Anweisung sum seligen Leben S. W. B. V, 249.

Вопросы философіи, кн. 122.

общенія была его послѣднимъ успокоеніемъ; 29-го января 1814 г. онъ скончался.

Угасъ великій духъ. Но пламя дѣлъ его зажглось въ этотъ моментъ своею полной мощью и никогда не угаснетъ въ системѣ человѣчества, которое осознать этотъ великій духъ, какъ безсмертіе человѣка. Лишь въ дѣлахъ своихъ имѣть человѣкъ истинное бытіе свое, лишь въ системѣ дѣлъ свое безсмертіе. И едва ли на всемъ протяженіи человѣческой исторіи найдется другая личность, которая такъ полно, такъ проникновенно умѣла бы раствориться въ своихъ дѣлахъ, такъ беззавѣтно забыть свою эмпирическую оболочку и такъ принципиально и послѣдовательно пользоваться ею только какъ средствомъ для осуществленія своихъ идеаловъ. Онъ училъ, что человѣкъ оторванный отъ всей интеллигибельной системы человѣчества есть абсолютное ничто, парадоксальная абстракція эмпирическаго нуля. Бытіе человѣка лежитъ въ его „назначеніи“ для системы человѣчества, и это назначеніе для каждаго индивидуума конкретно и незамѣнимо. Истинный человѣкъ есть поэтому абсолютно конкретная и незамѣнимая цѣлевая монада въ системѣ интеллигибельныхъ цѣнностей. Психологическимъ бытіемъ его чувствъ и побужденій не только не исчерпывается, но даже и не затрагивается его человѣческое достоинство и человѣческая истина его. Этотъ эмпирической индивидуумъ слишкомъ абстрактенъ для того, чтобы исчерпать всего человѣка. А абстрактенъ онъ потому, что онъ методически, т.-е. самой сущностью эмпирическаго подхода, отрывается отъ *телеологической* системы общенія, отъ царства цѣнностей и цѣлей. Вѣдь едва ли можно спорить съ тѣмъ, что, напр., король Пруссіи есть не только психологическій индивидуумъ; вѣдь именно то, что дѣлаетъ его королемъ и даетъ ему его человѣческую личность, лежитъ во внѣпсихическихъ отношеніяхъ. Совершенно то же самое можно сказать относительно всякаго человѣческаго индивидуума; его психологическая реальность отнюдь не исчерпываетъ его лич-

ности, его я и является слишкомъ абстрактнымъ для того, чтобы выразить *жизнь* въ ея конкретности. Эта *жизнь* пропитана цѣлами и цѣлнностями и каждый участникъ ея не своей біологической фізіономіей, а своей общественно-химически-правовой личностью становится *моментомъ* ея протеканія. Та система безконечно сложныхъ отношеній, *его единственная субстанція*. Такимъ образомъ челоѣчество Фихте дѣлаетъ субстанціей челоѣка. И въ этомъ смыслѣ понятно какъ могли уживаться въ немъ на первый взглядъ столь противоположныя тенденціи духа, какъ жажда конкретной дѣятельности и напряженіе абстрактнѣйшей мысли. Его философія лишь подъ шаблономъ эмпирической оцѣнки кажется такой отвлеченно-абстрактной, внѣ жизни, гдѣ-то въ интеллигибельномъ царствѣ построенной. Да! Но въдъ жизнь полна этой мнимой абстракціей интеллигибельнаго, которое является скорѣе абсолютной и единственной конкретностью, ибо оно есть субстанція жизни. И лишь въ этой субстанціи идеаловъ и изъ нея каждый отдѣльный челоѣкъ получаетъ свою истину и свое бытіе. Внѣ идеала онъ нуль. Публичныя лекціи Фихте неустанно подчеркивали эту мысль. Онъ хотѣлъ показать своей уставшей отъ идеала эпохѣ, что ни эгоизмъ, ни альтруизмъ, ни чувственная удовлетворенность, ни эпикурейскій аристократизмъ не даютъ челоѣку истиннаго бытія; что только жизнь въ идеѣ и идеалѣ есть дѣйствительная, реальная жизнь. Для своей эпохи *онъ былъ учителемъ идеала и учителемъ въ идеаль*. И таковымъ остался онъ и для насъ.

Эта характерная для Фихте черта полного сліянія его личной жизни съ жизнью его „дѣлъ“,—какъ будто бы не онъ творитъ ихъ, а они сами творятъ себя,—сказывается не менѣе сильно и въ характерѣ его мышленія. Въ моментъ мысли онъ совершенно забываетъ себя, какъ бы сливается съ ея истиной, чисто мистически проникая въ нее. Его описаніе процесса своего мышленія производитъ такое впечатлѣніе, какъ будто не онъ мыслитъ, а сама мысль творитъ себя въ немъ. Мысль была для него тѣмъ,

земь дело

4*

же, чѣмъ было всякое дѣло,—абсолютно поглощавшей его стихіей, заставлявшей его силой своей жизни естественно отречься отъ своей эмпирической оболочки. Эту силу терять себя въ объективномъ содержаніи своей мысли онъ называетъ „абсолютно полной внимательностью“. „Абсолютно полная внимательность, говорю я, которая бросаетъ себя со всей своей духовной мощью въ подлежащій объектъ, въ немъ полагаетъ себя и въ немъ вполнѣ исчезаетъ; такъ что никакая другая мысль совсѣмъ не можетъ возникнуть, такъ какъ въ душѣ, вполнѣ заполненной объектомъ, не остается мѣста ни для чего чуждаго... Эта абсолютно полная внимательность, которую я имѣю въ виду, и которую знаетъ только тотъ, кто ею обладаетъ, не имѣетъ степени и отличается отъ разсѣянной внимательности, которая способна къ безконечной градаціи, не по степени, но по роду—*toto genere*. Она вполнѣ овладѣваетъ духомъ и наполняетъ его“¹⁾. „Таковъ нашъ методъ,—говорить онъ дальше,—который имѣетъ свои трудности. Конструированное должно быть сдерживаемо мыслью другъ въ другѣ, при чемъ безъ всякаго участія насъ самихъ интуиція порождаетъ сама себя, какъ ударъ молніи. Въ этомъ послѣднемъ процессѣ медленность или быстрота головы не играетъ ни какой роли, такъ какъ наша голова вообще не играетъ никакой роли. Мы вѣдь не создаемъ истину; и было бы очень печально, если бы мы это должны были дѣлать; истина сама творить себя, своею собственной силой, и она дѣлаетъ это всюду и всегда, гдѣ она только находитъ условія для возможности своего созиданія“.²⁾ Эта мистическая черта его умственной организаціи сдѣлала для него естественнымъ и легкимъ открытіе такого великаго понятія въ гносеологіи, какимъ является его понятіе „истины въ себѣ“,—одно изъ важнѣйшихъ понятій современной философіи. Геніальность всегда имѣетъ на себѣ

¹⁾ Fichte. S. W. II, 123. W. L. 1804.

²⁾ W. L., 1807. S. 124.

печать мистическаго и Фихте обладалъ ею въ самой высокой степени. Онъ менѣе всего обладалъ талантомъ субъективной мысли-фантазій, но былъ однимъ изъ величайшихъ геніевъ мысли-истины. *Геній истины*—такова должна быть характеристика его умственнаго склада.

Вмѣстѣ съ этимъ его мысль была и *должна* была быть также его дѣломъ. Онъ пишетъ про себя, что ясная мысль всегда и непосредственно овладѣваетъ его сердцемъ. Для него лично ни одна мысль его не была абстрактна и всегда являлась тѣмъ орудіемъ, которымъ онъ стремился реформировать саму жизнь, всегда сохраняла для него конкретное жизненное назначеніе. Съ вѣрой, доходящей до наивнаго фанатизма, онъ считалъ всю свою философію призванной реформировать жизнь. И въ лекціяхъ, и въ произведеніяхъ своихъ онъ ее не преподавалъ, но проповѣдовалъ, считая ее не своимъ достояніемъ и даже не своимъ твореніемъ, *но своею миссіей*. Этой принципиальной жизненной позиціей, сознаниемъ этой философской миссіи объясняются и нѣкоторые біографическіе факты, въ свою очередь объясняя и освѣщая эту принципиальную позицію. Отношенія къ Шеллингу становятся ясными съ этой точки зрѣнія. Фихте первый открылъ грандіозный талантъ молодого, еще не достигшаго 20-ти лѣтъ философа. Послѣдній прислалъ Фихте свою первую философскую работу въ рукописи вмѣстѣ съ письмомъ, полнымъ благодарности и признанія. Когда появилось первое произведеніе Шеллинга въ печати: „Объ Я, какъ принципѣ философіи“, Фихте только привѣтствовалъ это восходящее свѣтило и всѣ усилія приложилъ къ тому, чтобы доставить молодому философу профессуру въ Іенѣ. Онъ былъ убѣжденъ, что нашелъ геніальнаго послѣдователя, который поможетъ ему въ его миссіи. Обвинять Фихте въ честолюбіи, въ жаднѣ пріоритета едва ли приходится: онъ открыто признавалъ Шеллинга человѣкомъ болѣе геніальнымъ, чѣмъ самъ онъ. Но ошибался въ самомъ существѣ его философской концепціи. Въ самомъ началѣ, въ своемъ первомъ произведеніи

Шеллингъ былъ далеко не такъ близокъ къ Фихте, какъ это ему казалось. Основная и принципиальная разница ихъ системъ проявляется здѣсь уже со всею рѣзкостью. Шеллингъ хочетъ сдѣлать законы свободы законами природы и наоборотъ, въ субъектѣ найти природу и въ природѣ субъекта¹⁾. Свой абсолютъ онъ онтологизируетъ и даже натурализируетъ, считаетъ духъ лишь высшей потенціей объективнаго бытія. Шеллингъ крайній реалистъ во всѣхъ своихъ философскихъ тенденціяхъ. Фихте же крайній идеалистъ. Сдѣлать сознание потенціей природы было бы гибелью его системы, было бы равносильно безсмыслию его „миссіи“. И когда онъ понялъ это, то не изъ ложнаго самолюбія, но исключительно изъ преданности своему „дѣлу“ онъ отстранился отъ Шеллинга и столь же горячо, какъ раньше симпатизировалъ ему, сталъ теперь противъ него полемизировать. Не личность его, но его дѣло, его миссія разошлись съ Шеллингомъ—и онъ безъ боли пожертвовалъ своей личной привязанностью и дружбой. Такія личности, какъ Фихте, не могутъ быть „друзьями“, ибо не умѣютъ относиться къ человѣку лично и рассматриваютъ его исключительно въ свѣтѣ своихъ жизненныхъ задачъ. Истинный и искренній другъ человѣчества не можетъ быть въ то же время другомъ людей, ибо онъ во имя человѣчества не можетъ имъ ничего прощать. Фихте былъ истинный герой своей „дѣятельности“, для котораго ничего не существовало кромѣ нея и внѣ нея.

И вотъ, несмотря на эту исключительную объективность, на это принципиальное раствореніе себя въ своемъ содержаніи, Фихте и въ жизни и въ философіи былъ жрецомъ религіи сознанія, идеологомъ абсолютнаго субъекта. Но не эмпирической, а чистый и абсолютный субъектъ, слитый съ Богомъ и его міромъ, былъ его религіей и основой его этики. Онъ не цѣнилъ человѣка, но всегда, всегда только моментъ человѣчества въ человѣкѣ и, борясь за свободу

¹⁾ Schelling. S. W. I, 1. S. 198.

субъекта, онъ всегда боролся только за освобожденіе человѣчества. И это опять-таки не абстракція, но черта абсолютной конкретности въ тенденціи, въ волѣ. Ибо человѣкъ есть гораздо большая абстракція, чѣмъ человѣчество и относится къ послѣднему такъ же, какъ абстрактный дифференціалъ къ конкретному и реальному интегралу. Свобода этого субстанціального субъекта человѣчества была его вѣчнымъ идеаломъ, и въ этомъ идеалѣ; въ обоснованіи его возможности онъ нашелъ свою собственную вѣчность, свое безсмертіе. Какъ апостолъ абсолютной свободы, онъ будетъ вѣчно жить въ системѣ человѣчества.

Г. Ланцъ.

Общее міросозерцаніе Фихте.¹⁾

ММ. ГГ.! Сто лѣтъ назадъ, 29 января 1814 года, умеръ одинъ изъ самыхъ оригинальныхъ и благородныхъ людей во всей человѣческой исторіи,—Иоганнъ Готтлибъ Фихте. Въ его характерной личности сливались въ одинъ свѣтлый образъ удивительная цѣльность натуры, ничѣмъ непоколебимая честность мысли, пламенная искренность убѣжденій, рѣдкая гармонія мысли и дѣятельности, которая превращаетъ его жизнь въ яркое воплощеніе имъ поставленнаго идеала, вѣрность себѣ до самоотверженной смерти среди вдохновеннаго служенія общему благу; глубокая вѣра въ свою философію, какъ великое новое слово истины, которое должно возродить человѣчество и подготовить его къ водворенію царства Божія на землѣ. И въ поразительномъ контрастѣ съ этимъ, необыкновенно трудная и отвлеченная философская система, идущая (особенно въ первый періодъ ея развитія, для исторіи философіи наиболѣе важный) совершенно въ разрѣзъ съ самыми коренными убѣжденіями обыкновеннаго человѣческаго смысла. При внимательномъ знакомствѣ съ ученіемъ Фихте не разъ подымается одно и то же недоумѣніе: какъ могло сложиться такое неестественно абстрактное, — можно сказать, такое исключительно кабинетное, — міропониманіе у такого искренняго и живого ума? И разрѣшая его, нельзя только ссы-

1) Рѣчь, прочитанная на торжественномъ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества, устроеннаго 22 марта 1914 года въ память столѣтня со дня смерти Фихте.

латься на прямолинейную страстность характера у Фихте. Почему все-таки эта страстность толкнула Фихте именно на ту дорогу, по которой онъ пошелъ? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно остановиться на тѣхъ влияніяхъ, подъ которыми воспиталась мысль Фихте, и на томъ духѣ и тонѣ, которые господствовали въ нѣмецкой философіи въ его время.

Фихте сначала былъ послѣдователемъ Спинозы, потомъ знакомство съ идеями Канта произвело въ немъ полный умственный переворотъ, и онъ всецѣло примкнулъ къ его проповѣди. Съ тѣхъ поръ Коперниково дѣяніе Канта стало могущественнымъ источникомъ и двигателемъ его собственнаго творчества. Въ чемъ заключалось Коперниково открытіе Канта, поразившее и покоровшее его современниковъ? Кантъ радикально измѣнилъ отношеніе между познающимъ разумомъ и познаваемымъ міромъ: онъ убѣжденно провозгласилъ, что не разумъ нашъ долженъ сообразоваться съ предметами въ своихъ познавательныхъ дѣйствіяхъ, а что, напротивъ, познаваемые предметы всегда сообразуются съ законами, отношеніями и связями, которые въ нихъ вносятъ нашъ разумъ. Съ изумительной глубиной, обстоятельностью и послѣдовательностью Кантъ доказывалъ, что пространство, время, причинность, основные законы природы суть только формы и способы нашего воспріятія и пониманія, которымъ подчиняется и въ которые облекается все, что нами сознается и познается, и внѣ которыхъ мы ничего ни понять, ни представить не можемъ. Эти формы и способы коренятся въ самомъ устройствѣ нашего разума, поэтому они съ неизбѣжностью налагаются на все, къ чему нашъ разумъ приблизится, и, наоборотъ, только то и бываетъ въ наше сознаніе воспріято, что въ нихъ уже вошло и ихъ въ себѣ воплотило. Поэтому вся область нашего возможнаго опыта, т.-е. все, что мы можемъ воспринять, наблюдать и содержательно познать, всецѣло опредѣляется въ своемъ характерѣ, въ своихъ отношеніяхъ, во всемъ своемъ теченіи этими изначальными или априор-

ными формами нашего разума. Въ этомъ смыслѣ вполнѣ можно утверждать, что нашъ разумъ есть законодатель доступнаго намъ міра. Но зато этотъ доступный намъ міръ, со всей его закономѣрностью и связностью, только для нашего сознанія и существуетъ. Вещи, какъ онѣ существуютъ внѣ нашего сознанія и воспріятія, или *вещи въ себѣ*, не имѣютъ ничего общаго ни съ пространствомъ, ни съ временемъ, ни съ нашимъ представленіемъ о причинной зависимости, ни съ законами нашего естествознанія, потому что и пространство, и время, и понятіе причинности, какъ и другія категоріи разсудка, и всеобщіе законы познаваемой нами природы суть только продукты нашей умственной организаци и ничего больше,—это Кантъ доказывалъ очень настойчиво. А между тѣмъ вещи въ себѣ, въ глазахъ Канта, обладаютъ несомнѣнною реальностью: вѣдь только изъ ихъ воздѣйствій на нашу чувственную восприимчивость получается тотъ матеріаль, который наше сознаніе перерабатываетъ по своимъ законамъ въ міръ нашего опыта.

Кантъ видѣлъ два огромныя преимущества въ своемъ толкованіи природы человѣческаго разума, сравнительно съ прежними взглядами на нее: во-первыхъ, онъ думалъ, что его пониманіе доставляетъ непоколебимо прочную почву для естествознанія, потому что обращаетъ общіе законы естествознанія въ условіе возможности для какихъ бы то ни было фактовъ попадать въ нашъ опытъ; во-вторыхъ, онъ былъ убѣжденъ, что именно его теорія разума обезпечиваетъ наше моральное самосознаніе и наше чувство свободы, а также наше морально-религіозное міросозерцаніе вообще, отъ всѣхъ покушеній ложной натуралистической метафизики, потому что показываетъ, что законы физической природы съ ихъ неуклонной необходимостью относятся только къ нашему опыту, т.-е. только къ явленіямъ въ нашемъ чувственномъ воспріятіи, а никакъ не къ міру въ немъ самомъ, а, стало быть и не къ нашему внутреннему духовному существу, какъ оно дано въ самомъ себѣ.

Изъ этихъ двухъ важнѣйшихъ слѣдствій философіи Канта, какое было особенно дорого для Фихте? Несомнѣнно, — Кантово новое рѣшеніе вопроса о правомѣрности нашей вѣры въ свою свободу и нравственный смыслъ жизни. Кантъ навсегда разогналъ тяготившій Фихте кошмаръ спинозическаго детерминизма, обращавшій человѣческую личность въ бессильную игрушку равнодушной природы, — онъ показалъ, что идея абсолютной самозаконности человѣческаго разума можетъ и должна быть положена въ основу всего міросозерцанія. Предъ Фихте со всею опредѣленностью сталъ вопросъ о выборѣ между двумя міропониманіями, — между спинозическимъ догматизмомъ и кантовскимъ идеализмомъ, и онъ безповоротно избралъ идеализмъ. Два соображенія склонили его къ этому: онъ понялъ, что мышленіе не можетъ быть выведено изъ внѣшняго природнаго бытія, потому что изъ бытія можетъ произойти только бытіе, а никакъ не мысль о бытіи, тогда какъ, обратно, бытіе вполне выводимо изъ мыслящаго сознанія, — вѣдь сознаніе есть также бытіе; а главное, онъ убѣдился, что, только усвоивъ идеалистическій взглядъ на міръ, мы можемъ безъ противорѣчія признать себя за нравственныхъ дѣятелей въ жизни.

Однако Фихте, при свойственной ему искренности и неудержимой послѣдовательности мысли, не могъ не замѣтить внутренней незаконченности философіи Канта и даже заключающихся въ ней логическихъ противорѣчій. Эти противорѣчія были уже многими ясно сознаны и являлись предметомъ горячихъ изобличеній для противниковъ Канта, а его защитниковъ нерѣдко ставили въ очень трудное положеніе. Болѣе смѣлые послѣдователи Канта уже серьезно задумывались надъ тѣмъ, что формулы ихъ учителя нуждаются въ существенномъ преобразованіи, чтобы дѣйствительно довершить начатый Кантомъ великій переворотъ въ философіи и наукѣ.

Въ чемъ же былъ источникъ внутреннихъ противорѣчій въ Кантовой системѣ? Онъ безспорно заключался въ ученіи

Канта о *вещахъ въ себѣ*. Съ одной стороны, Кантъ училъ, что пространство и время и всѣ основные законы явленій представляютъ апріорное созданіе нашего духа, присушія нашему уму первоначальныя формы, только въ немъ и для него данныя и совсѣмъ никакого приложенія къ вещамъ въ себѣ не имѣющія. Въ виду этого онъ утверждалъ, что самый важный законъ дѣйствительности, прототипъ всѣхъ другихъ ея законовъ—законъ причинной связи—не есть реальное свойство предметовъ въ нихъ самихъ, а только нашъ способъ на нихъ смотрѣть и ихъ сопоставлять между собою. Но, съ другой стороны, онъ признавалъ, что міръ вещей въ себѣ, независимый отъ нашего ума и нашего чувства, все-таки существуетъ, и что именно онъ побуждаетъ наше сознаніе къ дѣятельности, доставляетъ ему матеріаль для его созерцаній и, слѣдовательно, есть вполне реальная и совершенно отъ сознанія независимая и внѣ его находящаяся *причина* всей его жизни. Противорѣчіе выходило весьма недвусмысленное и замѣтное: что же причинность—свойство или не свойство вещей въ себѣ? Что вещи въ самомъ дѣлѣ дѣйствуютъ или только кажутся дѣйствующими, потому что, по организаціи нашего ума, мы не можемъ смотрѣть на нихъ иначе? И что такое эта организація ума? Почему она выводитъ передъ нами тѣ формы чувственности и тѣ категоріи разсудка, съ которыми мы встрѣчаемся въ нашемъ опытѣ, и которыя опредѣляютъ все, въ опытѣ попавшее, со всѣхъ сторонъ и во всѣхъ отношеніяхъ, а не какія-нибудь другія формы и категоріи? Для Канта онѣ представляютъ нѣкоторый окончательный и далѣе необъяснимый фактъ,—въ его глазахъ, онѣ тоже своего рода вещь въ себѣ, нѣкоторая изначальная таинственная магія нашего духовнаго строя, которой мы не можемъ не покоряться. Недаромъ Кантъ считалъ нашу собственную реальную сущность столь же непостижимой, какъ и реальную суть внѣшняго намъ міра. Но даже допустимъ, что такая организація въ самомъ дѣлѣ въ насъ дана. Въдѣ Кантъ все-таки считалъ за несомнѣнное, что про-

странство, время, причинность только ея субъективныя порожденія, существующія лишь для насъ, но не имѣющія никакого значенія для вещей въ себѣ и никакого отношенія къ нимъ. Возникло новое недоумѣніе: почему же матеріаль, доставляемый вещами въ себѣ, подчиняется этимъ чисто-субъективнымъ формамъ и всецѣло покрывается ими? Вѣдь онъ же не ими созданъ и по своему происхожденію не имѣеть съ ними ничего общаго.

Что было дѣлать предъ всѣми этими недоумѣніями горячему послѣдователю Кантовой доктрины, который, однако, не настолько былъ ослѣпленъ гениемъ Канта, чтобы ихъ не видѣть? Ясно, что ему предстояло одно изъ двухъ: или онъ долженъ былъ принять бытіе вещей въ себѣ, но тогда отказаться отъ ученія о чистой субъективности пространства, времени и закона причинности, потому что онъ долженъ былъ сознать, что въ такомъ случаѣ согласіе апріорныхъ формъ нашего ума и наблюдаемой дѣйствительности мыслимо лишь при томъ условіи, что эти формы присущи до нѣкоторой степени дѣйствительности съ самаго начала, еще прежде, чѣмъ она подпала наблюденію, что въ вещахъ, какъ онѣ даны въ себѣ, уже съ самаго начала должно существовать нѣчто, аналогическое нашему пространству, нашему времени и нашему закону причинности, какъ мы его понимаемъ. Однако такой выходъ былъ бы равносильнъ полному уничтоженію всѣхъ Кантовскихъ выводовъ,— онъ былъ бы всецѣлымъ отреченіемъ отъ Кантовой философіи и возвращеніемъ къ взглядамъ Лейбница и Вольфа. Или такому послѣдовательному кантіанцу приходилось сдѣлать другое предположеніе, которое могло показаться страннымъ, несообразнымъ, невозможнымъ, но которое тѣмъ не менѣе являлось неизбѣжнымъ для того, кто хотѣлъ сохранить основной взглядъ Канта на человѣческой разумъ,— приходилось совсѣмъ отринуть всякія вещи въ себѣ, т.-е. всякую дѣйствительность внѣ нашего сознанія, всякій реальный міръ, независимый отъ нашихъ чувствъ,— приходилось признать, что, кромѣ нашего сознанія и его явленій, имѣ

самимъ произведенныхъ, не существуетъ совсѣмъ ничего, что вся вселенная со всею своею мнимою самобытностью, во всемъ ея безконечномъ разнообразіи, есть только призракъ, нами самими созданный, призракъ, за которымъ не лежитъ никакой реальной подкладки. Повторяю: намъ трудно теперь даже представить себѣ, какъ можно усвоить такое міросозерцаніе серьезно. Оно, вѣроятно, и не могло бы возникнуть въ наши дни (чему лучшимъ доказательствомъ служатъ шаткость и непоследовательность представителей имманентной философіи въ наше время), но надо помнить духъ эпохи, въ которую жилъ Фихте: незадолго появилась „Критика разума“ Канта, которая поразила всѣ умы, которая показала Коперниковымъ открытіемъ въ области философіи. Лучшие мыслители Германіи стали на его сторону, тщательно изучая каждое слово великаго учителя. Между тѣмъ—что же сказалъ Кантъ?—Онъ объявилъ, что міръ, нами познаваемый, со всѣми его законами и формами, есть твореніе самой познающей мысли. Правда, рядомъ съ этимъ познаваемымъ міромъ, онъ признавалъ еще міръ вещей въ себѣ. Но мы знаемъ уже, какую смуту вносило въ Кантовскую философію это предположеніе, знаемъ также и то, съ какою рѣшительностью отнялъ Кантъ у этого непостижимаго міра всѣ признаки, которыми для насъ опредѣляется какая бы то ни было реальность. Стоило только сдѣлать одинъ шагъ дальше по пути, проложенному Кантомъ, стоило только откровенно признаться, что непостижимый міръ вещей въ себѣ есть совершенно безсодержательное порожденіе нашей фантазіи, и вся жизнь вселенной обращалась въ огромное сновидѣніе, со всѣхъ сторонъ охватившее наше познающее я, которое есть и единственный создатель, и единственный дѣятель въ ея призрачномъ существованіи. Этотъ шагъ, съ глубокою вѣрою въ основную мысль учителя, и сдѣлалъ Фихте.

Вся дѣйствительность есть созданіе нашего я. Внѣшній міръ только наше представленіе безъ всякой собственной реальности. Такой взглядъ былъ высказанъ не въ пер-

вый разъ. Не говоря уже о Кантѣ, который ни за что не хотѣлъ договорить его до конца, онъ съ сознательною послѣдовательностью былъ развитъ еще въ первой половинѣ XVIII в. извѣстнымъ англійскимъ философомъ Дж. Берклеемъ. Чтобы оцѣнить своеобразное міросозерцаніе Фихте, интересно сопоставить его съ этимъ родоначальникомъ такъ называемаго субъективнаго идеализма. Чему училъ Берклея?—Кратко говоря, онъ утверждалъ, что существуютъ только духи и ихъ различныя представленія или идеи. Матеріальный міръ онъ обращалъ въ простую игру этихъ представленій. Между духами онъ отличалъ духа безконечнаго, или Бога, отъ духовъ конечныхъ. Богъ отъ вѣка содержитъ въ своей мысли всю полноту идеальнаго міра и въ каждый моментъ удѣляетъ его ограниченныя отображенія сознанію духовъ сотворенныхъ. Чѣмъ же отличается теорія Фихте отъ теоріи Берклея? Фихте, подобно Берклею, признавалъ, что дѣйствительность принадлежитъ только духу, только познающему „Я“. Но духовную дѣйствительность Фихте понималъ иначе, чѣмъ Берклея, и потому возрѣніе его несравненно отвлеченнѣе. Берклея отрицалъ матеріальный міръ, но онъ оставлялъ все-таки нѣкоторое его подобіе въ Божественномъ разумѣ. Берклея глубоко вѣрилъ, что существуетъ конкретный, сознающій себя, безконечный духъ, что въ сознаніи этого безконечнаго духа конкретно содержится образъ всей вселенной, постоянный и неизмѣнный, всегда равный себѣ. У міра, какъ дѣйствительнаго цѣлаго, отнималась вещественная самобытность, но онъ все-таки сохранялся, какъ дѣйствительный образъ въ умѣ дѣйствительнаго абсолютнаго духа. Берклея былъ теистъ въ субъективномъ идеализмѣ, и это давало его міросозерцанію нѣкоторую печать реализма.

Иначе смотрѣлъ на дѣло Фихте: дѣйствительно-безконечное сознаніе онъ считаетъ вещью невысказанною. Ограниченность есть неизбѣжное условіе сознательнаго существованія: разъ мы себя сознали, мы тѣмъ самымъ себя

ограничили, сознавать себя можно только тогда, когда мы себя отличаемъ отъ того, что не есть я. Стало быть, это другое, не-я,—объектъ,—должно быть дано, чтобы сознание осуществилось. Никакого личного безконечнаго духа, съ дѣйствительно безконечнымъ содержаніемъ сознанія, быть не можетъ: чтобы себя отличить отъ другого, нужно, чтобы это другое имѣло опредѣленное, слѣдовательно, *ограниченное* содержаніе.

Значитъ ли это, что Фихте совсѣмъ отбросилъ идею абсолютнаго начала жизни,—что въ его системѣ не было ничего, соотвѣтствовавшаго берклеевскому представленію о Богѣ?—Нѣтъ, напротивъ, въ познаніи абсолютнаго онъ полагалъ всю задачу философіи. Но онъ иначе смотрѣлъ на абсолютное начало. Съ одной стороны, онъ совершенно былъ убѣжденъ, что вся дѣйствительность заключена въ сознаніи, и никакой другой нѣтъ. Но съ другой стороны, онъ рѣшительно утверждалъ, что сознанія дѣйствительно-безконечнаго, т.-е. абсолютнаго воистину, нѣтъ по самому понятію о немъ. Во что же обращался абсолютный принципъ при этомъ, и какъ его только можно было мыслить? Абсолютное не есть что-нибудь, разъ навсегда осуществленное, а вѣчно осуществляемое; оно не есть фактъ, вещь, субстанція, а непрерывная дѣятельность, никогда не останавливающийся творческій процессъ. Оно не исчерпывается въ одномъ безконечномъ сознаніи, оно выражается въ безграничномъ рядѣ сознаній конечныхъ и въ нихъ получаетъ полноту своего осуществленія. Абсолютное не гдѣ-нибудь внѣ насъ (какъ выходило у Берклея), а въ насъ и только въ насъ; другими словами, абсолютное есть наше собственное я, поскольку оно есть источникъ всей нашей внутренней дѣйствительности, хотя это я не только наше индивидуальное я, но оно же есть я и всѣхъ другихъ индивидуальныхъ сознаній. Абсолютное Божество, наше я, чтобы проявить себя и начать жить, облеклось въ конечность и стало страдательнымъ актеромъ имъ самимъ созданнаго призрачнаго міра—вотъ, выражаясь крат-

ко, міросозерцаніе Фихте: въ субъективномъ идеализмѣ онъ—чистый пантеистъ.

Въ своихъ философскихъ построеніяхъ Фихте исходитъ изъ рѣшительнаго отрицанія вещи въ себѣ въ какомъ бы то ни было видѣ. Вещь въ себѣ есть самое бессмысленное изъ понятій, лишенное всякаго содержанія, это—явная химера нашего разсудка. Мы считаемъ себя способными мыслить вещи, какъ онѣ существуютъ внѣ мысли, забывая, что въ самой такой задачѣ лежитъ очевидное логическое противорѣчіе: вѣдь, если мы о чемъ нибудь думаемъ, мы неизбежно это вводимъ въ кругъ нашего мышленія и, слѣдовательно, всегда имѣемъ дѣло съ продуктами нашего собственнаго разума. Разсуждая о вещахъ въ себѣ, мы, стало быть, уничтожаемъ ихъ самобытность самымъ актомъ нашего разсужденія.

Между тѣмъ, отбросимъ нелѣпое предположеніе о томъ, что существуютъ какія-то вещи въ себѣ внѣ нашего разума,—и какое обширное поле открывается для философіи! Тогда мы должны признать, что все познаваемое нашимъ разумомъ есть только продуктъ его собственнаго творчества; съ другой стороны, мы тогда не имѣемъ права видѣть и въ самомъ этомъ творествѣ непонятное порожденіе таинственной и непостижимой организаціи нашего духа,—этой вещи въ себѣ внутри нашего разума: вещей въ себѣ нѣтъ нигдѣ, ни внѣ насъ, ни внутри насъ. Нашъ разумъ только и состоитъ въ своей творческой дѣятельности, не понуждаемой и не направляемой ничѣмъ постороннимъ,—онъ весь въ томъ, чѣмъ онъ свободно являетъ себя самъ себѣ. Внутренняя реализація разума направляется и движется неуклонной логикой его свободнаго самоопредѣленія, и эта логика насквозь ясна и прозрачна для разума, такъ какъ она вся слагается изъ его же усмотрѣній. Поэтому разъ мы найдемъ истинный принципъ его творчества, мы сразу будемъ въ состояніи вывести всю совокупность истинъ науки изъ этого единаго принципа; философія перестанетъ тогда существовать въ качествѣ замкнутой науки,

имѣющей отдѣльный отъ всѣхъ другихъ наукъ предметъ, она обратится въ источникъ и условіе всякой науки вообще, въ знаніе о знаніи, въ то, что Фихте называлъ *наукоученіемъ* (*Wissenschaftslehre*). Итакъ, первая задача философіи должна состоять въ томъ, чтобы найти единый принципъ знанія, такую истину разума, по отношенію къ которой всякая другая истина была бы только слѣдствіемъ. Ясно, что такая истина должна быть самоочевидною. Она не можетъ быть истиною, обоснованною изъ другихъ истинъ, ибо въ такомъ случаѣ она не была бы уже началомъ знанія. Въ то же время, отправляясь отъ этой истины, мы должны получить возможность построить цѣлостную и законченную систему разума, потому что разумъ по своей природѣ одинъ, и раскрывающія его творчество истины должны представлять связанное и стройное органическое цѣлое, и потому что, съ другой стороны, въ немъ нѣтъ ничего скрытаго отъ него самого.

Въ чемъ же заключается первоисходная истина философіи? Довольно легко замѣтить, гдѣ ее нужно искать при сей часъ изложенной точкѣ зрѣнія: если никакихъ вещей въ себѣ нѣтъ, если все существующее и все познаваемое есть продуктъ нашего разума, иначе сказать, нашего самоопредѣляющагося и самодѣятельнаго *я*, — тогда очевидно, что это *я* есть условіе всякаго бытія и неизбѣжная предпосылка всякаго дѣйствительнаго знанія. Поэтому истинная философія должна начинать съ признанія и утвержденія нашего *я* въ качествѣ самодѣятельнаго принципа его собственной данности. Съ другой стороны, наличность нашего *я*, его присутствіе въ нашемъ сознаніи и наше знаніе объ этомъ, его равенство себѣ и тождество съ собою, т.-е. то, что оно есть именно *я*, а не что-нибудь другое, есть самая несомнѣнная и самая очевидная истина на свѣтѣ. Вѣдь всякую другую истину мы понимаемъ только черезъ то, что наше *я* сознаетъ ее. Итакъ, *я есмь я, я есмь, я* полагаетъ себя, вотъ формулы, которыя одновременно выражаютъ и самую основную и самую оче-

видную изъ всѣхъ истинъ. Въ ней соединяются всѣ свойства, чтобы именно въ ней признать единственно возможный принципъ настоящей системы разума.

Но, чтобы сознавать себя именно какъ *я*, *я* должно отличить себя отъ того, что не есть оно: фактъ самосознанія только въ томъ и состоитъ, что *я* узнаетъ себя въ своей специфической, особой природѣ. Это значитъ, что если *я* полагаетъ себя, оно тѣмъ самымъ противопоставляетъ себѣ „не-я“: актъ самоутвержденія съ неизбежностью подразумеваетъ актъ противопоставленія себѣ того, что отъ насъ отлично. Итакъ, рядомъ съ истиной: „*я* полагаетъ себя“, должна стать другая: „*я* противоположаетъ себѣ не-я“. Эта вторая истина такъ же необходима логически и такъ же для насъ несомнѣнна фактически, какъ и первая: изъ всего нашего опыта мы непоколебимо убѣждаемся, что нельзя сознавать себя, если мы при этомъ совсѣмъ не сознаемъ ничего другого.

Однако какъ помирить между собою эти двѣ истины? Вѣдь совершенно ясно, что наша мысль, разъ она *наша*, изъ предѣловъ нашего *я* никакъ выйти не можетъ. Стало быть, оба сейчасъ разсмотрѣнные акта,—и утверженіе себя, и противопоставленіе себѣ не-я,—въ нашемъ же *я* должны имѣть мѣсто. Но какъ это возможно, когда не-я, по самому понятію своему, есть чистое отрицаніе *я*? Какъ могутъ они заразъ вѣдриться въ нашемъ самосознаніи? Очевидно, это возможно лишь при томъ условіи, что *я* и не-я занимаютъ сферу нашего сознанія не въ одномъ отношеніи. Они должны сохранить свою противоположность, они должны взаимно другъ друга ограничивать. Но что значитъ ограничивать? Всякое ограниченіе предполагаетъ частичное уничтоженіе реальности въ томъ, что ограничивается. Итакъ, совмѣстное существованіе въ нашемъ самосознаніи и *я*, и не-я предполагаетъ ихъ неизбежную дѣлимость, т.-е. взаимное ограниченіе ихъ реальности, ради возможности живого сочетанія между ними. Отсюда выводится третье основоположеніе философіи

Фихте, представляющее синтезъ двухъ первыхъ: я противопоставляетъ въ я (т.-е. въ себѣ) дѣлимое я дѣлимому не-я. Изъ этого основоположенія, съ аналитической очевидностью, вытекаютъ два сужденія: 1) я полагаетъ себя ограниченнымъ или опредѣленнымъ черезъ не-я (въ этомъ — основоположеніе теоретическаго наукоученія, ибо всякое теоретическое познаніе есть опредѣленіе нашей мысли черезъ данный ей предметъ) и 2) я полагаетъ не-я опредѣленнымъ черезъ я (въ этомъ основоположеніе практическаго наукоученія, потому что всякая наша дѣятельность выражается въ видоизмѣняющихся и направляющихъ воздѣйствіяхъ нашей воли на внѣшній намъ міръ).

Путемъ анализа этихъ основоположеній и ихъ постепеннаго разложенія на ряды тезисовъ, антитезисовъ и синтезовъ, Фихте пытается вывести всю совокупность теоретическихъ и практическихъ опредѣленій самосознанія. Его построенія иногда утомляютъ своею отвлеченностью и софизмами, но едва ли можно отрицать, что въ нихъ нерѣдко сказывается огромная пронизательность и сила логическаго гения.

Какой же общій видъ получаетъ міросозерцаніе Фихте? Всякая реальность коренится въ я и можетъ быть дана лишь въ его сознаніи. Наше я есть единственное абсолютное: существуетъ лишь одна жизнь и единое живое — единый живой разумъ. Отдѣльныя сознанія индивидуальныхъ существъ составляютъ лишь проявленія этой единой жизни, самораскрытіе нашего единаго я. Но съ другой стороны, какъ мы видѣли, для Фихте не можетъ быть безконечнаго личнаго духа, съ присутствующимъ въ немъ безконечнымъ содержаніемъ сознанія: сознаніе мыслимо лишь тогда, когда уже данъ объектъ сознанія, который предстоитъ нашему я и ограничиваетъ его, — я лишь тогда является, какъ я, когда не-я уже противопоставляется ему. Безъ этого невозможно никакое сознаніе и никакая дѣятельность въ нашемъ я. А между тѣмъ внѣ

сознанія и внѣ дѣятельности я ничего реального нѣтъ. Это значитъ, что единое изначальное абсолютное я, для того, чтобы получить настоящую дѣйствительность, должно поставить себѣ границу въ видѣ воспринимаемаго и представляемаго внѣшняго міра—и черезъ это обрѣсти объектъ своего сознанія и поприще своей дѣятельности. Только породивъ не-я, наше я становится доподлиннымъ я, лишь имѣя предъ собою призракъ внѣшней природы, имъ самымъ вызванный, я становится сознаниемъ, волею, личностью. Но всякое сознание въ каждый моментъ своего осуществленія неизбежно ограничено, актуально безконечнаго сознанія не бываетъ: итакъ, чтобы сознать себя и міръ, абсолютное я должно распасться на безчисленныя я конечныхъ сознаній. Только въ конечныхъ, эмпирическихъ я абсолютное я раскрываетъ свое истинное содержаніе и находитъ свою настоящую жизнь.

Что же такое абсолютное въ немъ самомъ, пока оно еще не породило призракъ матеріальнаго міра и пока оно не распалось на разнообразныя сферы конечныхъ сознаній? По мысли Фихте, оно имѣетъ только потенціальное, а не дѣйствительное бытіе; оно есть наше же я, но пока оно еще не стало тѣмъ, что оно есть, пока оно еще не создало ни себя и ничего другого, потому что сознать еще нечего. Оно еще только устанавливаетъ отношеніе я къ не-я, безъ котораго нѣтъ сознанія, поэтому оно еще лишено сознанія и созидаетъ видимость міра, и въ немъ отдѣльныя, конечныя я, путемъ совершенно безотчетнаго и бессознательнаго творчества. Этимъ объясняется иллюзія независимой отъ насъ реальности внѣшняго міра: на самомъ дѣлѣ онъ есть насквозь наше созданіе, онъ есть только наше представленіе, не имѣющее никакой самостоятельности и никакой собственной существенности, но мы не знаемъ объ этомъ, потому что онъ есть продуктъ совершенно бессознательнаго процесса; наше я, создавая вселенную, этимъ самымъ создало и само себя. Въ этомъ чрезвычайно интересный и важный пунктъ философіи Фихте. У него въ

первый разъ получило чрезвычайно яркое выраженіе столь характерное для нѣмецкаго идеализма ученіе объ *условномъ безусловномъ* или о *развивающемся Богѣ*. По этому ученію, абсолютное дѣйствительно только въ условномъ и конечномъ, Богъ—въ мировомъ процессѣ, имъ направляемомъ и въ то же время его самого создающемъ. Является довольно парадоксальный результатъ: вся реальность Бога—въ мірѣ и, наоборотъ, вся реальность міра—въ Богѣ. У Фихте этотъ взглядъ облекается въ психологическіе и гносеологическіе термины и черезъ это приобретаетъ особенную наглядность. Послѣдовательно его проводя, Фихте опредѣляетъ Бога, какъ нравственный міропорядокъ.

Почему же *нравственный*? Здѣсь мы опять имѣемъ очень важный пунктъ міросозерцанія Фихте, заставляющій его примкнуть къ ученію Канта о приматѣ практическаго разума надъ теоретическимъ. Міръ не для того созданъ, чтобы мы отдавались созерцанію составляющихъ его призрачныхъ образовъ. Я затѣмъ породило міръ, чтобы воплотить и осуществить въ немъ свою безусловность, свою самодѣятельность, свою свободу. Сознаваемый нами нравственный законъ и есть никогда не умолкающее въ насъ безусловное требованіе свободы и высшей разумности въ нашихъ дѣйствіяхъ,—требованіе чистаго самоопредѣленія. Въ нравственномъ законѣ—весь смыслъ бытія, ради него наше я создало стоящій передъ нимъ призракъ вселенной. Въ немъ же заключается окончательное объясненіе и множественности отдѣльныхъ конечныхъ я. Если бы абсолютное я всецѣло исчерпало себя въ нашемъ индивидуальномъ сознаніи, мы стояли бы въ пустынѣ міра безъ всякой цѣли и безъ всякой моральной задачи. Намъ оставалось бы или отвернуться отъ міра и подавить въ себѣ всякую дѣятельность, или искать удовлетворенія чувственныхъ интересовъ, направляя по своему желанію ничтожные миражи окружающей насъ пустой видимости; но такая дѣятельность была бы самымъ жалкимъ рабствомъ изъ всѣхъ возможныхъ видовъ рабства. Нрав-

ственная личность возможна только среди других нравственных личностей,—безъ ты нѣтъ я. Нравственная дѣятельность можетъ осуществляться только при наличности другихъ сознающихъ себя я черезъ борьбу съ природой въ союзѣ съ ними, черезъ содѣйствіе ихъ совершенствованію, черезъ установленіе съ ними разумныхъ отношеній. Только подѣ условіемъ общенія людей между собою, возможно реализовать свободу и въ нашей личной жизни и въ жизни всего человѣчества, а въ ея реализаціи все назначеніе нашего существованія.

Въ осуществленіи нравственнаго идеала смыслъ исторіи и прогресса,—въ немъ же смыслъ и объясненіе существованія матеріальнаго міра. Фихте дѣлаетъ попытку вывести основныя черты міроустройства изъ лежащей въ немъ внутренней задачи,—дать поприще для реализаціи добра черезъ свободную самодѣятельность человѣчества. Чтобы люди могли дѣйствовать другъ на друга и на окружающія ихъ вещи, они должны имѣть твердую точку опоры,—поэтому должна существовать твердая, сопротивляющаяся матерія, какъ общая почва, на которой они живутъ. Съ другой стороны, для возможности общенія и сношеній между ними, должны существовать воздухъ и свѣтъ, какъ объединяющая ихъ среда и какъ постоянное взаимное отраженіе всего, что въ ней находится. Далѣе, если разумныя существа пребываютъ въ непрерывномъ взаимодействіи между собою, они должны быть именно людьми, т.-е. имѣть матеріальныя тѣла, особо каждому изъ нихъ присвоенныя. И наконецъ, человѣческое тѣло, по самому своему назначенію, должно быть произведеніемъ природы, организованнымъ, расчлененнымъ и всесторонне приспособленнымъ для свободныхъ движеній. Правда, по мысли Фихте, при объясненіи конкретнаго содержанія міровой жизни, мы не можемъ итти дальше такихъ самыхъ общихъ указаній. Непосредственное содержаніе нашего опыта въ его безконечномъ индивидуальномъ разнообразіи не можетъ быть выведено съ необходимостью, потому что оно и не

заключаетъ въ себѣ никакой необходимости. Всякая необходимость возникаетъ лишь тогда, когда міръ и составляющіе его элементы уже даны намъ. Но первоначальный матеріаль опыта есть порожденіе абсолютно свободнаго творчества въ первомъ источникѣ всякой жизни. Мы можемъ быть увѣрены только въ одномъ: это творчество никогда не разойдется съ нравственными задачами бытія, потому что ради нихъ только оно и стало творчествомъ.

Характеризуя назначеніе человѣка, Фихте говоритъ: „Если бы назначеніе человѣчества состояло въ томъ, чтобы хорошо устроиться на землѣ, было бы, безъ сомнѣнія, довольно если бы человѣческія дѣйствія направлялись простымъ механизмомъ. Свобода была бы не только излишня,—она была бы вредна для человѣка. Міръ, наблюдаемый нами, не идетъ прямо къ цѣли, онъ достигаетъ ея безчисленными обходами. Зачѣмъ міровой духъ одарилъ насъ свободой, которая нерѣдко оказывается въ разладѣ съ его вѣчными предназначеніями? Почему не создалъ онъ насъ такъ, чтобы его планы всегда выполнялись въ нашихъ дѣйствіяхъ? Вѣдь, онъ могъ бы прийти къ своей цѣли другими путями, болѣе короткими... Но я свободенъ, и потому невозможно, чтобы мой жребій всецѣло замкнулся въ кругъ неизбежнаго сцѣпленія причинъ и слѣдствій, чтобы моя свобода была бесполезною... Не актъ механической, но актъ моральный, который всецѣло зависитъ отъ вѣдннй разума, свободное самоопредѣленіе воли,—вотъ, что составляетъ цѣну дѣйствія. Голось совѣсти всегда говоритъ это намъ. Нравственный законъ гнушается мертвымъ механизмомъ—онъ господствуетъ лишь надъ живой и свободной волею“.

Фихте думалъ, что онъ завершилъ разъ навсегда перевернуть, начатый Кантомъ, и сказалъ послѣднее слово самосознанія человѣчества. Такая вѣра отразилась и въ самомъ методѣ изложенія Фихте: въ своихъ выводахъ онъ старается итти тѣмъ самымъ путемъ, который, по его убѣжденію, безотчетно пройденъ нашимъ чистымъ я, когда оно создавало и строило всю дѣйствительность; онъ стре-

мился къ тому, чтобы его система была отвлеченнымъ и сознательнымъ воспроизведеніемъ или повтореніемъ того бессознательнаго творческаго процесса, слѣдуя которому нашъ познающій субъектъ изъ тьмы и неопредѣленности своего первоначальнаго и ни въ чемъ не выраженаго единства развился до индивидуальной, себя сознающей и свободно себя опредѣляющей личности. Однако система Фихте не только не была окончательною формулою всей человѣческой науки, она не была даже послѣднимъ выраженіемъ кантовскаго направленія въ философіи. Замѣчательно, что и самъ Фихте не остался навсегда вѣренъ тому міросозерцанію, которое доставило ему философскую знаменитость. Въ 1794-мъ году появляется его главное сочиненіе „Основанія общаго наукоученія“, а въ 1798 г. онъ, вызывая тѣмъ противъ себя обвиненіе въ безбожии, рѣшительно заявляетъ, что „живой, дѣятельный нравственный міропорядокъ есть самъ Богъ: ни въ какомъ другомъ Богѣ мы не нуждаемся и не можемъ себѣ никакого другого представить; въ разумѣ не лежитъ никакихъ основаній, чтобы выходить за предѣлы нравственнаго міропорядка и, черезъ умозаключеніе отъ обусловленнаго къ условію, придумать особое существо, какъ его причину“. Въ это время онъ совсѣмъ отрицаетъ всякую абсолютную дѣйствительность и считаетъ Бога лишь за отвлеченный законъ событій въ нашемъ я, все направляющій къ осуществленію верховнаго блага.

Но уже въ 1800 г. съ Фихте происходитъ рѣзкая перемена. Отправною точкою его философіи дѣлается абсолютное въ его *вѣчной реальности*. Онъ постепенно приходитъ къ тому взгляду, что Богъ есть единое истинно—сущее, своимъ абсолютнымъ мышленіемъ противопологающее себѣ внѣшнюю природу, какъ не-я, которое внутренней дѣйствительности не имѣетъ. Сообразно съ этимъ и нравственный идеалъ его становится другимъ: вмѣсто отвлеченной свободы, всегда искомой и никогда не достигаемой, въ которой сначала Фихте полагалъ цѣль истинной этики, онъ

указываетъ для нравственной жизни еще высшія и въ то же время болѣе конкретныя задачи, въ положительной, или творческой нравственной дѣятельности по закону любви, въ религіозномъ общеніи съ Богомъ, въ блаженномъ его созерцаніи и въ философскомъ Богопознаніи.

Въ краткихъ чертахъ міровоззрѣніе Фихте во второй періодъ его философской дѣятельности получаетъ такой видъ: единственно-реальное во всѣхъ явленіяхъ есть раскрытіе въ нихъ Бога, какъ онъ есть. Богъ есть, каковъ онъ есть, черезъ самого себя, безъ всякаго внѣшняго основанія. Онъ—внутренно единъ, неизмѣненъ, безвремененъ, не можетъ быть опредѣленъ никакою формою чувственнаго созерцанія или мышленія. Онъ абсолютно свободенъ и самобытенъ. Богъ и его творчество—это абсолютныя факты, которыхъ нельзя обосновать и выводить умозрительно, ибо всякій умозрительный процессъ ихъ уже предполагаетъ. Таково Божество Само въ Себѣ. Но когда Оно дѣлается объектомъ усмотрѣнія для силы, себя сознающей, для мыслящаго я, Его единство какъ бы преломляется по законамъ мышленія въ многообразіе. Внутренняя связь этого многообразнаго (а она только дѣлаетъ его образомъ единаго) есть заключающаяся въ немъ необходимость. Это значить, что необходимость вообще не есть что-нибудь реальное, истинное: истинно-сущее — абсолютно свободно; необходимость есть только форма усмотрѣнія мыслящимъ я истинной реальности въ ея явленіи. Такъ разрѣшается трудное противорѣчіе между необходимостью и свободою.

Сознающая сила (наше я, человѣкъ) лишь какъ образъ Божій имѣетъ реальность, и она своею волею должна осуществить это Богоподобіе. Безъ этого наше я есть чистый призракъ, не свободный и не необходимый,—оно со-всѣмъ ничего. Единственную дѣйствительность человѣкъ получаетъ черезъ жизнь въ Богѣ, черезъ осуществленіе Божественнаго въ своей волѣ. Не достигнувъ этой дѣйствительности, наше я не будетъ даже образомъ реальности: это будетъ образъ образа, который также есть только образъ

образа и т. д. (Ибо все въ нашемъ я, кромѣ абсолютно-реальнаго, есть продуктъ рефлексіи, т. е. непрерывное отраженіе въ нашемъ сознаніи нашей же мысли). До истиннаго бытія достигаетъ человѣкъ не какой-нибудь силою, лежащею внѣ его, такъ же, какъ не можетъ его и удержать никакая сила отъ внутренняго общенія съ Божествомъ: и то и другое можетъ произойти только чрезъ него самого. Въ этомъ и заключается свобода, внутренняя самобытность явленія, какъ такового, его истинная жизнь. Она достигается только въ полномъ развитіи самосознанія, ибо подлинная жизнь явленія Божества (человѣка) заключается въ самораскрытіи, въ ясномъ проникновеніи въ тѣ силы и законы, которые устанавливаютъ его существованіе.

Сообразно съ этимъ Фихте объясняетъ и христіанское ученіе. Совершенное и окончательное выраженіе христіанской истины онъ видитъ въ Евангеліи отъ Іоанна. Тайна отношенія Бога-Отца и Бога-Слова есть именно отношеніе истиннаго бытія и вѣчнаго мышленія, лежащаго въ основѣ всякой индивидуальной жизни. Въ личности Христа вѣчное Божество имѣетъ полное индивидуальное осуществленіе. Въ немъ, дѣйствительно, обитала истина, и изъ этого возникаетъ всемірное значеніе жизни Христа, которая явилась какъ яркій лучъ свѣта среди мрака и лжи, окутывавшихъ человѣческое существованіе раньше.

Таково міросозерцаніе, которое проповѣдывалъ Фихте въ блестящую пору своей вдохновенной патріотической дѣятельности, и которое онъ неоднократно высказывалъ въ своихъ краснорѣчивыхъ произведеніяхъ, справедливо причисляемыхъ къ лучшимъ образцамъ нѣмецкой литературы въ его эпоху. Тѣмъ не менѣе этими своими сочиненіями, хотя они вездѣ читались, Фихте не оказалъ замѣтнаго вліянія на общее движеніе философской мысли. Религіозный и мистическій духъ его писаній не отвѣчалъ требованіямъ времени. Въ этомъ случаѣ Фихте постигла та же судьба, которая потомъ была удѣломъ Шеллинга и нѣкоторыхъ романтиковъ. Пока онъ дѣлалъ попытки, иногда очень

отвлеченныя и всегда незаконченныя, построить односторонне-рационалистическую систему знанія, за нимъ шли лучшіе умы между современными ему философами. Когда же онъ обратился къ взгляду, гораздо болѣе естественному и доступному для обыкновеннаго сознанія, но уже въ значительной степени покидавшему общую почву кантовскаго идеализма, къ нему, въ большинствѣ случаевъ, стали относиться только съ любопытствомъ. Путь нѣмецкаго идеализма еще не былъ пройденъ. Идеалистическая школа въ Германіи продолжаетъ развиваться въ направленіи, указанномъ первою системою Фихте, принимая все болѣе сложныя и утонченныя формы, все настойчивѣе выдвигая имманентность вселенной человѣческому познающему разуму и все рѣшительнѣе поглощая Бога въ міръ и человѣчество, а человѣчество и міръ въ Бога,—до тѣхъ поръ, пока эта школа, въ лицѣ Шопенгауэра, столь близкаго къ Фихте по своему воззрѣнію на внутренніе двигатели космической жизни и столь далекаго отъ него въ оцѣнкѣ моральнаго смысла нашего существованія, не пришла къ полному самоосужденію и саморазложенію.

Особенно интересно, что значеніе второй системы Фихте остается неустановленнымъ и до нашихъ дней. Дѣло доходить до отрицанія самаго ея существованія. Часто раздаются голоса, что во взглядахъ Фихте, въ теченіе его жизни, не произошло никакихъ существенныхъ измѣненій и что система его всегда оставалась одною и той же. Какъ мы должны отнестись къ подобнымъ утвержденіямъ? Мнѣ кажется, что источникъ разногласій въ этомъ пунктѣ зависитъ отъ того, о чемъ именно ставится вопросъ: о *системѣ* Фихте или о *міросозерцаніи* Фихте? Если имѣть въ виду только его *систему* въ тѣсномъ значеніи слова, т. е. только *внѣшнюю схему* его умозрительныхъ построеній, то съ извѣстнымъ основаніемъ можно говорить, что она мало измѣнилась во второй періодъ творчества Фихте: къ ней только были прибавлены новое начало и новый конецъ. Но если рѣчь подыметъ о *міросозерцаніи* Фихте въ его живомъ

дѣломъ, то мнѣ представляется, что отрицать происшедшія въ немъ очень важныя пресбразованія значить итти противъ всякой очевидности. Если одинъ и тотъ же человѣкъ то отрицаетъ Бога и открыто проповѣдуетъ атеизмъ, то горячо вѣритъ въ независимую реальность Бога и даже въ немъ одномъ только и усматриваетъ реальность, если этотъ человѣкъ то полагаетъ самостоятельную дѣйствительность только въ индивидуальномъ человѣческомъ я, то видитъ въ мнимой самостоятельности этого я лишь образъ образа и тѣнь тѣни, если, наконецъ, онъ то признаетъ за высшую задачу жизни безграничное осуществленіе своей свободы и самодѣятельности, то, напротивъ, ищетъ смысла жизни въ самоотверженной любви къ людямъ и въ забывающемъ о себѣ единеніи съ Богомъ и радостномъ его созерцаніи,— можно ли хотя съ малѣйшимъ правдоподобіемъ настаивать, что въ міросозерцаніи этого человѣка никакихъ существенныхъ перемѣнъ не произошло? Конечно, въ ростѣ идей Фихте никакъ нельзя отрицать внутренней связи и даже внутренней логической необходимости, но этотъ ростъ не былъ движеніемъ впередъ по прямой линіи, а содержалъ въ себѣ глубокія коллизіи и коренные перевороты.

Какое же изъ двухъ міропониманій Фихте, о которыхъ мы сейчасъ говорили, стояло ближе къ его душѣ, болѣе интимно отвѣчало основнымъ наклонностямъ его натуры и выражало его жизненное настроеніе съ наибольшею полнотою,—безъ преувеличеній и односторонняго освѣщенія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ едва ли вызоветъ колебанія у тѣхъ, кто серьезно задумается надъ внѣшнимъ ходомъ жизни Фихте и надъ особенностями его личнаго характера. Свою философію субъективнаго идеализма, безпощадно и безоглядно отрицавшую и міръ и Бога во имя абстрактной свободы нашего я, онъ проповѣдывалъ всего около семи лѣтъ, въ самый бурный періодъ своей жизни, въ эпоху глубокаго внутренняго броженія и напряженной борьбы съ непониманіемъ окружающихъ, когда его мысль страстно искала рѣшительнаго разрыва со всѣмъ, что раньше про-

возглашалось за общеобязательную истину,—не только не уклоняясь отъ крайнихъ выводовъ, но скорѣе усматривая въ нихъ признакъ вѣрности избраннаго пути. Напротивъ, второе міросозерцаніе Фихте оставалось его задушевнымъ взглядомъ на вещи во всю остальную его жизнь, вдохновляло его наиболѣе зрѣлыя, продуманныя и художественно написанныя произведенія, дало руководящій стимулъ и возвышенный тонъ его мощной и бодрой общественной дѣятельности и глубоко сообразовалось съ его любовью къ человѣчеству и съ религіознымъ складомъ его духа. Одного не успѣлъ сдѣлать Фихте до конца своихъ дней: онъ такъ и не сумѣлъ сколько-нибудь удачно приладить свою новую вѣру къ абстрактной и сухой схемѣ его наукоученія. Все это заставляетъ думать, что первая система Фихте, съ ея безконечно отважными, но зато и односторонними формулами, была только эпизодомъ въ его внутренней эволюціи. И если лишь этотъ эпизодъ доставилъ Фихте міровое мѣсто въ развитіи философіи,—въ этомъ можно видѣть одинъ изъ тѣхъ капризовъ судьбы, которыхъ было такъ много въ исторіи человѣчества.

Л. Лопатинъ.

Основная идея теоретической философии I. Г. Фихте. ¹⁾

«...Seit in Uranias Aug', die tiefe
Sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtlamm' ich, selber still, hineinge-
sehen:
Seitdem ruht dieses Aug' mir in die
Tiefe
Und ist in meinem sein—das ewig Eine
Lebt mir im Leben, sieht in meinem
Sehen».

(J. G. Fichte's Nagelassene Werke Bd.
III s. 347.)

«Seit das Rechte, so werdet ihr auch
das Rechte denken; lebet geistig das Eine,
so werdet ihr dasselbe auch anschauen».

(J. G. Fichte's Sämmtliche Werke Bd.
VIII s. 367).

Милостивыя Государыни и Милостивые Государи!

Чтобы проникнуть въ сущность ученія какого-либо мыслителя, всегда полезно бываетъ сначала заглянуть въ душу ему самому, прислушаться чуткимъ ухомъ къ біенію его внутренняго существа или, выражаясь болѣе школьнымъ и спекулятивнымъ языкомъ,—феноменологически вскрыть и рассмотреть основное устремленіе его духа, питающее его жизнь, составляющее его личность и проникающее собою всё его значительныя мысли, помыслы, хотѣнія и

¹⁾ Рѣчь, прочитанная на торжественномъ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества устроеннаго въ память столѣтія со дня смерти Фихте. 22-го марта 1914 года.

поступки. Въ томъ, что это такъ, убѣждаетъ насъ и самъ великій философъ, помянуть истекшее столѣтіе со дня смерти котораго мы собрались сюда. „Что за философію выберешь ты, говоритъ онъ, это зависитъ отъ того, что ты за человѣкъ; ибо философская система—не мертвый скарбъ, который можно по произволу либо выбросить либо оставить, но одушевляется душою человѣка, ее имѣющаго“. 1)

Можетъ быть, ни въ комъ, исключая Сократа, на всемъ протяженіи исторіи философской мысли, человѣкъ и философское ученіе не объединялись до такого неразрывнаго единства, ни въ комъ не переливались другъ въ друга съ такой непосредственностью, естественностью и свободой, ни въ комъ не отсвѣчивались другъ въ другѣ съ такою полнотою, какъ именно въ Фихте. Онъ выбралъ свою философію, вознесся духомъ своимъ до ея спекулятивныхъ высотъ и такимъ образомъ далъ своей личности дышать и наслаждаться окружающимъ ихъ чистымъ, прозрачнымъ воздухомъ истины именно и только потому, что онъ былъ опредѣленнымъ, по своеобразію своему исключительнымъ и такой высоко-спекулятивной философіи совершенно адекватнымъ человѣкомъ.

И такъ какъ высота и прозрачность его спекуляцій естественнымъ образомъ дѣлають его ученіе малодоступнымъ и трудно усвоимымъ, то особенно полезно (чтобы не сказать: необходимо) къ его построениямъ подходить не прямо, а черезъ посредство предварительнаго уясненія себѣ его личности. Эта послѣдняя непосредственно конкретнѣе, уловимѣе, нагляднѣе въ существенныхъ своихъ чертахъ его философскихъ построеній. На пути къ ней не стоитъ непосредственно трудности высшаго теоретически-созерцательнаго напряженія, наличностью котораго обусловливается уразумѣніе философской системы Фихте. Съ другой стороны, постепенно возрастающее феноменологическое

1) Sämmtliche Werke (1846 и сл.) Bd. I S. 434.

проникновение въ Фихте, какъ человѣка, постепенно увеличивающаяся освоенность съ его внутренними директивами и устремленіями является одновременно, въ силу упомянутого только что единства, и умственнымъ приближеніемъ къ самой его системѣ, все болѣе и болѣе поднимаемая входящаго въ духовное общеніе съ личностью Фихте до теоретическаго созерцанія сущаго по способу великаго мыслителя.

Именно этотъ путь уразумѣнія Фихтовскихъ спекуляцій избираю я сейчасъ въ надеждѣ, что такъ я успѣшнѣе всего справлюсь съ моей далеко нелегкой задачей и дѣйствительно помогу Вамъ подняться до осознанія самой сущности и руководящей идеи фихтовскихъ спекуляцій. Человѣкъ-Фихте да послужитъ намъ отправнымъ пунктомъ и вспомогательнымъ образомъ въ дѣлѣ уразумѣнія философіи Фихте.

I.

Человѣкъ-Фихте, какъ и всякая личность вообще, опредѣляется двумя слѣдующими основными жизненными моментами: съ одной стороны внутренней формой своего существованія, своей душевной закваской, своимъ интимнымъ устремленіемъ, а съ другой—доминирующей потребностью той эпохи и атмосферы, въ которой протекаетъ его жизнь.

Внутренней формой, движущимъ рычагомъ всей жизни Фихте является *вольнѣ къ дѣйственной истинѣ*, къ конкретному живому, осуществленному разуму, къ *убѣжденію*. Знать и тѣмъ самымъ дѣйствовать, дѣйствовать и тѣмъ самымъ пребывать въ знаніи—вотъ фундаментальнѣйшая потребность его духа. Тутъ и рѣчи не можетъ быть ни объ одностороннемъ практицизмѣ прагматическаго характера, ни о схематически-формалистическомъ рационализмѣ. Именно такъ понимаетъ и характеризуетъ себя самъ философъ. „Хотя для меня, конечно, говоритъ онъ, и не малымъ благомъ является обладаніе такой философіей, которая

приводить мое сердце въ согласіе съ моимъ умомъ,—однако же, я бы ни на минуту не поколебался отказаться отъ нея, если бы мнѣ показали ея неправильность, и вмѣсто нея, принять ученіе, совершенно нарушающее такое согласіе, если бы только оно оказалось вѣрно, и считалъ бы, что этимъ я исполнилъ свой долгъ“¹⁾. Но съ другой стороны, философъ по его мнѣнію „не долженъ ставить знаніе на мѣсто жизни и такимъ путемъ раздѣлываться съ жизнью; нѣтъ, онъ долженъ жить и жить именно чрезъ посредство своего познанія сущности знанія. Этого, т.-е. жить истинной жизнью, онъ не могъ бы безъ своего знанія“²⁾. И именно такимъ философомъ является онъ самъ въ своихъ глазахъ: „у меня, говоритъ онъ, движеніе сердца рождается только и только изъ совершеннѣйшей ясности; и не могло бы случиться, чтобы достигнутая ясность не охватила вмѣстѣ и моего сердца“³⁾.

Этой внутренней формѣ Фихтовскаго существа въ совершенствѣ соотвѣтствуетъ и внѣшняя форма его существованія. Въ тѣ дни, когда знакомство съ Кантовскою философіей открываетъ ему искомое царство дѣйственной истины, когда, значить, до того неосознававшаяся еще имъ внутренняя форма его духовной жизни воцаряется въ немъ съ безпредѣльнымъ могуществомъ и ясностью, и сердце, такимъ образомъ, приходитъ въ согласіе съ умомъ,—въ тѣ дни съ такой же ясностью предстаетъ предъ его умственнымъ взоромъ и его жизненная задача: „если только я найду время и покой, я тотчасъ же отдамъ ихъ всецѣло философін Канта,—пишетъ онъ Ахелису. Забросить въ сердце людей основоположенія его морали въ популярныхъ лекціяхъ, съ силой и жаромъ, было бы, пожалуй, благодѣяніемъ для міра“⁴⁾. И онъ дѣйствительно становит-

¹⁾ J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel (Von seinem Sohne I. G. Fichte) 2 Aufl. (1862) Bd. II, S. 212.

²⁾ *ibid.* II, S. 183.

³⁾ *ibid.* Bd. I, s. 331.

⁴⁾ *Ibid.* Bd. I S. 109.

ся пророкомъ и какъ бы внѣшнимъ воплощеніемъ носимаго имъ въ душѣ и изживаемаго знанія. Философія на кафедрѣ и философія въ книгѣ, философія въ словѣ и въ писаніи, является для него простымъ инструментомъ сообщенія другимъ и вложенія въ ихъ души своего интимнѣйшаго убѣжденія, той дѣйственной философіи, въ которой пребываетъ его духъ, и которая является для него самого живой истиной.

Могущественное и неизгладимое впечатлѣніе оставляютъ на слушателей его рѣчи,—впечатлѣніе, совершенно несравнимое по силѣ своей съ тѣмъ, которое производили на нихъ рѣчи предшественника Фихте по кафедрѣ въ Іенѣ, Рейнгольда. Вотъ свидѣтельство тому. „Въ Фихте вѣрятъ такъ,—пишетъ одинъ изъ его современниковъ, Форбергъ,—какъ никогда не вѣрили въ Рейнгольда. Правда, его понижаютъ еще менѣе этого послѣдняго, но тѣмъ болѣе вѣрятъ въ него... Философія Фихте, такъ сказать, философичнѣе философіи Рейнгольда. Въ своихъ рѣчахъ Фихте ищетъ повсюду и раскапываетъ истину. Въ грубыхъ массахъ увлекаетъ онъ ее изъ глубины и разбрасываетъ вокругъ себя. Онъ не говоритъ о томъ, что хочетъ сдѣлать, а дѣлаетъ это... Фихте на самомъ дѣлѣ думаетъ путемъ своей философіи воздѣйствовать на міръ. Склонность къ беспокойной дѣятельности, живущая въ груди у каждаго благороднаго юноши, тщательно выращивается имъ и питается, чтобы въ свое время принести плоды. Духъ фихтовской философіи—духъ гордый и смѣлый, которому слишкомъ узка область человѣческаго познанія во всѣхъ ея уголкахъ и концахъ, который пролагаетъ для себя новые пути каждымъ шагомъ, имъ совершаемымъ, который борется съ языкомъ, чтобы получить отъ него достаточно словъ для обилія своихъ мыслей, который не ведетъ насъ, а охватываетъ и уноситъ, и пальцы котораго, касаясь любого предмета, превращаютъ этотъ предметъ въ развалины. Что особенно сообщаетъ фихтовской философіи совсѣмъ иной интересъ, чѣмъ тотъ, который представляетъ собою рейнгольд-

ская философія, такъ это то, что во всѣхъ его изслѣдованіяхъ живетъ движеніе, стремленіе, позывъ до конца рѣшать труднѣйшія проблемы разума... Философемы Фихте— это изслѣдованія, въ которыхъ мы видимъ передъ своими глазами становленіе истины и которыя по тому самому обосновываютъ науку и убѣжденіе... Основной чертой характера Фихте является высочайшая честность. Такой характеръ обычно мало интересуется деликатессами и тонкостью. Въ его писаніяхъ тоже встрѣчается мало и въ полномъ смыслѣ слова красивыхъ мѣстъ; но зато лучшія мѣста изъ написанныхъ имъ носятъ всегда характеръ величія и силы. Да и говоритъ онъ, собственно, не красно; но всѣ его слова полны значенія и вѣса... Рѣчь Фихте не льется съ такой непрерывностью, пріятностью и мягкостью, какъ рѣчь Рейнгольда; она шумитъ, какъ буря, расходующая свой внутренній огонь въ нѣсколькихъ ударахъ. Онъ не трогаетъ, какъ Рейнгольдъ, но онъ, поднимаетъ душу... онъ хочетъ создавать большихъ людей... Его взоръ караетъ; его поступъ полна непокорности... Фихте хочетъ, опираясь на свой духъ, руководить эпохой, зная ея слабыя стороны; и потому онъ подходитъ къ ней со стороны политики... Его фантазія не блещетъ красками; но она полна энергіи и мощи. Его образы не плѣняютъ; но они смѣлы и величественны... Онъ проникаетъ въ самую глубину своего предмета и вращается въ царствѣ понятій съ такой непринужденностью, которая свидѣтельствуетъ о томъ, что онъ не только живетъ въ этомъ невидимомъ царствѣ, но и царитъ тамъ безраздѣльно“ 1).

II.

Если мы обратимся къ той эпохѣ, въ которой пришлось жить и дѣйствовать нашему философу, то мы сразу же подмѣтимъ удивительную гармонію между запросомъ, по-

1) Ibid. Bd. I S. 220—222; срвн. 233.

требностью времени и тѣмъ, чего хотѣлъ и что способенъ былъ дать Фихте. Упадокъ просвѣщеннаго абсолютизма и французская революція въ общественно-политической жизни Европы, отказъ отъ интеллектуалистической универсальной науки-философіи съ ея детерминизмомъ и схематизмомъ и кантовское утвержденіе свободы человѣческаго духа, сопряженное съ ограниченіемъ царства необходимости, въ сферѣ философіи,—вотъ знаменія времени. Нужно было сохранить плодотворное изъ отходящей эпохи и дать распуститься и зацвѣсть ростку нарождающейся. Нужно было сумѣть удержать внѣшній конструктивный рационализмъ разбитаго интеллектуализма и вмѣстѣ съ тѣмъ открыть широко двери философскаго строительства идеѣ свободы. Словомъ, *нужно было сочетать Спинозу и Канта другъ съ другомъ*. Спинозу—съ Кантомъ для того, чтобы вдохнуть жизнь въ мертвенный *modus geometricus* философскаго изложенія, внутренне организовать философское знаніе; Канта—со Спинозой для того, чтобы дать этому знанію подлинную внѣшнюю организацію, безъ которой внутренняя организація лишена всякаго вліянія, всякаго жизненнаго значенія и потому не можетъ быть организаціей въ подлинномъ смыслѣ этого слова.

Кантъ пробудилъ Фихте отъ детерминистическаго сна, отъ „интеллигибельнаго фатализма“, какъ выражается однажды самъ Фихте ¹⁾, поставивъ въ центръ его сознанія идею самодѣйственной свободы, и тѣмъ далъ ему возможность понять самого себя, свою миссію и свое интимнѣйшее устремленіе. „Вліяніе, которое оказываетъ эта (Кантова, Б. Я.) философія, особенно ея моральная часть... на всю умственную систему человѣка, пишетъ однажды Фихте,—та революція, которорую она произвела особенно во всемъ моемъ образѣ мыслей, непостижимы... Я теперь всѣмъ сердцемъ моимъ вѣрю въ свободу человѣка и ясно вижу, что только при такомъ условіи возможны и долгъ, и добродѣ-

1) Sämmtl. Werke Bd. I г. 263 Anm.

тель, и мораль вообще“¹⁾. „Прямо таки непостижимо, какое уваженіе къ челоуѣчеству, какую силу возбуждаетъ въ насъ эта система!“²⁾.—Но, съ другой стороны, постоянное стремленіе Фихте сравнивать свою систему съ системой Спинозы, постоянная потребность раскрытіемъ основного догматическаго заблужденія Спинозы демонстрировать истину,³⁾ а еще того болѣе—постоянныя открытыя заявленія о своей близости ей, доходящія до утвержденія, что „теоретическая часть нашего наукоученія... есть на дѣлѣ... систематическій спинозизмъ“,⁴⁾ не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что и Спиноза живетъ въ душѣ Фихте. Пришедшая къ Фихте отъ Спинозы идея въ себѣ самодовлѣющаго, самоисчерпывающагося въ своей безконечности абсолютнаго, а равно и идеаль геометрически яснаго и связнаго знанія, никогда не покидаютъ философскихъ спекуляцій Фихте, получая отъ кантовской идеи свободы только новое, преобразующее ихъ внутренне истолкованіе.

Итакъ, эпоха Фихте освободилась уже внутренне отъ консервативнаго и пустопорожняго, безжизненнаго схематизма; но ей мало было и простыхъ чувствъ и пожеланій, простыхъ эмоціональныхъ переживаній свободы. Ей нужно было живое знаніе свободы и свободная жизнь въ знаніи. Именно эту черту и воплощаль въ себѣ Человѣкъ-Фихте.

III.

Что же за философію избралъ себѣ этотъ воплотитель дѣйственной истины, этотъ апостоль живого знанія и убѣжденія? Колебаться въ отвѣтъ было бы трудно, даже не зная твореній Фихте и будучи знакомымъ лишь съ одной его

1) I. G. Fichte's Leben und Briefwechsel Bd. I S. 107;

2) Ibid. I S. 110.

3) Срвн., напр., Sämmtl. Werke Bd. I. S. 120 ff., 155 f., II S. 88 f., 108 f., 130 f.; Nachgel. Werke Bd. II. s. 116. I. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II s. 217, 357, 366 f., 371.

4) Sämmtl. Werke Bd. I S. 122.

личностью. Совершенно ясно, что, при цѣльности своего характера, при внутреннемъ единствѣ своего духовнаго уклона и стремленія, онъ могъ избрать и долженъ былъ избрать *только такую философію, которая систематически развивала руководящую его жизнью и опредѣляющую его духъ идею: идею дѣйственной истины, живого знанія.* И столь же несомнѣнно и ясно,—и по тѣмъ же самымъ причинамъ, что избравъ себѣ такую философію, онъ долженъ былъ рѣзко отвергнуть состоятельность и даже самую возможность всякой другой и признать размышленіе, сознательно или бессознательно руководствующееся идеями иного порядка, за прямое отрицаніе философіи, за пародію на нее, за враждебную истинному философскому духу и гибельную для него инстанцію. Эта отрицательная инстанція, при всемъ разнообразіи подходящихъ подъ нее оттѣнковъ, получаетъ у Фихте единое названіе *догматизма* и соотвѣтственно единообразную въ существѣ своемъ характеристику и отвѣдъ. Равнымъ образомъ, подлинное философское познаніе, или философское познаніе, какъ таковое, запечатлѣвается у него тоже единымъ и по существу своему не менѣе значительнымъ опредѣленіемъ: это—*критическій, трансцендентальный идеализмъ*, или *идеализмъ* просто и безъ эпитетовъ.

Догматизмъ—это въ томъ или иномъ отношеніи или смыслѣ ограниченное и, значитъ, несвободное размышленіе о сущемъ. „Принципъ догматика—вѣра въ вещи, какъ таковыя“. У догматика мысль обуславливается вещью; она не даетъ себѣ какъ слѣдуетъ отчета въ своихъ дѣйствіяхъ, не чувствуетъ ясно своего существа, не видитъ хорошо своей цѣли; она стиснута и кругомъ обложена чѣмъ-то ей противоположнымъ, чуждымъ и потому недоступнымъ и непонятнымъ. Догматики, „не поднявшись еще до полнаго чувствованія своей свободы и абсолютной самостоятельности, находятъ себя самихъ только въ представленіи вещей; они надѣлены лишь разсѣяннымъ, за объекты цѣпляющимся, только изъ нихъ, въ ихъ множественности взятыхъ, извлекаемымъ самосознаніемъ. Ихъ образъ отражается имъ

только въ вещахъ, какъ въ зеркалѣ; если убрать эти вещи, то и ихъ самостная сущность тотчасъ же потеряется... Всѣмъ тѣмъ, что они представляютъ собою, они стали въ дѣйствительности, благодаря внѣшнему міру. Кто дѣйствительно является только продуктомъ вещей, тотъ никогда не сможетъ смотрѣть на себя инымъ взоромъ¹⁾. Это—рабы наличнаго предмета, узники фактической данности. Это ихъ психологіей и поведеніемъ держится всякая рутина, всяческій консерватизмъ, всѣ предрасудки, провинціализмы, суевѣрія.

Правда, хоть догматизмъ и знаменуетъ собою отрицательную, консервативную инстанцію, онъ не во всѣхъ сферахъ своего примѣненія и не при всѣхъ степеняхъ своего проявленія долженъ быть признанъ одинаково принципиально-отрицательнымъ и отвергнуть съ одинаковой принципиальной прямолинейностью. Такъ, въ сферѣ повседневной конкретной жизни, въ сферѣ такъ называемаго естественнаго или здраваго разсудка, догматическое цѣпляніе за факты равно и естественно, и простительно. Оно вызывается простою ограниченостью горизонта житейскаго ума, спеціальной направленностью его стремленій, неизбежнымъ провинціализмомъ самой жизни. Лишь очень немногія души находятъ въ себѣ импульсъ и силы возвыситься надъ привычками и суевѣріями своего круга людей и дѣлъ; еще меньше такихъ людей, которые оказываются способны распространить свое я на весь міръ и встать на точку зрѣнія универсальнаго сознанія. И это такъ понятно, ибо глубоко коренится въ самой природѣ челоуѣка! — Точно также и научная дѣятельность всегда опредѣлена съ неизбежностью своего рода догматизмомъ. Правда, въ ея сферѣ не можетъ быть уже и рѣчи о суевѣріяхъ и обычаяхъ повседневной жизни: вѣдь, научная мысль оказывается слишкомъ часто прямымъ врагомъ и побѣдоноснымъ противникомъ здраваго разсудка, слишкомъ часто достигаетъ

¹⁾ Sämmtl. Werke Bd. I, S. 433.

закономѣрнаго истолкованія чувственныхъ, конкретныхъ фактовъ, тѣмъ самымъ преодолевая догматизмъ непосредственнаго воспріятія! Но и она всегда отправляется отъ опредѣленныхъ предпосылокъ и формальнаго и матеріальнаго характера, которыхъ сама въ каждой изъ своихъ специальныхъ сферъ не подвергаетъ разсмотрѣнію, просто на просто принимая ихъ на вѣру.—Равнымъ образомъ и религія при всемъ своемъ критическомъ отношеніи къ міру ощущеній и разсудка, при всемъ своемъ недовѣріи къ чувственно фактическимъ даннымъ, все же, всѣмъ тѣломъ своимъ опирается на сверхчувственный фактъ откровенія, который она просто приѣмлетъ и передъ наличностью котораго безмолвно склоняется ¹⁾).

Недопустимъ, невозможенъ, нестерпимъ догматизмъ только въ одной сферѣ—въ сферѣ философскаго размышленія; и, при этомъ, принципиально въ сущности безразлично, какова его степень, форма или *modus vivendi*. Философское размышленіе по самому существу своему отвергаетъ какія-либо внѣшне-полагаемыя ему границы, ибо у этихъ границъ оно перестаетъ быть самимъ собою и тѣмъ обезсмысливаетъ и обезцѣниваетъ всю свою предыдущую дѣятельность. Философское размышленіе должно уразумѣть сущее въ его началѣ и существѣ и изъ этого начала понять всѣ отдѣльныя проявленія, всѣ специфическія данности сушаго. Оно должно освободить себя отъ всѣхъ родовъ, формъ и степеней фактичности, т.-е. неосознанной, непостигнутой въ ея внутреннемъ законѣ предметности, будь то чувственно-данный фактъ, разсудочно-научная предпосылка или религіозной догматъ. Даже факта сознанія или личнаго, субъективнаго Я, столь непосредственно близкаго каждому человѣку, не можетъ она признать своимъ отправнымъ пунктомъ, такъ какъ и онъ непосредственно запечатлѣнъ субъективизмомъ, провинціализмомъ, ограниченностью и непроясненностью любого иного факта, лю-

1) Срвн., напр., *Nachgel. Werke* Bd. I 25 f.; II 393; III 114 f.

бой иной вещи, и такъ какъ,—что самое существенное,—сознаніе всецѣло опредѣляется въ своемъ существованіи соотнесенностью своею какому-либо внѣшнему по отношенію къ нему предмету или факту. Философіи необходимо такое начало, такая основа, такой принципъ, который бы, оправдывая и объясняя все остальное, въ то же время и себѣ находилъ въ себѣ самомъ и черезъ самого себя оправданіе и объясненіе, снимая съ себя послѣднюю тѣнь фактичности, былъ бы совершенно сверхфактиченъ, т.-е. ясенъ и прозраченъ до конца, и осуществлялъ бы критическую сознательность или разумность во всемъ ея объемѣ.

Такого начала философское размышленіе достигаетъ только въ идеализмѣ, только въ немъ становясь подлиннымъ философскимъ знаніемъ или спекуляціей. Въ противоположность догматикѣ факта, идеализмъ разъ и навсегда устанавливаетъ для себя положеніе: *всѣ данное, всякій фактъ есть прежде всего познавательная данность*; и потому, чтобы познать его въ его существѣ, его началѣ и законѣ—а въѣдъ это только и будетъ его познаніемъ, въ прямомъ и собственномъ смыслѣ слова,—нужно сосредоточить свое вниманіе на познаніи, его опредѣленіяхъ, его внутренней структурѣ. Философски или идеалистически познать сущее значитъ познать его какъ продуктъ и содержаніе познанія, значитъ *постигнуть его въ его познавательномъ становленіи или генезисѣ* ¹⁾. Это становленіе или генезисъ даннаго или явленія не дано нигдѣ и никакъ, его нельзя найти въ видѣ познавательнаго содержанія, такъ какъ оно лежитъ въ основаніи каждаго содержанія, каждаго факта, такъ какъ оно есть то, что обуславливаетъ собою всякое обусловленное и опредѣленное и само, значитъ, есть нѣчто безусловное и сверхъопредѣленное. Правда, чтобы открыть его пребываніе можно взять исходомъ какой-угодно фактъ; но при этомъ вся трудность, а вмѣстѣ и весь смыслъ идеали-

¹⁾ Ср. Nachgelassene Werke (Hsgeb. von J. H. Fichte 1834). Bd. I, S. 127; Bd. II S. 110, 194, 268, 303 ff.

стически-философского приема будетъ состоять въ томъ, чтобы отмыслить въ фактическомъ всю его внѣшнюю, условную фактичность, не исключая и самой его фактической данности въ индивидуальномъ сознаниіи и индивидуальномъ сознанию, т.-е. самой данности индивидуальнаго Я. — „Постолько наукоученіе постигаетъ, что можетъ имѣть своимъ объектомъ лишь одно знаніе, и является ученіемъ о знаніи, совершенно элиминируетъ бытіе и явственно признаетъ, что никакого ученія о бытіи не можетъ быть; вмѣстѣ съ тѣмъ, благодаря этому, оно является трансцендентальнымъ идеализмомъ, т.-е. абсолютнымъ выдѣленіемъ бытія путемъ самоотчета. Наукоученіе и трансцендентальный идеализмъ значить одно и тоже. Кто говоритъ: ученія о бытіи не существуетъ, единственнымъ возможнымъ абсолютнымъ ученіемъ и наукой является наука о знаніи,— тотъ является трансцендентальнымъ идеалистомъ, признавая при этомъ, что знаніе есть высшее, о чемъ можно знать“ ¹⁾.

Что же открывается тогда взору познающаго идеалиста, какъ основаніе всякаго фактическаго содержанія познанія? Нѣчто безусловно сверхфактическое, *Thathandlung*, чистое порожденіе, *чистое дѣло - дѣйствіе*, какъ любить выражаться Фихте. Только въ немъ достигается истинная философская позиція; только *на* немъ и *изъ* него можно строить философское знаніе, какъ знаніе о существѣ сущаго; только имъ живетъ и держится сущее, какъ единымъ движущимъ и живительнымъ началомъ; только въ немъ имѣетъ оно свою подлинную реальность, свое внутреннее бытіе. Не фактъ и вещь въ ихъ отдѣльности, въ ихъ субъективной и перемѣнчивой, временной и ограниченной данности, являются собою то, что подлинно есть, а чистая самодѣйственность, самополаганіе, самоосуществленіе, *самосвобода*. „Именно въ этомъ и состоитъ идеализмъ истинной философіи,—въ рѣшительномъ признаніи только духовнаго и сверхчувственнаго за

¹⁾ Nachgel. Werke Bd. II s. 4.

подлинное бытіе и въ рѣшительномъ же отверженіи чувственного и фактическаго безъ всякихъ исключеній вплоть до ихъ корня, до Я, какъ голаго образа первыхъ“¹⁾.

IV.

Философія, стало быть, если она хочетъ быть не пустымъ звукомъ и безпочвенной претензіей, а дѣйствительнымъ познаніемъ, должна быть *постиженіемъ, знаніемъ знанія или науки въ порождающемъ ихъ законѣ*, такъ сказать „гносе-го-ноіей“²⁾, или „логологіей“³⁾, или, наконецъ, „ученіемъ о сущности“⁴⁾. Такое знаніе знанія и составляетъ содержаніе наукоученія Фихте.

При этомъ, чтобы адекватно понять, чего хочетъ Фихте, нужно разъ и на всегда оставить ошибочную мысль о томъ, будто такимъ образомъ наукоученіе превращается въ построеніе всѣхъ конкретныхъ вещей и данностей міра, такъ какъ-де они представляютъ собою содержанія строяемаго имъ знанія. Наукоученіе есть знаніе *только одного знанія*, т.-е. общепознавательнаго момента всѣхъ вещей и данностей, такъ сказать, ихъ общей познавательной подстилки, ихъ общей познавательной конституціи. Познаніе конкретныхъ вещей и данностей, т.-е. всего происходящаго въ жизни, оно оставляетъ попрежнему житейскому разсудку и отдѣльнымъ научнымъ дисциплинамъ, само рѣзко отмежевываясь отъ всякаго діалектическаго фокусничанья и выведенія эмпирическихъ явленій изъ положеній чистой мысли⁵⁾. Его задача, а равно и содержаніе,—чисто принципиальнаго характера: представить общій внутренній генезисъ знанія, а черезъ то и всего существующаго.

1) Nachgelassene Werke (1834). Bd. I S. 398.

2) Sämmtl. Werke Bd. II. s. 399.

3) См. Kantstudien II S. 102. Письмо къ Annia отъ 23 іюля 1804 года.

4) W. Kabitl, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichtischen Wissenschaftslehre mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlass (1902) s. 57 anm., 82.

5) Срвн., напр. Sämmtl. Werke VIII s. 366 ff.; Nachgel. Werke Bd. III s. 116 f.

Равнымъ образомъ, для пониманія Фихте разъ и навсегда нужно оставить такое представленіе, будто основной принимаемый имъ принципъ чистаго порожденія или дѣло-дѣйствія, именуемый имъ также *я*, имѣеть непосредственно что-либо общее съ тѣмъ *я*, которое мы хорошо знаемъ изъ внутренняго наблюденія насъ самихъ. Дѣло-дѣйствіе или генезисъ лежитъ за предѣлами индивидуальнаго *я*, есть его условіе и основа, въ которой и благодаря которой это *я*, т. е. наше эмпирическое сознаніе, впервые только получаетъ свое существованіе. Порождая и построая знаніе, дѣло-дѣйствіе полагаетъ, между прочимъ, и эмпирическое *я*, какъ противочленъ предметности, вещей, съ тѣмъ, чтобы въ лицѣ этого ограниченнаго внѣшней предметностью *я* стремиться къ преодолѣнію имъ же самимъ содѣянной антиноміи знанія. Другими словами, *эмпирическое индивидуальное я является для Фихте не порождающимъ принципомъ знанія, а лишь однимъ изъ участвующихъ въ становленіи знанія моментовъ; и при томъ—* моментомъ, подлежащимъ преодолѣнію въ знаніи, цѣною какового преодолѣнію только и покупается полнѣйшее и окончательное самоутверженіе знанія въ его генезисѣ ¹⁾. Вотъ что самъ Фихте пишетъ по этому поводу въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Рейнгольду. „Это первичное полаганіе, противоположаніе и дѣленіе,—замѣтьте, не есть ни мышленіе, ни созерцаніе, ни ощущеніе, ни желаніе ни чувствованіе и т. п.; это—вся совокупная дѣятельность чело-вѣческаго духа, которая не имѣеть имени, которая никогда не открывается въ сознаніи, которая непонятна, такъ какъ она являетъ собою нѣчто такое, что опредѣляется во всѣхъ отдѣльныхъ (и постолько сознаніе образующихъ) актахъ духа, а не какое-либо отдѣльное опредѣленіе“ ²⁾. Отсюда совершенно ясна необходимость и законность другаго его утвержденія; „первофактомъ и источникомъ всего фактическаго является сознаніе. Какъ показано въ науко-

¹⁾ См., напр., *Sämmtl. Werke* Bd. I, 504; II 362, 382; *Nachgel. Werke* I 550; II 95 f., 426; *J. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel* II 166 f., 202, 204, 324f.

²⁾ *J. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel*, Bd. II S. 214.

ученіи, оно ничему не въ состояніи сообщить истинность; потому, гдѣ рѣчь должна идти объ истинѣ, отъ него нужно и отказаться, и отвлечься“¹⁾.

Наконецъ, къ числу главныхъ заблужденій, пренятствующихъ правильно понять и оцѣнить смыслъ Фихтевской философіи, относится столь обычная характеристика его наукоученія, какъ одной изъ формъ интеллектуалистическаго рационализма. Между тѣмъ, на дѣлѣ *наукоученіе цѣлкомъ покоится на интуитивномъ прозрѣніи, есть изложеніе интуитивнаго и интуитивнымъ методомъ*. И тутъ лучшимъ защитникомъ самого себя является, конечно, самъ Фихте. Вотъ его собственныя утвержденія относительно метода его философіи, а равно и постиженія ея. „Въ началѣ моей философіи стоитъ нѣчто совершенно непостижимое,—пишетъ онъ Рейнгольду;—это дѣлаетъ ее трудной, такъ какъ уразумѣть, въ чемъ дѣло, можно только съ помощью силы воображенія; разсудокъ же не въ состояніи оказать никакой помощи“²⁾... „То, что я хочу сообщить, есть нѣчто такое, чего, собственно, нельзя ни сказать, ни уловить въ понятіи и что можетъ быть постигнуто лишь интуиціей: то, что я говорю, должно лишь такимъ образомъ воздѣйствовать на читателя, чтобы въ немъ возникла искомая интуиція. Кто хочетъ изучать мои сочиненія, тому я совѣтую считать слова за слова и стараться только о томъ, чтобы гдѣ-нибудь проникнуть въ рядъ моихъ созерцаній, продолжая изученіе даже и въ томъ случаѣ, если онъ не совсѣмъ понимаетъ происходящее;—и такъ до тѣхъ поръ, пока гдѣ-нибудь ему не засвѣтитъ, наконецъ, свѣтъ. Этотъ свѣтъ, если только это—полный, не половинчатый свѣтъ, сразу же позволить ему встать въ ряду моихъ созерцаній на такую точку зрѣнія, съ которой, именно, и слѣдуетъ разсматривать все цѣлое“³⁾.

Если тѣмъ не менѣе наукоученіе обычно воспринимается,

¹⁾ Nachgel. Werke Bd. II S. 195;

²⁾ J. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel Bd. II S. 214;

³⁾ Ibid. S. 213; срвн. Sämmt. Werke, Bd. II S. 6ff.

какъ своеобразная—интеллектуалистическая діалектика понятій, то этому есть двѣ существенныхъ причины. Первая изъ нихъ заключается въ страшной трудности помѣщенія себя на подлинно спекулятивную точку зрѣнія: человѣкъ всегда мыслить (въ понятіяхъ; спекулятивный же методъ требуетъ преодоленія понятія, помѣщенія себя выше, поверхъ понятій ¹). Яснымъ признаніемъ ограниченности мышленія въ понятіяхъ нужно положить конецъ ихъ власти и вывести себя въ область свободную отъ нихъ, въ которой и они сами пріобрѣтаютъ совѣсть новѣй, генетическій смыслъ, —въ сферу чистой самодѣятельности, цѣль и законъ которой есть она сама, и которая для своего собственнаго протеканія и становленія полагаетъ себѣ въ видѣ понятій границы, дабы затѣмъ жить въ ихъ преодоленіи. Это возвышеніе надъ понятіемъ требуетъ громадной духовной силы и средоточенности, требуетъ глубокаго проникновенія въ свою суть, осознанія въ своемъ сознаніи наличности сверхсознательной дѣйственности, въ своемъ эмпирическомъ *я — я* чистаго, въ своемъ фактическомъ существованіи—чистаго генезиса или дѣло-дѣйствія.—Вторая причина препятствующая уловить принципиальный интуитивизмъ наукоученія, заключается въ смѣшеніи двухъ слѣдующихъ рядовъ: ряда самаго генезиса знанія въ знаніи и черезъ знаніе и ряда философской рефлексіи надъ нимъ и философскаго его изложенія или, выражаясь короче, наукоученія, какъ самой гносеогоніи, и наукоученія, какъ даннаго конкретнаго изложенія этой гносеогоніи ²).

Само собою разумѣется, что философская рефлексія, какъ рефлексія, есть дѣло разсудка, протекаетъ въ понятіяхъ, т.-е. интеллектуальныхъ, въ себѣ самихъ безжизненныхъ схемахъ. Но слѣдуетъ ли отсюда хотя бы сомалѣйшимъ образомъ, чтобы и то, что стремится постигнуть эта рефлексія и что она постигаетъ отказомъ отъ самой себя,

¹) См. Nachgel. Werke, Bd. II S. 195f., 228f., 240f., 284f.

²) Срвн. напр., Sämmtl. Werke I S. 211, 454, 512; II s. 360 f.; Nachgel. Werke I s. 122.

преодолюемъ своей интеллектуалистической ограниченности и безжизненности,—чтобы и оно было интеллектуалистично? Вѣдь ясно же, что нѣтъ и что истина какъ разъ въ обратномъ! *Наукоученіе, какъ носеогонія, есть знаніе о знаніи, т.-е. о самомъ себѣ, стало быть, чистое знаніе, знаніе въ себѣ и для себя, абсолютное знаніе, абсолютная самодѣятельность, раскрывающая въ себѣ само абсолютное или, что тоже,—самодовольствующую, самочинную и самотворческую жизнь, абсолютное бытіе или реальность свободы.* Оно „однимъ разомъ и изъ одного принципа объясняетъ и себя, и свой предметъ,—абсолютное знаніе есть, стало быть, высшій фокусъ, самоосуществленіе и самопознаніе абсолютнаго знанія, какъ такового“ ¹⁾. Какъ таковое, оно даже не можетъ быть въ прямомъ смыслѣ нашимъ предметомъ, а лишь „нашимъ орудіемъ, нашей рукой, нашей ногой, нашимъ окомъ, какъ образно выражается Фихте; и даже окомъ нашимъ оно не является, а лишь ясностью взора. Предметомъ наукоученіе дѣлается только для того, кто его еще не имѣетъ и лишь до тѣхъ поръ пока онъ его не имѣетъ; только ради этого излагается наукоученіе въ словахъ; кто его обрѣлъ, тотъ, поскольку только онъ глядитъ въ самого себя, не говоритъ уже о немъ, а изживаетъ, дѣлаетъ, практикуетъ его во всемъ своемъ остальномъ знаніи. Строго говоря, его даже не имѣютъ, а имъ бываютъ, и никто не имѣетъ его раньше, чѣмъ самъ не станетъ имъ“ ²⁾. „Философію нужно не имѣть, а быть ею; нужно нести въ себѣ, какъ свою неизмѣнную природу, такой абсолютно генетическій и понимающій взглядъ“ ³⁾. „Такимъ образомъ, наукоученіе всегда остается на всемъ протяженіи, какое бы ни сообщалось ему послѣдовательнымъ его изложеніемъ, не болѣе, какъ однимъ и тѣмъ же единымъ недѣлимимъ взоромъ, который изъ нуля ясности, въ которомъ онъ только есть и себя еще не знаетъ, послѣдовательно и постепенно под-

¹⁾ Sämmtl. Werke Bd. II s. 77.

²⁾ Ibid II S. 10.

³⁾ Nachgel. Werke I s. 128; срвн. Ibid. II s. 6; Sämmtl. Werke VIII. 372.

нимаются до безусловной ясности въ которой онъ проникаетъ глубочайшимъ образомъ себя самого, живетъ въ самомъ себѣ и наличествуетъ“¹⁾). Словомъ, наукоученіе есть самъ абсолютный генезисъ абсолютнаго знанія, или *абсолютная феноменологія*²⁾).

V.

Что же несетъ и сулитъ такая въ себѣ замкнутая, созерцательная, по своимъ теоретическимъ требованіямъ прямо-таки сверхчеловѣческая философія для жизни и человѣка?

— Этотъ вопросъ болѣе, чѣмъ законенъ и умѣстенъ здѣсь; ибо, провозглашая свою правоту и свою обязательность, эта философія дѣлаетъ это во имя свободы, самодѣятельности, яснаго самосознанія, т.-е. во имя лучшаго, что только можетъ быть въ лучшемъ изъ міровъ. И притомъ она провозглашаетъ это въ повелительномъ тонѣ, себя самое объявляя нравственнымъ долгомъ, высшей обязанностью человѣка. Кто читалъ популярныя произведенія Фихте, тотъ знаетъ это хорошо, ибо длительно испытывалъ на себя необыкновенное вліяніе его моральнаго паѳоса. Да и, наконецъ, по самому своему существу, какъ раскрытіе и осуществленіе абсолютнаго генезиса, она явно носитъ категоріально-нормативный характеръ; ибо въ томъ именно и заключается абсолютность чистаго дѣла-дѣйствія или генезиса, что онъ безконеченъ въ себѣ, съ самымъ себѣ таитъ безконечную задачу своего собственнаго свершенія, т.-е. самъ для себя является долженствованіемъ, практическимъ закономъ, моральномъ принципомъ³⁾.—Вѣдь на первый взглядъ какъ будто бы человѣкъ жизни долженъ съ ужасомъ отшатнуться отъ такой философіи, такъ какъ она зоветъ явно къ преодоленію и отбѣнѣ жизни! Не этотъ ли

1) Ibid. Bd. II S. 12.

2) Nachgel. Werke Bd. II s. 6: „Значить, въ наукоученіи пониманіе понимало бы себя самого; и подлинной задачею наукоученія было бы осуществить такое самопониманіе пониманія“. Срвн. Ibid. I s. 565 f.

3) Ср., напр., Sämmtl. Werke. Bd. I S. 465f., 515f.

смыслъ имѣеть ея грозное выступленіе противъ чувственной фактичности, противъ разсудка, понятій, сознанія, противъ здраваго житейскаго смысла и всѣхъ формъ догматизма, столь необходимаго въ жизни всякому человѣку?

Думать такъ, однако,—глубочайшее заблужденіе! Наукоученіе Фихте направлено не къ преодолѣнію, не къ отмѣнѣ жизни, а къ ея преобразенію путемъ преодоленія ея внѣшнихъ, несоотвѣтствующихъ ея внутренней сущности, формъ. Чрезъ наукоученіе должна впервые раскрыться и стать возможна настоящая жизнь, жизнь свободная и разумная. „Философія,—такъ говорить Фихте самъ о своемъ наукоученіи,—не сухая спекуляція..., а преобразование, возрожденіе и обновленіе духа въ его наиглубочайшихъ корняхъ, установленіе новаго органа, а благодаря тому и нѣкотораго новаго міра во времени“. Она „образуетъ, преобразуетъ, создаетъ новое бытіе“. Она „дѣлаетъ реальнымъ и свободнымъ отъ рабства лишеннаго закономѣрности бытія. Дѣйствительно существуетъ и свободенъ, вѣдь, только тотъ, кто является въ своихъ глазахъ всецѣло и во всемъ руководимымъ абсолютнымъ закономъ, кто является въ своихъ глазахъ продуктомъ этого послѣдняго: ибо реальное въ явленіи является, только какъ законъ“¹⁾. „Чрезъ посредство наукоученія человѣческой духъ приходитъ къ себѣ самому и отнынѣ покоится только въ самомъ себѣ, безъ чужої поддержки и всецѣло владѣеть самимъ собою, какъ танцоръ — своими ногами или фехтовальщикъ — своими руками“²⁾. „Оно сообщаетъ духу не только внимательность, искусность, крѣпость, но одновременно и абсолютную самостоятельность, принуждаетъ пребывать наединѣ съ самимъ собою, жить въ себѣ и господствовать“³⁾. Оно укрѣпляетъ характеръ, пониманіе и хотѣніе справедливости; оно является лучшею порукою противъ всякаго рода заблужденій; оно заключаетъ въ себѣ критеріи и основа-

1) Nachgel. Werke, Bd. I S. 399 f.

2) Sämmtl. Werke Bd. II S. 405.

3) Ibid., Bd. II S. 404.

нiя познавательной обработки любого предмета и такимъ образомъ способно указать каждой наукѣ ея систематическое мѣсто въ общей познавательной работѣ и тѣмъ прекратить слѣпое топтанiе специальныхъ наукъ въ догматическихъ потемкахъ. „Лишь только наукоученiе будетъ понято и принято, государственное управленiе точно также, какъ и всѣ иные искусства и науки, перестанетъ безпомощно блуждать и топтаться и пробавляться опытами, но подчиниться строгимъ правиламъ и основоположенiямъ“ ¹⁾. Словомъ, „наукоученiе всѣмъ этимъ укрѣпляетъ и обезпечиваетъ культуру, освобождая ее отъ власти слѣпого случая и подчиняя власти благоразумiя и правила“ ²⁾. Если наукоученiе будетъ внутренне принято, если мыслящiе поднимутся до его созерцательнаго постиженiя, то такимъ образомъ „все человѣчество получитъ себя само въ свои собственныя руки... и съ этого момента будетъ дѣлать изъ самого себя съ абсолютной свободой все то, что только захочетъ“ ³⁾. „Цѣль земной жизни человѣчества—въ томъ, чтобы въ теченiи ея свободно установить всѣ свои отношенiя сообразно разуму“ ⁴⁾. „На духѣ, на находящей въ себѣ самой свое обоснованiе жизненности мысли покоится жизнь, ибо за предѣлами духа въ дѣйствительности ничего нѣтъ. Подлинно жить—значить подлинно мыслить и постигать истину“ ⁵⁾.

Такимъ образомъ, наукоученiе является не только ученiемъ о знанiи, но одновременно и ученiемъ о жизни ⁶⁾, ученiемъ о блаженствѣ ⁷⁾ и ученiемъ о мудрости ⁸⁾.

1) Ibid. Bd. II S. 408.

2) Ibid. Bd. II S. 407.

3) Ibid. Bd. II S. 409.

4) Sämmtl. Werke Bd. VII S. 7.

5) Sämmtl. Werke Bd. V. S. 410.

6) Sämmtl. Werke Bd. VIII. S. 371.

7) Sämmtl. Werke Bd. V. S. 401, 541 f.

8) Sämmtl. Werke Bd. II. S. 708 f.; Nachgel. Werke II S. 291.

Милостивыя государыни и милостивые государи!

Напрягите теперь все ваше вниманіе, сосредоточьте всѣ свои духовныя силы, отвлекитесь ото всего преходящаго, мимолетнаго и субъективнаго,—какъ того неуставаль требовать Фихте отъ своихъ слушателей и читателей—¹⁾, и такимъ очищеннымъ созерцательнымъ окомъ гляньте въ смыслъ всего только что произнесеннаго. Что говорить оно вамъ? Нѣтъ ли тутъ чего-то для васъ чрезвычайно близкаго и знакомаго?

Я увѣренъ, что вы тотчасъ же отвѣтите мнѣ рѣшительнымъ да. Да, мы знаемъ, хорошо знаемъ то, что раскрылъ въ своей философіи Фихте! Да, его мысль уже гласила намъ устами Сократа, рекшаго: „познай самого себя“; и она же объяла когда-то весь міръ и проникаетъ теперь насъ, благодаря великой нравственно-религіозной проповѣди Христа! Такъ отвѣтите вы мнѣ и такъ только можете, *даже должны* мнѣ отвѣтить. Ибо, дѣйствительно, Фихте даль философски-систематическое изложеніе тому, что у Сократа и переживалось и было дано въ видѣ философскаго діалога, философской майевтики, а у Христа вылилось въ проповѣдь дѣйственнаго преобразованія души человѣка и человѣчества. *Наукоученіе Фихте есть метафизическая разработка христіанскаго убѣжденія въ дѣйственности истины и въ истинности подлиннаго дѣйствія. Наукоученіе Фихте есть первое подлинно спекулятивное обоснованіе христіанской идеи* ²⁾. Въ этомъ все его великое значеніе, въ которомъ оно не было до сихъ поръ постигнуто, въ которомъ постигнуто должно быть и въ которомъ теперь черезъ сто лѣтъ послѣ смерти великаго философа, какъ бы во исполненіе его собственныхъ словъ ³⁾, оно, повидимому, начинаетъ постигаться.

Б. Яковенко.

1) Сравни напр., Sammtl. Werke Bd. I. S. 404; II s. 59; V s. 508, 565; Nachgel. Werke Bd. II. S. 122 ff., 183 f.

2) Nachgel. Werke Bd. II S. 291; Sammtl. Werke Bd. V. S. 412 424, 476.

3) Sammtl Werke Bd. II S. 397, 404; j. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II S. 235.

Философія Фихте, какъ религія совѣсти ¹⁾.

Въ основаніи всякой истинно глубокой и значительной философіи лежитъ нѣкоторый непосредственный духовный опытъ, связующій ее съ подлинной предметной объективностью и содержательно питающей ея корни. Этотъ опытъ дается не всякому, кто пишетъ и говоритъ о философіи, и прежде всего потому, что не всякій знаетъ о немъ, о его возможности и необходимости, не всякій ищетъ его, не всякій готовъ отказаться ради него отъ своего права на личное мнѣніе и отъ субъективныхъ прикрасъ своей души. А между тѣмъ этотъ опытъ не можетъ быть ничѣмъ замѣненъ: ни удачной выдумкой, ни эмпирическимъ впечатлѣніемъ, ни фантастическимъ образомъ, ни псевдо-мистической галлюцинаціей, ни послушнымъ заимствованіемъ. Онъ есть дѣйствительно нѣкоторое реальное испытаніе, личное по формѣ, но сверхличное по существу и значенію; онъ несетъ въ себѣ испытывающему и напряженный, сосредоточенный трудъ, и одинокую растерянность, и обжигающую боль, и радость очищенія; но все же это въ неличномъ, въ неэмпирическомъ, не субъективномъ по существу устремленіи: въ устремленіи къ адекватному познанію *сущности*. Въ этомъ опытѣ душа сосредоточивается на природѣ объективнаго, реально проникаясь имъ и познавательно проникая въ него, угадая свой скудный и колеб-

¹⁾ Рѣчь, произнесенная на торжественномъ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества, посвященномъ чествованію І. Г. Фихте, 22 марта 1914 года.

лющейся свѣтъ, для того, чтобы загорѣться огнемъ самого предмета. Она наполняется *его* содержаніемъ и значительностью — заживаетъ красотою, истиною, добромъ, открытіемъ — умолкая для того, чтобы внимать, и оберегая болѣе всего подлинное предметное обстояніе отъ вторгающихся и искажающихъ случайно-субъективныхъ эмпирическихъ ингредиентовъ. Философія всегда основывалась на такомъ опытѣ, какъ на источникѣ своихъ постиженій; предметомъ ея опыта было само *безусловное*, или въ его чистомъ видѣ, или укрывшееся за видимостью явленія; и въ томъ и въ другомъ случаѣ философія имѣла и имѣетъ передъ собою одно единое заданіе — вскрыть разумность его, познать со всею силою научнаго приближенія и научной очевидности смыслъ этой подлинно испытанной безусловности. Истинная и глубокая философія всегда была и всегда будетъ разумнымъ познаніемъ того, что непосредственно дано во внутреннемъ духовномъ опытѣ, какъ безусловное. За этими предѣлами начинается не-философія; можетъ быть эмпирическое знаніе, не посягающее и постольку глубоко важное; но можетъ быть недоразумѣніе и деградация: или трусливый опытъ, опасующійся разума и своей разумности, или мертвые слова и выдумки, оторванные отъ опыта, или, что хуже всего — симуляция опыта и его предметности.

Философія знаетъ эпохи подъема и упадка. Всѣ эпохи подъема осуществляютъ истинное философствованіе, связующее напряженный и самоотверженный духовный опытъ съ непоколебимой увѣренностью въ разумной природѣ того, что имѣетъ въ немъ открыться. Напротивъ, эпохи упадка теряютъ путь къ этому опыту: онѣ утрачиваютъ непосредственное стремленіе къ самому предмету, онѣ философствуютъ не изъ самостоятельнаго опыта и не о предметѣ, а о чужомъ опытѣ, о чужихъ мысляхъ, и въ лучшемъ случаѣ селятся повторить этотъ чужой опытъ съ посылнымъ приближеніемъ къ нему. Философія становится спекуляціей, отгородившейся отъ подлиннаго, живого міра; она не смѣетъ поднять взоръ къ Богу, она боится самой

красоты, она повторяетъ мертвыя слова о добродѣтели и изслѣдованіе истины считаетъ дорогою къ ереси.

Еще не прошло четырехсотъ лѣтъ съ Рождества Христова какъ христіанская власть стала угрожать смертною казнью еретикамъ и приводить свою угрозу въ исполненіе. Это имѣло какъ бы провиденціальное значеніе. Усилія среднихъ вѣковъ были направлены на то, чтобы оторвать человечество отъ самостоятельнаго и непосредственнаго духовнаго опыта и прикрѣпить все внутреннее творчество къ обязательному сильному воображенію и изображенію того религіознаго и нравственнаго опыта, который приписывался Іисусу Христу, и который былъ истолкованъ церковною властью позднѣйшихъ столѣтій. Философія, если допускалась, то въ видѣ разумнаго оправданія несвободнаго, догматизированнаго, *неиспытаннаго опыта*; схоластика, какъ спекулятивное оперированіе съ *неданной данностью*, съ реально неиспытаннымъ, а потому лишь возможнымъ предметомъ, вырожда-лась постепенно въ безразличіе къ нему, въ согласіе *финишировать* содержаніе философіи; и въ этомъ видѣ она была естественнымъ продуктомъ инквизиціоннаго духа среднихъ вѣковъ. Сложилось нелѣпое и чудовищное представленіе о религіозномъ „профанѣ“, какъ о человѣкѣ, неспособномъ къ подлинному религіозному опыту и обязанному вѣровать въ то, что ему предпишутъ другіе. Между тѣмъ содержаніе этого обязательнаго духовнаго опыта становилось все малопонятнѣе, все недоступнѣе; оно уходило все дальше отъ того простаго, непосредственнаго сознанія, къ которому обращалось слово Іисуса; все уменьшалось число людей, могущихъ сдѣлать его предметомъ своей непосредственной очевидности; и тѣ, кому это было дано, начинали видѣть иное, начинали молчать изъ страха или говорить о двухъ истинахъ.

Философія должна была выйти на свободу и сегодня мы съ благоговѣніемъ вспоминаемъ объ одномъ изъ ея освободителей.

Эпоха Возрожденія положила начало этому дѣлу, неза-

конченному еще и понынѣ. То, что возродилось, былъ именно свободный, непосредственный духовный опытъ, новое испытываніе живой природы, живой красоты, новое постиженіе Божества, новое, свободное вѣдѣніе о добрѣ и злѣ. Реформація провозгласила этотъ самостоятельный внутренній опытъ верховнымъ источникомъ религіозной очевидности, и новая философія обрѣла на этомъ пути свое единое и великое заданіе. *Создать новое разумное самостоятельное ученіе о Ботѣ, мірѣ и человѣкѣ на основѣ освобожденнаго духовнаго опыта, на основани свободной познавательной очевидности, личной по формѣ, но сверхличной по содержанію и значенію* — вотъ это заданіе всей новой философіи, стоящее и передъ нами, въ наши дни и заставляющее насъ искать преемства и наученія у великихъ предшественниковъ.

Сосредоточивающей и углубляющей поворотъ эти исканія получили отъ Канта. Человѣкъ долженъ прежде всего испытать *себя*, начать съ самопознанія, раскрыть сущность и природу *своего* знанія, *своего* разума. Нельзя судить о мірѣ, нельзя постигнуть бытіе Божіе, не изслѣдовавъ способности человѣческой души и ея необходимыя формы познанія. И вотъ изслѣдованія Канта открываютъ цѣлую новую сферу философскаго опыта. Душа человѣка оказывается только видимостью явленіемъ, за которымъ скрывается нѣчто такое, что должно быть названо уже не душою, — но *разумомъ* и *духомъ*. Разумъ есть уже не простая сфера сознательной отчетливости, и даже не только способность человѣческаго сознанія къ истинному, т.-е. всеобщему и необходимому сужденію; разумъ есть духовная активность, которой дано познавать и опредѣлять законъ своего творчества; разумъ имѣетъ въ основѣ своей абсолютно свободное, абсолютно реальное средоточіе — *человѣческой дулѣ*, проявляющійся въ безусловномъ самоопредѣленіи. Фихте, Шеллингъ, романтики и Гегель отдали свои силы опытному исчерпанію и разумному раскрытію этой безусловной сферы, вновь обрѣтенной внутри человѣка.

Такъ опредѣляется религіозное заданіе фихте. Онъ не

можетъ уже вѣрвать по старому ¹⁾ въ слѣпотѣ средневѣкового сознанія, подчиняясь догмату и отрекаясь отъ личной очевидности ²⁾. Онъ не можетъ исповѣдовать, слѣдуя смутному ощущенію (*Empfindung*) ³⁾; онъ ищетъ самостоятельной, но предметно обоснованной убѣжденности (*Ueberzeugung*) ⁴⁾; онъ не можетъ не изслѣдовать по новому, свободно, съ открытыми глазами ⁵⁾. Онъ начинаетъ свои изслѣдованія торжественной клятвой (*feierliches Gelübde*) ⁶⁾ служить одной только истинѣ, онъ посвящаетъ себя ей ⁷⁾, которая имѣетъ открыться ему. И этой клятвѣ онъ остается вѣренъ до конца. Все, что говоритъ Фихте, все, чему онъ учитъ, проистекаетъ изъ души, потрясенной и обожженной испытаніемъ ⁸⁾ сверхличной очевидности. Онъ не рассказываетъ о своихъ „мнѣніяхъ“, или о томъ, что ему „кажется“, считая это величайшей и неоправдываемой претензіей (*Arroganz ohne ihres gleichen*) ⁹⁾; онъ говоритъ, одержимый даймономъ Сократа, властно побуждаемый раскрыть всенародно то, что ему открылось; онъ учитъ тому, что уже не есть *его* ученіе, но что есть сама вызывающая истина, о которой нельзя молчать и сознательное искаженіе которой есть гибель и паденіе человѣка ¹⁰⁾. Философъ есть голосъ, орудіе или медиумъ истины; онъ не выдумываетъ, а передаетъ въ разумной формѣ данное ему откровеніе. Истина не можетъ быть въ темномъ видѣ; не

¹⁾ I. G. Fichte. Aphorismen über Religion und Deismus, aus dem Jahre 1790, Sämtliche Werke. Berlin 1845. Band V. S. 7. 8.

²⁾ Fichte. Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre 1806. Werke. B. V. S. 418. 427. 428. 438. 447. 448—449. 476—477.

³⁾ Fichte. Aphorismen. B. V. S. 5.

⁴⁾ Fichte. Aphorismen. B. V. S. 5.

⁵⁾ Fichte. Aphorismen. B. V. S. 5. 6. 8. Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus, 1799. Werke B. V. 198.

⁶⁾ Fichte. Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792. Werke B. V. S. 13.

⁷⁾ Fichte. Ibidem. B. V. S. 12.

⁸⁾ Ср. напр. Fichte, Rükерinnerungen, Antworten, Fragen. 1799. Werke. B. V. S. 371.

⁹⁾ Ср. Fichte. Aus einem Privatschreiben, 1800. Werke B. V. S. 384 Anm; а также Die Anweisung... S. 417. 431. 437.

¹⁰⁾ См. всѣ трактаты, связанные со споромъ объ атеизмѣ.

можетъ быть откровенія, стоящаго въ противорѣчii съ разумомъ¹⁾, ибо то, что открывается, есть сама божественная разумность. И тѣ, кто отрываютъ религію отъ философіи и трусливо прячутъ свое вѣрованіе отъ радостной работы разума, тѣ не хотятъ видѣть, что разумный свѣтъ сіяетъ изъ самого откровеннаго содержанія; они какъ слѣпцы, возлюбившіе свою слѣпоту и боящіеся прозрѣть, какъ бѣсы, которые „вѣруютъ и трепещутъ“²⁾; они, по слову Фихте, сами имѣютъ дурное мнѣніе о своей вѣрѣ и потому стремятся прорастить ея злаки въ темнотѣ. А между тѣмъ Божественное не можетъ быть неразумнымъ или противоразумнымъ; свѣтъ можетъ не сіять *для человека*, ослѣпленнаго поюсторонней видимостью; *намъ* можетъ быть многое непонятнымъ и недоступнымъ³⁾; но это не можетъ означать, что истинное, объективное, — само по себѣ противоразумно: „такъ, какъ разумъ говоритъ къ намъ, онъ говоритъ и ко всѣмъ разумнымъ существамъ, такъ говоритъ онъ и къ Богу“⁴⁾. Богъ есть свѣтъ и истина; какъ возможенъ темный свѣтъ или относительная, множественная истина? Людей много, но разумъ, какъ строгое единство, можетъ открыться только единымъ для всѣхъ; слово его не можетъ звучать въ каждой душѣ иначе, впадая въ разнорѣчіе и противорѣчіе съ самимъ собою⁵⁾. Души, затемненныя общеніемъ съ чувственнымъ міромъ, души, отдающіяся потоку субъективныхъ ассоціацій и выдумокъ (Einfälle)⁶⁾, выдаваемыхъ за философскія озаренія, души, ищущія въ религіи обѣтованія о счастіи и видящія въ Богѣ могучаго устроителя этого счастья⁷⁾ — всѣ онѣ создаютъ ложную, мнимую философію и деградированную религію. Но истинная философія—единая,

1) Ср. напр. Fichte. Versuch einer Kritik... В. V. S. 122. и др.

2) Fichte. Versuch einer Kritik. В. V. S. 106.

3) Ср. напр. Fichte. Appellation an das Publicum. В. V. S. 206—207. 207—212.

4) Ср. Fichte. Versuch einer Kritik. В. V. S. 121 Rückerrerinnerungen. В. V. S. 248.

5) Fichte. Versuch einer Kritik. В. V. S. 121.

6) Fichte. Appellation an das Publicum. В. V. S. 224. 225.

7) Fichte. Appellation an das Publicum. В. V. S. 219. 220.

какъ самъ разумъ, и очевидна, какъ сама истина. Душа философа ищетъ этого единственнаго вѣрнаго знанія: она непоколебимо вѣруетъ въ разумъ и ждетъ отъ него того сверхличнаго раскрытія, которое дается въ непосредственно-интуитивной и въ то же время разумной очевидности ¹⁾. По содержанію, хотя и не по формѣ, философія совпадаетъ для Фихте съ истинной религіей ²⁾.

Въ основаніи его *религіознаго, id est философскаго* ученія лежитъ нѣкое, интуитивно, „сердцемъ“ ³⁾, какъ онъ говоритъ, пережитое и разумно-свѣтящееся откровеніе. Въ самой углубленной и сосредоточенно-горящей сферѣ души Фихте воспринялъ нѣкій абсолютный и властный зовъ ⁴⁾; онъ внялъ нѣкому зывающему голосу, призыву, передъ которымъ стихъ назойливый трепеть чувственныхъ влеченій, личныхъ интересовъ, субъективныхъ настроеній. Все померкло и поблекло передъ силой этого голоса, все оказалось недостовѣрнымъ, двоящимся, мало реальнымъ или даже вовсе несуществующимъ. Абсолютная реальность и достовѣрность этого опредѣляющаго зова была сама по себѣ настолько потрясающе подлинна ⁵⁾, что возможность сомнѣнія отгорѣла въ душѣ навсегда: онъ сталъ верховной основой и принципомъ всяческой достовѣрности и реальности, абсолютно достовѣрнымъ и абсолютно реальнымъ началомъ бытія, жизни и знанія. Философія Фихте получила отъ него свое задание: раскрыть духовное содержаніе этого голоса и призыва, познать въ немъ и черезъ него природу Божества, и объяснить въ разумномъ порядкѣ изъ раскрытаго, развернутаго смысла его—бытіе міра, сущность и назначеніе человѣка и судьбу человѣчества въ его цѣломъ. Этотъ го-

1) Срав. напр. Fichte. Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. 1798. B. V. S. 182. 183. 188. Appellation an das Publicum. B. V. S. 202. 208. 210. 211. 212. Die Anweisung. B. V. S. 418.

2) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 418.

3) Fichte. Appellation an das Publicum. B. V. S. 228.

4) Срв. Фихте. Назначеніе человѣка. Изд. Жуковскаго. Стр. 71—75.

5) Fichte. Ueber den Grund unseres Glaubens. B. V. S. 182. Appellation. B. V. S. 205. 207. 210.

лось, какъ источникъ абсолютной мудрости и знанія всему положилъ свой предѣлъ, все раскрылъ, объяснилъ и установилъ.

То, къ чему онъ звалъ, чего онъ требовалъ съ такой категорической силой, что онъ предписывалъ,—была свобода человѣческаго духа отъ всякаго чувственнаго, неразумнаго опредѣленія ¹⁾, его *абсолютное духовное самоопредѣленіе*. Такое состояніе абсолютнаго сомоопредѣленія, полной и безусловной духовной самопочинности утверждалось зовущимъ голосомъ,—сразу,—какъ идеаль, норма и долгъ человѣческой души, какъ назначеніе и цѣль человѣка, и въ то же время—какъ абсолютно реальное, божественное состояніе, лежащее въ основѣ всего бытія и знанія. Этотъ голосъ былъ одновременно разумной волей человѣка, его зывающей совѣстью ²⁾ и въ то же время начальнымъ словомъ откровенія Божія, свидѣтельствомъ о божественной природѣ человѣка ³⁾. И въ этомъ сляніи человѣческаго съ божественнымъ, въ этомъ метафизическомъ тождествѣ сущности человѣка и сущности Бога лежитъ источникъ абсолютной достовѣрности, начало новаго евангелія, союзъ съ христіанскимъ евангеліемъ и вѣрный залогъ того, что путь человѣчества на землѣ неслыханно свѣтелъ и побѣденъ.

Итакъ, этотъ голосъ зоветъ насъ къ свободѣ ото всего чувственнаго и неразумнаго. Душа человѣка чувствуетъ на каждомъ шагу, что „этотъ міръ не есть его родина“ и что никакіе дары этого міра не могутъ удовлетворить ее ⁴⁾; она томится среди преходящаго, въ служеніи тщетному и пустому ⁵⁾. А между тѣмъ этотъ міръ чувственныхъ явленій держитъ ее въ зависимости и подчиненіи; онъ постоянно воздѣйствуетъ на нее черезъ тѣло, какъ бы проникаетъ въ нее и порождаетъ въ ней самой чувственныя влеченія: онъ

1) Fichte. Appellation an das Publicum. B. V. S. 203.

2) Ср. Fichte. Appellation. B. V. S. 211, 205.

3) Ср. Fichte. Versuch einer Kritik. B. V. S. 30.

4) Fichte. Appellation an das Publicum. B. V. S. 227.

5) Fichte. Appellation. B. V. S. 203.

заражаетъ ее своей природой, увлекаетъ ее своими красками, пугаетъ ее своими страхами¹⁾. Погруженная малодушно „въ заботы суетнаго свѣта“, она видитъ себя на порогѣ той пассивности, которая характерна только для вещи²⁾. Прихоти ведутъ ее къ постоянной неудовлетворенности и зависимости, дѣлаютъ ее ничтожной и низменной. И есть въ душѣ человѣка сила, не устающая возставать противъ этого низведенія и совлеченія духовной природы; эта сила способна къ безконечному по интенсивности и длительности порыву и просыпается она отъ того голоса или зова, который не можетъ не раздаться и не прозвучать въ каждой душѣ: ибо голосъ разума всѣмъ говорить одно и то же. „Нельзя быть пассивнымъ, нельзя отдаваться общенію съ этимъ міромъ, нельзя покорствоваться чувственнымъ влеченіямъ, отрекаясь отъ первоначальной духовной активности своей природы“,—вотъ простой и ясный смыслъ этого голоса въ его отрицательномъ значеніи. Долгъ человѣка въ томъ, чтобы жить и дѣйствовать согласно этому; голосъ зовущій и воспрещающій есть голосъ его *совѣсти*. Именно совѣсть есть тотъ божественный голосъ, реальная сила котораго потрясла душу Фихте и содержаніе котораго раскрыло ему сущность человѣка и міра. Она указала ему на возможность и обязательность иного, нечувствительнаго, вполне независимаго отъ чувственности, чисто разумнаго самоопредѣленія; на обязательность и необходимость иной жизни, такой, которая не увлекаетъ человѣка въ пассивную и слѣпую чувственную растерянность, но прикрѣпляетъ всѣ его силы къ единому, внутреннему, духовному средоточію. Внявъ этому зову, человѣкъ можетъ и долженъ противопоставить стихіи этого міра то „подъемлющее чувство“, которыми Фихте наполнялся передъ лицомъ горныхъ ледниковъ и рейнскаго водопада: „я не поддаюсь вашей силѣ!“³⁾ Онъ долженъ поста-

1) Fichte. Versuch einer Kritik. B. V. S. 29.

2) Фихте. Назначеніе человѣка. Стр. 10.

3) Fichte. Versuch einer Kritik. B. V. S. 29.

вить цѣлью всѣхъ своихъ дѣйствій, признать своимъ назначеніемъ — освобожденіе отъ воздѣйствій эмпирическаго инобытія, отъ пассивнаго претерпѣванія отъ положенія раба, влекомаго за побѣдившимъ его врагомъ. Жизнь есть дѣйствованіе; долгъ предписываетъ дѣйствовать вполнѣ „самостоятельно“, т.-е. такъ, чтобы единственнымъ мотивомъ былъ законъ, признанный самимъ дѣйствующимъ въ лично-сверхличной разумной очевидности. Такое дѣйствованіе опредѣляется тѣмъ, что есть „я“, субъектъ; но не тѣмъ, что есть *не-я*, чувственный объектъ, эмпирическая природа міра и человѣка. Однако это не есть уже субъектъ, какъ эмпирическое самосознаніе временной души; нѣтъ; то, что возстаетъ въ насъ противъ эмпирическаго инобытія и противопоставляетъ себя какъ стихію субъекта—стихіи объекта, есть нѣкое сверхчувственное средоточіе, тотъ таинственный центръ духа отъ котораго исходитъ всякая активность и въ которомъ открывается намъ сущность Божества.

Тайна этого средоточія обнаруживается прежде всего въ томъ, что голосъ, зовущій насъ къ свободѣ и указывающій человѣку его назначеніе и его жизненную цѣль, испытывается нами какъ явленіе потусторонней, ибо сверхчувственной сферы, и въ то же время оказывается совпадающимъ съ голосомъ нашей личной воли. Этотъ голосъ есть голосъ величайшаго, непомѣрнаго дерзанія, ибо требованіе, которое онъ намъ предъявляетъ, цѣль, къ которой онъ насъ зоветъ, назначеніе, которое онъ намъ предуказуетъ, состоитъ не въ частичномъ или относительномъ освобожденіи отъ объекта, но въ цѣлостномъ и полномъ преодолѣніи объекта субъектомъ; объектъ долженъ перестать быть, какъ объектъ; онъ долженъ *прекратиться* и его объективная видимость должна исчезнуть: торжество субъекта надъ объектомъ должно быть окончательнымъ и исключительнымъ. Только такое цѣлостное и исключительное торжество, ликвидирующее самостоятельное бытіе эмпирической объективности можетъ открыть субъекту путь къ абсолютной свободѣ. Ибо свобода есть то состояніе существа, въ которомъ

оно не имѣть и не можетъ имѣть никакого внѣшняго бытія, не включеннаго въ него, „другого“ по отношенію къ нему, „инобытія“, которое могло бы ограничивать его своею личностью, воздѣйствовать на него своею активностью и тѣмъ вызывать въ немъ пассивныя состоянія. Свобода есть опредѣленіе *субстанци*; ибо только субстанція, сама себя опредѣляющая и созидающая, сама на себя воздѣйствующая, живущая въ центростремительномъ творествѣ,— только субстанція можетъ быть свободна отъ взаимодѣйствій съ инобытіемъ и отъ пассивныхъ состояній. И вотъ потусторонній голосъ, звучащій въ нашей душѣ, говоритъ намъ: „Будь свободенъ отъ пассивности и отъ инобытія, будь субстанціей!“ Стать субстанціей, освободиться отъ инобытія, мнѣ, эмпирическому, ограниченному существу, всю жизнь проводящему подъ угрозой быть стертымъ въ прахъ стихіей этого міра... А между тѣмъ этотъ голосъ практическаго откровенія, звучащій въ душѣ, заставляетъ человѣка обратиться къ себѣ самому и сознать свою ограниченность¹⁾; и отъ этого сознанія во всей его остротѣ и наглядности, вспыхиваетъ въ душѣ все перевертывающая буря. Возникаетъ невыносимое убѣжденіе, что я *могу* быть и *долженъ* быть чѣмъ-то бѣльшимъ, безконечно бѣльшимъ, чѣмъ я есмь, и что я пресмыкаюсь въ ничтожествѣ по собственному хотѣнію и попущенію. Таинственный голосъ совѣсти заставляетъ меня исполниться тоской и влеченіемъ къ той абсолютной, субстанціальной полнотѣ бытія, которая называется свободой; во мнѣ возстаетъ воля къ безконечному, и уже не только разумная воля быть вѣрнымъ долгу, ради долга²⁾, но и вся сила непосредственнаго хотѣнія, влеченія, горящаго устремленія присоединяется теперь къ этой волѣ. Голосъ какъ бы разбудилъ во мнѣ дремавшія возможности, вдохнулъ новую жизнь въ разочарованное и разлагавшееся хотѣніе. Душа наполняется

1) Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Tübingen. 1802. S. 263.

2) Fichte. Appellation an das Publicum. В. V. 209.

добродѣтельной волей, которая есть дѣятельность „всей не раздвоившейся силы человечества“ ¹⁾; предписаніе долга уже не чуждо мнѣ, наоборотъ, оно вырастаетъ изъ глубины моего духа, какъ самое неотъемлемое отъ меня, самое коренное, самое исконное желаніе мое и стремленіе. Отказаться отъ него значить поистинѣ отказаться отъ себя, измѣнить себѣ, признать себя лишеннымъ бытія ²⁾. Моя воля, моя единая, нерасколовшаяся воля находитъ себя въ этомъ событіи, находитъ свое средоточіе, свой центръ, свою природу: она въ истокахъ своихъ *совпадаетъ* со взывающимъ голосомъ, который какъ бы впервые раскрываетъ ей самой ея собственную сущность. *Голосъ откровенія испытывается какъ голосъ самой воли.* Воля, исцѣлившаяся и творящая, видитъ себя углубившейся и уходящей корнями своими въ ту свехчувственную, потустороннюю сферу, изъ которой прозвучало откровеніе. Здѣсь нѣтъ уже двухъ сторонъ—человѣчески-эмпирической воли и божественнаго свехчувственного откровенія. Обнаруживается реальное совпаденіе, тождество: воля человѣка наполнена и проникнута божественнымъ откровеніемъ, возставшимъ изъ ея глубины; божественное откровеніе облеклось въ человѣческую волю и придало ей характеръ безконечнаго по силѣ устремленія къ абсолютной цѣли. *Божественное раскрывается въ предѣлахъ самаго человѣка; оно не внѣ субъекта, но внутри субъекта: оно есть свехчувственный корень человѣческаго духа.*

По ученію Фихте невозможно сдѣлать это абсолютное средоточіе человѣческаго духа предметомъ нашего субъективнаго сознанія; здѣсь не поможетъ никакая рефлексія, никакой абстрагирующій актъ мысли ³⁾: въ нашей конечной мыслящей душѣ, въ интеллигенціи, сознаніе свехчувствен-

1) Фихте. Назначеніе человѣка Стр. 21.

2) Fichte. Ueber den Grund unseres Glaubens. B. V. 182. 183. Appellation. B. V. S. 205. 206.

3) Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Tübingen 1802. S. 2; Appellation an das Publicum B. V. S. 203; Die Anweisung B. V. S. 447, 456.

наго какъ бы преломляется и разбредается на множество отдѣльныхъ состояній и переживаній¹⁾. Но эта преграда безсилна передъ основнымъ сверхчувственнымъ испытаніемъ метафизическаго тождества: *совѣсти, какъ божественнаго голоса въ насъ, и нашей человѣческой способности желать*. Изъ этого состоянія есть два пути: одинъ въ потустороннюю глубину, къ первореальности; другой—на поверхность жизни, къ практической дѣятельности и нравственному дѣланію.

Первый путь есть путь теоретической и религіозной философіи, на которомъ вскрывается общая и основная структура человѣческаго духа, въ его необходимыхъ творческихъ актахъ. Жизнь человѣческаго духа по самой основной сущности своей оказывается именно цѣпью творческихъ актовъ, которые теоретически могутъ быть выражены каждый разъ терминомъ „такъ необходимо“, свершается. То, что свершается, лежитъ въ той сокровенной, до-сознательной, божественной глубинѣ человѣческаго духа, о которой мы непосредственно ничего *не знаемъ*, но которая возсылаетъ къ намъ *откровеніе о коренномъ тождествѣ человѣческаго и божественнаго*. Внимая ему и проникая въ него анализирующей мыслью мы убѣждаемся, что воля наша потому отзывается такимъ радостнымъ согласіемъ и признаніемъ на категорическое требованіе совѣсти, что узнаетъ въ немъ нѣчто большее, чѣмъ норму или должное. Совѣсть не говоритъ намъ просто, „—пусть такъ свершится“, но открываетъ нѣчто о сущемъ и реальномъ: „будь свободенъ въ твоей человѣческой сознательной жизни такъ, какъ ты уже свободенъ въ твоихъ божественныхъ, досознательныхъ творческихъ актахъ“. Этимъ она не только открываетъ намъ перспективу будущаго и должнаго, развертывающуюся вдаль, но поднимаетъ завѣсу, отдѣляющую наше сознаніе отъ міра сверхчувственной реальности. Въ твоей временной и чувственной, повседневной жизни, говорить

1) Fichte. Appellation an das Publicum. B. V. S. 205.

Вопросы философіи, кн. 122.

она, ты долженъ жить въ чистой и совершенной независимости отъ чувственнаго инобытія, въ томъ разумномъ самоопредѣленіи, которое свойственно только субстанціи; въ этомъ твое назначеніе именно потому, что въ сокровенной сущности твоей *ты уже субстанція и никогда не перестанешь быть ею.*

На какомъ бы событіи внѣшнемъ или внутреннемъ ни остановился человѣкъ, онъ неизмѣнно увидитъ, что это событіе есть для него прежде всего его собственное представленіе и вслѣдъ за тѣмъ, что нѣтъ и не можетъ быть никакого представленія, которое не полагало бы реальность своего субъекта, носителя или совершителя. Каждое представленіе имѣетъ въ основаніи своемъ нѣкую первоначальную реальность; оно предполагаетъ живое, духовное, творческое *я*, которое все собою обусловливаетъ, но само по себѣ ничѣмъ уже не обусловлено и безусловно. Все, что вообще реально, что осуществилось, создано или „положено“, все создано и какъ бы помѣщено именно въ этомъ безусловномъ средоточіи, которое есть лоно, вмѣщающее и объемлющее всю и всяческую реальность ¹⁾. Необходимость допустить это „абсолютное *я*“, какъ первооснову всего знанія и всей дѣятельности, обнаруживается уже въ теоретическомъ размышленіи, въ Наукоученіи. Но абсолютную достовѣрность, *очевидность религіознаго откровенія* это допущеніе получаетъ именно въ зовущемъ голосѣ совѣсти. То героическое и съ виду неосуществимое требованіе „быть свободною субстанціей“, которое этотъ голосъ ставитъ передъ каждымъ человѣческимъ существомъ, изумляетъ своею непомѣрностью только того, кто еще не оторвался отъ власти и реальности чувственнаго міра, кто ослѣпленъ его видѣніями и тѣнями настолько, что не можетъ вырваться изъ тѣсноты конечнаго сознанія и не можетъ вернуться своей „духовной памятью“, своимъ духовнымъ прозрѣніемъ къ вѣчно живымъ, божественнымъ истокамъ своего существа. Голосъ нравственнаго открово-

¹⁾ Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Tübingen. 1802. S. 3—11.

венія зоветь не въ чуждыя и незнакомыя мѣста, не къ осуществленію неизвѣстныхъ событій, не къ созданію того, чего еще никогда не было и что впервые должно стать реальнымъ; нѣтъ; онъ зоветь *вернуться* туда, откуда изошло каждое конечное сознаніе, онъ звучитъ какъ тоска по родинѣ, по той родинѣ, оторваться отъ которой можно только во внѣшней видимости, но которая всегда останется душою нашей души; онъ зоветь къ возврату, къ восстановленію Божественной абсолютности, которая только затемнена эмпирической субъективной формой сознанія. Надо угаснуть для міра чувственного бытія ¹⁾, чтобы узрѣть свою сверхчувственную, божественную природу, скрытую въ глубинѣ, активную и свободную монаду духа, — нумень человѣческаго существа; самоопредѣляющійся закономъ разума. Потому такъ радостно отзывается душа на голосъ совѣсти, потому воля и сознаніе празднуютъ такъ свѣтло свое возрожденіе, что человѣку открывается вновь величайшее изъ благовѣстій ²⁾; когда-либо озарявшихъ его разумъ: *благовѣстіе о существенномъ единствѣ человека и Бога; вѣсть о реальности Богочеловѣчества*. Человѣкъ не оторванъ отъ Божества ³⁾; не противостоитъ ему какъ безпомощный и грѣшный рабъ, которому только и остается умолять о пощадѣ: „не вниди въ судъ съ рабомъ твоимъ“... Трепещущая религіозность среднихъ вѣковъ смыта новымъ откровеніемъ. И даже высшее дерзаніе реформаціи, возставшей противъ отлученія души отъ Бога ступеню священства на землѣ и ступеню святости въ небесахъ, является тусклымъ и несмыслымъ предчувствіемъ новаго достиженія. Человѣческій духъ въ основѣ своей *самъ* божественъ; Божество не *внѣ* его; оно не есть для него метафизическое инобытіе. Человѣкъ обрѣтаетъ Бога въ себѣ самомъ; черезъ себя самого, онъ познаетъ, что *есть* сфера, гдѣ человѣческій духъ, оставаясь по формѣ своего бытія человѣческимъ духомъ есть по су-

1) Fichte. Die Anweisung zum seligen Leben B. V. S. 412.

2) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 483.

3) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 452.

шественной природѣ своей сама подлинная божественная реальность. Сознаніе этого должно родиться въ каждомъ человѣкѣ; это не значить, что метафизическое соединеніе съ Богомъ должно еще только состояться въ каждомъ изъ насъ; нѣтъ; единство *всегда* есть и не можетъ ни угаснуть, ни исчезнуть; но, внемля голосу нравственнаго откровенія, каждый долженъ *осознать* себя, какъ конечную душу, несомую субстанціей Божественнаго духа¹⁾. Это не значить, конечно, что каждый человѣкъ въ своей единичности есть отдѣльное и самостоятельное Божество; но каждый человѣкъ имѣетъ въ глубинѣ своей души подлинную силу божественнаго самоопредѣленія, которая и дѣлаетъ его субстанціей. Въ этой силѣ, присущей каждому изъ людей, открывается живое присутствіе Божества, участіе въ Богѣ, вхожденіе въ его подлинную жизнь „абсолютное единство“²⁾ съ нимъ; это субстанціальное единство каждаго человѣка съ Богомъ слагается такъ, что Богъ не исчерпывается ни одною изъ человѣческихъ монадъ, но каждая сверхчувственная духовная монада есть цѣликомъ живой ингредиентъ и участникъ сущности Божіей. Повседневное человѣческое сознаніе можетъ не знать объ этомъ³⁾ и жить изо дня въ день; и тогда оно блуждаетъ впотьмахъ, а человѣкъ подобенъ безчувственной льдинѣ⁴⁾. Но разъ человѣку открылось бытіе Божіе и онъ позналъ, что глубочайшій корень его существа есть въ единствѣ съ Богомъ, онъ имѣетъ одинъ только путь на будущее время: угасить лампаду своей чувственной жизни и раствориться въ этой основѣ, слиться съ нею всѣмъ своимъ мышленіемъ, своею любовью, своимъ послушаніемъ, своею радостью⁵⁾. И тогда ему открывается новая жизнь и новый свѣтъ загорается его очамъ. Онъ видитъ, что чувственный міръ не реаленъ;

1) Cp. Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 419.

2) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 483.

3) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 444.

4) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 433.

5) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 407. 446.

что онъ есть лишь видимость, призракъ; что онъ лишень истиннаго бытія ¹⁾. Что единственная реальность, единственное бытіе—это самъ Богъ, который есть *все* и внѣ котораго ничто не существуетъ ²⁾. Внѣ его нѣтъ и меня, ибо я есмь только въ Богѣ и черезъ Бога ³⁾. Угашая свою эмпирическую самобытность я обращаюсь къ этому источнику и новое сознаніе себя, новое *самосознаніе* возжигается во мнѣ: я знаю себя въ Богѣ, я сознаю Бога, какъ неотъемлемую основу свою. И это *самосознаніе* есть въ то же время знаніе *о Богѣ*, знаніе Бога, откровеніе, въ которомъ вѣявъ *присутствуетъ* самъ Богъ ⁴⁾. Это знаніе и сознаніе есть особая форма Бога, его способъ пребывать (*Dasein*) ⁵⁾ въ человѣческомъ существѣ, не мѣняя свою природу и не искажая свою сущность. Это означаетъ, что *Богъ есть само знаніе*, сама знающая *мысль*: ибо знаніе насыщено Богомъ, а Богъ растворенъ въ знаніи ⁶⁾. Сущность Божія не искаженно, подлинно открывается мыслящей душѣ, „высшему взлету ея мысли“ ⁷⁾. Это откровеніе есть не только идеальное, познавательное овладѣніе, но *реальное сліяніе* человѣческой души съ Богомъ. Повидимому,—это человѣкъ познаетъ Бога: на самомъ же дѣлѣ—это живая сила Божества овладѣваетъ человѣческой душой. Начинается новая *жизнь*, столь богатая, столь горячая, столь подлинная, что только о ней и можно говорить, какъ о жизни. Это есть сама единая жизнь, ибо *Богъ есть жизнь* ⁸⁾. Но *жизнь есть творчество*; она есть единый, непрекращающійся порывъ; и вотъ религіозная душа оказывается насыщенной *творчествомъ Божиимъ*. Въ ней все

1) Fichte. Ueber den Grund unseres Glaubens. B. V. S. 180. Appellation B. V. S. 214, 223, 228.

2) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 448. 450.

3) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 449.

4) Fichte. Die Anweisung. Vorlesung III.

5) Fichte. Ibidem.

6) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 443.

7) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 411. 418. 418.

8) Ср. Fichte. Die Anweisung, Vorlesung I; Ueber das Wesen des Gelehrten, 1805. B. VI. S. 361—363.

дѣятельно, все есть актъ, созиданіе и твореніе¹⁾. И въ этомъ творческомъ порывѣ душа человѣка находитъ вновь свое единство; ибо *Богъ есть единство*²⁾; и свою цѣльность; ибо *Богъ есть цѣльность*³⁾. Разорванное и распавшееся соединяется; то, что было „два“, становится „однимъ“; каждый человѣкъ обнаруживаетъ свое единство съ Богомъ и черезъ это единство раскрывается послѣднее и величайшее: міръ человѣческихъ личностей, со всѣмъ его многообразіемъ, разъединенностью и противоборствомъ, оказывается пустою видимостью рефлексіи, ибо *всѣ люди суть живыя части единой Божественной субстанціи*⁴⁾. Въ Богѣ все соединяется, ибо *Богъ есть любовь*⁵⁾.

Такова послѣдняя глубина религиознаго ученія Фихте. Это есть новое и своеобразное ученіе о единствѣ человѣка и Бога, вынашивавшееся еще великими схоластами, Эриугеной и Амальрихомъ, и подготовленное нѣмецкими мистическими теченіями. Самъ Фихте устанавливаетъ свою непосредственную духовную близость къ ученію Иисуса въ томъ видѣ, какъ оно представлено въ евангеліи отъ Іоанна. Однако религиозный опытъ Иисуса не повторяется и не воспроизводится имъ, какъ чужое, хотя и Божественное откровеніе. То, что излагаетъ Фихте, открылось ему въ *самостоятельной*, лично-сверхличной очевидности, на пути философской интуиціи, обращенной къ нравственности, какъ испытываему предмету. Философія есть для него единственный путь къ Богу⁶⁾, и философъ, какъ онъ это открыто высказываетъ, приходитъ къ ученію о Богочеловѣчествѣ, утерянномъ на протяженіи вѣковъ,—совершенно независимо отъ христіанства. И въ самомъ евангеліи отъ Іоанна Фихте различаетъ метафизическую истину и ея историческое одѣ-

1) Fichte. Ruckerinnerungen. B. V. S. 366, 369; Aus einem Privatschreiben. B. V. S. 381.

2) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 404, 405, 439, 443, 445, 450.

3) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 439.

4) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 460.

5) Fichte. Die Anweisung. Vorlesung I.

6) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 418.

яніе: онъ исповѣдуетъ Бога неличнаго; онъ признаетъ Христа первороднымъ и едиnorodнымъ сыномъ Божиимъ, но лишь въ томъ смыслѣ, что ему первому открылось единство всѣхъ людей съ духомъ Божиимъ; онъ открыто отвергаетъ букву обряднаго и эмпиристическаго истолкованія, выработаннаго позднѣйшими вѣками.

Для Фихте, какъ для истиннаго философа, центръ тяжести лежитъ не въ буквѣ толкованія, не въ словахъ и не во внѣшней формѣ. Но въ духѣ и творчествѣ. „Если бы“, говоритъ онъ, „Иисусъ могъ возвратиться въ міръ, то... онъ былъ бы вполне удовлетворенъ, найдя христіанство дѣйствительно господствующимъ въ душахъ людей, независимо отъ того, восхваляютъ при этомъ его заслуги или умалчиваютъ о нихъ“ ¹⁾; ибо онъ и при жизни искалъ не своей славы, но осуществлялъ волю Божию. Человѣкъ, познавшій силу Божию и предавшійся ей, долженъ помнить всю жизнь слова Евангелія: „по плодамъ ихъ узнаете ихъ“, ибо, какъ говоритъ Фихте, „единственное истинное испытаніе того, дѣйствительно ли человѣкъ исповѣдуетъ что-либо, состоитъ въ томъ, дѣйствуетъ ли онъ согласно своему исповѣданію“.

Въ самомъ дѣлѣ, если Богъ есть сама мысль, само творчество, сама любовь, и познавшій Бога реально принялъ его и растворился въ его сущности, то душа его должна быть неминуемо насыщена *творческимъ познаніемъ и творческой любовью*. Такое состояніе цѣлостной возрожденности ²⁾ души въ Богѣ Фихте именуется состояніемъ *блаженства* или блаженною жизнью. Тотъ, кто живетъ этой жизнью, кто реально испытываетъ, что его жизненное дѣланіе, вѣрное голосу теоретической и практической совѣсти, *несомно силой Божіей*—тотъ дѣйствительно осуществляетъ въ знаніи и въ дѣйствованіи высшее *само-сознаніе*, призывъ къ которому составляетъ безсмертное дѣло Фихте.

1) Fichte. Die Anweisung. B. V. S. 485.

2) Fichte. Versuch einer Kritik aller Offenbarung. B. V. S. 168.

3) Fichte. Appellation an das Publicum. B. V. S. 213.

Такой человекъ знаетъ, что дѣянiя его суть творческiя дѣянiя самой силы Божiей, которой онъ предается спокойно и радостно. „Ненарушимая радостность“, говоритъ Фихте, изливается „на все его существованiе“¹⁾, ибо онъ имѣетъ постоянное живое свидѣтельство, непоколебимую реальную гарантiю того, что *добро необходимо восторжествуетъ въ мiръ*. Пусть въ современной дѣйствительности возобладали злыя силы; пусть чистая воля и самоотверженное благородство являются въ видѣ исключенiя; пусть безкорыстныя дѣянiя *съ виду* не приносятъ плода и затериваются въ сѣти интригъ и компромиссовъ. Тотъ, кто въ голосѣ совѣсти узналъ голосъ Божiй и черезъ него позналъ, что нравственный поступокъ есть проявленiе Божiей силы въ человекѣ, тотъ— не „вѣрить“, нѣтъ—тотъ *знаетъ съ очевидностью вѣднiя*, что его поступокъ абсолютно необходимъ и абсолютно цѣлесообразенъ въ процессѣ осуществленiя добра въ мiрѣ. За видимымъ, чувственнымъ строемъ вещей, людей и ихъ столь „важныхъ“ и „умныхъ“ расчетовъ, тамъ, дальше, въ глубинѣ—сокрытъ иной мiръ²⁾, иной строй, иной порядокъ дѣлъ и отношенiй. Это есть „моральный миропорядокъ“, Богомъ руководимый³⁾, созидаемый и направляемый и прямо противоположный чувственному миропорядку⁴⁾. Моральный мiръ объемлетъ всѣхъ людей⁵⁾, всѣхъ несетъ въ себѣ, всѣхъ связуетъ въ своемъ незримомъ, сверхчувственномъ и вѣчномъ порядкѣ. Нѣтъ человека, который былъ бы слишкомъ малъ для этого строя⁶⁾, который былъ бы неваженъ въ помышленiяхъ и дѣлахъ своихъ. Каждый человекъ имѣетъ свое опредѣленное мѣсто въ этомъ мiрѣ, свой долгъ и свое назначенiе⁷⁾; достоинство его дѣянiй и творческiй результатъ его достиженiй опредѣляются здѣсь не видимостью его

1) Fichte. Appellation. B. V. S. 212.

2) Fichte. Appellation. B. V. S. 204.

3) Fichte. Appellation. B. V. S. 220; Rückerinnerungen. B. V. S. 369.

4) Fichte. Appellation. B. V. S. 207.

5) Fichte. Appellation. B. V. S. 207; Rückerinnerungen. B. V. S. 361.

6) Fichte. Appellation. B. V. S. 227.

7) Fichte. Ueber den Grund unseres Glaubens. B. V. S. 185. 188.

поступковъ, не внѣшнимъ эффектомъ ихъ, не житейскимъ успѣхомъ, но тѣмъ *нравственнымъ настроеніемъ*, изъ котораго онъ ихъ совершаетъ 1): чистотою его мотивовъ, безкорыстіемъ его побужденій, скрытымъ огнемъ его волевыхъ устремленій; иными словами: *нравственной бооводохновенностью его души*. Это присутствіе силы Божіей въ дѣяніяхъ, требуемыхъ совѣстью, даетъ человѣку мудрую увѣренность въ томъ, что *каждое истинно доброе дѣяніе удастся, а каждое злое дѣло неизбежно терпитъ неудачу* 2). Ибо злыя дѣла творятся на свѣтѣ тѣми ослѣпленными и религіозно наивными людьми, которые не видятъ, что они *оторвались отъ воли и силы Божіей*, и что дни ихъ видимаго торжества сочтены.

Вотъ изъ этого-то знанія проистекаетъ то „несказанное спокойствіе“ и тотъ „геройскій духъ“ 3), которые даютъ возможность человѣку совершать свой жизненный путь въ сосредоточенномъ и творческомъ горѣніи, въ которомъ совершалъ его Іоганнъ Готлибъ Фихте. Онъ видѣлъ какъ бы воочию, что грядущія судьбы человѣчества несказанно свѣтлы и прекрасны; ибо человѣка ведетъ—въ немъ самомъ таящаяся и ему, черезъ призывы совѣсти, открывающаяся, сила самого Божества. Духовный опытъ Фихте, приведшій его къ пониманію *философіи, какъ религіи совѣсти*, зоветъ человѣка къ *радости*; ибо возродиться духовно, черезъ реальное, духовное единеніе съ Божествомъ есть поистинѣ величайшая радость, доступная человѣку.

И если намъ предстоитъ духовное возрожденіе и мы дѣйствительно желаемъ его, то будемъ помнить о томъ, кто мыслью и дѣломъ служилъ и звалъ насъ служить, голосу *совѣсти*, какъ источнику знанія о Высшемъ.

Иванъ Ильинъ.

1) Fichte. Appellation. B. V. S. 207.

2) Fichte. Ueber den Grund. B. V. S. 188.

3) Fichte. Appellation. B. V. S. 228.

Фихте въ іенскій періодъ.

Два рода великихъ умовъ руководили судьбами человѣческой мысли. Одни—создатели новыхъ эпохъ, сказавшіе новое слово, установившіе принципиально новую точку зрѣнія, которая отнынѣ все философское исканіе направляетъ на новые пути. Это—Декартъ, Локкъ, Кантъ. Другіе—геніальные эпигоны, которые, примыкая къ великимъ учителямъ, находятъ въ себѣ силу дать ихъ ученію завершающее развитіе, выявить въ безпримѣсной чистотѣ и неуклонной послѣдовательности не ими первоначально созданную мысль, которая черезъ то выступаетъ въ новой формѣ, неожиданной и нерѣдко даже непріемлемой для первоначальныхъ ея творцовъ. Это—Спиноза, Юмъ, Фихте. Первые, сколько бы ни была различна область ихъ знанія и яркость ихъ таланта, всегда сходны между собою въ одномъ: они начинаютъ рядъ, передъ ними стоитъ сама жизнь, они ставятъ философскій вопросъ, исходя не изъ анализа предшествующихъ философскихъ понятій, а изъ несомнѣнныхъ для нихъ логическихъ предпосылокъ, которыя они сами осознали. „Существуетъ нѣкоторое непосредственно мнѣ неизвѣстное въ-себѣ-бытіе. Какое содержаніе требуетъ приписывать ему моя мысль?“ спрашиваетъ Декартъ. „Между нами и въ-себѣ-бытіемъ стоитъ сознаніе наше, слагающееся изъ идей. Какое возможно при этихъ условіяхъ достовѣрное знаніе вообще?“ спрашиваетъ Локкъ. „У насъ есть безспорно достовѣрныя сужденія. Въ чемъ ихъ основанія?“ спрашиваетъ Кантъ. Иначе поступаютъ эпиго-

ны. Вся сила ихъ мысли направлена на то, чтобы довести до конца дѣло учителей. Ихъ зоветь къ работѣ не конфликтъ между обычнымъ представленіемъ о мірѣ и требованіями мысли, а конфликтъ между этимъ непосредственно даннымъ представленіемъ и завѣщанными имъ началами, или—конфликтъ въ средѣ самихъ этихъ началъ. Надо продумать до конца понятіе субстанции—требуется Спиноза. Надо добросовѣстно признать послѣдніе выводы психологическаго эмпиризма—требуется Юмъ. Надо переработать въ цѣльную систему субъективно-трансцендентальный априоризмъ—вотъ задача, которая обезпечила для Фихте его историческое мѣсто.

Если тамъ различны заданія, то различна и историческая роль. Творцы новыхъ принциповъ объясненія являются родоначальниками обширныхъ умственныхъ движеній, къ нимъ примыкають многочисленныя приверженцы, которые даютъ ихъ принципамъ всестороннее развитіе. Сами создатели новыхъ путей еще не въ силахъ пройти этихъ путей до конца. Въ ихъ трудахъ старое еще смѣшивается съ новымъ, и они оставляють потомству благодарную задачу—выработать цѣльное философское построеніе въ основныхъ рамкахъ ихъ собственнаго міросозерцанія. Иная—судьба мыслителей, которые исходною точкой для своихъ огромныхъ духовныхъ силъ дѣлають другими впервые намѣченное міропониманіе. У нихъ нѣтъ школы, которая продолжала бы ихъ дѣло: вѣдь они уже сами сообщили своимъ воззрѣніямъ законченную цѣльность. Ихъ историческая заслуга—въ томъ, что они выявляютъ съ послѣднею опредѣленностью другими открытую мысль, и та картина, которую они развертываютъ передъ умами, выставляетъ въ яркомъ свѣтѣ и положительную цѣнность этой мысли и коренныя ея недостатки, вскрывая *непріемлемыя* послѣдствія, къ которымъ она *неизбѣжно* приводитъ. Послѣ нихъ для философскаго творчества выступаетъ задача отказаться отъ частичныхъ поправокъ и передѣлокъ въ прежнихъ рамкахъ и строить новое зданіе, удержавъ отъ великихъ

предковъ не всю систему созданныхъ ими принциповъ въ первоначальной ея формулировкѣ, а лишь то вѣчное въ этихъ принципахъ, безъ котораго нельзя обойтись чело-вѣческой мысли,—то вѣчное, которое въ нихъ вскрываетъ и даетъ выдѣлить больше всего работа завершителей-эпигоновъ.

„Я съ самаго начала сказалъ и говорю это здѣсь снова, что моя система—не что иное, какъ система Канта... Я сдѣлалъ это не для того, чтобы прикрыть себя крупнымъ авторитетомъ, и не для того, чтобы найти моему учению опору за предѣлами его самого; но для того, чтобы сказать правду, чтобы быть справедливымъ“¹⁾. Такими словами характеризуетъ Фихте въ предисловіи къ „Первому введению въ науку о знаніи“ свое отношеніе къ Кантовской философіи. И онъ не уставалъ повторять, что его философское построеніе имѣетъ своею задачей освѣтить и развить Кантовское открытіе, что онъ видитъ главную свою цѣль въ томъ, чтобы—совсѣмъ независимо отъ Кантовскаго изложенія—реализовать въ цѣльномъ міровоззрѣніи центральную Кантовскую мысль, сообщивши ей *своею* аргументаціей непоколебимую достовѣрность и освободивши ее отъ приписываемыхъ или дѣйствительно присутствующихъ Канту принципальныхъ противорѣчій. Какъ завершитель Кантовскаго начинанія выступаетъ онъ въ умственной жизни чело-вѣчества, и отсюда рѣшающее значеніе для его исторической роли имѣетъ тотъ—такъ называемый іенскій—періодъ его творчества, въ который онъ непосредственно къ Канту примыкаетъ, непосредственно опредѣляясь возникшею для него изъ Кантовской философіи проблемой создать такое міропониманіе, при которомъ „совсѣмъ бы серьезно, а не на словахъ лишь объектъ полагался и опредѣлялся познавательною способностью, а не познавательная способность—объектомъ“.²⁾ Въ позднѣй-

1) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre I, 420. Цитаты—по полному изданію сочиненій Фихте 1845—6 года.

2) Erste Einleitung in die Wl. I, 421.

шую эпоху его философскаго развитія—начиная съ 1800 года—мы находимъ въ отдѣльныхъ его сочиненіяхъ крайне цѣнные взгляды, но это лишь—попытки дополнить и углубить первоначальную концепцію, основные недостатки которой (какъ и исходной Кантовской мысли) открылись теперь для Фихте, но для исправленія которой онъ уже не въ силахъ найти радикальное средство. Какъ бы далеко ни шла эта переработка первоначальнаго воззрѣнія, сознание въ исключительной его субъективности остается для Фихте *единственнымъ отправнымъ пунктомъ*, и лишь новымъ мыслителямъ суждено теперь установить для знанія такую природу, при которой оно возвышалось бы надъ противоположностью субъективнаго и объективнаго, являя собою не только устойчивую норму для субъекта, но также—трансцендентальную основу для объекта. Шеллингъ своею системою абсолютнаго тождества подготавливаетъ реформу. Гегель—мотивированнымъ выходомъ за предѣлы двойственности субъекта и объекта—завершаетъ освобожденіе человѣческой мысли отъ кантовско-фихтевскаго субъективизма, и такимъ образомъ философское умозрѣніе направляется къ своимъ новымъ завоеваніямъ, исходя отъ перваго—іенскаго—періода Фихтевскаго творчества. Но чтобы субъективизмъ могъ быть преодолѣнъ, его надо было раньше продумать до конца—и это сдѣлалъ Фихте.

Кантовское изслѣдованіе выдвинуло на первый планъ рѣшающе важную, дотолѣ однако отступавшую передъ другими вопросами задачу и указало единственно пригодный путь для разрѣшенія этой задачи. Въ чемъ—источникъ той *необходимости*, съ которою намъ приходится имѣть дѣло, откуда необходимый порядокъ въ мірѣ опыта, открывающемся нашему познанію, и откуда необходимость опредѣленной—той, а не другой—дѣятельности въ нашей практической жизни? Чтобы дѣйствительно понять эту необходимость, надлежитъ оставить въ сторонѣ объясненіе онтологическое, предполагающее ту или иную систему реального сущаго въ основѣ нашего опыта, а равно объясненіе

психологическое, исчерпывающееся разложением непосредственно данного сознанию нашему содержания на его составные элементы. Признавши, что право наше на выходъ въ область сущаго, запредѣльнаго міру опыта, не можетъ быть доказано, а психологическій анализъ эмпирическаго матеріала никогда не въ состояніи открыть безусловно необходимыхъ законовъ и безусловно обязательныхъ цѣнностей, надлежитъ обратиться къ объясненію трансцендентальному, которое основу всѣхъ необходимыхъ правилъ усматриваетъ въ чистыхъ понятіяхъ, пребывающихъ съ опредѣленнымъ содержаніемъ при всякой смѣнѣ фактическаго матеріала, а волю нашей дающихъ устойчивый критерій для оцѣнки ея объектовъ. Сущность этихъ понятій и ихъ роль получаютъ у Канта аналогичную для теоретической и практической философіи формулировку. Въ области теоретическаго знанія категоріи, чрезъ посредство которыхъ мы съ необходимостью мыслимъ всю совокупность поступающаго въ наше сознаніе матеріала, привносятъ къ этому матеріалу устойчивыя повсемѣстно примѣнимыя опредѣленія, подчиняя такимъ образомъ данное намъ многообразіе законмѣрному строю и дѣлая чрезъ то для насъ возможнымъ высказывать объ этомъ многообразіи необходимыя и всеобщія сужденія. Въ области человѣческой дѣятельности идея человѣка какъ разумнаго существа устанавливаетъ для воли цѣнность, обязанность которой исчерпывающимъ образомъ понятна человѣческому сознанию, и которая неизмѣнно сохраняетъ одно и то же—надъ всѣми остальными стимулами возвышающееся значеніе, оказываясь чрезъ то въ состояніи предносить человѣку безусловно: для него обязательное правило его поведенія, давать ему устойчивый и категорически повелѣвающій моральный законъ. Такимъ образомъ является открытою новая область господствующихъ надъ міромъ опыта принциповъ, и теперь передъ философскою мыслью возникаетъ задача полностью использовать идею трансцендентальнаго объясненія и на этой почвѣ создать систему цѣльнаго міропониманія, кото-

рое объединило бы указанные Кантомъ верховныя начала во внутренне-связную организацію и черезъ это дало бы также вполне опредѣленный отвѣтъ на онтологическую проблему, замѣнивши устарѣлое и съ новыми цѣлями несомѣстимое представленіе о бытіи согласованнымъ съ этими цѣлями и внутренне состоятельнымъ взглядомъ на его природу. Тѣ формы, въ которыя должно было вылиться Фихтевское рѣшеніе этой задачи, были предопредѣлены основными несовершенствами Кантовскаго построенія, и слѣдовательно теперь достаточно указать тѣ коренныя затрудненія, которыя были связаны съ центральными понятіями кантовской теоріи, чтобы отправной пунктъ для Фихтевскаго умозрѣнія оказался установленнымъ со всею необходимой полнотой.

Въ созданной Кантомъ системѣ новая точка зрѣнія была принципиально возвышена, но неизбѣжно вытекавшій изъ новыхъ началъ радикальный переворотъ всего міровоззрѣнія еще не былъ осознанъ, ни природа подлежащаго принятію бытія, ни характеръ лежащихъ въ основѣ познанія принциповъ еще не получили послѣдней, до конца послѣдовательной формулировки. Область познанія была ограничена предѣлами того, что доступно опыту, но міровоззрѣніе въ его цѣломъ выходило за эти предѣлы, рядомъ съ міромъ реальности эмпирической принималась сфера трансцендентнаго ему бытія въ себѣ. Теоретическая философія разсматривала ее, правда, лишь какъ возможную, провозглашала это бытіе лишь ноуменомъ въ отрицательномъ значеніи, объектомъ, лишеннымъ для нашего познанія какого-либо положительнаго содержанія; но философія моральная уже требовала для этого содержанія полной опредѣленности. Съ необходимостью постулировался цѣлый рядъ въ себѣ существующихъ реальностей, и Богъ или безсмертная душа уже являли собою бытіе, отрѣшенное отъ всякаго соотнесенія съ сознаниемъ, возстановляя тѣмъ старыя. казалось—навсегда опровергнутыя построенія докритической метафизики. Въ свою очередь апріорныя принципы,

дѣлавшіе въ предѣлахъ опыта возможнымъ достовѣрное знаніе, также увлекали—при кантовской ихъ формулировкѣ—философствующую мысль къ предположенію отличной отъ опыта реальности. Они рассматривались какъ понятія, которыми мыслящее я или нашъ разумъ охватываетъ и объединяетъ многообразіе даннаго ему эмпирическаго содержанія. Но тѣмъ самымъ они выступали какъ акты этого я, какъ извѣстныя проявленія или формы его дѣятельности и черезъ то неизбѣжно ставили вопросъ о характерѣ его какъ дѣйствующаго,—прежде всего о томъ существованіи, которое ему при такой его природѣ должно быть приписываемо. Это существованіе, разумѣется, уже не могло быть эмпирическимъ, и гипотеза въ себѣ существующаго надъиндивидуальнаго субъекта надвигалась съ неотвратимостью. Но въ такомъ случаѣ въ систему обосновывающихъ опытъ началъ грозилъ вторгнуться принципъ, зависимость отъ котораго должна была въ корнѣ подорвать основные результаты, до сихъ поръ достигнутые, ибо восхождение къ бытію въ себѣ какъ верховному условію съ неизбѣжностью должно лишать высказываемыя нами апріорныя сужденія безусловной достовѣрности, а принимаемыя нами моральныя рѣшенія—безусловной цѣнности: для бытія, которое въ основной сущности своей независимо отъ требованій мысли, невозможно установить необходимость для него и устойчивую наличность въ немъ такой природы, которая съ точки зрѣнія нашей мысли обязательна для принципа, создающаго истинность нашихъ утвержденій и цѣнность нашихъ мотивовъ. Выводъ отсюда ясенъ: чтобы использовать до конца великое открытіе, надо было быть до конца послѣдовательнымъ, въ завершающей кантовское дѣло системѣ для бытія въ себѣ не должно было остаться мѣста. Теперь надлежало дать цѣльное міросозерцаніе, въ которомъ бытіе это совершенно бы отсутствовало, въ которомъ всѣ запросы, дотолѣ влекшіе за собою его появленіе, получили бы удовлетвореніе безъ его помощи. Надо было показать, что сплошное объясненіе

непосредственно даннаго возможно безъ обращенія къ метафизическому бытію—и удовлетворительнымъ образомъ возможно лишь въ этомъ случаѣ. Надо было показать, что апріорные принципы опыта могутъ быть сформулированы такимъ образомъ, что переходъ отъ нихъ къ признанію реальной ихъ основы будетъ не только запрещеннымъ, но и въ корнѣ чуждымъ самой ихъ природѣ, что объясненіе изъ нихъ имѣетъ совсѣмъ не тотъ смыслъ, какой влагала во всякое вообще объясненіе прежняя метафизика. Вотъ задача, которую поставилъ себѣ Фихте, и задача, которую онъ разрѣшилъ.

Прежде всего послѣдовательно отвергается какое-либо въ-себѣ-бытіе, и неустранимымъ для всякаго сущаго условіемъ признается соотнесенность его съ сознаниемъ. Философія выступаетъ какъ наука о знаніи, ея задача—въ томъ, чтобы съ апріорною необходимостью раскрыть систему условій, отъ которыхъ зависитъ достовѣрность высказываемыхъ нами утверждений, она должна установить тѣ принципы, на которыхъ покоится истинность такихъ утверждений, категорическая ихъ обязательность для нашего сознания. Отсюда она съ самаго начала расходится съ догматическимъ рационализмомъ, который а ріогі дедуцировалъ то или иное бытіе въ себѣ, создавалъ ту или иную метафизическую концепцію, не поднимая передъ тѣмъ вопроса о правомѣрности исходныхъ своихъ—для него всегда самоочевидныхъ—положеній. Въ отличіе отъ него наука о знаніи должна не конструировать чистымъ разумомъ новую область сущаго, но сдѣлать понятнымъ то, что есть необходимаго въ предѣлахъ сущаго, непосредственно намъ даннаго, ея верховною проблемою является *объясненіе опыта*. По словамъ „Обращеннаго къ большой публикѣ яснаго какъ день изложенія истинной сущности новѣйшей философіи“, „самый сокровенный духъ и смыслъ“ этой теоріи заключается въ слѣдующемъ: „человѣку не дано вообще ничего кромѣ опыта, и онъ приходитъ ко всему, къ чему онъ приходитъ, лишь чрезъ посредство опыта, чрезъ посредство

самой жизни. Все его мышление—все равно несвязное или научное, повседневное или трансцендентальное—исходить отъ опыта и конечною цѣлью своею опять-таки имѣть опытъ. Ничто не имѣть безусловной цѣны и значенія, кромѣ жизни; все остальное—мышленіе, творчество, знаніе имѣть цѣну лишь постольку, поскольку оно какимъ-нибудь образомъ стоитъ въ отношеніи къ живому, изъ него исходить и къ нему должно возвратиться“ ¹⁾. Такимъ образомъ единственною безспорною данностью, непосредственно для насъ обязательною, признается совокупность того, что открывается намъ въ опытѣ, и вопросъ о реальности въ себѣ только и можетъ для науки о знаніи ставиться или въ отношеніи къ самому эмпирически данному, или въ отношеніи къ тѣмъ началамъ, которыя принимаются для его объясненія.

Что касается непосредственныхъ содержаній, въ опытѣ нами усматриваемыхъ, то неизбежная соотнесенность ихъ съ сознаниемъ для Фихте не подлежитъ сомнѣнію. „Первое введеніе въ науку о знаніи“ категорически опредѣляетъ опытъ, какъ „систему представленій, сопровождаемыхъ чувствомъ необходимости“ ²⁾. Открывающееся воспріятію нашему бытіе и здѣсь такимъ образомъ сохраняетъ ту основную свою природу, которая стала прочнымъ его достояніемъ со временъ Локковской реформы. Для бытія въ себѣ, сущность своего существованія полагающаго въ бытіи внѣ отношенія къ другому, остается поэтому только область началъ, лежащихъ въ основѣ непосредственно даннаго; только среди принциповъ, къ которымъ мысль вынуждена восходить при объясненіи необходимаго въ непосредственномъ нашемъ опытѣ, и можетъ теперь быть найдена какая-либо въ себѣ сущая реальность. „Для науки о знаніи нѣтъ иного бытія, кромѣ чувственнаго“ ³⁾,—вотъ

1) Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie II, 333—4.

2) Erste Einleitung in die Wl. I, 423.

3) Zweite Einleitung in die Wl. I, 472.

Фихтевскій отвѣтъ на попытку искать бытіе въ себѣ въ этой области: за предѣлами того бытія, которое при посредствѣ нашихъ чувствъ можетъ быть усмотрѣно нами въ опытѣ, нѣтъ вообще никакого сущаго, къ тѣмъ принципамъ, изъ которыхъ бытіе эмпирическое должно получать свое объясненіе, непримѣнимы обычныя онтологическіе предикаты. Для мотивированія этого результата съ одной стороны разворачивается ожесточенная полемика противъ *догматизма*, полагающаго въ основу опыта оторванное отъ всякаго отношенія къ сознанію бытіе въ себѣ, съ другой—тщательно формулируется положительный характеръ новыхъ вводимыхъ для пониманія опыта началъ, догматизму противопоставляется *трансцендентальный идеализмъ*.

Догматическое истолкованіе опыта восходитъ отъ эмпирически усматриваемаго нами бытія, бытія для сознанія, къ признанію бытія въ себѣ, не соотнесеннаго съ сознаніемъ, подъ предлогомъ, что лишь такое пребывающее въ себѣ бытіе въ состояніи объяснить, гдѣ источникъ для отдѣльныхъ содержаній нашей душевной жизни, упорно удерживающихъ одно и то же свое значеніе и повелительно требующихъ отъ насъ своего признанія. Но на самомъ дѣлѣ, что такое эта вещь въ себѣ, въ которой догматикъ находитъ для своего умозрѣнія верховную точку опоры, окончательно его удовлетворяющую? Эмпирический міръ безсиленъ доставить какой-либо матеріаль для ближайшаго опредѣленія ея природы, ибо, существуя внѣ отношенія къ сознанію, она по самому своему понятію есть прежде всего нѣчто, совсѣмъ ему инородное, и въ ней приходится видѣть исключительно трансцендентную субстанцію, которую надлежало бы принимать въ томъ только случаѣ, если бы обоиться безъ нея совсѣмъ не было возможности. Между тѣмъ она вполне можетъ быть замѣнена совершенно иными—идеалистическими—принципами; и больше того—она не въ силахъ объяснить того, что эти послѣдніе прекрасно объясняютъ: двойственность субъекта и объекта, отнесенность къ мысли, неизбѣжная для всякаго эмпирическаго

содержанія, ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть изъ нея выведена. Такимъ образомъ „вещь въ себѣ оказывается полнѣйшею химерой“ ¹⁾, теоретически это—ненужная и непроводимая гипотеза, и дѣйствительные мотивы, къ ней приводящіе,—мотивы чисто психологическіе. Догматикъ, не усматривая какой-либо имманентной его сознанію основы, которая могла бы ему гарантировать устойчивое существованіе, возвышающееся надъ постоянною смѣной эмпирическихъ явленій, ищетъ такую пребывающую опору во внѣшнихъ его сознанію вещахъ и возводитъ устойчивость своего бытія къ устойчивости матеріальнаго міра (какъ это дѣлаетъ обычное сознаніе) или къ вѣчному бытію какого-либо сверхчувственнаго принципа (въ такой роли у Спинозы, напримѣръ, выступаетъ Божественная субстанція). „Самосознаніе такихъ людей разсѣялось среди внѣшнихъ предметовъ, сплетено съ ними, и его приходится собирать въ одно, отвлекая его отъ ихъ многообразія. Только чрезъ посредство вещей, словно чрезъ зеркало, предносится имъ собственный ихъ образъ; если у нихъ отнять вещи, они одновременно теряютъ и свое собственное Я; изъ самосохраненія не могутъ они разстаться съ вѣрою въ самостоятельность предметовъ: ихъ собственное бытіе неразрывно связано съ этою вѣрой“ ²⁾. Отсюда—тотъ пылъ, съ которымъ догматикъ отстаиваетъ въ-себѣ-бытіе вещей. „Догматикъ при нападеніи на его систему дѣйствительно подвергается опасности потерять самого себя“ ³⁾. Смутно сознавая при этомъ свою неправоту, бессильный отразить по существу нападеніе на свою систему, „онъ защищается съ жаромъ и ожесточеніемъ“ ³⁾. Онъ „горячится, извращаетъ факты и поднялъ бы гоненіе, еслибъ то было въ его власти“ ³⁾.—Такимъ образомъ, неспособность познать истинную свою самостоятельность и самоцѣнность, „характеръ, бездѣятельный отъ природы

1) Erste Einleitung in die Wl. I, 431.

2) Erste Einleitung in die Wl. I, 433.

3) Ibid. I, 434.

или же разслабленный и искалѣченный духовнымъ рабствомъ“¹⁾),—вотъ причины, создающія почву для догматизма; и онъ исчезнетъ, когда исчезнутъ онѣ.

Трансцендентная эмпирическому содержанию реальность очевидно неприемлема. Но нельзя ли говорить о субстанции, имманентной міру нашего сознанія, о субстанции, содержание которой непосредственно переживается въ нашемъ опытѣ, которая, слѣдовательно, являетъ собою непосредственно открывающееся нашему сознанію бытіе въ себѣ? Не дають ли почву для принятія такой субстанции тѣ лежащія въ основѣ опыта апріорные принципы, которые здѣсь уже такъ часто упоминались, но природа которыхъ все еще остается нераскрытою? Въ самомъ дѣлѣ, во главѣ этихъ принциповъ стоитъ сознаніе Я какъ исходнаго пункта всего нашего достовѣрнаго познанія, и это Я, непосредственно нами сознаваемое, не являетъ ли собою въ себѣ сущую основу для міра нашего опыта, не имѣемъ ли мы въ лицѣ его нѣкоторый въ себѣ существующій субъектъ, какъ неотъемлемое достояніе новой, этимъ путемъ опять съ неизбежностью возникающей метафизики? Возможность такого результата исключается истиннымъ значеніемъ Фихтевскихъ принциповъ. Вся совокупность аргюіи вводимыхъ имъ началъ, весь устанавливаемый имъ рядъ съ необходимостью слѣдующихъ другъ за другомъ опредѣленій представляетъ собою не въ себѣ существующую реальность и не какой-нибудь моментъ, сторону или атрибутъ подобной реальности, но это—съ необходимостью принимаемая философскимъ мышленіемъ содержанія, безъ совокупности которыхъ для него былъ бы непонятенъ тотъ, а не иной характеръ непосредственно данныхъ формъ опыта. Объясняющей опытъ мысли, которая представляетъ собою совокупность такихъ содержаній, не присуще по словамъ Фихте „никакого бытія, никакого пребыванія“²⁾). Она не

¹⁾ Ibid. I, 434.

²⁾ Erste Einleitung in die Wl. I, 440.

можетъ быть даже обозначена какъ нѣчто дѣйствующее, но есть исключительно лишь дѣятельность, а это значить— лишь послѣдовательное развитіе началъ, съ необходимостью принимаемыхъ нами, чтобы объяснить сознание—единственно возможное для насъ бытіе. Философія ставитъ задачею объяснить это бытіе, и въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, какъ указываетъ „Второе введеніе въ науку о знаніи“, „вопросъ о томъ, какъ возможно какое-либо бытіе для насъ, самъ отвлекается ¹⁾ отъ всякаго вообще бытія... Онъ ищетъ основанія для предиката бытія вообще,.. но основаніе лежитъ всегда за предѣлами того, что обосновывается въ немъ... Отвѣту поэтому необходимо, если онъ долженъ быть отвѣтомъ на *этотъ* вопросъ, также отвлечься отъ всякаго вообще бытія“ ²⁾). Слѣдовательно здѣсь устанавливается совершенно новая область философскихъ объектовъ, сфера трансцендентальныхъ опредѣленій, которыя не представляютъ собою ни непосредственныхъ психическихъ переживаній, ни составляющихъ предметъ онтологическаго разсмотрѣнія сущностей, но въ которыхъ намъ даны логически необходимыя предпосылки всего нашего опыта: послѣ того какъ мы примемъ послѣдовательно развивающуюся систему этихъ опредѣленій, мы окажемся въ состояніи понять какъ необходимыя тѣ основныя его стороны, которыя мы фактически въ немъ усматриваемъ, и вмѣстѣ—этотъ путь философскаго объясненія дастъ намъ возможность подчинить открывающееся намъ въ опытѣ многообразіе такимъ верховнымъ правиламъ и цѣнностямъ, для которыхъ утверждаемое за ними абсолютное содержаніе можетъ быть показано въ своей необходимости изъ ихъ взаимной связи и изъ конечнаго ихъ обоснованія въ наивысшемъ непосредственно достовѣрномъ первопринципѣ. Такимъ образомъ осуществляя тотъ актъ нашей свободы, который даетъ намъ отрѣшиться отъ непосредственныхъ переживаній на-

¹⁾ въ отношеніи къ отыскиваемому имъ принципу

²⁾ Zweite Einleitung in die Wl. I, 456.

шего опыта и обращаетъ насъ къ объектамъ философскаго умозрѣнія, мы оказываемся перенесенными въ область началъ, которыя всѣмъ своимъ значеніемъ обязаны не своей въ себѣ реальности (у нихъ отсутствующей), а той достовѣрности, съ которою мысль послѣдовательно выводитъ отдѣльныя ихъ содержанія. Освобожденіе отъ противопоставляемаго эмпирическому міру въ-себѣ-бытія впервые оказывается теперь въ полной мѣрѣ осуществленнымъ чело-вѣческойю мыслью.

Намѣченная въ настоящее время для всей совокупности философскихъ принциповъ природа предопредѣляетъ и тотъ характеръ, съ которымъ у Фихте выступаетъ его верховный принципъ, его абсолютное Я,—то Я, на которое указываетъ самосознаніе каждаго человѣка, и которое раскрываетъ свою трансцендентальную сущность, если, мысля его, мы его освободимъ отъ всѣхъ эмпирическихъ опредѣленій и дадимъ проступить въ немъ его вѣчному неизмѣнно пребывающему содержанію. Это Я, съ утвержденія котораго, какъ необходимо подлежащаго признанію, начинается основное для разсматриваемаго періода сочиненіе Фихте („Основа науки о знаніи въ ея цѣломъ“), ¹⁾ не представляетъ собою *въ себѣ существующаго* абсолютнаго субъекта, принятіе котораго съ необходимостью бы требовалось природою нашей мысли. Мы не въ правѣ видѣть въ немъ нѣкоторую соотвѣтствующую знанію о немъ реальность, не въ правѣ утверждать, что Фихтевская теорія, констатировавъ необходимость предполагать въ основѣ устанавливаемыхъ въ томъ или другомъ сужденіи связей единый всегда себѣ равный опорный пунктъ съ абсолютно устойчивымъ содержаніемъ и усмотрѣвъ такое содержаніе въ неизмѣнно тождественномъ себѣ Я, сейчасъ же умозаключаетъ или незамѣтно переходитъ отсюда къ реальному бытію въ себѣ этого Я, къ принятію реального коррелата для его содержанія, въ началѣ исключительно субъективнаго. Въ отно-

1) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794.

шеніи къ тому Я, о которомъ говоритъ Фихте, подобная оторванность его бытія отъ мысли о немъ невозможна. Оно существуетъ лишь въ неразрывной связи съ этою мыслью, лишь для нея: въ тотъ эмпирически данный моментъ, когда мы ставимъ вопросъ о верховномъ условіи, гарантирующемъ право наше на необходимыя утвержденія, гарантирующемъ возможность высшаго закона нашихъ безспорно истинныхъ сужденій—закона тожества, нами осознается необходимость предполагать въ основѣ всякаго дѣлаемаго нами устойчиваго утвержденія нѣчто абсолютно устойчивое въ своемъ содержаніи, и такимъ образомъ мы восходимъ въ сферу, гдѣ это устойчивое дано, отъ случайнаго эмпирическаго содержанія переносимся къ его вѣчной предпосылкѣ, и она утверждаетъ себя передъ нами въ качествѣ необходимаго условія для возможности говорить о какомъ-либо равенствѣ, о какомъ-либо пребывающемъ отношеніи. Я полагаетъ себя, „Я полагаетъ свое собственное бытіе“ ¹⁾—это значитъ, данное содержаніе мыслится нами съ неизбѣжностью, ибо намъ неизбѣжно нужно мыслить нѣчто вѣчно себѣ тожественное, а таковымъ можетъ быть лишь чистое Я въ его логической природѣ. Въ этомъ тожествѣ присущаго абсолютному Я содержанія единственная возможная для него реальность, единственная возможная для него объективность. „Второе введеніе въ науку о знаніи“ самымъ опредѣленнымъ образомъ становится на эту точку зрѣнія по отношенію къ Я, выступая противъ возможности обвинять такое пониманіе его въ субъективизмъ и настаивая на неправомѣрности умозаключать—изъ страха передъ подобнымъ обвиненіемъ—къ наличности нѣкотораго Я, реально существующаго внѣ какой-либо соотнесенности съ сознаніемъ. Требовать для Я какой-либо иной объективности, помимо только-что для него установленной, настаивать, что съ приписываемымъ ему верховнымъ значеніемъ несовмѣстимо появленіе его лишь въ

1) Grundlage der gesammten Wl. I, 98.

тотъ моментъ и лишь постольку, поскольку философъ въ актѣ интеллектуальнаго самосозерцанія вызываетъ въ себѣ это Я, какъ необходимое условіе для достовѣрности своего знанія, это значить—говоря словами Фихте—стоять на почвѣ „того страннаго предположенія, что Я является еще чѣмъ-то инымъ помимо собственной своей мысли о себѣ самомъ, и что въ основѣ этой мысли лежитъ еще что-то за предѣлами мысли—одному Господу извѣстно, что при этомъ имѣется въ виду“¹⁾. Въ дѣйствительности, когда философъ мыслить свое Я, онъ совершаетъ актъ, „который для философа какъ таковой²⁾ произволенъ и происходитъ во времени, но который въ то же время необходимъ и изначаленъ для того Я, которое философъ этимъ путемъ построитъ въ цѣляхъ дальнѣйшихъ своихъ наблюденій и выводовъ“³⁾. Соотнесенность этого Я съ мыслящимъ его сознаниемъ неупразднима, и его объективность есть исключительно неизмѣнность однороднаго его значенія.

Выдѣленіе чисто трансцендентальной природы абсолютнаго Я еще могло представлять извѣстную трудность. Мысль легко подставляла на его мѣсто или эмпирическое Я отдѣльнаго непосредственнаго переживанія, или абсолютный субъектъ какъ міровую субстанцію, въ которую отдѣльныя сознанія входятъ преходящими ея составными частями. Лишь болѣе внимательное разсмотрѣніе должно было показать, что эмпирическое Я, какъ такое, еще не имѣетъ въ себѣ рѣшающаго для абсолютнаго Я момента вѣчно пребывающаго тождества содержанія, а абсолютный въ себѣ существующій субъектъ не заключаетъ въ себѣ необходимаго отношенія къ мыслящему его сознанию, но есть лишь самобытное воспроизведеніе его содержанія въ реальной дѣйствительности, при чемъ благодаря этой его реальности искажается и правильное его отношеніе къ отдѣльнымъ индивидуальнымъ сознаніямъ: вмѣсто того, что-

1) Zweite Einleitung in die Wl. I, 460.

2) т.-е. какъ философомъ совершаемый

3) Ibid. 461.

бы являть собою всѣмъ имъ данное и для всѣхъ нихъ обязательное *общее*, онъ выступаетъ какъ всѣ ихъ объявшае и въ себѣ заключившае *цѣлое*. Если однако же мы обратимся къ слѣдующимъ за абсолютнымъ Я принципамъ, то здѣсь дѣйствительный характеръ Фихтевскихъ началъ проступаетъ уже съ непосредственною очевидностью. Не-Я, которое мы встрѣчаемъ на второмъ мѣстѣ въ системѣ этихъ началъ, это прежде всего—отрицаніе того содержанія, которое было дано въ абсолютномъ Я, понятіе „инобытія“ или „другого“, какъ такое. Въ соотвѣтствіи съ тѣмъ положительное его содержаніе опредѣляется какъ противоположное тому значенію, которое было установлено для Я. Въ „Лекціяхъ о назначеніи ученаго“ Не-Я опредѣляется какъ многообразіе, которому противостоитъ данное въ первомъ принципѣ единство. ¹⁾ Но это, какъ подчеркиваетъ самъ Фихте, ²⁾ и какъ здѣсь уже разумѣется само собою, не есть эмпирически данное множество, или отвлеченіе отъ него, а принципъ мыслимости этого множества, принципъ, который съ необходимостью приходится предполагать, поскольку различіе (сужденіе не-А не есть А) „встрѣчается между фактами эмпирическаго сознанія“, ³⁾ ибо при наличности одного только всегда себѣ тождественнаго Я какія-либо различія въ опытѣ непонятны. О реальности въ себѣ этого начала также, разумѣется, не приходится говорить, и такимъ образомъ у насъ теперь на лицо два верховныхъ принципа—принципъ пребывающаго, всегда одного и того же содержанія, источникъ всякой законѣрности, и принципъ инобытія, мѣшающій всему опыту слиться въ одно неразличимое единство,—двѣ необходимыя логическія предпосылки, безъ которыхъ непонятна фактически данная структура опыта. Дальнѣйшія начала получаютъ на почвѣ взаимнаго соотнесенія этихъ двухъ верховныхъ принциповъ: соотнесеніе это дѣлаетъ для мысли

1) Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten VI, 296.

2) Grundlage der gesammten WI. I, 104-5.

3) ibid. 102, 104.

необходимымъ переходъ къ новымъ содержаніямъ. Прежде всего вырабатывается понятіе конечнаго Я и конечнаго Не-Я, взаимно другъ друга ограничивающихъ; для возможности такого развитія самыя понятія Я и Не-Я получаютъ болѣе широкое содержаніе, нежели то, котораго требовала исключительно логическая ихъ дедукція: въ Я наряду съ логическимъ его моментомъ подчеркивается психологическій—сознанія и дѣятельности, а у Не-Я въ противовѣсъ тому выдвигается моментъ сопротивленія. Затѣмъ идетъ рядъ все болѣе конкретныхъ понятій — рядъ, въ которомъ каждое звено является по мнѣнію Фихте необходимымъ для нашей мысли, разъ были приняты предшествующія содержанія, вполне уже черезъ эти содержанія предопределеннымъ, и такимъ путемъ съ неуклонною принудительностью осуществляется постепенная дедукція опыта, выводится исключительно а priori, безъ всякаго обращенія къ непосредственно данному, вся совокупность тѣхъ его формъ, которыя ранѣе—въ философіи Канта—были установлены аналитическимъ путемъ. Можно дѣлать самыя вѣскія возраженія противъ того, чтобы Фихте удалось показать логическую необходимость реального состава опыта (ощущенія, пространственнаго и временнаго созерцанія, разсудка, разума, стремленія) изъ исходныхъ первопринциповъ, имъ принятыхъ. Но во всякомъ случаѣ все его построеніе можетъ получить справедливую оцѣнку лишь въ томъ случаѣ, если оно будетъ разсматриваться какъ попытка а priori построить путемъ ряда обязательныхъ для мысли понятій находимое въ общихъ условіяхъ опыта логическое содержаніе, а не какъ демонстрированіе реального созданія всего опыта или главныхъ его формъ въ-себѣ-существующимъ субъектомъ. Въ своемъ „Обращенномъ къ большой публикѣ ясномъ какъ день изложеніи истинной сущности новѣйшей философіи“ Фихте самъ проводитъ рѣшающей важности параллель между задачей его философіи и природою геометрическаго познанія—параллель, благодаря которой какія-либо сомнѣнія относительно цѣли, имъ пре-

слѣдовавшей, становятся уже повидимому невозможными. Геометрія производитъ мысленную конструкцію фигуръ и въ предѣлахъ этихъ—мыслью созданныхъ—построеній устанавливаетъ рядъ необходимыхъ отношеній между ихъ элементами, усматриваемая здѣсь необходимость является слѣдствіемъ той зависимости, въ которой вновь конструируемые элементы находятся отъ элементовъ, прежде построенныхъ: такъ, направленіе, въ которомъ должна быть проведена третья сторона треугольника, предопредѣлено тѣми результатами, которые дала конструкція двухъ предшествующихъ сторонъ и угла, заключающагося между ними. Если мы теперь разсматриваемъ фактически данный треугольникъ, то мы утверждаемъ для него ту же зависимость третьей его стороны отъ двухъ другихъ сторонъ и угла между ними, которая имѣла мѣсто въ треугольникѣ идеальномъ, утверждаемъ эту зависимость, хотя въ нашемъ случаѣ третья сторона не дана намъ, какъ реальный результатъ предшествующей ей конструкціи, опредѣленной въ своемъ характерѣ предварительною конструкціей двухъ другихъ сторонъ; мы только разсматриваемъ эту третью сторону такимъ образомъ, *какъ если бы* она была реальнымъ результатомъ подобной конструкціи. Совершенно одинакова и роль конструкціи философской. Она даетъ идеальное построеніе сознанія, разсматриваетъ логически необходимое слѣдованіе однихъ его опредѣленій изъ другихъ, а затѣмъ, обращаясь къ той или другой реально данной его сторонѣ, отнюдь не утверждаетъ, что сторона эта есть реальный продуктъ предшествующаго творчества, но лишь разсматриваетъ ее такимъ образомъ, *какъ если бы* она была подобнымъ продуктомъ, чтобы этимъ путемъ сдѣлать понятною фактическую наличность у нея того, а не иного содержанія. Вотъ подлинныя слова самого Фихте: „Опредѣленія дѣйствительнаго сознанія, къ которымъ философъ долженъ прилагать законы сознанія, свободно построеннаго, подобно тому какъ геометръ прилагаетъ законы свободно построеннаго треугольника къ треугольнику, найденному на землѣ, — эти опредѣленія

также представляютъ для философа *какъ бы* ¹⁾ результаты изначальной конструціи и, обсуждая ихъ, онъ именно такъ ихъ и разсматриваетъ. Дѣйствительно ли подобная конструція сознанія имѣла мѣсто раньше всякаго сознанія, этого онъ не разбираетъ; больше того, этотъ вопросъ совсѣмъ не имѣетъ для него смысла". ²⁾

Философское объясненіе пріобрѣтаетъ у Фихте совсѣмъ новый характеръ, философская проблема выступаетъ у него въ совсѣмъ новой постановкѣ: въ этомъ—непреходящее значеніе его попытки. И принципиальное значеніе этой попытки заставляетъ отступить на второй планъ несовершенства Фихтевскаго рѣшенія. Если философія даетъ лишь идеальную конструцію основныхъ формъ опыта, то непонятно, почему получаемыя здѣсь—хотя бы съ логическою необходимостью — построенія должны быть обязательны для непосредственно даннаго, непосредственно переживаемаго опыта, почему *его* формы должны имѣть такую природу, какую указываетъ для нихъ логическая дедукція. Переходъ отъ субъективно-трансцендентальнаго къ эмпирической реальности представляется неосуществимымъ. Рядомъ съ этою реальностью трансцендентальные принципы кажутся вереницею призрачныхъ тѣней, пришедшихъ изъ другого міра, и оторванность ихъ отъ дѣйствительнаго опыта приводитъ къ тому роковому результату, что опытъ этотъ оказывается съ своей стороны лишеннымъ какого-либо имманентнаго ему основанія его реальности и потому вскорѣ пріобрѣтаетъ въ глазахъ философа подобное же безплотное и призрачное существованіе. Этотъ характеръ чувственнаго опыта установился для Фихте уже въ его „Назначеніи челоуѣка“ (1800), а провозглашенная теперь нереальность эмпирическаго послужила стимуломъ къ дальнѣйшему развитію Фихтевскаго ученія—если не къ исправленію первоначальной формулировки трансцендентальныхъ принциповъ, зато къ выработкѣ новаго начала, которое должно было сооб-

1) *gleichsam*. Курсивъ подлинника.

2) Sonnenklarer Bericht II, 379.

щити имъ недостававшую имъ устойчивую объективность: на порогъ второго періода своего философскаго творчества— въ изложеніи науки о знаніи, относящемся къ 1801 году— философъ въ основу субъективнаго сознанія полагаетъ принципъ, который онъ обозначаетъ какъ абсолютное бытіе, но который есть для знанія не что иное какъ *абсолютный его законъ* ¹⁾. Если же мы останемся въ области первоначальныхъ Фихтевскихъ воззрѣній, то здѣсь положительная ихъ сторона съ наибольшею яркостью выступитъ передъ нами, поскольку мы отъ вопроса объ отношеніи его принциповъ къ реальному опыту обратимся къ оцѣнкѣ содержанія этихъ принциповъ. Останавливаясь на его разсмотрѣніи, мы навѣрное не признаемъ правильною попытку вывести съ апріорною необходимостью всю совокупность тѣхъ формъ, въ которыя фактически заключенъ нашъ опытъ. Мы скажемъ, что тѣ понятія, съ которыми оперируетъ въ этомъ случаѣ Фихте, такія опредѣленія, какъ ощущеніе, разсудокъ, влеченіе, въ дѣйствительности представляютъ собою лишь психологическія абстракціи, лишь обобщенія эмпирическаго матеріала, и что стремленіе показать фиктивную необходимость этихъ формъ, обязательность для мысли прийти именно къ фактически данному ихъ содержанію, лишь отвлекаетъ изслѣдователя отъ дѣйствительно плодотворной и единственно осуществимой задачи—установить условія, отъ которыхъ зависитъ та или иная качественная природа отдѣльныхъ нашихъ переживаній и порядокъ прохожденія ихъ въ нашемъ сознаніи.—Но тѣмъ крупнѣе то значеніе, которое приходится признавать у основного первоначала, у абсолютнаго Я, поскольку оно мыслится не какъ исходный пунктъ для ряда другихъ опредѣленій, а какъ повсюду пребывающая основа и надъ всѣмъ доминирующая цѣнность. Если послѣдовательно выводимая необходимость отдѣльныхъ идущихъ другъ за другомъ звеньевъ недоказуема, зато, повидимому, неустранимо изначальное

¹⁾ Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801. II, 64.

принятіе для всего вообще многообразія нѣкотораго пребывающаго принципа законѣрности и верховнаго принципа оцѣнки—разъ вообще должна итти рѣчь о безусловно достовѣрномъ знаніи и безусловно правильной дѣятельности. И именно для такой роли оказывается вполне пригоднымъ установленное у Фихте Я, поскольку въ его содержаніи на первый планъ выдвигается не его психологическій характеръ опредѣленнаго душевнаго переживанія, а логическій въ немъ моментъ—его тождественность самому себѣ какъ основная его сущность. Благодаря этой его природѣ для него создается возможность явить собою и верховный принципъ всего природнаго міропорядка и послѣднюю моральную задачу, абсолютный нравственный идеаль.

Чистое Я, съ котораго Фихте начинаетъ свое построеніе, является не просто первымъ звеномъ, за которымъ слѣдуетъ рядъ надѣленныхъ инымъ содержаніемъ началъ, но это въ то же время—пребывающая основа для всѣхъ дальнѣйшихъ построеній, такъ что построения эти, выступая съ болѣе богатымъ, конкретнымъ содержаніемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ сохраняютъ чистое Я основнымъ своимъ логическимъ ингредиентомъ, являющимся для проступающаго въ нихъ многообразія единственнымъ источникомъ устойчивой его организаци. Я конечное, ограниченное пребываетъ въ Я абсолютномъ; такъ формулируетъ Фихте отношеніе вторичнаго, производнаго Я, позднѣйшаго своего начала, къ Я основному, и эти слова должны раскрыть передъ нами свой трансцендентальный смыслъ, какъ въ сферѣ теоретическаго, такъ и въ сферѣ практическаго познанія.

Поскольку конечное Я есть Я познающее, теоретическое, оно подчиняетъ весь міръ своего сознанія мысли о верховномъ тождествѣ, лежащемъ въ его основѣ, и черезъ это вноситъ въ постепенно возникающій передъ нимъ многообразный матеріаль устойчивую повсемѣстно проникающую законѣрность. Самъ Фихте слѣдующими полными энтузіазма словами характеризуетъ значеніе своего чистаго Я для теоретическаго познанія: „лишь черезъ Я прихо-

дить порядокъ и гармонія въ мертвую безформенную массу; лишь отъ человѣка распространяется правильный порядокъ кругомъ его вплоть до тѣхъ границъ, до которыхъ простирается его наблюденіе; и по мѣрѣ того, какъ онъ продвигаетъ эти границы дальше, дальше продвигаются порядокъ и гармонія... Въ Я заключенъ вѣрный залогъ того, что порядокъ и гармонія, исходя отъ него, будутъ безконечно распространяться туда, гдѣ теперь еще нѣтъ ихъ; что по мѣрѣ движенія впередъ культуры человѣчества будетъ двигаться впередъ и культура вселенной. Все, что теперь еще безформенно и беспорядочно, претворится черезъ человѣка въ прекраснѣйшій порядокъ, а то, что уже теперь гармонично, будетъ—по доселѣ еще не раскрытымъ законамъ—становиться все гармоничнѣе. Человѣкъ внесетъ порядокъ въ хаосъ и планъ туда, гдѣ сейчасъ—всеобщее распаденіе; благодаря ему разложеніе перейдетъ въ творчество, и смерть воззоветъ къ новой прекрасной жизни.“¹⁾ Такая организующая дѣятельность для чистаго Я, разумѣется, возможна лишь въ той мѣрѣ, по скольку оно не—въ себѣ существующій абсолютный субъектъ (какъ бы могъ такой субъектъ—всегда самъ себѣ равный—*постепенно создавать* порядокъ во вселенной?), но пребывающее логическое опредѣленіе, которое повсюду съ необходимостью предполагается конечнымъ сознаниемъ и образуетъ для этого сознанія ничѣмъ незамѣнимое средство внести устойчивое и однородно повторяющееся содержаніе въ область многообразнаго и измѣнчиваго его матеріала.

Если въ области теоретической философіи положительное значеніе для Я могло быть установлено лишь путемъ извѣстнаго анализа, отдѣлившаго въ его понятіи моментъ сознанія отъ единственно здѣсь существеннаго момента пребывающаго тождества, зато въ области познанія моральнаго Я выступаетъ какъ положительный философскій факторъ, удерживая оба основныхъ своихъ признака. Конеч-

¹⁾ Ueber die Würde des Menschen. I, 412-3.

ное Я, опредѣляющееся черезъ Я чистое, является здѣсь Я дѣйствующимъ: его задача уже не въ томъ, чтобы только—какъ это дѣлало теоретическое Я—все совершеннѣе понимать предносящееся ему бытіе, подчиняя его все большій кругъ охватывающимъ устойчивымъ правиламъ; теперь это—Я практическое, которое стремится къ измѣненію представляющагося ему отличнымъ отъ него бытія, и чистое Я предноситъ его сознанию послѣднюю задачу для его стремленія, ту конечную цѣль, во имя которой должна совершаться вся переработка непосредственно даннаго содержанія. Этою конечною цѣлью для практическаго Я является Я какъ идея—Я какъ завершающее звено въ ряду постепенно дедуцированныхъ философомъ принциповъ опыта. По опредѣленію Фихте „Я какъ идея, это—разумное существо, поскольку оно частью въ самомъ себѣ—частью внѣ себя...—полностью реализовало универсальный разумъ, поскольку оно тѣмъ самымъ дѣйствительно до конца разумно и исключительно только разумно; слѣдовательно, поскольку оно перестало также быть индивидуумомъ, каковымъ оно являлось лишь благодаря наличности чувственнаго ограниченія“. ¹⁾ Такимъ образомъ человѣческая дѣятельность должна въ конечномъ счетѣ ориентироваться на идею существа сознательно-разумнаго, должна неуклонно руководиться тѣмъ непоколебимымъ убѣжденіемъ, что для человѣка безусловно обязательною и самодовлѣющею, т.-е. отнюдь не восходящею къ какимъ-либо постороннимъ цѣлямъ цѣнностью является представленіе о существѣ *сознательно дѣйствующемъ* и въ то же время подчиняющемъ эту дѣятельность исключительно общимъ правиламъ, опредѣляющемъ всѣ свои поступки идеею одной и той же верховной нормы: два основныхъ признака чистаго Я—моментъ сознанія и моментъ постоянной самому себѣ тождественности и оказываются поэтому тѣми основными ингредиентами, которые конституируютъ природу Я какъ верховной цѣли

¹⁾ Zweite Einleitung in die Wl. I, 515—6.

Вопросы философіи, кн. 122.

для дѣятельности. Этотъ принципъ выступаетъ здѣсь въ чисто трансцендентальной формѣ, его реальность есть исключительно реальность его мыслимости и его значеніе не основывается на его реальности, на фактѣ его представляемости, какъ такомъ, но на той логической необходимости, съ которою онъ вводится, и которая не создается осознаніемъ этого принципа, но предполагается имъ. Въ чемъ же именно коренится его обязательность для сознанія, и какія положительныя указанія даетъ онъ ориентирующей на него дѣятельности,—той дѣятельности, которая, ставя его конечною своею цѣлью, одна только и будетъ заслуживать названія моральной?

Для Фихте абсолютное Я какъ неизбежное требованіе, обращенное къ Я практическому, необходимо постулируется самою природою практическаго стремящагося Я, это послѣднее не могло бы опредѣляться черезъ основной конституирующей его моментъ стремленія, если бы въ то же время не было дано условія, дѣлающаго это стремленіе необходимымъ. Я практическое есть Я ограниченное, сознающее эту ограниченность и вмѣстѣ стремящееся преодолѣть замыкающій его предѣлъ. Чтобы такое стремленіе могло быть постояннымъ, чтобы могло мыслиться Я, для котораго недопустимо остановиться передъ какими бы то ни было границами, для этого стремящемуся Я какъ его идеаль должно предноситься Я чистое, передъ которымъ не стоитъ совсѣмъ никакого предѣла,—только тогда практическое Я не будетъ въ состояніи исчерпаться какимъ-либо конечнымъ стремленіемъ, которое изсякаетъ, достигнувши того или иного опредѣленнаго объекта, только тогда оно явитъ чистую природу стремленія какъ такого. Слѣдовательно, какъ теоретическое Я предполагаетъ съ необходимостью Я практическое (ибо характерное для теоретическаго Я сознаніе стоящаго передъ нимъ предѣла возможно лишь поскольку предѣлъ этотъ противится дѣятельности, стремящейся переступить его), такъ точно практическое Я возможно лишь въ предположеніи Я чистаго, и это Я есть

по отношенію къ Я практическому абсолютное требованіе, категорическое „ты долженъ!“, императивъ, обязательность котораго есть такимъ образомъ необходимое конечное звено въ общей системѣ принциповъ. „Интеллигибельная сущность міра есть долгъ“¹⁾—чтобы понять міръ до конца, надо какъ къ послѣднему его основанію обратиться къ исходящему отъ чистаго Я требованію, съ непосредственною обязательностью обращаемому имъ къ Я конечному.—Мы можемъ не послѣдовать за Фихте въ область этихъ абстрактныхъ конструкцій. Мы можемъ разсматривать стремленіе не какъ апріорно-построенный ингредиентъ опыта, а какъ группу данныхъ нашей непосредственной душевной жизни. Тогда мы, быть можетъ, не сочтемъ себя въ правѣ утверждать, что моральное велѣніе непосредственно связано съ стремленіемъ какъ такимъ, что оно есть неизбѣжное его логическое условіе, переживаемое сознаніемъ какъ неумолчно зывающее къ нему требованіе. Но и въ этомъ случаѣ абсолютная цѣль, предуказанная Фихте для человѣческой воли, сохранить свое значеніе, *поскольку* человѣкъ будетъ стремиться опредѣлить свою волю *логически состоятельнымъ* принципомъ. Человѣку нѣтъ непосредственной необходимости дѣйствовать разумно. Но поскольку онъ ставитъ себѣ эту цѣль, ему нужна цѣнность, которая, оставаясь одной и той же, могла бы, во всѣхъ случаяхъ и въ сознаніи всѣхъ людей, противопоставляться—какъ важнѣйшая—всѣмъ другимъ цѣностямъ, и которая вмѣстѣ съ тѣмъ была бы понятна ему въ своей необходимости. Такою—логически понятною—цѣнностью и является для человѣка онъ самъ, его собственное Я, но не поскольку это Я берется въ своей индивидуальной ограниченности (какъ могло бы такое индивидуальное Я, человѣческое или Божеское, быть вѣчною универсальною цѣлью?), а поскольку оно есть идея сознанія, опредѣляющагося общими законами: *подобное* сознаніе оди-

1) „meine Pflicht... ist das intelligible „An sich“, welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt“. System der Sittenlehre IV, 172.

наково можетъ быть задачей для всякаго разумнаго существа. Такимъ образомъ трансцендентальный характеръ верховнаго принципа морали остается цѣннымъ приобрѣтеніемъ, сохраняющимъ свое значеніе и при отказѣ отъ Фихтевскаго апріорнаго метода. И болѣе того, значеніе этого принципа не ограничивается предлагаемою имъ формулировкой моральной цѣли. Указываемая имъ моральная задача даетъ возможность установить основную природу моральной дѣятельности, найти для нея опредѣленное содержаніе, благодаря которому первоначально выставленный принципъ оказывается не только принципиально приемлемымъ, но и жизненно плодотворнымъ. При этомъ и здѣсь мы будемъ имѣть характеристику, которая сохраняетъ силу не только въ рамкахъ Фихтевской ея дедукціи.

Универсальное сознаніе, опредѣляемое общими законами,—какое возвышенное и вмѣстѣ какое бѣдное понятіе! Въ немъ нѣтъ мѣста ни для чего индивидуальнаго, но тѣмъ самымъ мы не въ состояніи констатировать въ немъ какого-либо опредѣленнаго содержанія. Можетъ ли оно при такихъ условіяхъ установить какое-либо опредѣленное содержаніе для дѣятельности, которая на него ориентирована? Очевидно, что содержаніе это не должно быть непосредственно извлечено изъ той задачи, которая принимается, какъ верховная, но обнаружено самою дѣятельностью, поскольку она обуславливается указанною задачей. И въ самомъ дѣлѣ, эта дѣятельность должна быть прежде всего дѣятельностью организованною; направленная на единую, всегда одну и ту же цѣль, она должна являть сплошную связь соподчиненныхъ поступковъ. Далѣе, на каждомъ поступкѣ, входящемъ въ составъ этой сложной системы моральнаго дѣланія, должна лежать одна и та же печать. Какой бы мы, вообще поступокъ—моральный или неморальный—ни взяли, онъ всегда представляетъ собою замѣщеніе непосредственно даннаго факта другою обстановкой, или, говоря языкомъ Фихте, во всякомъ поступкѣ практическое Я, переступая непосредственно наличный предѣлъ, замѣняетъ присущее ему передъ

тѣмъ ограниченіе другимъ. И вотъ при такой замѣнѣ вновь создаваемая обстановка можетъ быть каждый разъ или конечною цѣлью или лишь средствомъ на пути къ новымъ преобразованіямъ. Если какое-либо индивидуальное самоограниченіе будетъ практическимъ Я приниматься за верховную, абсолютно цѣнную свою задачу, если всѣ остальные преодолѣнія будутъ разсматриваться имъ какъ средства достигнуть даннаго опредѣленнаго объекта, даннаго опредѣленнаго положенія, тогда соотвѣтственная дѣятельность будетъ аморальною, такъ какъ она вызывается не тѣмъ стимуломъ, отъ котораго исходитъ безусловное предписаніе,— и она антиморальна, такъ какъ ставитъ ложную цѣль на мѣсто истинной. Напротивъ, тамъ, гдѣ осуществляется дѣйствительно моральная дѣятельность, верховною ея цѣлью пребываетъ чистое Я, а отдѣльныя конкретныя задачи, неизбежныя для стремленія, изначала замкнутаго въ конечное и до конца въ конечномъ совершающаго свой путь, отдѣльныя задачи эти носятъ характеръ исключительно этаповъ и средствъ, служащихъ къ освобожденію человѣка отъ первичныхъ ограниченій: вновь создавшіяся границы должны всякій разъ вызывать противъ себя новую борьбу. Основною чертою нравственной дѣятельности является такимъ образомъ *стремленіе къ свободѣ*, при чемъ стремленіе это движется по безконечному ряду конечныхъ этаповъ, отдѣльныхъ достиженій, каждое изъ которыхъ—лишь шагъ на пути къ дальнѣйшему освобожденію. Рѣшающую цѣнность для человѣка получаетъ не обладаніе свободой, но процессъ ея достиженія: „быть свободнымъ—ничто, становиться свободнымъ—вотъ небо“ ¹⁾. Этимъ путемъ для свободы устанавливается новый, возвышенный и вмѣстѣ реальный смыслъ,—она уже не есть, какъ у Канта, противопоставленное всѣмъ склонностямъ и въ корнѣ ихъ отрицающее опредѣленіе воли черезъ требованіе нравственнаго закона:

1) „Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel“. Переводъ Б. В. Яковенко.

у Фихте, напротивъ, отдѣльныя конкретныя влеченія используются положительнымъ образомъ какъ неизбежно нужные мотивы, постепенно выводящіе человѣка изъ закрѣпощающей его обстановки, такъ что для моральной свободы существенно не полное отсутствіе этихъ мотивовъ, а обращеніе отъ одного изъ нихъ, въ данный моментъ исчерпающаго, къ другому, которому теперь надлежитъ передать руководящую роль. Психологическую реальность имѣютъ такимъ образомъ всегда лишь естественныя влеченія, а чистое влеченіе—это только трансцендентальное построеніе для указанія того, какія именно естественныя влеченія и въ какомъ порядкѣ должны занимать собою сознание. „Всякое отдѣльное хотѣніе эмпирично“, заявляетъ Система этики 1798 года. „Чистая воля не есть дѣйствительная воля, но только идея; она—нѣчто абсолютное, идущее изъ умопостигаемаго міра, абсолютное, которое мыслится лишь какъ начало для объясненія того, что дано въ опытѣ“¹⁾. Трансцендентальная этика Фихте оказывается въ гораздо большей мѣрѣ позитивною, нежели мораль творца „научнаго опыта“.

Идея чистаго Я, какъ регулятивъ, предуказываетъ человѣку вполне опредѣленную моральную дѣятельность—дѣятельность постепеннаго самоосвобожденія. Въ соотвѣтствіи съ тѣмъ онъ и въ себѣ долженъ основнымъ образомъ культивировать и чтить свое стремленіе къ свободѣ отъ господства конечныхъ привязанностей,—и точно также другіе люди, другія разумныя существа представляютъ для него абсолютную цѣнность, поскольку онъ усматриваетъ въ нихъ эту дѣятельность самоосвобожденія—черезъ нее они причащаются универсальному абсолютному идеалу, чистому Я. Слѣдовательно, въ отношеніи другихъ людей его моральная обязанность—уважать ихъ свободу и содѣйствовать ей,—стремящійся къ освобожденію человѣкъ

¹⁾ „Ein reiner Wille ist kein wirklicher Wille, sondern eine bloße Idee; ein absolutes aus der intelligiblen Welt, das nur als Erklärungsgrund eines Empirischen gedacht wird“. System der Sittenlehre IV, 148.

есть для нашего сознанія конкретное выраженіе той же цѣли, которую чистое Я предноситъ ему въ формѣ трансцендентальной идеи. Такъ, этика Фихте претворяется въ величественный культъ свободы, получившій трансцендентальный смыслъ и трансцендентальное обоснованіе.

Мы видимъ, и въ морали Фихте, и ранѣе—въ теоретической его философіи чистое Я выступаетъ не въ качествѣ въ себѣ сущей реальности, но въ качествѣ трансцендентальнаго условія сознанія, въ качествѣ его закона и его нормы. Въ системѣ принциповъ, начинающихся съ Я, которое непосредственно само себя полагаетъ—съ „Я какъ созерцанія“ и завершающихся „Я какъ идеею“, идеаломъ сознанія, подчиненнаго однимъ лишь общимъ законамъ, на протяженіи *всей* этой системы для метафизики нѣтъ мѣста. Отсюда—достойнымъ ея завершеніемъ является то новое понятіе *Бога*, которое Фихте вводитъ какъ свой послѣдній отвѣтъ на вопросъ о природѣ порядка, царящаго въ мірѣ опыта. Послѣ той участи, которая выпала на долю субстанціального міра и субстанціальной души, судьба Бога, какъ субстанции, также была уже предрѣшенной. Если міръ превратился въ эмпирически данный объектъ для объясненія, если душа, поскольку въ ней подчеркивался моментъ пребыванія, должна была выступить въ качествѣ объясняющаго этотъ объектъ трансцендентальнаго начала, если вообще бытіе въ себѣ подверглось принципиальному устраненію, тогда и для Бога, разъ Его надлежало сохранить въ системѣ, должно было создать новый способъ Его данности, Его бытіе должно было приобрѣсти новый смыслъ. Между тѣмъ существовали запросы духа, которые безъ Бога не могли получить себѣ удовлетворенія. Уже Кантъ въ свое время вступилъ на этотъ путь, провозгласивши, что Богъ, недоказуемый для нашего теоретическаго разума, есть вмѣстѣ съ тѣмъ необходимый предметъ *вѣры*. Мы не можемъ не вѣрить въ Него—не можемъ потому, что Онъ намъ нуженъ,—но каковы тѣ цѣли, для которыхъ Онъ намъ нуженъ, дѣйствительно ли мы имѣемъ здѣсь дѣло съ

потребностью, настаивать на удовлетвореніи которой вполне правомѣрно? Кантовскій отвѣтъ извѣстенъ: Богъ намъ нуженъ, чтобы обезпечить намъ счастье, чтобы наша добродѣтель нашла заслуженное ею завершеніе, ибо „имѣть потребность въ счастіи, быть достойнымъ его и при этомъ не быть ему причастнымъ,—это несомнѣнимо съ совершенною волею разумнаго существа“ ¹⁾). Такимъ образомъ мы, какъ „разумныя существа“, не можемъ не желать, чтобы нужное намъ и заслуженное нами счастье стало нашимъ удѣломъ, а потому намъ становится необходимымъ и Богъ, долженствующій гарантировать нашему „разуму“ это конечное удовлетвореніе. Фихте безпощадно раскрываетъ истинную цѣну этой аргументаціи, ея сторонники и порождаемый ею Богъ получаютъ у него характеристику, которая слишкомъ справедлива, чтобы ей можно было ставить въ вину ея рѣзкость. „Какую природу съ необходимостью получаетъ Богъ, который принимается ради чувственнаго міра,—Богъ, котораго требуетъ сердце, неспособное возвыситься надъ этимъ чувственнымъ міромъ? Конечную цѣлью для такихъ людей всегда является наслажденіе, все равно жаждутъ ли они его [непосредственно и] грубо, или придали ему какую угодно утонченную форму,—наслажденіе и въ здѣшней жизни, и если они предполагаютъ дальнѣйшее существованіе за порогомъ земной смерти, то и тамъ ихъ цѣль—въ наслажденіи: они ничего иного не знаютъ, кромѣ наслажденія. Для нихъ не можетъ не быть яснымъ, что исходъ ихъ борьбы за это наслажденіе зависитъ отъ чего-то неизвѣстнаго, что они называютъ судьбою. Эту судьбу они олицетворяютъ,—и это и есть ихъ Богъ. Ихъ Богъ есть податель всякаго наслажденія, онъ распредѣляетъ счастье и несчастье между смертными существами: въ этомъ его основная природа.

Указаннымъ путемъ ненасытнаго стремленія къ наслажденію пришли они къ этому Богу; и они ошибаются поэто-

¹⁾ Критика практическаго разума, пер. Н. М. Соколова. Стр. 132.

му и совершаютъ актъ несправедливости по отношенію къ своей собственной вѣрѣ, если считаютъ ее опосредствованною, если принимаютъ ее за слѣдствіе другихъ познаній. Ихъ вѣра такъ же непосредственна, какъ и наша вѣра; такъ же, какъ и наша, она идетъ отъ сердца, а не отъ разсудка... То, что они выдаютъ за доказательства, это—одни лишь повторенія того, во что ихъ сердце вѣритъ помимо всякихъ доказательствъ.

Что ихъ Богъ дѣйствительно носить указанный сейчасъ основной характеръ, что онъ есть владыка судьбы и подаватель счастья, что его планъ при сотвореніи міра заключался въ томъ, чтобы произвести наивысшую сумму наслажденія,—это отъ нихъ отнюдь не скрыто; это проходитъ черезъ всю ихъ систему, они истощаютъ свое кроснорѣчіе, чтобы подчеркнуть всю возвышенность этого факта, они въ этомъ пунктѣ такъ простодушны, что я живо себя представляю, съ какимъ одобреніемъ большинство людей этого склада мыслей читаютъ только что данное мною описаніе ихъ Бога, какъ радуются они, что я такъ хорошо изображаю дѣло, и съ должною справедливостью отношусь къ нимъ, и какъ далеки они отъ мысли, что съ такою точкой зрѣнія можно быть въ чемъ-нибудь несогласнымъ.

И черезъ это они съ ослѣпительною яркостью выставляютъ на свѣтъ свою коренную слѣпоту въ духовныхъ предметахъ, свою полную чуждость той жизни, которая отъ Бога. Кто хочетъ наслажденія, тотъ—чувственный плотскій человѣкъ, у котораго нѣтъ религіи, и который ни къ какой религіи не способенъ; первое истинно религіозное переживаніе навѣки убиваетъ въ насъ желаніе. Кто ждетъ счастья, тотъ—незнакомый съ самимъ собой и со всею природою своей глупецъ; никакого счастья не бываетъ, никакое счастье невозможно; ожиданіе его, равно какъ и Богъ, котораго принимаютъ на почвѣ такого ожиданія, это—чистыя химеры. Богъ, который долженъ служить похоти,—существо, достойное презрѣнія; онъ несетъ службу, которая противна даже любому порядочному человѣку. Такой Богъ есть

существо злое; онъ поддерживаеъ и закрѣпляетъ навѣки человѣческую погибель и обезцѣниваніе разума. Такой Богъ есть въ самомъ точномъ смыслѣ „князь міра сего“, котораго давно уже подвергли суду и осужденію уста истины, чьи слова они искажаютъ. Ихъ служеніе есть служеніе этому господину. *Они* суть истинные атеисты, они совсѣмъ лишены Бога и создали себѣ пагубнаго идола взамѣнъ его. Что я не хочу признать этого ихъ идола, вмѣсто истиннаго Бога, это они называютъ атеизмомъ, это поклялись они преслѣдовать до конца.

Та система, въ которой отъ могущественнаго существа ожидается счастье, есть система безбожія и идолослуженія,— система, которая такъ же стара, какъ человѣческая погибель, и которая съ теченіемъ времени лишь перемѣнила свою внѣшнюю форму. Будетъ ли это могущественное существо костью или птичьимъ перомъ, или же это—всемогущій вездѣсущій премудрый творецъ неба и земли,—если отъ него ожидается счастье, это—идоль. Различіе обѣихъ системъ лишь въ лучшемъ выборѣ выраженій, сущность заблужденія въ обоихъ случаяхъ одна, и въ обоихъ влеченіе сердца получаетъ одинаково ложную цѣль“ ¹⁾.

Та несравненная сила нравственнаго негодованія, которою дышитъ эта страница, быть можетъ, лучшая изъ всѣхъ когда-либо созданныхъ Фихтевскимъ перомъ, тотъ чистый нравственный подъемъ, которымъ освящены его упреки, не оставляютъ въ насъ сомнѣнія, что для него эвдемонистическое обоснованіе Бога невозможно: оставаясь бытіемъ въ себѣ, Онъ одинаково неприемлемъ какъ для теоретическихъ цѣлей—выводить бытіе міра нашего сознанія изъ бытія въ себѣ не имѣетъ смысла ²⁾),—такъ и съ точки зрѣнія моральной—счастья нѣтъ и ждать его недостойно человѣка. Но если грубо эвдемонистическая формулировка кантовской мысли должна быть отвергнута всецѣло, путь,

¹⁾ Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus, 1799. 3, 217—9.

²⁾ Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung V, 180.

намѣченный Кантомъ для завершения моральнаго міровоззрѣнія религиознымъ, долженъ быть использованъ, чтобы ни одно справедливое стремленіе человѣческаго духа не осталось неутоленнымъ. Если человѣку не нужно счастье, ему нуженъ *успѣхъ* его нравственной дѣятельности и нужно душевное *удовлетвореніе* отъ нея. Это удовлетвореніе, которое представляетъ законное право человѣка, Фихте называетъ *блаженствомъ*¹⁾; но онъ тутъ же принимаетъ всѣ мѣры, чтобы это „блаженство“ не было смѣшано съ только что отвергнутымъ „счастьемъ“: „Я хочу назвать это абсолютное самодовлѣніе разума, это полное освобожденіе отъ всякой зависимости—*блаженствомъ*; и я хочу, чтобы подъ этимъ словомъ разумѣлось именно то, что указано сейчасъ, и ни въ коемъ случаѣ не—то или иное наслажденіе, какой бы оно характеръ ни носило.“²⁾ Обязательная связь между нравственнымъ стремленіемъ и нравственнымъ удовлетвореніемъ или блаженствомъ—вотъ такимъ образомъ задача, которая выпадаетъ на долю Фихтевскаго Бога. Въ области теоретической дедукціи принциповъ логическая соотношенность стремленія съ удовлетвореніемъ проступала съ непосредственною ясностью: стремленіе, создавшее новыя границы, сознаніе, ограниченное предѣломъ, до того предносившимся стремящемуся Я, какъ его задача, теперь же получившимъ для него дѣйствительную реальность,—эти понятія непосредственно переводятъ мысль къ понятію удовлетворенія, являющемуся логическимъ ихъ результатомъ. Но если *осуществившее свою задачу* стремленіе неизбѣжно сопряжено съ удовлетвореніемъ, то отсюда еще, разумѣется, не слѣдуетъ, какое именно стремленіе должно въ дѣйствительности достигать своей цѣли, изъ апріорной конструкціи отнюдь еще не вытекаетъ необходимости именно для моральнаго стремленія неуклонно увѣнчиваться успѣхомъ. Гармонія между волей, ставящей себѣ

1) Seligkeit.

2) Appellation an das Publicum V, 206.

моральныя цѣли, и дѣйствительнымъ ходомъ явленій, обезпечивающимъ этой волѣ удачу во всѣхъ ея начинаніяхъ,— такая гармонія можетъ быть только предметомъ *вѣрѣ*. И въ эту гармонію мы должны вѣрить, чтобы наша нравственная дѣятельность явила собою всю полноту присушаго ей смысла, и эта вѣра есть единственно возможная для насъ вѣра въ Бога, который теперь выступаетъ въ истинномъ своемъ значеніи. Господствующій въ мірѣ нравственный порядокъ открываетъ намъ Его природу— не въ томъ однако смыслѣ, чтобы мы имѣли право умоаключать отъ реальности этого порядка къ дѣйствительному въ-себѣ-бытію его Создателя, какъ реальнаго существа,— нѣтъ, Богъ, въ котораго мы вправѣ вѣрить, есть самъ этотъ нравственный міропорядокъ, строемъ вселенной предопредѣленный ходъ событій въ ней. „Для меня Богъ—совсѣмъ освобожденное отъ всякой чувственности и всякихъ чувственныхъ придатковъ существо, которому я поэтому не могу даже приписать единственно для меня возможное *чувственное* понятіе существованія“. ¹⁾ Такимъ образомъ не приходится говорить о Богѣ, какъ о существующей реальности, и весь его смыслъ исчерпывается содержаніемъ того божественнаго закона, который управляетъ ходомъ міровой жизни, раскрывается въ томъ моральномъ порядкѣ, который лежитъ въ основѣ всего мірового строя. Въ силу этого порядка въ мірѣ всякое нравственное стремленіе въ немъ неизбѣжно увѣнчивается успѣхомъ, живой порывъ къ освобожденію отъ поработающей конечной привязанности, отъ поработающаго конечнаго объекта неизбѣжно порождаетъ новую все менѣе стѣснительную обстановку, приводитъ къ созданію такихъ внѣшнихъ условій, при которыхъ, по Фихтевскому выраженію, вещи поставляются въ гармонію съ „необходимыми практическими понятіями, объ нихъ слагающимися“, ²⁾ иначе—съ предъявляемыми къ

¹⁾ Ibid. 220.

²⁾ Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794. VI, 299.

нимъ сознаниемъ челоуѣка требованіями; этимъ путемъ для конечнаго Я создается все большая возможность устанавливать свою природу сообразно своей зависимости отъ Я абсолютнаго, а не отъ ограничивающихъ его индивидуальныхъ предѣловъ. Ни одно нравственное усиліе поэтому не пропадаетъ даромъ,—и наоборотъ, всѣ усилія, направленные къ конечной, ограниченной цѣли, къ созданію для насъ внѣшней обстановки, которая выступала бы какъ послѣдняя самодовлѣющая цѣль, какъ самоцѣнность, заранѣе обречены на неудачу. „Нѣтъ вещи болѣе достовѣрной, какъ то, что существуетъ нравственный міропорядокъ, что каждому разумному индивидууму отведено опредѣленное въ немъ мѣсто, и что работа его принята въ расчетъ; что всякая участь, его постигающая, поскольку она не вызвана его собственнымъ поведеніемъ, есть результатъ этого плана; что помимо него ни одинъ волосъ не можетъ упасть съ головы челоуѣка, и въ сферѣ его дѣятельности—ни одинъ воробей съ крыши; что каждому истинно доброму поступку суждена удача, каждому злomu—вѣрная неудача, и что тѣмъ, кто искренно любитъ добро, всѣ вещи должны служить на пользу“.¹⁾ „Радостное совершеніе правыхъ дѣлъ“²⁾—вотъ послѣдній смыслъ Фихтевской религіи.

Какъ ни старательно очищаль Фихте свое понятіе Божества отъ всѣхъ антропоморфныхъ признаковъ, съ какою рѣшительностью онъ ни отвергъ для своего Бога природу обособленной субстанции, все же его божественный міровой строй не пріобрѣлъ черезъ то чисто логическаго характера, не сталъ открывающимся разуму трансцендентальнымъ закономъ, предопредѣляющимъ порядокъ бытія,—онъ изначально постигается не разумомъ, но вѣроу. И это его положеніе съ неизбѣжностью вытекало изъ самой его природы,—онъ утверждаетъ необходимость фактической сопряженности опредѣленныхъ состояній, требуетъ, чтобы

1) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung V, 188.

2) „freudiges Rechtthun“ ibid.

за моральнымъ рѣшеніемъ послѣдовала реальная удача этого рѣшенія, но онъ не даетъ какого-либо принципа, который бы съ логическою необходимостью связывалъ между собою эти два момента,—такой принципъ едва ли и могъ бы быть указанъ, такъ какъ вѣдь логически вполне мыслимо, что нравственное рѣшеніе окажется въ безысходномъ противорѣчьи съ эмпирической средой, и морально настроенное Я не потеряло бы абсолютной своей цѣнности, если бы ему не удалось эту среду переработать. Такимъ образомъ, не вытекая необходимо изъ самаго понятія морали, успѣхъ морали въ жизни привлекается лишь для того, чтобы дать психологическое удовлетвореніе сознанию, опредѣлившему себя къ моральной дѣятельности, и вѣра въ необходимость этого успѣха, которую Фихте считалъ послѣднимъ завершеніемъ своего моральнаго міропониманія, есть лишь психологическими требованіями подсказанный придатокъ, неспособный удержать моральную концепцію на уровнѣ прежняго суроваго величія. Здѣсь—первый шагъ къ замѣнѣ морали дѣятельнаго долга моралью покоящейся любви. И поэтому здѣсь мы уже сошли съ вершины фихтевскаго міровоззрѣнія. Эта вершина—тамъ, гдѣ апріорные принципы выступаютъ въ своей безпримѣсной строгости, гдѣ желѣзная необходимость слышится въ ихъ требованіяхъ, обращенныхъ къ опыту, и гдѣ вся ихъ цѣнность—въ этой необходимости. Безспорно они при этомъ все время сохраняютъ характеръ психическихъ дѣятельностей, субъективныхъ актовъ, исходящихъ отъ Я, и безспорно природа эта есть тяготящее на нихъ несовершенство. Благодаря нему они обращаются, какъ это скоро—уже въ „Назначеніи чловѣка“—осозналъ Фихте, въ нереальные субъективные созданія философствующаго мышленія, благодаря нему они изъ трансцендентальныхъ основъ опыта, верховныхъ условій для тѣхъ законовъ, которые въ немъ царятъ, становятся отдѣльными качественно опредѣленными элементами, изъ которыхъ аргюі построится оторванное отъ эмпирической дѣйствительности воспроизведеніе въ нашемъ

сознаніи главныхъ ея формъ, а при такихъ обстоятельствахъ въ свою очередь и опытъ, лишенный имманентнаго ему и его самого конституирующаго принципа его необходимости, быстро начинаетъ утрачивать исходное свое реальное значеніе, усваивая характеръ чисто иллюзорнаго существованія, не обладающаго какою бы то ни было положительною цѣнностью: Фихте такъ часто повторяетъ потомъ, что чувственный міръ — ранѣе бывший для него единственнымъ бытіемъ—есть абсолютное ничто. Это несовершенство апріорныхъ принциповъ призываетъ трансцендентальный идеализмъ къ дальнѣйшему развитію и намѣчаетъ ему путь: пониманіе принциповъ какъ дѣятельностей сознанія должно быть преодолено, верховныя объясняющія начала должны отринуть специфически субъективный характеръ такъ же, какъ и специфически объективный, и вознестись надъ тою сферой, въ которой субъектъ и объектъ различены другъ отъ друга; логическая основа для объекта, логическое правило для субъекта—вотъ предугазанный имъ теперь смыслъ, и Гегель въ своей Феноменологіи духа пытается раскрыть, какъ субъективное сознаніе въ своихъ собственныхъ глубинахъ обрѣтаетъ транссубъективное, истинно трансцендентальное свое условіе—чистую мысль. Но если опредѣленіе истинной структуры трансцендентальныхъ принциповъ еще требуетъ болѣе совершенной формулировки, зато значеніе этихъ принциповъ въ отношеніи къ опыту, установленіе при посредствѣ ихъ безусловныхъ законовъ и безусловныхъ цѣнностей, создающихъ вѣчное среди эмпирической измѣнчивости,—эта сторона трансцендентальнаго находитъ себѣ у Фихте и строго логическую дедукцію и полное энтузіазма описаніе, несравненное по яркости красокъ и силѣ выраженія. „Я смѣлю поднимать голову навстрѣчу нависшему утесу, и бѣснующемуся водопаду, и грохочущимъ облакамъ, плавающимъ въ огненномъ морѣ, и говорю имъ: я вѣченъ, и ваша мощь для меня—ничто! Низвергайтесь всѣ на меня, и вы, земля и небо, смѣшайтесь въ дикомъ смятеніи, и вы, стихіи,

сколько васъ ни есть, пѣньтесь и бушуйте, и въ дикой борьбѣ растирайте въ ничто послѣднюю пылинку тѣла, которое я называю моимъ тѣломъ: моя воля съ ея неизблемымъ планомъ одна будетъ—холодная и смѣлая—парить надъ развалинами мірозданія: ибо я постигъ мое назначеніе, и оно длительноѣ, чѣмъ вы; оно вѣчно, и я вѣченъ, какъ оно¹⁾. О какой вѣчности идетъ здѣсь рѣчь? Есть ли это безконечная длительность эмпирическаго существованія, замѣна теперешней жизни сознанія новою, и такимъ образомъ—постоянное сохраненіе того чувственнаго психологическаго бытія, которое является нашимъ достояніемъ въ настоящемъ? Въ философскихъ грезахъ великому идеалисту вѣчная жизнь предносилась и въ этомъ смыслѣ. Но въ основѣ этого безконечно длящагося бытія лежала вѣчность совсѣмъ иного рода, а когда рѣшающее слово переходило къ логической мысли, эмпирическое безсмертіе исчезало, и на его мѣсто становилась вѣчная жизнь, которой человѣкъ можетъ оказаться причастнымъ въ каждую данную минуту, жизнь, получающая вѣчное значеніе черезъ осуществленіе въ ней абсолютной цѣнности. Въ обращенномъ къ широкимъ кругамъ „Назначеніи человѣка“ философъ различаетъ два міропорядка, въ которые входитъ составною частью жизнь человѣка—чисто духовный, единый отъ вѣка и до вѣка, и чувственный, который для каждого человѣка слагается изъ необозримаго ряда отдѣльныхъ жизней. Этотъ послѣдній постепенно осуществляется въ безконечномъ процессѣ, но въ первомъ я полностью уже сейчасъ: „доступъ въ міръ надземный выпадетъ на мою долю не тогда лишь, когда я буду выхваченъ изъ связи міра земного; уже теперь я пребываю и живу въ немъ, гораздо истиннѣе, чѣмъ въ земномъ мірѣ; уже теперь онъ—моя единственная точка опоры, и вѣчная жизнь, которая уже давно стала моимъ достояніемъ, одна только и дѣлаетъ для меня возможнымъ продолжать вести мою жизнь земную. То, что люди называютъ небомъ, лежитъ не

1) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten VI, 322—3.

по ту сторону могилы; оно уже здѣсь объемлетъ нашу природу, и его свѣтъ озаряетъ всякое чистое сердце“ ¹⁾. Это—истинная вѣчность, и для Науки о знаніи 1804-го года это—единственная вѣчность: „Относительно безсмертія души наука о знаніи ничего установить не въ силахъ: ибо для нея нѣтъ никакой души, и нѣтъ никакого умиранія или смертности, а значить—и никакого безсмертія, а есть лишь жизнь, и эта жизнь вѣчна въ своей природѣ, и все, что есть жизнь, такъ же вѣчно, какъ и она сама“ ²⁾. Смѣна эмпирическихъ сознаний пропадаетъ, и религіозная точка зрѣнія второго періода, пытаясь углубить и завершающимъ образомъ обосновать моральную концепцію перваго, въ полной мѣрѣ сохраняетъ и выявляетъ абсолютную цѣнность непосредственной праведной жизни. Путь къ этой имманентной цѣнности морали лежалъ черезъ трансцендентальное ея обоснованіе: только слѣдуя этимъ путемъ, философъ получилъ возможность утверждать абсолютное значеніе для непосредственныхъ переживаній сознанія,—вѣчная цѣнность для нихъ установилась не черезъ утвержденіе ихъ на вѣчномъ въ себѣ бытіи, а черезъ ориентировку ихъ на вѣчную идею. Великій завершитель довелъ до послѣднихъ выводовъ кантовскій завѣтъ, и новый смыслъ вѣчности былъ ему наградой. Причастный ей при жизни въ своемъ духовномъ дѣланіи, онъ сохранилъ ее и для своего дѣла. Потокъ развитія мысли смылъ и смоетъ до конца все, что было временнаго въ его созданіи. Но по устраненіи специфическаго субъективизма остается идея основнаго правила и верховной цѣнности, до которыхъ для пониманія опыта неизбѣжно подняться, и дальше которыхъ при этой цѣли нѣтъ смысла итти. Въ ней—вѣчная проблема для тѣхъ, кто ищетъ иного объясненія, въ ней вѣчная точка опоры для тѣхъ, кто хочетъ создать имманентное міру и до конца рациональное

¹⁾ Die Bestimmung des Menschen II, 283.

²⁾ Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Jahre 1804. (Fichtes Nachgelassene Werke II, 158).

воззрѣніе на него. Фихте нашель ее, и тѣмъ опредѣлилось его мѣсто среди духовныхъ вождей человѣчества. Пусть конкретное содержаніе его принциповъ требуетъ полной переработки, пусть самый вопросъ объ этомъ содержаніи получить принципіально новую постановку. Основной характеръ трансцендентальнаго объясненія долженъ пребыть, и черезъ это для человѣческой мысли работа Фихте есть поистинѣ „пріобрѣтеніе навсегда“.

А. Кубицкій.

Бытіе и знаніе въ философіи Фихте.

29-го января текущаго года исполнилось 100-лѣтіе со дня смерти Іоганна Готтлиба Фихте. Современная философія многимъ обязана его генію. Какъ это ни странно, но два діаметрально противоположныхъ направленія въ философіи нашихъ дней базируются на идеяхъ Фихте и оба вышли изъ его духа. Относительно имманентной школы это давно извѣстно; можно сказать, что Фихте есть ея творецъ и основатель. Однако не менѣе зависитъ отъ Фихте и трансцендентное направленіе, представителями котораго являются въ наши дни Риккертъ, Гуссерль, Ласкъ и другіе. Чѣмъ объяснить такую противоположность вліяній? Вѣдь оба направленія базируются на ученіи Фихте отнюдь не въ своихъ *общихъ* чертахъ, въ которыхъ они соприкасаются другъ съ другомъ, но именно въ своихъ противоположностяхъ; абсолютный пантеизмъ сознанія у Шуппэ съ меньшимъ правомъ можетъ апеллировать къ авторитету Фихте, чѣмъ трансцендентный идеализмъ значимости у Риккерта и Ласка. Такая двойственность историческаго вліянія лежитъ въ самой сущности системы Фихте. То, что мы теперь характеризуемъ какъ имманентное и трансцендентное направленіе, во времена спекулятивной философіи называлось идеализмомъ и реализмомъ, при чемъ Фихте на протяженіи всей своей философской дѣятельности боролся именно противъ той ошибки, которую какъ бы возводятъ въ принципъ почти всѣ современные представители философіи, — *противъ односторонней истинности одного изъ этихъ*

опредѣлений; его система является принципиальнымъ слияніемъ идеализма и реализма, т.-е. такимъ единствомъ, для котораго каждое изъ современныхъ направлений представляетъ только *часть* истины и въ своей тенденціи къ абсолютному господству оказывается ошибочнымъ; какъ идеализмъ такъ и реализмъ являются для него, какъ-бы уже превзойденными точками зрѣнія; онъ стоитъ выше нихъ; они перестаютъ быть для него противоположностями; онъ признаетъ истинность каждаго изъ нихъ, но въ то же время доказываетъ его недостаточность.

Показать преимущества и сущность этой объединяющей позиціи мы ставимъ здѣсь своей задачей. При этомъ мы будемъ опираться на тѣ произведенія нашего философа, въ которыхъ эта позиція выражена наиболѣе ясно и послѣдовательно, т.-е. по преимуществу на произведенія послѣднихъ годовъ его жизни; эти произведенія до сихъ поръ еще сравнительно очень мало изучены, несмотря на ихъ огромное систематическое значеніе.

Философію Фихте принято дѣлить на два періода; 1801 годъ является, какъ бы, поворотнымъ пунктомъ въ его развитіи; онъ почти неожиданно открываетъ новый, своеобразный и во многихъ пунктахъ отклоняющійся отъ прежнихъ воззрѣній періодъ его творчества. Здѣсь именно впервые была имъ осознана и ясно выражена *реалистическая* сторона его системы, тогда какъ первый періодъ еще вполнѣ проникнутъ одностороннимъ идеализмомъ сознанія. Конечно, связь этого періода съ первымъ несомнѣнна и зарожденіе новыхъ мыслей можно прослѣдить вплоть до 1794 г., т.-е. до періода обоихъ Введеній. Поворотъ былъ подготовленъ самимъ ходомъ его развитія. Совершенно неправильно мнѣніе, будто онъ является чуждымъ и только внѣшними влияніями вызваннымъ придаткомъ, который окончательно порываетъ съ болѣе ранней точкой зрѣнія и совершенно не отвѣчаетъ духу и смыслу фихтевской философіи. Такое мнѣніе могло возникнуть только въ результатѣ той неправильной „метафизической„ интерпретаціи,

которую даетъ, Богъ вѣсть, какъ сложившаяся въ исторіи философіи традиція основному понятію этого позднѣйшаго періода, именно понятію „абсолютнаго бытія“. Поэтому первая задача наша заключается въ томъ, чтобы выяснитъ это понятіе и доказать, что въ немъ нѣтъ ничего метафизическаго въ дурномъ смыслѣ этого слова, что оно, наоборотъ, выражаетъ основную мысль *чистой логики*—самостоятельность логическаго элемента; „абсолютное бытіе“ принимаетъ метафизическій характеръ лишь въ томъ случаѣ, если мы интерпретируемъ его въ смыслѣ того субстрата, который долженъ лежать въ основѣ сознанія, чтобы не оставлять его „висѣть въ воздухѣ“.

Если первый періодъ философіи Фихте можетъ быть характеризованъ какъ точка зрѣнія абсолютной имманентности, то специфической тенденціей и характерной чертой второго періода является *улубленіе въ логическое содержаніе* ¹⁾. Одна „чистая дѣятельность“ признается недостаточной; сама по себѣ она не имѣетъ *логической силы* содержанія; она нуждается въ дополненіи; и это дополненіе, которое внести второй періодъ, есть *значимость* самого содержанія. Ни одно высказываніе сознанія не можетъ быть потому истиннымъ или ложнымъ, что оно, какъ таковое, „интуируется“, т. е. непосредственно сознается; эта претензія „пустой“ интуиціи на логическую цѣнность есть „упорное“ идеалистическое заблужденіе, которое должно быть уничтожено и превзойдено; вмѣстѣ съ этимъ будетъ уничтоженъ и абсолютизмъ имманентной точки зрѣнія, ибо сознаніе будетъ признано принципомъ, подлежащимъ уничтоженію, а отнюдь не творческимъ началомъ бытія. Кромѣ того это уничтоженіе сознанія дастъ намъ въ дальнѣйшемъ истинную идею познанія, которая объединитъ обѣ враждующія идеи: имманентности или идеализма и трансцендентности или реализма. Понятіе *чистаго* познанія создается именно тогда, когда философія прозрѣваетъ логическое

¹⁾ Fichtes'я sämtliche Werke. Nachlass II, S. 270.

ничтожество „пустого сознания“ (des blossen Bewusstseins); субъективность въ ея логической претензіи, въ ея обосновывающей цѣнности должна быть устранена и уничтожена; въ этомъ уничтоженіи субъективнаго понятія состоитъ чистота и истина познанія: „уничтоженіе понятія“ въ его субъективности (Vernichtung des Begriffs) даетъ намъ чистую „истину въ себѣ“ (Wahrheit an sich).

Этотъ терминъ „истины въ себѣ“ сыгралъ роковую роль въ новѣйшей философіи. Сознательная антипсихологическая революція, которую предприняла современная философія, достигаетъ своей вершины въ гипертрофіи антипсихологизма, которая въ такъ наз. философіи значимости находитъ свое новѣйшее выраженіе. Изъ логической гетерогенности и методической разнородности обоихъ понятій: истины и сознания, возникаетъ абсолютная трансцендентность двухъ несоизмѣримыхъ царствъ, которая дѣлаетъ совершенно непонятнымъ и невозможнымъ ихъ соединеніе, т.-е. принципиально уничтожаетъ возможность познанія. Изъ кантовской критики возникаетъ снова родъ просвѣщенной метафизики, гдѣ мѣсто прежняго трансцендентнаго бытія занимаетъ трансцендентная значимость, причемъ объ интенціональномъ отношеніи сознания къ этой „значимости“ нигдѣ ясно не ставится вопроса, какъ будто труднѣйшаго вопроса всей философіи вообще не существуетъ. Въ паеосѣ новаго открытія забывается, что новое понятіе въ той функціи, которую ему приписываютъ, сопряжено въ своемъ отношеніи къ сознанию съ тою же загадкой, съ какой раньше являлось понятіе трансцендентнаго бытія. Ибо какая разница, приходится ли сознанию „усваивать“ и „отражать“ выходящее за его предѣлы бытіе, или же „признавать“ трансцендентную цѣнность истины?! Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ неясныя понятія, пытающіяся соединить методически несоединимое.

Преувеличенія антипсихологической тенденціи находитъ свое выраженіе въ утвержденіи трансцендентности значимости, въ созданіи quasi-метафизической изоляціи истины

отъ сознанія. Истина какого-либо высказыванія въ своемъ отличіи отъ сознанія и въ своей метафизической самостоятельности становится „трансубъективной идеей“ или „трансцендентнымъ долженствованіемъ“; она полагается *абсолютно* „независимой отъ сознанія“. Какъ „трансцендентный первообразъ“ она покоится „въ себѣ“, внѣ всякаго сознанія, „какъ бы въ какомъ-то сверхчувственномъ мѣстѣ¹⁾, гдѣ она обосновываетъ и исчерпываетъ формальную предметность „трансцендентнаго смысла“²⁾.—Независимость истины отъ сознанія понимается здѣсь *абсолютно*; отрицаніе, которое отдѣляетъ оба понятія другъ отъ друга, берется не діалектически, не какъ *созданіе* высшаго отношенія между обоими, но исключительно формально, какъ уничтоженіе каждаго члена на его отрицаніи. Они просто полагаются рядомъ другъ съ другомъ и соединяются только посредствомъ поверхностнаго „и“, которое выражаетъ только безсиліе отношенія и, по существу, выполняетъ абсолютное и всилу этой абсолютности ложное раздѣленіе. Въ этомъ формальномъ противопоставленіи, которое само по себѣ не создаетъ и не подготавливаетъ возможности отношенія и синтеза противопоставленныхъ элементовъ, сказывается отсутствіе спекулятивнаго духа нашей эпохи. Въ самыхъ общихъ чертахъ методическій принципъ спекулятивной философіи, который нашелъ пока свое временное завершеніе въ діалектикѣ Гегеля, можно выразить слѣдующимъ образомъ: смыслъ всякаго понятія заключается въ его *отношеніи* ко всей системѣ; объективный методъ становленія понятія входитъ конститутивнымъ моментомъ въ его смыслъ, такъ что каждое понятіе состоитъ изъ болѣе или менѣе сложнаго ряда логическихъ *отношеній*. Въ своей основной сущности спекулятивная діалектика есть не что иное, какъ логическое сродство понятій. Ея истина заключается въ томъ, что ни одно понятіе не можетъ быть мыслимо само-

1) Emil Lask. Logik der Philosophie, S. 196.

2) Ib.: S. 193.

ятельно и изолированно: *оно всегда есть членъ какого-либо отношенія, его начало, которое совершенно немислимо безъ своего продолженія.* Такъ, напр., единица невозможна безъ множества и обратно, оба суть члены или полосы одного и того же понятія—количества; общее немислимо безъ частнаго и т. д. Этими скрытыми узами діалектическаго родства объединены всѣ понятія; спекулятивная діалектика превращаетъ ихъ въ систему *отношеній.* Всѣ понятія такой системы *проникаютъ другъ друга;* каждое является необходимымъ продолженіемъ смысла своего предшественника и зарождается въ его собственныхъ нѣдрахъ. Каждый этапъ такой системы, какъ вновь возникающее отношеніе, *уничтожаетъ въ извѣстномъ смыслѣ истинность своихъ предшественниковъ: если они взяты изолированно и самостоятельно, то они не имѣютъ истины, ихъ истина лежитъ въ ихъ отношеніи.* Слѣд., каждый этапъ, на какой бы ступени мы его ни взяли, не уничтожаетъ истину своихъ предшественниковъ *абсолютно, но только въ ихъ ложной претензіи на самостоятельность;* ихъ смыслъ сохраняется и входитъ, какъ необходимое условіе, въ смыслъ каждаго послѣдующаго члена. Такую двойственность уничтоженія, которое сопровождается сохраненіемъ, Гегель выражаетъ въ терминѣ: *отмѣна (Aufheben).* Отмѣна понятія означаетъ уничтоженіе его, *какъ изолированнаго пункта, и сохраненіе его, какъ члена болѣе высокаго отношенія.* Каждой наукѣ извѣстно такое образованіе понятій, которое совершается посредствомъ отрицанія; понятія безконечности, атома, индивидуума суть примѣры такого образованія. Однако слѣдуетъ имѣть въ виду, что всѣ подобныя понятія возникаютъ отнюдь не въ результатъ простаго формальнаго отрицанія, граничащаго съ *абсолютнымъ* логическимъ уничтоженіемъ, но всегда въ результатъ „отмѣны“. Эта отмѣна или діалектическое отрицаніе включаетъ въ себѣ цѣлую безконечность положительнаго; оно есть созданіе новаго и въ основѣ своей утвердительно. Гегелевская „негативность“ претендуетъ на такой смыслъ отрицанія, который сохраняетъ въ немъ положительное и

дѣлаетъ изъ него творческое начало. Діалектическое отрицаніе не уничтожаетъ и не только раздѣляетъ; *оно создаетъ отношеніе*. Поэтому надо строго различать два смысла отрицанія: формальное и діалектическое. Формальное отрицаніе не создаетъ ничего новаго; оно выражаетъ простое логическое уничтоженіе А, поп-А; оно всегда механически отдѣляетъ данное А отъ всего что не есть А, не создавая ни новаго понятія, ни новаго отношенія; оно систематически почти не имѣетъ цѣны и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ оно начинаетъ играть систематическую роль, почти всегда ведетъ къ противорѣчію. Въ *такомъ* понятіи отрицанія создается, напр., понятіе „вещи въ себѣ“, которое есть отрицаніе сознанія безъ установленія положительной зависимости между сознаніемъ и вещью; безъ этой зависимости нѣтъ, собственно, и самихъ понятій сознанія и вещи, ибо они суть только полюсы этой зависимости и имѣютъ смыслъ только другъ для друга; зависимость же исключена по самому методическому принципу образования вещи въ себѣ, какъ *формальнаго* отрицанія. Мы мыслимъ здѣсь простое раздѣленіе,—*при томъ такъ, что если мы логически представимъ себѣ сознаніе вообще исчезнувшимъ, вещь въ себѣ все-таки остается*; такое раздѣленіе мы называемъ абсолютнымъ; при этомъ мы какъ-бы забываемъ, что вѣдь сознаніе входитъ въ логическое опредѣленіе вещи въ себѣ, входитъ именно въ формѣ отрицанія; слѣд., мысль о полной и исключительной, т.-е. абсолютной изолировкѣ ведетъ насъ къ противорѣчивому понятію. Итакъ, во всѣхъ случаяхъ, гдѣ мы чисто формальное отрицаніе явно или скрыто будемъ выдавать за систематически значимое понятіе, мы всегда будемъ впадать въ столь же формальное противорѣчіе. Методически на основаніи формальнаго отрицанія образованное понятіе не можетъ имѣть никакой цѣнности. Это и не можетъ быть иначе, ибо поп-А есть абсолютная неопредѣленность и лишь недомысліе склонно выдавать его иногда за опредѣленіе. Въ свѣтѣ такого формальнаго, абсолютно раздѣляющаго отрицанія создано и современное понятіе трансцендентной зна-

чимости. Значимость полагается здѣсь такъ какъ формальное не-бытіе (*ошъ ъв*) для сознанія и въ этомъ формализмѣ полагается ложно, т.-е. по существу вообще не полагается, а только предчувствуется.

Въ такой формѣ понятіе истины выступаетъ у Больцано; въ такой же формѣ, какъ мы видимъ, проникло оно и въ новѣйшую логику. Фихте при этомъ былъ почти забытъ. Результатомъ этой исторической неблагодарности было то, что „истина въ себѣ“ потеряла вмѣстѣ съ историческимъ и логическое свое происхождение; она постулируется, какъ непосредственная логическая данность безъ систематическаго „генезиса“ и „конструкціи“; она сама забыла свой генезисъ; *она забыла, что только въ уничтоженіи или отжизнѣ субъективности состоитъ ея значимость въ себѣ*, что это уничтоженіе означаетъ ея собственное логическое созданіе и потому не можетъ быть абсолютно для нея несущественнымъ. Въ познаніи логической безцѣнности „пустого“ сознанія *возникаетъ* впервые понятіе чистой значимости; это именно забывается современная *Geltungs philosophie* и потому оказывается на положеніи односторонняго реализма, который отдѣляетъ бытіе (въ данномъ случаѣ—значимость) отъ сознанія *абсолютнымъ*, не-діалектическимъ образомъ, такъ что между ними по самому методическому принципу не можетъ быть перехода, а слѣдовательно, и знанія, ибо знаніе есть діалектическій переходъ понятія сознанія въ понятіе значимости и обратно. Значимость не можетъ быть абсолютно самостоятельной, ибо она есть только членъ высшаго философскаго отношенія. Это отношеніе, которое въ уничтоженіи *субъективнаго* понятія находитъ свое выраженіе, есть чистое или абсолютное знаніе, „истинный свѣтъ“, какъ называетъ его Фихте, т.-е. такое познаніе, которое не противостоитъ интенціонально своему содержанию, какъ нѣчто чуждое ему и формально отъ него отрицаемое, но которое образуетъ съ нимъ единство, т.-е. одно единое отношеніе.—Въ такомъ понятіи „уничтоженія“ скрывается уже положительное содержаніе; это положительное, какъ

генетическій результатъ „уничтоженія“, и есть именно истина въ себѣ. Такимъ образомъ фихтевское „уничтоженіе понятія“ не есть „формальное“ отрицаніе его, но діалектическое созиданіе, „конструкція“ или „генезисъ“ понятія истины. Всѣмъ послѣдующимъ изложеніемъ мы постараемся выяснитъ эту пока еще туманную идею, въ которой концентрируется вся огромная систематическая цѣнность наиболѣе сильнаго и наименѣе извѣстнаго изъ произведеній Фихте, — Теоріи знанія отъ 1804 года“. При этомъ мы сначала разсмотримъ понятіе истины въ себѣ и покажемъ, что современная философія значимости имѣетъ въ немъ своего болѣе зрѣлаго предшественника; вмѣстѣ съ этимъ мы разсмотримъ, какъ эта истина въ себѣ превращается въ абсолютное бытіе и что это превращеніе означаетъ; затѣмъ изложимъ понятіе „пустого“ сознанія или „абсолютной свободы“, для того чтобы въ заключеніе перейти къ конструкціи абсолютнаго знанія, которое, какъ отношеніе между обоими моментами, являетъ ся завершеніемъ всей системы.

Вся логическая тенденція и даже внѣшняя метода Теоріи знанія отъ 1804 г. стремится къ тому, чтобы подчеркнуть и сохранить самостоятельность и первоначальность истины относительно сознанія и „усмотрѣнія“ (Einsicht). Уже лежащій въ основѣ ея принципъ генезиса, который какъ методъ проходитъ черезъ все изслѣдованіе, выражаетъ эту основную тенденцію. Генезисъ означаетъ логическое обоснованіе, порожденіе логическаго содержанія изъ его принципа; пользуясь современной терминологіей, мы можемъ сказать, что Genesis-Ursprung; понять что-нибудь генетически значитъ „усмотрѣть это *посредственно* (mittelbar) изъ принципа и основанія его такъ-бытія“¹⁾; для Фихте, такъ же какъ и для Гегеля, ничто не можетъ быть принято какъ логическая непосредственность; эта послѣдняя есть

1) Fichte's sämtliche Werke, Nachlass II, s. 128. (Wissenschaftslehre v. J. 1804).

всегда только обманъ субъективности, который долженъ быть уничтоженъ въ генезисѣ. Каждое понятіе имѣетъ свою логическую цѣнность и свою значимость лишь постольку, поскольку оно возникаетъ въ развитіи системы по содержанію, поскольку оно „само себя дѣлаетъ“ и „конструируетъ“. Непосредственное и субъективное *считаніе* истиннымъ должно быть совершенно элиминированно, для того чтобы могло возникнуть чисто логическое становленіе понятія. Понятіе должно дѣлать себя *само*, а не возникать по произволу субъекта, оно должно быть „самотворцомъ своего бытія“ ¹⁾, „только созданіе изъ понятія есть наука“ ²⁾. Пусть методъ этого созданія у Фихте незаконченъ и неправиленъ: научно трансцендентальный моментъ отсутствуетъ здѣсь, какъ во всѣхъ другихъ его произведеніяхъ, но общее требованіе чистаго содержанія выставлено у него съ полной ясностью. Задача его логики лежитъ не въ логическомъ развитіи содержанія въ систему принциповъ для точной науки, но въ абстрактномъ созданіи и завершеніи самого содержанія, т.-е. въ генезисѣ самого понятія его. Онъ создалъ понятіе чистой значимости и истины въ себѣ въ процессѣ генетической абстракціи отъ момента сознательности; онъ показалъ, что сознаніе не есть логическая характеристика самого смысла и никогда не можетъ быть „основаніемъ“. „Основаніе истины, какъ истины,—говоритъ онъ,—лежитъ, конечно не въ сознаніи, но исключительно въ самой истинѣ; ты долженъ поэтому изъ истины всегда *вычитать* сознаніе, какъ для нея ничего не значащую прибавку“ ³⁾.

Ту же самую мысль о самостоятельной цѣнности или значимости истины мы находимъ уже въ 1797 году въ первомъ Введеніи: Основаніе истины какого-либо представленія, или „опредѣленности сознанія“, лежитъ не въ представленіи, какъ таковомъ, а въ самой истинѣ, которая „дол-

¹⁾ Ib. S. 219.

²⁾ Fichte: Transcendentale Logik. Nachlass I, S. 126.

³⁾ W.-L. 1804. N. II, 195.

жна быть установлена независимо отъ насъ“ и противостоитъ намъ, какъ „образецъ“; посредствомъ этой истины „связывается“ сознание и становится несвободнымъ и необходимымъ. ¹⁾ Слѣд., уже здѣсь ясно высказана мысль, что наше познание получаетъ свою необходимость изъ царства истины. Простой фактъ признанія не даетъ ни гарантіи, ни основанія истины; въ немъ не лежитъ ничего, что могло бы служить логическимъ началомъ дедукціи; ибо фактъ признанія не можетъ находиться въ цѣпи логическаго умозаключенія. Пониманіе, какъ актъ, не говоритъ абсолютно ничего о сущности понятого, ибо оно остается ему вполне „случайнымъ“. Такъ въ 1798 году Фихте пишетъ: „Понятіе не должно ни создаваться, ни какимъ-либо способомъ модифицироваться посредствомъ акта пониманія; оно должно вообще быть, и быть такъ, какъ оно было, независимо отъ акта пониманія. Оно было, не будучи еще усвоено субъектомъ, осталось бы такимъ, какимъ оно было, и въ томъ случаѣ, если бы я его не усвоилъ себѣ; мое усвоеніе вполне случайно для него и ничего не измѣняетъ въ его сущности.—Такимъ именно образомъ являюсь я самому себѣ въ процессѣ нахожденія; въ этомъ процессѣ дѣло идетъ объ экспозиціи пустаго факта признанія, а отнюдь не о томъ, какъ дѣло обстоитъ... по истинѣ“ ²⁾. Здѣсь въ первый разъ истина съ полной ясностью противопоставляется сознанию или простому процессу „исканія“: ничто не можетъ быть истиннымъ потому, что оно таковымъ непосредственно „находится“; фактъ признанія ничего не доказываетъ; основное положеніе теоріи знанія, что *я—я*, доказывается отнюдь не посредствомъ очевидности и признанія его фактичности, но лишь тѣмъ, что оно является необходимой предпосылкой теоріи

¹⁾ См. Einleitung in die W.-L., 1797. Sämmtl. Werke, 13. I, S. 423. „Unsere Vorstellungen... beziehen wir auf eine Wahrheit, die unabhängig von uns festgestellt sein soll, als auf ihr Muster: und unter der Bedingung, dass sie mit dieser Wahrheit übereinstimmen sollen, finden wir uns in der Bestimmung unserer Vorstellungen gebunden. In der Erkenntniß halten wir uns, was ihren Inhalt betrifft, nicht für frei.“

²⁾ См. System der Sittenlehre (1798). S. W. 13 IV, S. 19

знанія по ея логическому содержанию, обуславливая всякую систему въ себѣ значимыхъ положеній и въ свою очередь обуславливаясь ею. Именно поэтому я не является для Фихте фактомъ, но принципомъ, именно принципомъ *логическаго*, т.-е. значимаго единства мышленія, высшимъ звеномъ логически построенной системы ¹⁾.

Это возвышеніе къ логической „связи“ и „системѣ“. стремленіе къ генетическому разсмотрѣнію чистаго содержания было съ самаго начала скрытой тенденціей всѣхъ изложеній Теоріи знанія у Фихте; но только въ 1804 году эта „реалистическая“ тенденція нашла свой принципъ и всестороннюю, точную формулировку, въ чемъ и лежитъ основаніе того, что это изложеніе Теоріи знанія стало яснѣе, чѣмъ всѣ предыдущія ²⁾; это произошло „исключительно благодаря свободному установленію максимы“, что всякое „непосредственное сознаніе“, всякая ссылка на „интуицію“ въ ея самозначимости должны быть устранены и субъективный идеализмъ всякаго рода уничтоженъ и опровергнутъ. Здѣсь Фихте считаетъ основной ошибкой идеализма то, что онъ „непосредственное сознаніе дѣлаетъ абсолютомъ, основнымъ источникомъ и завѣршителемъ истины“ ³⁾. Для идеалиста сознаніе играетъ роль *логическаго* основанія, онъ ссылается на него, какъ на *принципъ*; высшимъ пунктомъ идеалистической аргументаціи всегда остается сознаніе. Если мы спросимъ субъективнаго идеалиста: откуда онъ знаетъ, что онъ мыслить, гдѣ лежитъ основаніе этой истины, что мышленіе вообще существуетъ, то онъ не сможетъ отвѣтить ничего другого кромѣ того, что онъ это непосредственно сознаетъ ⁴⁾. Этотъ важный вопросъ, который Фихте предлагаетъ субъективному идеализму, требуетъ не объясненія *факта* сознанія, но *обоснованія его необходимости въ системѣ*; ибо на основаніи простой непосредственности [и

¹⁾ Ib: S. 23.

²⁾ W.-h. 1804. № II, S. 210.

³⁾ Ib.: S. 192.

⁴⁾ Ib. S. 184.

очевидности оно вообще не можетъ быть принято въ систему: то, что не создано генетически, остается для системы понятій ничѣмъ; утвержденіе идеалиста, что обоснованіе необходимости сознанія лежитъ въ непосредственномъ сознаніи, логически вообще ничего не говоритъ и является въ буквальномъ смыслѣ слова безсмысленнымъ. Мѣсто логическаго обоснованія замѣняетъ простая ссылка на *фактъ* сознанія; мы спрашиваемъ о логическомъ основаніи и въ отвѣтъ получаемъ психологическій фактъ. Но фактъ никогда не можетъ перенимать функцію обоснованія: „если ты думаешь, что въ сознаніи лежитъ основаніе того, что истина есть истина, то ты подвергаешь себя иллюзіи; и вообще если для тебя что-нибудь потому должно быть истиннымъ, что ты это такъ сознаешь, то ты въ основѣ являешься иллюзіей и заблужденіемъ“ ¹⁾. Теорія знанія отрицаетъ „значимость высказываній непосредственнаго сознанія“ ²⁾. Очевидность вообще не есть доказательство—ни истинное, ни ложное,—ибо она вообще логически индифферентна.

Чтобы показать произвольность позиціи идеалиста, которая все рассматриваетъ въ отношеніи къ нашей интуиціи и никогда не желаетъ абстрагировать отъ нея, достаточно только обратить его вниманіе на то, что для истины вовсе не существенно, сознаетъ ее кто-нибудь или нѣтъ; мы можемъ спрашивать именно объ „истинѣ въ себѣ“, „которую мы признаемъ за истинно сушую и истинной остающуюся даже въ томъ случаѣ, если ни одинъ человекъ ее не усматриваетъ“ ³⁾. Ошибка субъективно-идеалистическаго міросозерцанія состоитъ, по мнѣнію нашего философа, въ томъ, что оно не видитъ этой въ-себѣ-значимости истины и незначимости (логической безцѣнности) субъективной интуиціи.

1) Ib. S. 195.

2) Ib. 195.

3) Ib. S. 143. Cp. Einleitungsvorlesungen a. d. J. 1813. № 7, S. 39 „Jenseit alles Sehens nämlich werden wir finden einen Grund, Inhalt, Bedeutung des Sehens; *mir aber wieder Kein Sein... sondern unendlich Höheres.*“

Всякая истинная философія должна заключаться въ томъ, чтобы вскрыть сущность истины въ себѣ, момента „абсолютно не уничтожимаго въ знаніи“ ¹⁾, чтобы создать ему смыслъ независимо отъ всякаго сознанія, „въ полной абстракціи отъ фактичности мышленія“ ²⁾. Эта чистая сущность истины, заключается въ томъ, что она „есть то, что она есть, и въ существѣ своемъ не можетъ измѣняться“ ³⁾. Она „неизмѣнна“; она есть „тотъ покой и твердость знанія“, та „опредѣленность чистой свободы“, которая „даетъ опору знанію и не позволяетъ ему расплыться въ ничто“ ⁴⁾. Какъ абсолютная значимость, она не имѣетъ существованія въ области явленій; въ противоположность случайности и временной фактичности сужденія, она значить „абсолютно внѣ времени“ ⁵⁾.

Это внѣвременное царство истины или система *чистыхъ* понятій опредѣляетъ свою значимостью весь міръ объективнаго бытія. Все, что есть, существуетъ лишь благодаря своему понятію, т.-е. въ своей истинѣ, ибо сама частичка „есть“ является ничѣмъ инымъ, какъ понятіемъ ⁶⁾. Бытіе всего существующаго есть смыслъ и значимость понятія. То царство истины, о которомъ мы говоримъ, лежитъ не по ту сторону міра, въ туманѣ метафизическаго субстрата, но въ самомъ мірѣ, составляя сущность его посясторонняго бытія. Міръ, поскольку онъ существуетъ по истинѣ, существуетъ только въ понятіи и *какъ* понятіе. Въ этой постройительной функціи трансцендентальнаго обоснованія

1) См. W.-L. 1801, S. W. B. II, s. 53.

2) W.-L. 1804. № II, S. 181.

3) Ueber das Wesen des Gelehrten. S. W. B. VI, 359.

4) W.-L. 1801, S. W. B. II, 85.

5) Ib: S. 6.

6) Терминъ „понятіе“ мы употребляемъ въ строго объективномъ смыслѣ, для выраженія того особаго рода бытія, которое характеризуется какъ значимость. Отъ связи съ субъективнымъ мышленіемъ мы при этомъ абстрагируемъ. Относительно Фихте такая терминологія не всегда проводима, ибо онъ понимаетъ иногда подъ этимъ терминомъ содержаніе+субъективный моментъ; гдѣ это нужно будетъ подчеркнуть, мы будемъ употреблять терминъ „субъективное понятіе“.

мира система истины или система чистаго понятія является «абсолютнымъ бытіемъ», т.-е. единствомъ бытія и понятія. Существуетъ только то, что есть понятіе, и понятіе возможно только о томъ, что существуетъ. Это парменидовское *единство* мышленія и бытія есть абсолютное бытіе. Наша ближайшая задача состоитъ въ томъ, чтобы выяснитъ это *отношеніе* истины или понятія къ бытію и эту мысль объ ихъ единствѣ въ понятіи абсолютнаго бытія.

Прежде всего мы должны показать, что понятіе не противостоитъ вещамъ, какъ отъ нихъ изолированное и изъ нихъ полученное единство, но присутствуетъ въ нихъ самихъ, составляя ихъ существенное бытіе. Выяснитъ это легче всего пользуясь полемическимъ приѣмомъ критики противоположнаго воззрѣнія. Матеріаль для критики въ изобиліи предлагаютъ намъ традиціонные компендіумы по формальной логикѣ. Эта „обычная логика“ разсматриваетъ мышленіе, какъ синтезъ готовыхъ уже представлений; откуда берется различіе этихъ представлений,—это мало ее интересуеетъ; они даны ей, *какъ* различныя, *до* всякаго мышленія. Абстрагируя отъ этихъ „въ себѣ“ различныхъ вещей и представлений ихъ общіе признаки и объединяя ихъ, формальная логика фабрицируетъ идею своихъ „общихъ понятій“. Въ способности къ абстракціи выражается по мнѣнію логиковъ основная сущность мышленія. Исходя изъ *даннаго* различія и сходства вещей и представлений, оно создаетъ на ихъ основаніи общія понятія. Такимъ образомъ вещи принимаются различными и сходными *до* мышленія, и понятія о вещахъ принимаются *отдѣленными* отъ нихъ самихъ функциями мысли.

Такое объясненіе понятія черезъ абстракцію грѣшитъ извѣстной логической ошибкой, которая называется *petitio principii*: по мнѣнію Фихте, оно предполагаетъ то, что хочетъ объяснить. Оно хочетъ объяснить сущность и образованіе понятія; для этого оно предполагаетъ *данное* различіе и сходство признаковъ въ отдѣльных вещахъ. При этомъ забывается, что различіе и сходство возможно только

на основаніи понятія, а не до него. Каждый „признакъ“ фактомъ своей опредѣленности предполагаетъ уже цѣлую систему абстрактныхъ и чистыхъ понятій, ибо онъ можетъ быть опредѣленъ и логически фиксированъ лишь съ точки зрѣнія какой-либо предпосылки, т.-е. въ свѣтъ какого-нибудь понятія ¹⁾. Только въ понятіи признаки могутъ соотноситься и различаться другъ отъ друга; внѣ понятія они сливались бы въ одну неразличимую массу ирраціональной неопредѣленности. „Чѣмъ должно было бы быть дѣйствительное, если бы въ немъ не было его понятія, и если бы его объективность не соотвѣтствовала этому понятію, нельзя сказать, такъ какъ оно было бы ничѣмъ“ ²⁾. „Это“ растеніе есть растеніе только благодаря своему понятію и только въ немъ отличается отъ другихъ вещей. Гегель мѣтко замѣчаетъ по этому поводу: „Nehmen wir das Thierwesen vom Hunde weg, so wäre nicht zu sagen, *was er sei*“ ³⁾.

Традиціонная логика, слѣд., предполагаетъ то, что она хочетъ объяснить. Она забываетъ, что „внѣ понятія представленіе единичной вещи вообще не возможно“ ⁴⁾. Не *post factum* приходитъ человѣкъ къ своимъ абстрактнымъ понятіямъ, но наоборотъ, лишь вмѣстѣ съ ними возникаетъ для него впервые міръ. Трансцендентальная логика, по мнѣнію Фихте, въ отличіе отъ формальной не отдѣляетъ понятія отъ вещи, какъ какую-то особую трансцендентально-психологическую функцію, въ которой „мышленіе существуетъ *do* мышленія“. Въ одинаковой мѣрѣ и строго антипсихологическая концепція Больцано, для котораго истина „значить“ внѣ вещей и отдѣлена отъ нихъ такой же пропастью формальнаго отрицанія, какой отдѣлена она и отъ сознанія, не подошла бы для интерпретаціи Фихте. Для истинной философской или трансцендентальной логики вещи существуютъ въ понятіяхъ такъ же, какъ понятія въ вещахъ;

¹⁾ См. Fichte's Sämmtl. W. № I, 118. Transcendentale Logik.

²⁾ Hegel. Sämmtl. Werke. B. V, s. 238 Logik.

³⁾ Hegel's Encykl.; S. W. B. VI, 46.

⁴⁾ Fichte: Transcendentale Logik № I, 120.

бытіе предмета есть его понятіе; они отличаются только какъ другъ другу имажинерныя отношенія, но не какъ изолированные факты и еще менѣе какъ объективныя потенціи. „Не существуетъ абстракцій въ обычномъ смыслѣ этого слова“ ¹⁾, т.-е. какъ отдѣленныхъ отъ бытія и помѣщенныхъ въ субъекта понятій.

Роль понятія въ объективномъ мірѣ великолѣпно изображена Гегелемъ въ послѣдней части его Логики: „Объективность...,—говоритъ онъ, совершенно *проникнута* понятіемъ, она имѣетъ *только ея* своей субстанціей. Все то, что различаетъ себя какъ часть,... имѣетъ все понятіе цѣликомъ въ себѣ; понятіе есть вездѣсущая душа... и остается единствомъ въ многообразіи, которое присуще объективному бытію“ ²⁾. Оно составляетъ душу и *реальность* міра, его всепроникающее логическое божество. Этотъ моментъ Бога въ явленіи и есть для Фихте реальность явленія; дѣйствительная же и конкретная наличность его есть только „форма или прибавка, въ которую реальное принимается“ ³⁾ и въ которой оно *является*. Бытіе невозможно внѣ понятія, ибо оно лишается всякой опредѣленности; уничтожимъ эту характеристику — „понятіе“—и мы уничтожимъ все бытіе. „Міръ... есть система... понятій“ ⁴⁾.

Итакъ, бытіе имѣетъ въ понятіи свою опору; оба являются абстрактными членами одного и того же абсолютнаго отношенія, при чемъ понятіе является основой и носителемъ бытія, его „субстанціей“ ⁵⁾. Въ этой обосновывающей функціи *логическаго* носителя понятіе есть „абсолютное“ бытіе. Мы обращаемъ вниманіе именно на эту *функцію зависимости*

1) W.-L. 1801. S. W. B. II, 81.

2) Hegel: Logik. S. W. B. V, 247.

3) W.-L. 1812. № II, 388.

4) Ib.: S. 422.

5) Слѣд., субстанція понимается не въ смыслѣ метафизическаго носителя бытія, а въ смыслѣ его логическаго понятія или содержанія. См. Transcendent. Logik. N I, 200. „Dieser Inhalt ist offenbar nicht begründet durch irgend ein Bild,... sondern er ist *als Sein der Erscheinung und innerer Grund* und Boden derselben durchaus absolut, *ihre Substan-*“.

въ которой и заключается сущность абсолютнаго бытія. Понятіе само по себѣ, какъ абстрактный и искусственно изолированный членъ абсолютнаго отношенія, не есть абсолютное бытіе, но лишь фикція формальной логики ¹⁾. Только его *отношеніе* къ объективному міру, въ которомъ оно играетъ конститутивную роль послѣдней инстанціи, дѣлаетъ его истиннымъ и абсолютнымъ. Абсолютное бытіе есть *единство* объективнаго существованія и его понятія; оно есть значимость, которая въ то же время разсматривается какъ міръ. Мы имѣемъ въ немъ выраженіе основной мысли идеалистической философіи, для которой міръ есть идея. „Въ полаганіи бытія, говоритъ Фихте, имѣются двѣ противоположности. Оно же само есть ихъ единство“. ²⁾ Оно есть „истина въ себѣ“ каждаго конкретнаго бытія въ явленіи. ³⁾ Отсюда видно, какъ мало общаго имѣетъ понятіе абсолютнаго бытія у Фихте съ метафизической субстанціей догматической философіи; оно не есть скрытый, потусторонній субстратъ явленія, но его логическая истина и его высшій принципъ ⁴⁾. Въ основѣ его лежитъ критическая, чисто кантовская мысль, что объективное бытіе явленія логически несамостоятельно, и что въ трансцендентальной (а не въ трансцендентной) основѣ своей оно есть истина или чистое понятіе.

На почвѣ ложной интерпретаціи понятія абсолютнаго бытія произошло полное историческое искаженіе фихтевской философіи. Съ 1801 года Фихте начинаетъ въ основу чистой дѣятельности или абсолютнаго знанія полагать бытіе. Эта мысль принимаетъ явно противорѣчивый характеръ въ его системѣ, если мы будемъ это „бытіе“ понимать въ видѣ метафизическаго субстрата и носителя чистой дѣятельности. При чемъ одинъ очень важный моментъ упускается историками: эта идея противорѣчитъ не только

¹⁾ Transzend. Logik. № I, 122.

²⁾ Einleitungsvorlesungen in die W.-L., 1813. № I, 45.

³⁾ W.-L. 1804. № II, S. 171, 254.

⁴⁾ I. S. 317.

первому періоду, но и всему второму. Фихте безконечное число разъ повторяетъ, что я не нуждается ни въ какомъ субстратѣ, ни въ какомъ носителѣ, что идея это противорѣчить его сущности и уничтожаетъ его самого. Во второмъ періодѣ своего творчества Фихте не только не измѣнилъ своего прежняго взгляда въ этомъ пунктѣ, но наоборотъ углубилъ его съ особенной ясностью и горячностью формулировокъ. „Въ дѣтски ясныхъ произведеніяхъ,—говорилъ онъ, излагалъ я это; они этого не поняли, такъ какъ они не имѣютъ этого свободнаго творенія и не могутъ выйти за предѣлы фактическаго“ ¹⁾. Сознаніе попрежнему не можетъ быть сдѣлано объектомъ ²⁾, по-прежнему является абсолютной, ни на чемъ не основанной активностью ³⁾ попрежнему имѣетъ основу только въ себѣ самомъ ⁴⁾.

Слѣдовательно, принимая потусторонній субстратъ для дѣятельности ⁵⁾, мы грѣшимъ не только противъ систематики,—мы противорѣчимъ явному историческому факту, ибо Фихте продолжалъ отвергать его не менѣе принципиально.—Или уже онъ настолько былъ ослѣпленъ „вліяніемъ Шеллинга“, что пересталъ отдавать себѣ отчетъ въ самыхъ существенныхъ пунктахъ своего ученія?!—Попытаемся однако подойти къ вопросу съ другой стороны. „Въ основу чистой дѣятельности Фихте снова положилъ бытіе“—такъ гласитъ обычное изложеніе пережитого имъ въ 1801 году переворота. Таковъ историческій фактъ; но вѣдь дѣло не въ фактѣ и не въ словахъ, а въ томъ смыслѣ, который мы сами въ нихъ влагаемъ. Мы знаемъ уже, что абсолютное бытіе отлично отъ объективнаго бытія всилу своей чистой значимости не можетъ быть мыслимо, какъ объективный субстратъ для сознанія; оно относится къ

1) № I, 30.

2) № II, 4, 5.

3) S. W. B. II, 31.

4) Ib. 29.

5) Такого мнѣнія придерживается большинство историковъ: Loeve, Erdmann, Lask, Vorländer, Windelband, Wotschke, и др.; нѣсколько отклоняются мнѣнія Куно Фишера, Дрекса.

сознанію не какъ лежащій въ его основѣ метафизическій субстратъ, а какъ логическая значимость истины, какъ смыслъ и содержаніе чистаго понятія. Уже это одно а priori исключаетъ возможность метафизической интерпретации, которая значимость превращаетъ въ сущность, объективируя ее и тѣмъ самымъ создавая то противорѣчіе, противъ котораго Фихте весь вѣкъ свой боролся „въ дѣтски ясныхъ произведеніяхъ“.

Приложимъ теперь понятіе абсолютнаго бытія къ чистой дѣятельности. Что же мы получимъ? Ясно, что должна получиться вначалѣ та же самая двойственность, которой характеризуется всякое знаніе и которая должна быть преодоленна,—именно понятіе и то, что посредствомъ него понимается. Чистая дѣятельность есть то, что она есть, только въ своемъ понятіи, только благодаря своей идеѣ; это-то понятіе дѣятельности или абсолютнаго знанія, его логическое „Was“ (Гі: эст) и называетъ Фихте бытіемъ знанія (das schlechthin Unvertilgbare im Wissen), посредствомъ котораго и въ которомъ оно впервые становится членомъ философской системы. Какъ все подлежащее знанію, дѣятельность тоже *есть ничто*; слѣд., въ себѣ самой она имѣетъ *логическій* моментъ, опредѣляющій и формулирующій ея специфическое существо, какъ-то: ея не субстанціальность, ея безличность, ея вѣчность, ея безконечность и т. д. Это „Was“ не лежитъ въ основѣ чистой дѣятельности, какъ субстратъ, изъ котораго оно происходитъ, который ее носитъ и дѣлаетъ; оно только создаетъ логическое мѣсто для понятія дѣятельности, опредѣляя ея генезисъ. Абсолютное знаніе (или чистая дѣятельность перваго періода) „есть то, что оно есть; оно покоится во и на себѣ самомъ, безъ всякаго измѣненія и колебанія, твердо, закончено и замкнуто въ себѣ“ ¹⁾. Этотъ *моментъ* его Фихте называетъ „абсолютнымъ состояніемъ“ или „покоющимся бытіемъ“; мы знаемъ уже, что это покоющееся бытіе есть цар-

¹⁾ W.-L. 1801. S. W. B. II, 16.

ство понятія или истины—моментъ вѣчности въ знаніи; въ данномъ случаѣ оно выражаетъ истину самаго знанія. Понятіе или истина знанія „опредѣляютъ“ его логическое существо, принимая его какъ заключительное звено и начало системы; знаніе опредѣляется, *какъ* знаніе, по своему вѣчному „Was“, лишь въ своемъ абсолютномъ понятіи, отнюдь не въ потустороннемъ субстратѣ.

Несравненно труднѣе сохранить *саму* чистую дѣятельность *внѣ* понятія. Все имѣется лишь постольку, поскольку оно живетъ въ понятіи. Какъ только мы выходимъ изъ системы понятій, мы оставляемъ область Логоса и подвергаемся всѣмъ опасностямъ ирраціонализма и метафизики; эта опасность грозитъ намъ не въ абсолютномъ бытіи, которое, какъ логическая система понятій, не представляетъ ничего метафизически неяснаго, а какъ разъ тамъ, гдѣ мы попытаемся сохранить имманентное теченіе перваго періода, именно въ атмосферѣ чистаго сознанія, поскольку оно не исчерпывается своимъ понятіемъ и выходитъ за предѣлы его значимости. Оставляя логику, мы неизбежно попадаемъ въ метафизику. Но на этомъ основаніи нельзя же обвинять въ метафизичности специально второй періодъ фихтевской философіи, ибо онъ метафизиченъ лишь постольку, поскольку онъ сохраняетъ саму чистую дѣятельность, т.-е. основную тенденцію перваго періода. Если исторіи угодно было назвать второй періодъ „метафизическимъ“, то первый является метафизическимъ вдвойнѣ, ибо тенденція чистаго понятія въ немъ почти раздавлена широтою имманентнаго размаха. Но тѣмъ не менѣе мы сомнѣваемся, можно ли вообще систематически избѣжать этой имманентной тенденціи вообще, не впадая въ полный скептицизмъ. На примѣрѣ Фихте мы постараемся показать теперь законность и необходимость этой тенденціи, такъ же какъ мы выше показали необходимость реалистической тенденціи чистой значимости понятія.

Въ *понятіи* дѣятельности мы имѣемъ ея логическое мѣсто, ея смыслъ, ея значимость. Но вѣдь эта значимость

понятія дѣятельности, какъ всякій абстрактный моментъ, мертва и неподвижна; она независима отъ сознанія и, какъ абстракція, не имѣетъ его въ себѣ; поэтому она сама по себѣ, взятая абсолютно, безсознательна и недѣятельна; она является чистой истиной безъ всякой активности и „свѣта“. Но мы видѣли, что ни одна истина, ни одно понятіе, несмотря на свою разнородность и несоизмѣримость съ сознаніемъ, тѣмъ не менѣе безъ этого послѣдняго невозможны; оба являются моментами одного цѣлаго—именно проникнутаго значимостью сознанія, или „явленія“. То же самое мы, конечно, имѣемъ и съ понятіемъ самого абсолютнаго знанія или чистой дѣятельности сознанія; какъ всякое понятіе оно имѣетъ два логически независимыхъ, но абсолютно связанныхъ момента: значимость этого понятія и его сознательность, его „свѣтъ“ или „жизнь“. Эти два момента абсолютно проникаютъ другъ друга и въ своемъ единствѣ даютъ то, что Фихте называетъ „абсолютнымъ знаніемъ“. То, что первый періодъ принималъ за предѣльно простое оказывается снова разложеннымъ на два элемента: на значимость истины и на активность сознанія. Этотъ второй элементъ знанія, именно активность сознанія, Фихте называетъ „абсолютной свободой“. „Свобода есть абсолютная рефлексія: ея сущность есть актъ“. ¹⁾

Примѣненіе этого слова „свобода“ имѣетъ свое терминологическое основаніе. Какъ извѣстно, одна изъ основныхъ мыслей Фихте заключается въ томъ, что чистая дѣятельность Я абсолютно свободна, ничѣмъ и никѣмъ не можетъ опредѣляться кромѣ самой себя и ни въ чемъ не имѣетъ основанія своей активности; „если она есть, то она есть только потому, что она есть, и наоборотъ, если ея нѣтъ, то ея нѣтъ только потому, что ея нѣтъ“. Я безусловно; оно существуетъ потому, что полагаетъ само себя и кромѣ этой „абсолютной свободы самополаганія“ нельзя привести никакого основанія его бытія. Поэтому этотъ

¹⁾ W.—L. 1801. S. W. V. II, 34.

моментъ чистой дѣятельности или абсолютной сознательности, въ отличіе отъ абсолютнаго бытія, характеризуется именно своей необоснованностью, т.-е. своей свободой. Абсолютное знаніе или чистая дѣятельность есть не только то, что оно есть, не только абстрактное и значимое „Was“, но оно есть сверхъ того и абсолютно потому, что оно есть, т.-е. является абсолютной свободой активнаго сознанія, жизнью своего собственнаго понятія, безусловнымъ и свободнымъ „Weil“. Въ знаніи оба эти момента—значимости и дѣятельности, „Was“ и „Weil“—сливаются въ одно недѣлимое единство. Абсолютное знаніе не имѣетъ въ своей активности никакого основанія (ибо „не необходимо, чтобы мы познавали истину“), является свободнымъ основаніемъ самого себя, т.-е. абсолютнымъ „Weil“; но эта абсолютная свобода, это „Weil“ и есть именно то, что оно есть, содержаніе его понятія, и слѣд., въ себѣ самомъ имѣетъ свое «Was», свое «бытіе». Оба проникаютъ и пронизываютъ другъ друга, даны только другъ въ другѣ, какъ моменты одного недѣлимаго цѣлаго¹⁾. Это слияніе и проникновеніе дѣятельности значимостью и обратно, есть абсолютная „форма“ знанія.

Такимъ образомъ абсолютное бытіе, которое есть единство бытія и значимости, въ свою очередь является лишь абстрактнымъ членомъ новаго отношенія, которое выражается въ „знаніи“²⁾. Знаніе есть отношеніе абсолютнаго бытія къ дѣятельности сознанія. Что заставляетъ насъ, однако, принять этотъ второй членъ отношенія, не поддающийся никакой логической формулировкѣ и вообще не умѣщающійся въ рамки логики? Гдѣ лежитъ его необходимость и какія проблемы приводятъ насъ къ нему? Система

1) И.: S. 17, 24, 42, 69, 79 и др.

2) Это двойное отношеніе создаетъ ту „пятиричность синтеза“ (Fünffachheit der Synthesis), которую Фихте считаетъ отличительнымъ признакомъ своей системы:

Объективное бытіе	}	Абсолютное бытіе — Свобода сознанія
Понятіе		

міра, казалось бы, можетъ быть построена на одномъ принципѣ абсолютнаго бытія; обоснованіе міра совершается исключительно на этомъ принципѣ и понятіе „свободы“ ничего не можетъ къ нему прибавить, ибо лежитъ внѣ сферы этого обоснованія: *бытіе* міра покоится на значимости понятія, а не на активности сознанія. Для чего же принимается въ систему эта свобода сознанія, которая совершенно не касается системы бытія?—Отвѣтъ на этотъ вопросъ составляетъ систематическую сущность и индивидуальную оригинальность фихтеанства. Не тотъ опредѣленный результатъ, къ которому приходитъ Фихте, и не тѣ рѣшенія, которыя онъ даетъ, составляютъ вѣчность его историческаго появленія, но лишь своеобразность той проблемы, которая лежитъ въ ихъ основѣ, даетъ намъ право говорить не только о Фихте, но и о фихтеанствѣ. Нѣтъ исторической системы, въ которой проблема сознанія выступаетъ въ такой оригинальной формѣ, какъ у Фихте во второмъ періодѣ его философіи. Понятіемъ абсолютнаго бытія и генетическаго метода онъ если не создалъ міра, то далъ тотъ путь, по которому должна итти философія въ его построеніи. Этимъ путемъ пошелъ Гегель и въ наши дни идетъ Когенъ. Этотъ путь есть чистое содержаніе понятія, его объективный смыслъ. Все, что не относится къ этому содержанію, все, что въ принципѣ отрицаетъ Логосъ и противится его абсолютизму,—то не существуетъ для философа, идущаго этимъ путемъ; оно клеймится позорными именами кажимости, субъективности, случайности. Для этого направленія важно *бытіе* міра и его логическое построеніе. Оно по существу онтологично и нерѣдко подвергается опасности стать трансцендентнымъ (Ласкъ).

Этотъ путь удовлетворяетъ проблемѣ бытія, но оказывается безсильнымъ передъ проблемой *познания*. Чистая мысль *по своему смыслу* совершенно не касается ея познания; послѣднее должно быть либо безъ всякихъ аргументовъ, съ закрытыми глазами на скрытую въ немъ проблему, просто постулировано и принято, либо же принципиально

отвергнуто; въ обоихъ случаяхъ игнорируется сама проблема. Нѣтъ ли такихъ вопросовъ философіи, которые выводили бы ее изъ системы бытія и требовали бы новаго принципа, выводящаго за предѣлы чистаго и неподвижнаго Логоса? Нѣтъ ли такихъ проблемъ, которыя не удовлетворялись бы чисто логическимъ движеніемъ и раціональной жизнью понятія и приводили бы философію къ необходимости постулировать не только не-бытіе ($\mu\eta\ \delta'\epsilon\upsilon$) но и нелогось. Да, отвѣчаетъ духъ фихтевской философіи, такая проблема есть; это есть проблема знанія. Въ знаніи мы имѣемъ всегда *больше*, чѣмъ бытіе, больше, чѣмъ тотъ логическій смыслъ, который оно имѣетъ; кромѣ этого смысла въ немъ заключается моментъ его „знательности“ (*Wissbarkeit*) и сознательности. Этотъ моментъ ничего не прибавляетъ къ его смыслу или объективному содержанію, но только создаетъ логически имажинерную характеристику самого знанія; онъ не можетъ быть новымъ понятіемъ, новой значимостью, ибо онъ не отвѣчалъ бы тогда поставленному вопросу, оставаясь въ той сферѣ, изъ которой требуется уйти; онъ не можетъ быть новымъ членомъ системы Логоса, ибо Логось лишенъ той жизни, которая требуется проблемой знанія.

Сознаніе создаетъ то, что выходитъ за предѣлы Логоса и оказывается по существу ирраціональнымъ. Этотъ моментъ ирраціональнаго сохраняется всюду,—не только въ красномъ и зеленомъ цвѣтѣ, но и въ самыхъ абстрактныхъ и чистыхъ понятіяхъ; поскольку они сознаются, постольку къ нимъ примѣшивается элементъ абсолютной случайности, элементъ *въ нихъ* необоснованный и принципиально выходящій за ихъ предѣлы; фактъ сознанія не имѣетъ никакого основанія и вноситъ въ свое логическое содержаніе элементъ чуждый всякой логикѣ; *въ свѣтъ обоснованія и значимости онъ есть чистый нуль*.

Такая постановка проблемы переворачиваетъ всѣ наши воззрѣнія на сознаніе. Во всѣхъ системахъ философіи оно считается основнымъ принципомъ раціональности. Мысли-

мое чисто, какъ абсолютное для-себя-бытіе, какъ чистое мышленіе, оно носить въ себѣ всю сущность Логоса. Для Фихте же его существенный эффектъ есть именно нарушеніе Логоса; *оно есть принципъ ирраціональности*. Всюду, куда оно вноситъ свой свѣтъ, оно создаетъ нѣчто выходящее за предѣлы всякаго пониманія. Въ немъ мы имѣемъ моментъ ясный въ самомъ себѣ, но ясный нелогически. Его логическая ясность лежитъ не въ немъ самомъ, не въ его „Weil“, а въ его понятіи, въ его „Was“, посредствомъ котораго оно только и можетъ быть принято въ систему. Рациональная необходимость знанія лежитъ въ его абсолютномъ бытіи; его же фактическое бытіе въ сознаніи есть совершенная необоснованность, свобода, случайность, ирраціональность. „Знаніе является по своему бытію абсолютно случайнымъ, по своему же содержанію необходимымъ“.

Такимъ образомъ, во-первыхъ, ирраціональность сознанія есть постулатъ проблемы знанія; онтологическія орудія безсильны раскрыть его существо: какъ только мы начинаемъ сознаніе разсматривать подъ угломъ зрѣнія бытія и *какъ* бытіе, мы тотчасъ же уничтожаемъ его и убиваемъ мышленіе въ его основѣ¹⁾. Есть однако еще одна важная проблема, приводящая насъ къ тому же постулату. Это проблема конкретной множественности *объективнаго* бытія (Dasein). Обычный упрекъ, который дѣлается монистическимъ системамъ, исходящимъ изъ одного единаго принципа,—будь то субстанція, идея, или Логосъ,—заключается въ томъ, что переходъ отъ высшаго единства къ конкретному множеству объективнаго міра остается всегда непонятнымъ. Какимъ образомъ, напр., субстанція Спинозы порождаетъ изъ себя міръ? Какъ можетъ конкретное множество вещей заключаться въ ней, когда она есть абсолютное единство? Какъ возможна „переходная точка отъ субстанціи къ ея акциденціямъ?“²⁾

¹⁾ См. W. L. 1804 Н. II, S. 183. „Das Ansich ist zu beschreiben lediglich als das sein Denken Vernichtende“.

²⁾ W.-L. 1801. S. W. B. II, 88. Ср. W.-L. 1812. Н. II, 328.

Возьмемъ другой не менѣ поучительный историческій примѣръ—систему Гегеля. Высшій принципъ этой системы есть идея. Гегель остается постоянно въ ея атмосферѣ. Если онъ въ своей натурфилософіи переходитъ къ „инобытію“ идеи, къ ея раскрытію въ системѣ природы, то этотъ переходъ совершается и остается лишь въ понятіи. Его природа есть система понятій и діалектическое развитіе ея ступеней лежитъ не въ ея явленіи, не въ ея объективности, а лишь въ ея идеальности ¹⁾. Элементъ, въ которомъ только и можетъ жить его система, есть чистый Логосъ. Какъ абсолютная истина идея проявляется только въ логикѣ; всѣ остальные „способы“ ея проявленія находятся подъ господствомъ логики ²⁾.

Хотя Гегель и ставитъ въ упрекъ спинозизму, что его субстанція не имѣетъ еще въ себѣ опредѣленной субъекта однако по существу и его собственная философія отрицаетъ живую субъективность. Субъектъ существуетъ для него тоже лишь какъ понятіе,—иначе онъ не могъ бы стоять въ діалектической связи съ другими этапами системы. Проблема познанія у Гегеля должна отрицать субъективность, живую сознательность его. Познаетъ, собственно, не субъектъ, а одно понятіе познаетъ другое. А познается черезъ В значить только, что А логически опредѣляется и создается черезъ В: *субъектъ при этомъ остается внѣ игры*. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Гегель, дѣйствительно, приходитъ къ такому выводу: Теоретическая сущность познанія опредѣляется, какъ *понятіе «созерцаемое посредствомъ понятія»*; „познаніе знаетъ себя только какъ усвоеніе, какъ... идентичность самого понятія“ ³⁾. Вся множественность міра существуетъ для Гегеля лишь въ понятіи; поэтому она репрезентируетъ лишь множественность понятій, а не

1) Ср. Ulrici: Ueber Princip und Methode der Hegelschen Philosophie. S. 16.

2) Hegel: Logik. S. W. B. V, S. 321.

3) Ib.: S. 323. Мы должны замѣтить, что такое пониманіе Гегеля не можетъ быть непосредственно примѣнено къ его Феноменологіи духа, которая ближе подходитъ къ Фихте, чѣмъ Логика и Энциклопедія.】

единичныхъ вещей. Эта послѣдняя—множественность единичныхъ и конкретныхъ вещей,—относимая имъ за счетъ иллюзій явленія, въ своей данности однако никогда не можетъ быть объяснена и вызываетъ подчасъ лишь его досаду. Это иллюзія,—хорошо! Но она должна имѣть свой принципъ.

Для Фихте этимъ принципомъ является *сознаніе*. Оно создаетъ въ мірѣ всю эту переменчивую иллюзію явленій, эту непосредственную смѣну конкретныхъ состояній, которая является фактомъ и которая *съ точки зрѣнія абсолютнаго бытія* совершенно непонятна и несущественна. Абсолютное бытіе есть логическое единство. „Если это единство должно выявляться, то въ этомъ явленіи сознаніе должно оказаться принципомъ абсолютной смѣны и многообразія“ ¹⁾. Если мы, какъ Спиноза (и Гегель), будемъ придерживаться только одного принципа единства, то эта „смѣна“ въ мірѣ оказывается непонятной и *противорѣчивой*. Разрѣшеніе этого противорѣчія Фихте разсматриваетъ, какъ основную задачу своей философіи ²⁾. Абсолютное единство можетъ включать въ себя множество понятій, но множество единичныхъ и конечныхъ вещей съ нимъ несоизмѣримо. Это множество *внутри* субстанціи есть *ея* противорѣчіе; оно можетъ быть фактически дано только *внѣ* субстанціи, и это „внѣ“ для Фихте есть сознаніе. Поэтому сознаніе называется принципомъ „жизни“ субстанціи; ³⁾ оно есть принципъ *ея* модификаціи, условіе *ея* объективнаго существованія (Dasein) ⁴⁾. „Какъ понятіе вообще является творцомъ міра, такъ же свободный фактъ рефлексіи показываетъ себя творцомъ безконечнаго многообразія въ мірѣ“ ⁵⁾. Чистое понятіе объясняетъ логическую конструцію и закономерность вселенной, но не въ силахъ

1) Fichte: W.-L. 1804 N. II 311.

2) W.-L. 1812. S. 328.

3) W.-L. 1812. N. II, 362.

4) Ср. Wotschke: Fichte und Erigena. S. 14 ff. Также: Drews: Die deutsche Speculation seit Kant. I, 166.

5) Fichte: Anweisung zum seligen Leben, 1806. S. W. B. V, S. 456.

объяснить ея конкретнаго процесса, ея естественной исторіи. Для этой исторіи нуженъ иной принципъ, который не касаясь абсолютнаго бытія міра въ системѣ его законовъ, объяснялъ бы его въ его иллюзіи, въ его временномъ небытіи, т.-е. который разсматривалъ бы его не *sub specie aeternitatis*, а *sub specie durationis*. Этотъ принципъ мірового историзма есть сознание. Фактическая исторія вселенной не имѣетъ бытія въ понятіи и есть лишь его несовершенное отраженіе. Міръ есть лишь „отзвукъ идеи“. ¹⁾ Кромѣ идеи онъ всегда содержитъ въ себѣ ирраціональный моментъ сознанія, который находится въ вѣчной борьбѣ съ абсолютнымъ бытіемъ, стремясь нарушить его абсолютность. Въ каждой вещи, въ каждомъ событіи міра, даже въ каждомъ понятіи, поскольку оно соприкасается съ субъектомъ, имѣется этотъ ирраціональный моментъ небытія. Вселенная представляетъ вѣчную „борьбу бытія съ небытіемъ“ ²⁾. Она существуетъ лишь постольку, поскольку она совпадаетъ съ абсолютнымъ бытіемъ понятія; поскольку же она является временной смѣной состояній сознанія, постольку она находится въ процессѣ постоянной гибели и относится къ сферѣ неистиннаго, нелогическаго существованія, т.-е. протекаетъ въ небытіи,—въ сознаніи. *Это не значитъ, что эта сторона міра является вообще полнымъ отсутствіемъ: съ точки зрѣнія наивнаго сознанія именно эта сторона міра и является наиболѣе реальной и стойкой; это есть область чувственныхъ, эмпирическихъ вещей, которыя Фихте объединяетъ въ понятіи „объективнаго бытія“. Такъ же какъ абсолютное бытіе чистой истины въ себѣ рождается только въ діалектическомъ отрицаніи или «уничтоженіи» сознанія, такъ же объективное бытіе возникаетъ въ обратномъ процессѣ уничтоженія логическаго генезиса, т.-е. въ объятіяхъ сознанія* ³⁾. Здѣсь появляется логически несамомо-

¹⁾ N. I, 21.

²⁾ W.-L. 1801. S. 87.

³⁾ W.-L. 1804. N. II, 256. „Der absoluten Sichgenensis wird im höheren Wissen ein Princip vorausgesetzt, heisst: dieses höhere Wissen ist innerlich und

стоятельное, отъ своего принципа оторванное бытіе объекта; получается то, что Спиноза называлъ: *consequentiae absque praemissis* ¹⁾, т.-е. бытіе, которое игнорируетъ свое логическое основаніе и живетъ въ непосредственной объективности предиката. Это объективное бытіе есть оборванность генезиса, абстрактный отрывокъ истины; это есть то, что мы называемъ обыкновенно „фактомъ“; фактическое бытіе есть въ буквальномъ смыслѣ отрицаніе генезиса; слѣд., отрицаніе логическаго генезиса „не есть ничто“, какъ могъ бы утверждать онтологъ, признающій только *логическое* бытіе; въ этомъ отрицаніи діалектически создается *положительное* опредѣленіе объективнаго, фактическаго бытія ²⁾. Принципъ этой фактичности есть сознаніе.

Такимъ образомъ въ область абсолютнаго бытія или значимости перекладывается все логическое; всякая логическая связь, всякое основаніе имѣетъ свое сѣдалище въ этомъ первоначальномъ царствѣ. На долю сознанія остается самый моментъ сознательности,—нѣчто такое, что недоступно болѣе никакому понятію, ибо все присущее чистому понятію, все логическое перенесено на другую сторону; въ немъ остается абсолютная ирраціональность созерцающей дѣятельности, которая фиксируется въ абстракціи отъ всякаго логическаго основанія и всякаго содержанія. Задача этого ирраціональнаго, алогическаго момента, который „абсолютно лишенъ всякаго основанія“ (ибо лежитъ внѣ процесса обоснованія) и поэтому называется „абсолютной свободой“—его задача есть „освѣщеніе“ абсолютнаго бытія. Хотя всякое обоснованіе и все бытіе можно узрѣть только въ „свѣтѣ этой и абсолютной свободы“, *однако самъ этотъ свѣтъ ни въ коемъ случаѣ не принадлежитъ къ логической связи и объективному ходу обоснованія.* Изъ этого

materialiter Nicht-Genesis; *doch ist es nicht nicht, sondern es ist wirklich und in der Tat; also positive Nichtsichgenesis...* Aber die *positive* Negation der Genesis ist ein *bestehendes Sein*“ objectives Sein.

1) Spinoza, Et, II. Prop. 28.

2) W.-L. 1804. N. II, S. 260, 263.

съ достаточной ясностью вытекаетъ, почему Теорія знанія „отрицаетъ въ себѣ значимость сознанія“. Если мы актъ сознанія абстрактно разрѣзаемъ на два момента, и оба момента (значимости и сознательности или дѣятельности) такъ изолируемъ, что они ничего не имѣютъ другъ отъ друга, то мы дѣлаемъ сознательность, какъ таковую, вполнѣ *алогичной*. Ея существенный эффектъ состоитъ въ томъ, что она чистое логическое содержаніе, абсолютную истину въ себѣ всегда нѣкоторымъ образомъ искажаетъ, внося въ нее посторонній, алогическій элементъ. Сознаніе вноситъ изоляцію и „фактичность“. Посредствомъ этой фактичности создается иллюзія временности и психологической данности истины; она дѣлаетъ изъ истины покоящійся и неподвижный въ генетическомъ смыслѣ объектъ, даетъ истинѣ иллюзію объективнаго бытія. Это объективное бытіе является поэтому для Фихте абсолютно случайнымъ и ирраціональнымъ, не подвергающимся никакой дедукціи¹⁾. Вся необходимость, вся законмѣрность существованія лежитъ въ абсолютномъ бытіи истины, существованіе же, какъ дѣйствительный фактъ, абсолютно случайно, т. е. является продуктомъ лишенной всякаго основанія свободы. Такимъ образомъ сознаніе является „по своему существованію вообще случайнымъ, по своему же содержанію—необходимымъ“²⁾; до этой *необходимости содержанія* теорія знанія должна себя возвысить, вполнѣ игнорируя случайность пустого сознанія. Это пустое сознаніе проникаетъ и пронизываетъ всю логическую систему, но *само не можетъ быть членомъ ея, не можетъ выступать моментомъ въ цѣпи логическаго обоснованія; „сознаніе ничего не можетъ сдѣлать истиннымъ“*³⁾.

„Сознаніе само по себѣ, говоритъ Фихте, не имѣетъ ни значимости, ни какого-либо отношенія къ истинѣ“. Съ этимъ основоположеніемъ онъ проникъ въ самую первоначальную основу не только анти-психологической, но и вообще анти-

1) Tr. Logik. № 1, S. 173, 174, 298—308. W.-L. 1812. S. 318.

2) W.-L. 1801. S. W. B. II, S. 67.

3) W.-L. 1804. № II, S. 195.

имманентной аргументаціи. Эта принципиально отрицательная позиція его къ проблемѣ сознанія дѣлаетъ его изслѣдованіе глубже и цѣннѣе, чѣмъ вся Wissenschaftslehre Больцано. Алогическая природа сознанія не была усмотрѣна ни Больцано, ни позднѣе Гуссерлемъ; ихъ аргументація, можно сказать, разсѣяна и лишена высшаго принципа; говоря въ терминахъ Фихте, они не сумѣли проникнуть къ генетической постановкѣ вопроса; они правильно усмотрѣли, что истина отлична отъ акта сознанія; но они не нашли высшаго основанія этой независимости, т.-е. они не создали понятія истины генетически, но лишь приняли ее фактически. Это основаніе состоитъ именно въ противопоставленіи и отграниченіи ея отъ лишенной всякаго основанія, логически-чуждой природы сознанія; въ сознаніи и посредствомъ сознанія ничего нельзя обосновать, но только „усмотрѣть“ или „освѣтить“ обоснованіе; само сознаніе всегда стоитъ внѣ логической связи содержанія, которая можетъ быть только между истинами, а не между актами сознанія. Существенное зерно такого своеобразнаго воззрѣнія лежитъ въ томъ, что сознаніе никогда не можетъ выступать какъ членъ или этапъ въ цѣпи логическаго умозаключенія, что оно не есть ни обосновывающій, ни обоснованный феноменъ. Поэтому никакъ нельзя сознаніе выставлять высшимъ *логическимъ* принципомъ, какъ это дѣлаетъ имманентная философія; сознаніе не обосновываетъ бытія, ибо эта функція принадлежитъ только значимости чистаго понятія.— Посредствомъ заключенія изъ непосредственнаго сознанія нельзя также ничего „доказать“; $2 \times 2 = 4$ истинно не потому, что это очевидно; ссылка на очевидность есть всегда *argumentatio ad subjectum*, которая теряетъ всякій смыслъ относительно самого бытія. Поэтому въ одинаковой мѣрѣ нельзя что-нибудь доказывать посредствомъ познанія вообще, ибо познаніе, какъ таковое, не есть основаніе для доказательства; понятіе доказательства не лежитъ въ этой методикѣ познавательнаго, ибо оно есть онтологическое понятіе. Познаніе съ своей субъективной стороны не есть

принципъ значимости, но только фактическаго бытія; въ этой-то именно фактичности актъ сознанія или познанія и „не имѣетъ никакого отношенія къ истинѣ“; лишь постольку, поскольку мы уничтожаемъ эту фактичность, *отъ нея вполне абстрагируемъ*, мы можемъ подняться до самой истины; но тогда мы уже не познаемъ и не схватываемъ ее въ обычномъ, интенціональномъ смыслѣ этихъ словъ, но мы есть сама истина, мы вполне совпадаемъ съ нею и теряемъ свое собственное временное существо въ ея интеллигибельной значимости ¹⁾.

Такая концепція создаетъ относительно сознанія самый рѣшительный и смѣлый скептицизмъ, который не сомнѣвается, какъ Энезидемъ, только въ историческомъ состояніи знанія и не уничтожаетъ, какъ Юмъ, только *необходимую* значимость высказываній сознанія, но который отмѣняетъ *всякую*, даже сравнительную и только вѣроятную значимость его, уничтожая вообще и принципиально его логичность.— „Если же оно, т.-е. это скептическое недомысліе, сомнѣвается въ самостоятельной значимости сознанія, то даже съ этимъ генеральнымъ сомнѣніемъ оно приходитъ слишкомъ поздно для теоріи знанія; ибо эта послѣдняя сомнѣвается въ самостоятельной значимости сознанія не только условно и на-время, но утверждаетъ и показываетъ категорически такое отсутствіе значимости, которое могло бы само это генеральное сомнѣніе поставить подъ знакъ вопроса. Именно обладатель теоріи знанія, который обозрѣваетъ всѣ дизъюнкціи въ сознаніи., могъ бы установить такой скептицизмъ, который уничтожалъ бы всякій принятый до сихъ поръ и отъ котораго пришли бы въ ужасъ всѣ тѣ, которые, ради препровожденія времени занимаются различными сомнѣніями; всѣ они навѣрное бы закричали,

¹⁾ См. W.-L. 1804. S. 234. „Wir allerdings sind es, die diese Konstruktion vollziehen, aber inwiefern wir... *das Sein selber sind* und mit ihm zusammenfallen; keineswegs aber... als ein vom Sein unabhängiges und freies Wir“. Vrgl., S. 163. „...Aber in der Wahrheit begreifen wir es auch nicht, sondern wir haben es und sind“. Vrg. auch: S. s. 208, 235, 258, 293, 306.

что шутка заходить слишком далеко“¹⁾). Систематическое значеніе такого скептицизма огромно, ибо онъ самъ себѣ создаетъ положительный результатъ. Намъ еще предстоитъ рассмотретьъ, какъ именно въ этомъ безнадежномъ скепсисѣ сознанія рождается абсолютный разумъ и чистое бытіе: отрицаніе и выдѣленіе сознанія открываетъ область логическаго во всей его чистотѣ и самостоятельности. Такого рода скепсисъ не уничтожаетъ истины и ея возможности, но, наоборотъ, въ своемъ основномъ тезисѣ „уничтоженія“ субъекта *онъ создаетъ истину въ ея понятіи. Скептицизмъ относительно сознанія порождаетъ полный абсолютизмъ истины въ себѣ.* Въ немъ гибнетъ не истина, но, наоборотъ, вѣковая ошибка, неправильная теорія, которая рассматриваетъ знаніе, какъ „отраженіе“ истины въ сознаніи или какъ „признаніе“ ея сознаніемъ же; въ *такомъ* смыслѣ знаніе не возможно; оно приводитъ къ полному скепсису, ибо его понятіе невѣрно построено. Знаніе возникаетъ не въ „отраженіи“ и не въ какихъ-либо болѣе утонченныхъ формахъ этой идеи отраженія, но въ „уничтоженіи“ субъективнаго, въ элиминаціи и абстракціи отъ него.

Знаніе опредѣляется какъ единство обоихъ выше изложенныхъ моментовъ: абсолютнаго бытія и абсолютной свободы. Оно не есть понятіе какой-либо субстанціи, напр. психической, но понятіе нѣкотораго *отношенія*. Задача теоріи знанія заключается въ томъ, чтобы правильно *построить* это отношеніе. Мы уже видѣли, съ какими трудностями сопряжено это построеніе; и трансцендентныя и субъективно-имманентныя попытки въ этомъ отношеніи оказываются несостоятельными, ибо трансцендентная точка зрѣнія устанавливаетъ только непроходимую пропасть между моментами знанія, имманентная же вообще уничтожаетъ значимость его, такъ какъ за единственный и высшій принципъ своихъ дедукцій принимаетъ сознаніе, въ которомъ по су-

¹⁾ Ib. S. 196. Cp. W.-L. 1812. S. 320. „Was irgend. ein Ich hindenkt, ist falsch“.

шеству всякое знаніе исчезаетъ. Основная цѣль, къ которой стремятся всѣ изложенія теоріи знанія у Фихте, начиная съ 1801-го года, лежитъ въ требованіи этого построенія или „конструкціи“¹⁾, этого *генетическаго* происхожденія знанія изъ его абсолютныхъ моментовъ. Теорія знанія должна показать, что каждый изъ этихъ моментовъ необходимо и діалектически влечетъ за собой другой, *что они суть лишь моменты одного и того же, одинаго въ себѣ отношенія*, а отнюдь не изолированныя и сами по себѣ понятныя *данности*; что понятіе каждаго изъ нихъ возникаетъ лишь при предпосылкѣ другого и что поэтому высшимъ принципомъ всей системы не можетъ быть ни истина въ себѣ, ни субъективное сознаніе, но только то высшее отношеніе или единство, которое оба эти элемента имѣетъ своими моментами.

Однако именно въ этомъ пунктѣ Фихте наталкивается на такую трудность, которая грозитъ разрушить не только все зданіе, но самую задачу. Ему всегда могутъ возразить, что всѣ его попытки генетически конструировать знаніе а priori обречены на неудачу въ силу самыхъ предпосылокъ его ученія. Конструкція и генезисъ выражаютъ всегда логическое становленіе понятія, его діалектическое или научное обоснованіе; поэтому конструкція возможна только въ сферѣ понятія и теряетъ всякій смыслъ, коль скоро мы выходимъ за его предѣлы. Но вѣдь согласно ученію Фихте одинъ изъ моментовъ абсолютнаго знанія, именно его абсолютная свобода, его „Weil“, принципиально выходитъ изъ сферы чистаго Логоса и въ силу этого никакими діалектическими уловками не можетъ быть поставленъ въ логическую связь съ другимъ моментомъ его. Фихте самъ вывелъ свободу сознанія изъ системы понятій, самъ сдѣлалъ ее ирраціональнымъ принципомъ всякой ирраціональности—и вотъ теперь онъ ставитъ своею задачей рачіонально построить знаніе изъ элементовъ абсолютнаго?! Задача кажется съ точки зрѣнія его предпосылокъ *принципиально невыполнимой*.

1) W.-L. 1810. S. W. B. II, S. 697.

Однако при чтеніи Фихте это само собою навязывающееся возраженіе быстро должно усомниться въ себѣ самомъ, ибо въ самомъ началѣ Теоріи знанія 1804 г. мы видимъ, что философъ съ полнымъ сознаниемъ самъ признаетъ эту невозможность и ея принципиальный характеръ. „Я конструирую,—говоритъ онъ,—нѣчто вполнѣ неконструируемое, съ полнымъ сознаниемъ, что конструировать его нельзя“¹⁾. Странное признаніе, способное сбить съ толку всякаго, кто приступаетъ къ изученію этого произведенія! Вѣдь это значитъ откровенно признать противорѣчіе даже не въ результатѣ, а въ самой проблемѣ! Но именно эта увѣренность „полнаго сознания“ заставляетъ задуматься. Дѣйствительно, мы стоимъ здѣсь передъ проблемой, въ которой Фихте выразилъ необычайную глубину своего духа. Другая трудность и не менѣе бросающееся въ глаза противорѣчіе заключается въ томъ, что вѣдь знаніе признано невозможнымъ благодаря абсолютно скептической позиціи его; какъ можно строить понятіе, которое заранѣе признано невозможнымъ? Сознаніе никогда не можетъ познать истины, ибо познанная истина перестаетъ быть чистой истиной въ себѣ. И съ этой точки зрѣнія, слѣд., знаніе и пониманіе невозможно, ибо уничтожаетъ само себя.

Однако это послѣднее соображеніе неожиданно открываетъ намъ двери для устраненія возникшей изъ самаго существа ученія трудности. Эту трудность можно назвать абсолютной антиноміей знанія въ строго кантовскомъ смыслѣ неизбежнаго противорѣчія разума. Абсолютна она потому, что касается не какого-либо частнаго вопроса, а именно самого знанія. Анализъ знанія приводитъ разумъ къ пониманію такихъ элементовъ, которые онъ однако съ логической необходимостью долженъ считать абсолютно непонятными, ибо они конструируютъ само пониманіе и, слѣд., даны до и внѣ всякаго пониманія. Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы попытаемся дать разрѣшеніе этой антиноміи въ той формѣ, въ какой предлагаетъ его Фихте.

1) W.-L. 1804. № II, S. 106.

Мы уже видѣли, что въ строгомъ смыслѣ слова истину познавать нельзя, но можно только быть ею. Истинное познание (*wahres Licht*) заключается въ устраненіи всѣхъ тѣхъ ингредиентовъ, которые вносятся въ него сознаниемъ; послѣднее должно быть логически устранено, признано несущественнымъ и съ логической точки зрѣнія, т.-е. въ проблемахъ чистаго содержанія, вообще уничтожено; оно должно отрѣшиться отъ самого себя и вполнѣ „потеряться въ интеллигибельномъ мірѣ“; лишь это уничтоженіе субъективности Фихте называетъ знаніемъ, т. е. какъ разъ обратное тому, что принимается обыкновенно въ гносеологіи; субъективное понятіе должно уничтожить себя самого для того, чтобы понять что-нибудь по истинѣ. Это требованіе „убійства“ понятія не слѣдуетъ понимать такимъ образомъ, что оно уничтожается въ своей фактической наличности; „фактически мы никогда не можемъ выйти изъ него“; реально оно неуничтожимо; оно должно быть убито логически (*als an sich gültig... was die innere Gültigkeit betrifft...*), т.-е. въ логической системѣ обоснованія; оно должно быть удалено изъ цѣпи этого обоснованія, такъ какъ *для него* является абсолютнымъ нулемъ¹⁾; это уничтоженіе понятія есть знаніе или „истинная очевидность“. „Уничтоженіе понятія посредствомъ очевидности, т.-е. самозарожденіе непонятнаго есть эта живая конструкція внутренняго качества знанія“²⁾. „Если долженъ быть свѣтъ, то понятіе должно быть положено и уничтожено“³⁾ („понятіе“ берется здѣсь въ смыслѣ *субъективнаго* понятія). Мы знаемъ истину, не поскольку мы ее знаемъ, т.-е. субъективно сознаемъ, а лишь поскольку мы являемся самой истиной. Уничтоженіе понятія означаетъ только утвержденіе его чистой значимости въ себѣ. Понятіе значимости (*Gültigkeit, Wahrheit ansich*), какъ мы уже говорили, именнно и возникаетъ въ

1) *Ib.*: S. 142, 148.

2) *Ib.*: S. 117.

3) *Ib.* S. 120, ср. S. 139, 150, 163, 184. и др.

понятіи этого уничтоженія¹⁾; результатъ и смыслъ его есть смыслъ „абсолютнаго бытія“, т.-е. значимости, истины въ себѣ. Въ виду этого абсолютное бытіе выступаетъ въ характеристикѣ „непостижимаго“, ибо оно возникаетъ въ уничтоженіи понятія. И дѣйствительно съ точки зрѣнія обычной теоріи знанія, принимающей познаніе какъ отъ бытія изолированный, интенціонально къ нему относящійся, субъективный процессъ, оно непостижимо, ибо постигать такимъ образомъ нельзя; такого знанія нѣтъ и быть не можетъ.

Такимъ образомъ Фихте выполняетъ пониманіе непостижимаго съ полнымъ сознаніемъ его непостижимости. Эта терминологія чрезмѣрно напоминаетъ мистическія системы; однако смыслъ ея совсѣмъ иной. Невозможность пониманія абсолютнаго бытія основана на двусмысленности слова „пониманіе“. Если „понимать“ значитъ направляться на истину, „признавать“ ее, какъ нѣчто лежащее внѣ, „схватывать“ ее, оставаясь въ актѣ этого схватыванія отличнымъ отъ нея самой, то такое пониманіе невозможно; ибо только въ томъ случаѣ, если понятіе перестало быть для истины внѣшнимъ, если оно уничтожило себя въ этой внѣшности и интенціональности, т. е. только въ интенціональномъ непониманіи, оно становится понятіемъ. Понять — значитъ въ этомъ высшемъ смыслѣ слиться съ истиной, отказаться отъ своей „свободы“ и независимости. Абсолютно уничтожается только неправильная теорія пониманія, которая считаетъ его только субъективнымъ процессомъ; само же понятіе уничтожается не абсолютно, но релятивно, т.-е. оно отмѣняется, превращаясь изъ субъективнаго въ объективное. Такимъ образомъ противорѣчіе, скрытое въ абсолютной значимости, устраняется этимъ новымъ „скептическимъ“ смысломъ пониманія.

¹⁾ Ib. S. 117 „Also wird durch diese Evidenz gerade das Unbegreifliche, als Unbegreifliches... gesetzt“. „Nun ist die Unbegreiflichkeit doch nur die Negation des Begriffs, Ausdruck seiner Vernichtung; daher ein aus dem Begriffe und dem Wesen selber herrührendes, durch die absolute Evidenz hinübergetragenes Merkmal“.

Моментъ абсолютнаго бытія полагается какъ „непостижимое“ съ интенціональной точки зрѣнія; и лишь въ этой характеристикѣ, отрицающей его сознаніе, онъ получаетъ свое *логическое опредѣленіе*; безъ этого отрицанія нѣтъ значимости, какъ значимости, ибо ея опредѣленіе логически выполняется, какъ уничтоженіе субъективнаго понятія. Эта характеристика „непостижимаго“ существенна для абсолютнаго; но именно въ силу своей существенности она ставитъ его въ отношеніе къ сознанію; въ этомъ-то и лежитъ необходимость понятія, какъ акта сознанія, что безъ него нѣтъ самаго абсолютнаго бытія; послѣднее „полагается только посредствомъ абсолютнаго понятія, которое должно быть положено для того, чтобы быть уничтоженнымъ. Только въ уничтоженіи понятія выясняется не постижимое“¹⁾. У самой истины нѣтъ болѣе средствъ создать свою собственную сущность, т.-е. логически опредѣлить себя, какъ противопоставивъ себя субъективному понятію и превративъ себя въ тотъ элементъ, *который* поглощаетъ его. Такимъ образомъ абсолютное бытіе скрываетъ въ себѣ какъ бы отрицательную тенденцію къ сознанію, никогда не имѣя его въ себѣ, логическое царство утверждаетъ его въ отрицаніи; оно указываетъ на элементъ принципиально отличный отъ себя, т.-е. на абсолютную свободу; и только это указаніе, а не сама свобода, носитъ логическій характеръ и относится къ самой истинѣ. Слѣд., логическая конструкція знанія совершается въ самомъ царствѣ истины же, поскольку истина для логическаго построенія самой себя указываетъ во внѣ. „Вмѣстѣ съ этимъ все качество абсолютнаго происходитъ изъ знанія. Абсолютное не само по себѣ непонятно: это утвержденіе не имѣетъ смысла; оно непонятно только тогда, *когда понятіе испытываетъ на немъ свои силы*, и эта непонятность есть его единственное качество“²⁾.

Такимъ образомъ разрѣшается и первое противорѣчіе. Знаніе, какъ таковое, не есть логическое, но „органиче-

1) Ib.: S. 117.

2) Ib. I, S. 118.

ское" единство; оно „за предѣлами всякаго знанія“ строить себя, а отнюдь не строится логическимъ смысломъ своего понятія. Но *смысль* его понятія, его „Was“, строится логически и опредѣляется рационально, именно какъ не логическое, а органическое единство; его понятіе обрывается въ указаніи на внѣшность сознанія. Поэтому знаніе въ системѣ Фихте строится не изъ самой свободы, а изъ символизирующаго ее понятія, т.-е. строится не знаніе въ его активности, а лишь понятіе знанія.

Теперь требованіе генетической конструкціи знанія получаетъ вполнѣ опредѣленный смыслъ. Само по себѣ, т.-е. въ своемъ органическомъ единствѣ свободы и бытія знаніе построено быть не можетъ, ибо его абсолютная составность выходитъ за предѣлы знанія и истины. Конструкція возможна только въ сферѣ логическаго смысла, въ абстракціи отъ иррациональнаго момента его, т.-е. построить можно только *понятіе* знанія, какъ высшее звено системы истины. Задача этого построенія заключается въ томъ, чтобы показать, что понятіе абсолютнаго бытія предполагаетъ *понятіе* абсолютной свободы и обратно; въ этомъ заключается цѣль генетической конструкціи — показать, что одно понятіе — *a* — совершенно невысказуемо само по себѣ и неизбежно приводитъ къ другому — *b*. Отъ какого-бы члена мы ни начинали, мы должны придти къ его уничтоженію, когда уже отъ перваго члена ничего не остается и на его мѣстѣ появляется его діалектической спутникъ. Посредствомъ этого обоюднаго перехода доказывается ихъ внутренняя зависимость и конструируется ихъ логическое единство,—въ данномъ случаѣ понятіе знанія. Конструировать не значитъ просто сложить изъ двухъ элементовъ третій, но значитъ показать логическую связность этихъ двухъ, ихъ обоюдный „переходъ“ и „проникновеніе“. Построить значитъ логически создать отношеніе, а не сумму. Отношеніе, какъ таковое, по своему смыслу включаетъ въ себя больше, чѣмъ простую сумму своихъ терминовъ, ибо термины только въ отношеніи и существуютъ. Не от-

ношеніе растворяется въ механической смѣси терминовъ, но, наоборотъ,—термины въ отношеніи. Однако это третье не есть нѣкій третій, *независимый* элементъ, но именно само отношеніе и его смыслъ. Такъ и понятіе знанія есть не что иное, какъ только отношеніе понятій его составляющихъ; въ немъ не лежитъ логически ничего другого, кромѣ специфичности того логическаго перехода, который устанавливается между его элементами. Всякая конструкція есть только рядъ мыслимыхъ положеній, *я результатъ вполне совпадаетъ съ я процессомъ*. Поэтому понятіе знанія *есть* не что иное, какъ его теорія; оно не есть пунктъ, но система,—не интуиція, а теорія. Въ примѣненіи къ Фихте эта теорія заключается въ томъ рядѣ умозаключеній, который приводитъ отъ абсолютнаго бытія къ абсолютной свободѣ и обратно. Какъ же совершится этотъ переходъ?

Такъ же какъ свѣтъ физическій проявляется, какъ свѣтъ, только въ томъ случаѣ, если онъ что-либо освѣщаетъ, хотя бы только себя самого, такъ и свѣтъ знаніе, проявляется только на сознаніи чего-либо, хотя бы себя самого. Въ этомъ сознаніи себя самого онъ данъ себѣ какъ бы внѣшнимъ, объективнымъ образомъ; такую форму его самосознанія Фихте называетъ „внѣшней формой его бытія“ (*äussere Existenzialform*), подразумѣвая при этомъ его бытіе въ сознаніи, въ субъективномъ, еще *не* уничтоженномъ понятіи. Эта форма, какъ мы знаемъ, должна быть для него несущественна, ибо сознаніе его не опредѣляетъ его внутренней сущности и должно быть вычтено изъ него для полученія его истиннаго или „внутренняго“ бытія (*innere Existenzialform*). Такимъ образомъ его „внѣшняя жизнь“ (въ сознаніи или усмотрѣніи) переходитъ въ его „внутреннюю жизнь“ (въ значимости его „Was“); мы исходили изъ внѣшняго свѣта=L (*Licht*) и пришли къ его уничтоженію въ понятіи=B (*Begriff*) ¹⁾. Изъ L получилось отношеніе

¹⁾ Что „понятіе“ имѣетъ здѣсь смыслъ значимости, слѣдуетъ изъ конца предыдущей лекціи, гдѣ Фихте явно мѣняетъ смыслъ этого термина изъ субъективнаго въ логическій: W.-L. 1804. S. 160. (Was hier Begriff heisst...)

$\frac{O}{B}$. Именно сознание исчезло, превратилось в O, вместо него появилась его внутренняя жизнь, т.-е. В.

Здѣсь можно возразить Фихте, что онъ пришелъ къ своему В только потому, что уже заранѣе предположилъ его въ исходномъ пунктѣ, ибо онъ принялъ, что свѣтъ долженъ что-нибудь освѣщать. Это, конечно, и не можетъ быть иначе, ибо оба момента неизбѣжно предполагаютъ другъ друга. Однако не въ этомъ предположеніи лежитъ центръ дедукціи, а именно въ самомъ фактѣ сознанія. *Предполагается* абсолютная свобода, т.-е. свѣтъ сознанія; но самый фактъ предположенія ея *имѣетъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если онъ стряхиваетъ съ себя свою внѣшнюю форму*, вѣдѣ, только въ этомъ отказѣ отъ сознанія, т.-е. отъ собственнаго предположенія возникаетъ впервые то, что мы предполагаемъ (Was); *безъ этого отказа нитъ нашего исходнаго пункта* поэтому предположеніе *влечетъ съ логической необходимостью* В, *ибо только въ В оно получаетъ свой смыслъ*. Въ этомъ процессѣ значимость генетически возникаетъ изъ предпосылки самого свѣта сознанія (L). „Изъ этого L генетически вышло понятіе, поскольку L само себя превратило въ понятіе“¹⁾. Итакъ, что же дѣлаетъ значимость значимостью? Отвѣтъ: не что иное, какъ уничтоженіе *внѣшней формы* свѣта. „Что дѣлаетъ внутреннюю жизнь внутренней? Ясно,—то, что она не есть внѣшняя“.—Существуетъ много формулировокъ въ философіи Фихте, которыя на первый взглядъ кажутся ничего неговорящими тавтологіями и въ которыхъ однако при ближайшемъ разсмотрѣніи можно открыть цѣлый міръ. Приведенная фраза можетъ служить примѣромъ. Нужно только соединить съ ея терминами установленный Фихте смыслъ. Внутренняя жизнь есть жизнь чистаго понятія, его значимое, интеллигибельное бытіе¹⁾. Приведенное положеніе показываетъ намъ тогда ту мысль, что значимость, какъ опредѣленная форма понятія, *не абсолютно самостоятельна,*

¹⁾ II. S. 149.

что она пріобрѣтаетъ только смыслъ въ системѣ понятій; ея логическое *опредѣленіе* возможно только какъ уничтоженіе сознанія со всею своеобразностью и оригинальностью этой теоріи; лишь черезъ признаніе ирраціональнаго характера сознанія, лишь въ этой *теоріи уничтоженія* его внѣшней формы, возникаетъ значимость *ея*; *понятіе есть именно не что иное, какъ эта теорія*; весь этотъ сложный процессъ убійства сознанія есть по существу своему *опредѣленіе понятія значимости*. Ея понятіе отнюдь не просто и еще того менѣе непосредственно; оно не только предполагаетъ; но и выражаетъ цѣлую теорію; абсолютное бытіе или значимость не есть результатъ, но именно сама теорія, самъ путь по которому понятіе достигаетъ своего опредѣленія, этотъ путь есть генетическое отрицаніе сознанія.

На этомъ пути *сознаніе* является принципомъ абсолютнаго бытія, ибо оно предполагаетъ, для того чтобы въ своемъ уничтоженіи создать абсолютное бытіе. Если мы ограничимся только этимъ путемъ, то мы совершимъ ошибку односторонности; благодаря которой абсолютнымъ принципомъ окажется только сознаніе. Такова точка зрѣнія идеализма ¹⁾. Идеализмъ есть одностороннее движеніе отъ сознанія къ понятію въ смыслѣ значимости. „Идеализмъ=генезису понятія“ ²⁾. Діалектическая сущность понятія, какъ проникновенія (*Durch*), требуетъ однако обратнаго пути, на которомъ мысль должна исходить изъ истины въ себѣ и притти къ утвенденію ея сознанія. Такимъ образомъ „въ себѣ“ должно стать въ свою очередь принципомъ свѣта или жизни, какъ раньше свѣтъ былъ принципомъ въ себѣ бытія чистаго понятія. Такой путь Фихте называетъ реалистическимъ. „Реализмъ=генезису жизни“.

На этомъ пути мы не станемъ останавливаться такъ по-

¹⁾ Ib. S. 172.

²⁾ Ib. S. 187. Идеализмъ понимается здѣсь только какъ абстрактный путь, а не какъ историческая система; и исторически субъективный идеализмъ даже у Канта не достигаетъ значимости, ибо не уничтожаетъ логической силы субъективнаго.

дробно, ибо онъ не представляетъ такого большого систематическаго интереса; по существу дѣла онъ является простымъ обращеніемъ перваго. Значимость понятія возникаетъ, какъ чистый свѣтъ, лишь въ отрицаніи внѣшней формы своего бытія въ сознаниі. Эта внутренняя жизнь самого понятія или самой истины есть бытіе въ чистомъ, необъективномъ актѣ, — *esse in se ipso actu*, т.-е. бытіе въ самомъ Логосѣ. Однако вѣдь этотъ моментъ активности присущъ самому Логосу въ формѣ отрицанія. Значимость возникаетъ лишь въ моментъ погруженія и исчезновенія активности и существуетъ только въ этомъ исчезновеніи. Но для того, чтобы исчезнуть, всякое нѣчто должно быть первоначально положено ¹⁾. Поэтому не существуетъ *esse in se ipso actu*, если нѣтъ его внѣшней формы въ сознаниі. Значимость *должна* проявляться въ сознаниі, для того чтобы черезъ преодолѣніе сознанія стать значимостью. Итакъ, если она должна значить, то она должна и жить въ сознаниі. Къ сущности ея понятія относится условность; она значить лишь при опредѣленномъ условіи. Мы говоримъ: если она должна значить, то она должна проявляться. Такимъ образомъ въ самую систему истины съ абсолютной необходимостью входитъ понятіе *долженствованія*. Но *долженствованіе* не имѣетъ никакого смысла, если оно не указываетъ на нѣчто внѣ себя, ибо оно „значить“ лишь какъ законъ для выполненія ²⁾. Такимъ образомъ черезъ понятіе проблематическаго *долженствованія* истина указываетъ въ внѣ. Поскольку оно полагаетъ свое проявленіе проблематическимъ, быть *долженствующимъ* (а это полаганіе вытекаетъ изъ ея понятія), постольку она создаетъ въ себѣ понятіе абсолютной свободы. *Sollen* есть такимъ образомъ движеніе отъ истины къ сознаниі, — принципъ сознанія. То самое отношеніе, которое на первомъ пути выражало уни-

1) *Ib.* S. 117. Also wird durch diese Evidenz gerade das Unbegreifliche... gesetzt; gesetzt durch die Vernichtung des Begriffs, der eben deswegen damit er nur vernichtet werden könne, gesetzt sein muss“.

2) *Ib.*: S. 228.

чтоженіе понятія, въ своемъ обращеніи даетъ понятіе и функцію трансцендентальнаго долженствованія.

Мы видимъ изъ даннаго изложенія, что Фихте отнюдь не утверждалъ трансцендентности обоихъ моментовъ знанія¹⁾, которая благодаря Больцано сыграла столь большую и отрицательную роль въ новѣйшей философіи. Изъ того, что истина не есть сознаніе и это послѣднее не обладаетъ истиной, отнюдь еще не слѣдуетъ, что они совершенно отдѣлены другъ отъ друга; эта раздѣленность ихъ хочеть выразить нѣчто больше, чѣмъ ихъ простую логическую гетерогенность и несоизмѣримость; она хочеть отдѣлить оба момента не только методически, какъ проблемы различныхъ областей и элементы иной логической структуры, но и метафизически, посредствомъ непостижимой сверхчувственной пропасти, въ которой принципиально уничтожается мыслимость ихъ отношенія другъ къ другу, такъ какъ нѣтъ и не можетъ быть такого методическаго средства, которое могло бы преодолѣть трансцендентность. Только игнорированіе спекулятивныхъ основъ философіи могло привести наше время къ такой абсурдной концепціи. Трансцендентность есть отрицаніе діалектическаго перехода, уничтоженіе всякой *Logik*; какъ же можно послѣ этого принципиальнаго уничтоженія въ абсолютномъ формальномъ отрицаніи искать познанія?! У Фихте мы находимъ ясно выраженный протестъ противъ возможности какой-нибудь связи между ними. Производитъ такое впечатлѣніе, какъ будто онъ за сто лѣтъ впередъ предусмотрѣлъ искаженіе своего великаго открытія. Истина и сознаніе являются для него лишь полюсами одного высшаго отношенія, которое онъ называетъ „истиннымъ свѣтомъ“ или абсолютнымъ знаніемъ.

Какъ *изолированныя* логическія точки, какъ *самостоятели*—

1) Ср. также: Id., S. 298. „Dieses Sein nun, nach der *Wahrheit*, welche in ihrer Einheit allerdings *unbegreiflich und unbeschreibbar* bleiben dürfte,—nicht etwa darum, als ob sie *ausser dem Wissen läge, welches der alte Grundirrtum*, sondern weil das absolute Wissen sich selbst unbegreiflich ist, und *das absolute Begreifen keineswegs ist das absolute Wissen*,,—liegt lediglich im absoluten schon selber“—

ныя данности, моменты знанія невозможны и немислимы; трансцендентное раздѣленіе убиваетъ ихъ смыслъ. Они представляютъ одно неразрывное единство¹⁾, ихъ двойственность поглощается однимъ единственнымъ отношеніемъ, которое находитъ свое выраженіе въ теоріи уничтоженія понятія. Принципіальное возраженіе, которое Фихте дѣлаетъ Шеллингу, заключается въ томъ, что высшій принципъ системы не можетъ быть простъ и субстантивенъ, но релятивенъ и дизъюнктивенъ. Абсолютнымъ можетъ быть принято только отношеніе. Абсолютъ есть тождество, которое въ то же время есть дизъюнкція—такъ формулировать абсолютъ можно, только предчувствуя въ немъ отношеніе²⁾. Если Фихте протестуетъ противъ самого названія „отношеніе“³⁾ для абсолюта, то только потому что считается, будто этимъ терминомъ выражается *внѣшняя* связь двухъ самостоятельныхъ *изолированныхъ* членовъ. Однако современное понятіе отношенія именно лучше всего выражаетъ тѣ требованія, которыя онъ предъявляетъ своему абсолюту: отношеніе есть тождественное въ себѣ единство, которое въ то же время включаетъ въ себя двойственность; оно не позволяетъ своимъ полюсамъ расцѣпиться до трансцендентности, не отдавая ихъ однако и полному безразличію. Такъ истина и сознаніе есть *одно и то же*, поскольку оба являются *однимъ* отношеніемъ, однако они не одно и то же, поскольку они суть крайніе полюса этого отношенія.

Это высшее отношеніе выражающееся въ абсолютномъ знаніи Фихте характеризуетъ тремя предлогами: *das reine*

1) *Ib.*: S. 117. „Und so ist die notwendige Vereinigung und Unabtrennbarkeit des Begriffs und des Unbegreiflichen klar eingesehen worden“. Ср. S. 143. 144 156. 171. 228. 231.

2) *Ib.*: S. 198. „Hier muss ihm (Schelling) zuerst geschenkt werden, dass sie (Vernunft) nicht absolute Indifferenzpunkt sein kann, ohne zugleich absoluter Differenzpunkt zu sein. Dass sie daher Keines von beiden absolut, sondern nur relativ ist“.

3) *Ib.*: 197, 205 и др.

Sein... ist durchaus von sich, durch sich, in sich ¹⁾). Каждый изъ этихъ предлоговъ характеризуетъ опредѣленную сторону въ понятіи абсолютнаго отношенія. Прежде всего въ немъ выражено отношеніе знанія; знаніе бываетъ о чемъ-нибудь (von etwas); и хотя Фихте уничтожаетъ эту внѣшнюю интенціональность, заключающуюся въ предлогѣ „о“, однако онъ на мѣсто ея ставитъ истинное понятіе знанія т.-е. создаетъ истинный смыслъ „знанія о“ чемъ-либо; поэтому онъ называетъ свое абсолютное знаніе: absolutes Von-sich; въ этомъ терминѣ концентрируется вся его Теорія знанія, все ученіе объ уничтоженіи субъективности и объ esse in mero actu. „Das absolute Durch“ характеризуетъ діалектическое проникновеніе обоихъ моментовъ знанія, ихъ взаимную обусловленность. Наконецъ, insich выражаетъ ту сторону ихъ діалектической связности, благодаря которой они образуютъ одно отношеніе, „исчезаютъ другъ въ другъ и являются однимъ и тѣмъ же“.—Такъ конструируется абсолютное знаніе (истинный свѣтъ или чистое бытіе, что одно и то же), какъ абсолютный „singulum“ высшаго діалектическаго отношенія ²⁾). Имманентность и трансцендентность оказываются превзойденными точками зрѣнія, которыя дѣлаютъ одинъ изъ членовъ абсолюта самимъ абсолютомъ. Поэтому понятно, почему Фихте является родоначальникомъ обоихъ этихъ теченій современной философіи; понятно почему на него опирается какъ Риккертъ, такъ и Шуппе, почему изъ него выросъ, какъ Гуссерль,

¹⁾ Iq.: S. 117. Und so ist die notwendige Vereinigung und Unabtrennbarkeit des Begriffs und des Unbegreiflichen klar eingesehen worden Gp. S. 143, 144, 156, 171, 228, 231.

²⁾ „Das Sein ist eine schlechthin in sich geschlossene lebendige Einheit, Sein und Licht Eins. Da in dem Dasein des Lichtes=dem gewöhnlichen Bewusstsein, ein Mannigfaltiges angetroffen wird,... so muss in dem Lichte selber, als absoluter Einheit, und seiner Erscheinung, ein Grund dieser Mannigfaltigkeit sich aufzeigen lassen“. W. L. 1804. 246. Cp. 258. „Die Disjunktion daher, welche hier übrig bleibt, ist nicht Disjunktion zweier ursprünglich verschiedenen, sondern es ist Disjunktion in Einem das bei aller Disjunktion Eins bleibt. Populäaz: es ist nicht Disjunktion Zweier, sondern nur verschiedene Ansicht Eines und eben desselben“.

такъ и Авенаріусъ. Оба теченія входятъ составными частями въ его систему, являясь двумя сторонами его абсолютнаго отношенія. Въ его философіи заключается больше чѣмъ въ каждомъ изъ этихъ направленій и больше чѣмъ въ нихъ обоихъ, ибо его философія есть не сумма, а единство ихъ.

Еще одно важное направленіе нашихъ дней, если не зависитъ фактически, то во всякомъ случаѣ является историческимъ продолженіемъ многихъ идей Фихте. Мы говоримъ о такъ называемой Марбургской школѣ. Эта школа до сихъ поръ игнорировала свою связь съ спекулятивной философіей послѣ Канта. Однако эта связь во многихъ вопросахъ несомнѣнна. Прежде всего бросается въ глаза зависимость Когена отъ Гегеля. Связь съ Фихте не такъ ясна; кромѣ того она едва ли можетъ быть названа зависимостью. Однако точка ихъ соприкосновенія настолько интересна, что заслуживаетъ спеціальнаго вниманія. Эта общая обоимъ проблема касается отношенія принципа къ явленію, которое у Когена формулируется какъ отношеніе познанія къ наукѣ. Теорія познанія для Когена есть ученіе о принципахъ. Въ противоположеніи познанія и науки первое означаетъ систему принциповъ, вторая—систему научнаго бытія. Противоположность субъекта и объекта сводится такимъ образомъ на противоположность между принципомъ и принципіатомъ. Этотъ принципіатъ есть созданіе чистаго принципа, который имѣетъ смыслъ только *въ отношеніи* къ первому. Научное бытіе не отдѣлено отъ своего принципа, но есть частный случай его проявленія. Короче говоря: отношеніе между принципомъ, т.-е. чистымъ понятіемъ и научнымъ бытіемъ у Когена таково же, какъ у Платона отношеніе идеи къ міру вещей.

Тотъ же идейный платонизмъ мы встрѣчаемъ и у Фихте. Мы уже видѣли, что наличное бытіе міра въ отличіе отъ чистой истины его обусловлено примѣсью сознанія. Такимъ образомъ основная дизъюнкція, выраженная въ абсолютномъ знаніи, неизбѣжно влечетъ за собою новую дизъюнкцію наличнаго бытія и его логическаго основанія; изъ системы

абсолютнаго знанія вытекають новыя проблемы и новыя отношенія. Одно отношеніе невозможно безъ другого; они такъ переплетены, что неизбѣжно влекутъ и предполагають другъ друга ¹⁾. Мы уже видѣли, что одинъ изъ моментовъ абсолютнаго знанія, именно абсолютное бытіе, есть въ свою очередь отношеніе, именно отношеніе объективнаго, наличнаго бытія къ понятію, понятіе въ этомъ новомъ отношеніи играетъ роль основанія и принципа. Слѣд., принципъ стоитъ у Фихте въ двухъ отношеніяхъ: съ одной стороны къ сознанію, каковое отношеніе создаетъ понятіе абсолютнаго знанія и вообще отвѣчаетъ *гносеологическимъ* проблемамъ; съ другой стороны—къ объективному наличному бытію; это послѣднее отношеніе создаетъ понятіе абсолютнаго бытія и отвѣчаетъ вообще *онтологическимъ* проблемамъ. Ich sage: Principsein, darum eben Intuiren und Projiciren ²⁾. „Intuiren“ означаетъ здѣсь абсолютное познавательное отношеніе, „Projiciren“ — отношеніе принципа къ принципіату, т.-е. къ объективному бытію. Мы изложили первое отношеніе; теперь мы останавливаемся на второмъ. Выясненіе этого отношенія есть основная тема Теоріи знанія отъ 1812 года, которую мы кладемъ въ основу нашего изложенія.

Прежде всего мы должны установить терминологію, ибо она мѣняется у Фихте совершенно въ каждомъ новомъ изложеніи Теоріи знанія. То, что въ 1804 году онъ называлъ „истиннымъ свѣтомъ“ или (*absolutes Vonsich*), называется теперь „явленіемъ“; эта неожиданная и странная перемѣна термина обусловлена тѣмъ обстоятельствомъ, что уже въ 1810 году абсолютное бытіе подъ вліяніемъ рели-

¹⁾ Ib.: S. 263. „Was aber die absolute Disjunktion anbelangt, so ersuche ich Sie, sich eines sehr bald nach dem Anfange unserer gegenwärtigen Vorträge gepflogenen Rasonnements zu erinnern, in welehem ich zeigte, dass die Disjunktion... nicht gefasst werden müsse als bloss *einfache* Disjunktion, sondern als *Disjunktion zweier verschiedenen Disjunktions fundamente*, nicht blose Eintheilung, sondern *sich durchkreuzende* Eintheilung einer vorausgesetzten Eintheilung, die wiederum sich selbst voraussetzt“.

²⁾ Ib. S. 275.

гіозныхъ мотивовъ было названо Богомъ; отношеніе же его къ сознанию, выраженное въ истинномъ свѣтѣ, есть „явленіе Бога“; это „явленіе“ отнюдь нельзя понимать, какъ эмпирическую данность наличнаго бытія, а скорѣе, какъ высшій принципъ его; если мы абстрагируемъ отъ всей изложенной теоріи уничтоженія субъективности, то оно совпадаетъ съ трансцендентальной апперцепціей у Канта.¹⁾ Явленіемъ, слѣд., называется здѣсь само *я*. Теорія знанія 1812 года оставляетъ уже за собою конструкцію этого *я* или абсолютнаго знанія²⁾ и предполагаетъ ее извѣстной изъ лекцій 1804 года. Само это *я* разсматривается теперь въ новомъ отношеніи къ міру наличнаго бытія. Это *я* или „явленіе“ есть все царство чистаго понятія или вся система принциповъ, пронизанная свѣтомъ сознания. Онъ въ свою очередь *является* въ мірѣ наличнаго бытія, т.-е. формальный принципъ трансцендентальной апперцепціи проявляется, какъ принципъ, въ частныхъ случаяхъ своихъ—въ образахъ эмпирическаго міра. Такимъ образомъ на вопросъ: что же является въ мірѣ конкретныхъ предметовъ, Фихте отвѣчаетъ: *является всегда явленіе*.

Дѣйствительно, съ логической точки зрѣнія всякій образъ эмпирическаго міра есть проявленіе какого-либо принципа, *ибо иначе его нѣтъ въ контекстѣ явленій*; лишь посредствомъ положеннаго въ основу принципа онъ понимается и принимается въ систему явленій. Напр., въ образѣ отталкивающихъ билліардныхъ шаровъ *является* принципъ причинности, въ образѣ начерченнаго треугольника—принципъ геометрическихъ аксіомъ. Такъ же, напр., въ фактически происходящихъ засѣданіяхъ англійскаго парламента *является* принципъ конституціонализма; безъ этого принципа парламентъ теряетъ всякій смыслъ и всю свою объективность, превращаясь въ бессмысленный конгломератъ диспутирующихъ личностей.—Въ каждомъ такомъ случаѣ принципъ

1) См. W.-L. 1812. N. II, S. 390.

2) См. W.-L. 104. S. 207.

есть то, посредствомъ чего данное явленіе познается, т.-е. принимается въ *систему* абсолютнаго знанія. Разрозненный хаосъ явленій лишь благодаря принципамъ и, слѣд., въ конечномъ счетѣ лишь благодаря самому понятію принципа становится космосомъ. Принципъ есть „единство въ явленіи“ (Einheit in der Erscheinung) ¹⁾. Что такое міръ?—Явленіе чистаго понятія или принципа въ эмпирической формѣ, т.-е. „во *внѣшней* формѣ существованія“. Что является въ мірѣ?—Понятіе, абсолютная значимость истины, объективность какъ таковая, *трансцендентальный* предметъ; т.-е. является всегда принципъ ²⁾. „Явленіе является, какъ вещь въ себѣ, которая есть принципъ“ ³⁾. Въ этой фразѣ выражена вся глубина трансцендентальной философіи. „Въ себѣ—бытіе“ каждаго объекта есть та система принциповъ, которые лежатъ въ его основѣ; его на основаніи принциповъ методически созданная структура есть его истинное бытіе. Непосредственно данное бытіе не есть истинное бытіе, ибо оно не опредѣлено. Опредѣленіе же возможно только на основаніи принциповъ, которые логически сохраняются въ опредѣленномъ объектѣ и составляютъ его сущность. Бытіе насквозь логично.

Каждый изъ этихъ принциповъ или основоположеній есть безконечно примѣнимый методъ для объединенія даннаго многообразія,—методъ, который никогда не исчерпывается въ своемъ примѣненіи: „Абсолютный принципъ есть такой, который послѣ каждаго своего проявленія можетъ снова проявляться“ ⁴⁾. Слѣд., принципъ никогда не осуществляется

1) W. L. 1812. N II, S. 361.

2) Ib.: S. 369.

3) Ib. S. 374. Вещь въ себѣ понимается здѣсь не въ смыслѣ трансцендентнаго предмета, а въ смыслѣ трансцендентальнаго, какъ логическая основа явленія. Это пониманіе вполне отвѣчаетъ пониманію вещи въ себѣ у Канта, которая въ трансцендентальной Аналитикѣ ясно отождествляется съ трансцендентальной апперцепціей. На это мы имѣли случай указать въ другомъ мѣстѣ. См. работу автора; Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik (Ergänzungsheft im Auftrage der Kantgesellschaft). S. 27—30.

4) Jb. S. 369.

цѣликомъ; онъ не можетъ быть выраженъ ни однимъ членомъ ряда, ибо онъ есть *методъ* ряда, для котораго абсолютная полнота ряда является вѣчной задачей. (Здѣсь, между прочимъ слѣдуетъ искать основаніе того, что принципы не могутъ быть абстрагированы отъ протекающихъ въ мірѣ рядовъ.) Объективное явленіе, чтобы быть опредѣленнымъ, *должно* осуществлять въ себѣ систему принциповъ. Въ этомъ смыслѣ отношеніе явленія къ принципу включаетъ въ себя моментъ цѣли и выражается снова въ долженствованіи. Если отношеніе принципа къ явленію мы назовемъ трансцендентальнымъ обоснованіемъ, то обращеніе этого отношенія—именно отношеніе явленія къ принципу—мы можемъ назвать трансцендентальнымъ долженствованіемъ; оно выражаетъ собою требованіе генетическаго обоснованія объективнаго явленія, объявляя послѣднее логически несамостоятельнымъ и имѣющимъ бытіе и смыслъ только при предпосылкѣ какого-либо принципа ¹⁾. Такъ, напр., всякое геометрическое бытіе *должно* быть подчинено *какой-нибудь* системѣ аксіомъ, какъ своему принципу, и лишь въ этой системѣ оно становится опредѣленнымъ объективнымъ. Такъ же всякое явленіе въ государственной жизни должно быть подчинено *какому-нибудь* публично-правовому принципу, ибо только въ немъ оно впервые становится государственнымъ. Въ этомъ смыслѣ и принципъ есть отраженіе вещей, но вещи суть несовершенныя отраженія принципа. „Онъ не есть,—говоритъ Фихте, отраженіе, которое *предполагаетъ* бытіе, вступаетъ къ нему въ отношеніе и *затѣмъ* схватываетъ его; но образецъ, который *во* всякаго бытія *требуется* бытія“ ²⁾, т.-е. принципъ есть основоположеніе для системы бытія. Мы имѣемъ здѣсь трансцендентальный пла-

¹⁾ См. W.-L. 1804. S. 256. «Was daher sagt das Sollen? Es sucht ein Princip, es erklärt daher kategorisch, das Sein nur unter Bedingung eines Princip gelten zu lassen, also nur genetisches Sein-der Genesis des Seins gelten zu lassen. Es ist so absolutes Postulat der Genesis.

²⁾ W.-L. 1812. N II; S. 409.

тонизмъ въ самомъ глубокомъ смыслѣ этого слова ¹⁾. Нельзя отрицать цѣнности логическихъ идей Фихте лишь на томъ основаніи, что онъ не сдѣлалъ изъ нихъ никакого примѣненія для обоснованія математическаго естествознанія. Его научная оріентировка базируется исключительно на гуманитарныхъ наукахъ; особенно многимъ обязана ему наука о правѣ и государствѣ. Бытіе, которое онъ строитъ, имѣетъ исключительно этической характеръ; объектомъ чловѣка онъ считаетъ только чловѣка ²⁾. Единственное бытіе, которое онъ признаетъ и понимаетъ есть бытіе этическаго индивидуума и его социальнo-этическихъ отношеній ³⁾. Все что не относится къ области этики и ея обоснованія кажется ему абсолютнымъ ничтожествомъ, вообще „ничѣмъ“ ⁴⁾; такъ онъ опредѣляетъ природу,—какъ „ничто, изображенное какъ ничто“. Проблемы естествознанія были ему совершенно чужды; онъ столько же понималъ въ естествознаніи, сколько Кантъ въ музыкѣ, если еще не меньше. Однако принципы его филоософіи легко могутъ быть распространены и на естествознаніе; они безъ измѣнія, столь же пригодны здѣсь, какъ и тамъ, и много выясняютъ въ самыхъ абстрактныхъ глубинахъ научнаго бытія. Поэтому при изложеніи мы считаемъ себя въ правѣ абстрагировать отъ того случайнаго факта, что Фихте относилъ свое чисто трансцендентальное понятіе принципа только къ этической области, и развивать это понятіе во всемъ его философскомъ объемѣ.

Система принциповъ и есть то, что конституируетъ и

¹⁾ Мы видимъ, что здѣсь лежитъ источникъ многихъ положеній Риккерта. Онъ не прибавилъ къ Фихте почти ничего новаго, кромѣ развѣ цѣлаго ряда логическихъ ошибокъ и популяризаторскихъ искаженій. Такъ компонируетъ нашъ вѣкъ „новыя“ философскія системы; онѣ кажутся новыми до тѣхъ поръ, пока не знаешь исторіи филоософіи.

²⁾ Das System der Sittenlehre (1812). N. III, S. 83.

³⁾ Въ конечномъ счетѣ абсолютное бытіе всегда имѣетъ для него этическое значеніе См. Ueber das Wesen des Gelehrten. S. W. B. VI, S. 351, 356. W.-L. 1810. S. W. B. II, 707.

⁴⁾ System der Sittenlehre (1812). N. III. S. 32. „Eine objective Welt und Natur giebt es für uns ganz und durhaus nicht; und sie wird rein abgeleugnet“. Ср. W.-L. 1801. S. W. B. II, S. 86.

исчерпываетъ понятіе *субъекта познанія*. Это понятіе въ корнѣ видоизмѣняется. Та субъективность, которая считается основнымъ признакомъ сознанія, давно признана несущественной и уничтожена; съ 1804 года она уже не играетъ прежней роли въ системѣ Фихте. То, что отнынѣ называется у него субъектомъ познанія, есть принципъ вообще. Отношеніе между субъектомъ и объектомъ превращается въ отношеніе принципа и принципіата. Это отношеніе изъ субъективно-познавательнаго становится по существу логическимъ. Познаніе превращается въ трансцендентальное отношеніе, въ которомъ отъ сознанія вообще абстрагируется. Понимаетъ и „видитъ“ (въ логическомъ смыслѣ чистаго свѣта или „зрѣнія“—„*Sehe*“) всегда только понятіе; оно есть истинный субъектъ. Это значитъ только, что оно опредѣляется въ понятіи, какъ то или то; поэтому гносеологическій субъектъ *по формѣ* вполнѣ совпадаетъ съ логическимъ предикатомъ ¹⁾. Всякое сужденіе по смыслу своему есть образецъ отношенія между субъектомъ и предикатомъ. Нѣчто является *какъ* фигура, *какъ* величина, *какъ* добро, и т. д. Въ этомъ „какъ“, которое присутствуетъ въ каждомъ сужденіи и заключается, по мнѣнію Фихте, логическая сущность сужденія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и сущность субъекта. Субъектъ-объектъ и есть то самое синтетическое отношеніе, которое выражается въ этомъ словечкѣ „какъ“. Поэтому Фихте говоритъ: „какъ“ есть истинное сѣдалище духовнаго зрѣнія (*das Als ist der eigentliche Sitz der Sehe*) ²⁾.

Однако это совпаденіе „субъекта“ съ формой логической предикаціи вообще не совсѣмъ точно. Не всякій предикатъ есть гносеологическій субъектъ, который только проявляется въ немъ, но съ нимъ не совпадаетъ; субъектъ есть

1) „Die Erscheinung *wird gesehen* als das und das: ist demnach der Sitz der absoluten Sehe: die Erscheinung, als seiend eben, ist das logische Subject: al- das und das, das logische Praedicat; dies ist der Grundinhalt dieser Sehe“: W.-L. 1812. N. II, 357.

2) *Ib.*: S. 357.

только система *основныхъ* предикатовъ, т.-е. категорій или принциповъ, и ихъ единство въ трансцендентальной апперцепціи, т.-е. въ самомъ понятіи понятія. Познавать значить принимать въ систему принциповъ, въ объективное единство науки. *Познаетъ принципъ, а не „мы“* ¹⁾.

Такимъ образомъ субъектъ есть трансцендентальный принципъ міра. Онъ является въ мірѣ съ одной стороны въ формѣ своихъ частныхъ проявленій, т.-е. объектовъ, съ другой стороны онъ является и *какъ таковой*, т.-е. какъ принципъ (Schema I). Однако это послѣднее явленіе его, *какъ такового*, обусловлено проявленіемъ его въ мірѣ. Принципъ, *какъ принципъ*, есть только одинъ изъ членовъ *отношенія* и вовсе не существуетъ самъ по себѣ. Трансцендентальный принципъ не можетъ быть *внѣ* міра, онъ существуетъ только въ отношеніи къ нему, теряя весь свой смыслъ всю свою истину внѣ этого отношенія; онъ не есть изолированная и самостоятельная логическая единица, онъ пріобрѣтаетъ свою истину и свою необходимость только въ процессѣ *обоснованія* объективнаго бытія, т.-е. только въ созданіи или, какъ Фихте выражается, въ „проекціи“ міра изъ себя; эта проекція для него существенна и необходима ²⁾; релятивность платоновской идеи, какъ *предпосылки*, находить въ этой мысли свое ясное выраженіе. Съ другой стороны и объекты не являются чѣмъ-то для него постороннимъ, какими-то осколками или отзвуками его абсолютной реальности; они суть его же проекціи, его принципіаты; что въ явленіи объекта есть существеннаго

¹⁾ Ib.: s. 390 „Das Princip ist unmittelbar sichtbar: nun ist es Princip von abc, und wird, da es unmittelbar sichtbar ist, in allen diesen als Princip gesehen und so wird denn vermittelt seines Principseins auch gesehen abc. Das Princip ist darum das *vermittelnde Glied* des Mannigfaltigen und des einfachen Sehens, und durch Principheit wird das Mannigfaltige aufgenommen in die Einheit des Lebens. Es ist demnach die *synthetische Einheit der Apperception*“.

²⁾ W.-L. 1804. S. 275. „Wie es ist, ist es projicirend“. Ср. S. 263. „Gesetz absolute Sichgenesis, und derselben ein Princip gegeben, im Wissen versteht sich, welches da eben ein Principiiren ist; so erfolgt in diesem Wissen absolute *positive* Negation der Genesis-fertiges und bestehendes Sein“. S. 276 „Principiiren... ist Projiciren; immanentes Sichprojiciren“.

и бытіянаго, есть именно его понятіе. Поэтому Фихте говорить, что принципированіе „есть абсолютно имманентное проэцированіе; оно проэцируетъ не что-либо другое, а именно самого себя, вполне такъ, какъ оно внутренно есть“ 1).

Итакъ, мы въ самыхъ короткихъ и общихъ чертахъ постарались изложить наиболѣе, по нашему мнѣнію, важные моменты теоретической философіи Фихте; они обнимаютъ его ученіе о знаніи и ученіе о бытіи. Мы показали также ихъ принципиальное значеніе для нашего времени. Философія Фихте даетъ намъ систематическую оріентировку въ направленіяхъ современности, облегчаетъ ихъ оцѣнку и указываетъ вѣрный путь для дальнѣйшаго развитія. Именно второй періодъ его творчества, столь мало извѣстный и столь богатый титаническими идеями, можетъ служить исходнымъ пунктомъ для реставраціи спекулятивной философіи въ ея неоспоримыхъ правахъ. Съ Гегеля нельзя начинать эту реставрацію, ибо Гегель не можетъ быть понятъ безъ Фихте; его труднѣйшее и до сихъ поръ не разгаданное произведеніе „Феноменологія духа“, отъ которой мы абстрагировали при изложеніи, дабы не усложнять и безъ того сложнаго хода мысли 2), по нѣкоторымъ пунктамъ значительно проясняется при свѣтѣ этихъ идей, въ свою очередь проясняя и ихъ. Если наша статья сможетъ возбудить лишній интересъ къ изслѣдованію позднѣйшихъ произведеній Фихте,—ея цѣль будетъ достигнута и трудность вознаграждена. То былъ бы лучший способъ почтить память нашего великаго учителя.

Г. Ланцъ.

1) Ib.: S. 275.

2) Читатель, знакомый съ Феноменологіей замѣтитъ ея вліяніе на многіе зашищаемые въ этой статьѣ тезисы. Подчеркивать это вліяніе въ каждомъ случаѣ, крайне осложняло бы все изложеніе, ибо, во-первыхъ, то, что у Фихте выражено въ единомъ актѣ отрицанія интенціональнаго знанія, у Гегеля принимаетъ форму сложнаго процесса; во-вторыхъ же, онъ по многимъ пунктамъ отклоняется отъ Фихте и не всегда въ болѣе проясняющемъ, но скорѣе запутывающемъ и часто отрицательномъ смыслѣ.

Наукоученіе.

(Опытъ историко-систематическаго изслѣдованія).

„Aber der reinste Ausdruck des Absoluten ist die Wissenschaft und diese kann nur um ihrer selber willen geliebt werden, wie das Absolute“.

(J. G. Fichte's Nachgelassene Werke II 127).

„Kurz, die zu göttlicher Liebe gewordene und darum in Gott sich selbst rein vernichtende Reflexion ist der Standpunkt der Wissenschaft“

(J. G. Fichte's Sämmtliche Werke V 542).

Главнымъ условіемъ проникновенія въ смыслъ и сущность любого философскаго творенія, любой философской системы, является, конечно, способность встать на точку зрѣнія ея творца, умѣніе временно превратиться въ создателя или сосозидателя этой системы, дать овладѣть собою тому умственному переживанію, которое наполняло душу ея спекулятивнаго виновника въ моментъ ея зарожденія и становленія. Выполненіе такого условія, однако, далеко не всегда бываетъ свободно отъ затрудненій; нерѣдко основная тенденція системы лежитъ далеко за предѣлами обычнаго устремленія нашего мышленія; и для того, чтобы перемѣстить себя и вознести на совершенно неестественную для повседнежнаго взгляда высоту спекуляціи, необходимо бываетъ совершенно незаурядное, иногда прямо-таки неимовѣрное усиліе мысли: нашему повседневному мышленію приходится тогда отказываться отъ

самого себя, освободиться отъ основныхъ, характеризующихъ его чертъ и границъ, что требуетъ, несомнѣнно, самаго исключительнаго умственнаго напряженія. Въ такихъ случаяхъ бываетъ полезно и разумно прибѣгнуть къ помощи исторической оріентировки, т.-е. приближенія къ изучаемой системѣ со стороны системъ, ей предшествующихъ, и сличенія ея съ системами, за нею непосредственно послѣдовавшими, особенно же съ системами, ею порожденными или служащими ея внутреннимъ продолженіемъ и завершеніемъ. И въ своемъ рудиментарномъ состояніи, и въ своей конечной завершенности основная точка зрѣнія такой системы выступаетъ, несомнѣнно, съ болѣею ясностью и отчетливостью: въ первомъ случаѣ—потому, что она дана бываетъ съ болѣе или менѣе наивной простотою, во второмъ случаѣ—потому, что завершенность ея влечетъ за собою ея систематическую кристаллизацию.

Изученіе системъ, участвующихъ въ томъ философскомъ движеніи, которое носитъ названіе нѣмецкаго идеализма, можетъ быть, болѣе любого другого философскаго движенія всѣхъ временъ и народовъ требуетъ такой исторической оріентировки. Въ первый и, можетъ быть, послѣдній разъ довелось міру въ лицѣ этого движенія узрѣть картину подлиннаго внутренне-непрерывнаго и законченнаго развитія единой философской идеи. Съ небывалой еще силой рванулась въ этомъ движеніи спекуляція къ обрѣтенію и утвержденію абсолютнаго знанія, съ небывалымъ напряженіемъ развернула всѣ свои силы и со столь же небывалымъ успѣхомъ почилла на лаврахъ одержанной умственной побѣды. И все это—въ промежутокъ какихъ-нибудь тридцати лѣтъ; такъ что отдѣльные спекулятивные моменты этого движенія невольно какъ-то воспринимаются, какъ ингредиенты единой системы, а не какъ отдѣльныя самостоятельныя системы. И точно также невольно какъ-то при изученіи любой изъ этихъ послѣднихъ переносишь свои взоры на ей предшествующія и ей послѣдующія системы, въ на-

деждѣ получить болѣе яркое освѣщеніе той или другой грани единой питающей ихъ идеи, и дѣйствительно достигаешь этого въ силу ихъ удивительной внутренно-систематической спаянности.

Однако же, потребность въ исторической ориентировкѣ и облегченіе пониманія, приносимое такой ориентировкой, ощущаются далеко не всегда съ одинаковой силой при изученіи философскихъ системъ. Философскія построенія значительно рознятся въ этомъ отношеніи. Тѣ изъ нихъ, которыя знаменуютъ собою концы философскихъ эпохъ и движеній, будучи наиболѣе завершенной и кристаллизировавшейся формулировкой двигающихъ эти эпохи и движенія мотивовъ, разумѣется, и наименѣе нуждаются для своего усвоенія въ историческомъ освѣщеніи: они лучше и скорѣе всего отвѣчаютъ на вопросъ объ ихъ сущности и основной идеѣ своей собственной наличностью, своимъ собственнымъ раскрытіемъ движущей ихъ внутренней силы.—Въ менѣе выгодномъ положеніи находятся тѣ философскія построенія, коими знаменуются начала философскихъ движеній. Наивная простота, характеризующая собою ихъ высказыванія и аргументировки, предательски таитъ въ себѣ всегда цѣлую плеяду неясностей и двусмыслиць; и взгляды впередъ—на то, что вышло, выкристаллизовалось изъ этихъ первыхъ звуковъ новаго образа мышленія, а равно и учесть того, что было до сихъ поръ и что побудило философскую мысль искать новыхъ откровеній, всегда способствуетъ болѣе правильному и адекватному уразумѣнію ихъ внутренняго устремленія.—Наконецъ, надобность въ исторической ориентировкѣ даетъ себя чувствовать съ особенной силой при изученіи тѣхъ философскихъ построеній, которыя служатъ переходнымъ мостомъ отъ первыхъ проблесковъ и формулировокъ новой философской идеи къ ея систематически-кристаллизировавшемуся завершенію. Вѣдь, такія построенія всѣмъ своимъ существомъ коренятся въ предшествовавшемъ имъ шагѣ открытія новыхъ философскихъ горизонтовъ и точно также всѣмъ своимъ су-

ществомъ влекутся къ будущей систематической кристаллизаціи говорящихъ въ нихъ идейныхъ мотивовъ! Ихъ сомнѣнія, боренія и исканія, облеченныя въ крайнюю умственную напряженность, обычно до чрезвычайности затрудняютъ уловленіе ихъ внутренняго смысла и содержанія; и подходъ къ нимъ—особенно отъ спокойныхъ въ своей простотѣ началъ, а также, разумѣется, и отъ болѣе раскрытыхъ, выявленныхъ въ своей систематичекой кристаллизаціи концовъ, философскаго движеніи приносить съ собою всегда замѣтное облегченіе.

И эта разница то же съ особенной силой сказывается внутри движенія нѣмецкаго идеализма, благодаря только-что упомянутой внутренней непрерывности, спаянности и умственной напряженности его. Зачинающее это движеніе кантово построеніе и завершающая его гегелева система (и—въ особенности эта послѣдняя) понимаются относительно легко изъ самихъ себя, въ самихъ себѣ имѣя, такъ сказать, свой идейный, спекулятивный центръ. Разумѣется, и для нихъ (особенно для построений Канта) не лишне бываетъ бросить взглядъ на предшествовавшее имъ развитіе и на послѣдующіе за ними шаги; но историческая ориентировка тутъ додѣлываетъ, раскрываетъ то, что уже заложено въ непосредственномъ ихъ воспріятіи,—является только и только полезнымъ комментариемъ. Другое дѣло, когда обращаешься къ исканіямъ Маймона и построеніямъ Фихте. Тутъ ориентировка на достиженія Канта—для уразумѣнія исканій перваго и на достиженія Канта и Маймона—для уразумѣнія построений втораго—становится простой умственной необходимостью. Философское творчество Маймона знаменуетъ собою моментъ самосомнѣнія въ нѣмецкомъ идеализмѣ, сознательнаго, критическаго сомнѣнія въ достиженія Канта на почвѣ самихъ же этихъ достиженій; философское творчество Фихте представляетъ собою какъ бы отвѣтъ на это самосомнѣніе,—стараніе самооправдаться; это—моментъ критическаго самоутвержденія, самостановленія открытой и возвѣщенной Кантомъ философ-

ской идеи. Совершенно ясно, что для вполне адекватнаго уразумѣнія концепціи Маймона нужно знать то, въ чемъ онъ сомнѣвался, а для дѣйствительнаго проникновенія въ философію Фихте необходимо усвоить то, за что и противъ чего онъ боролся, и что брезжило ему, какъ цѣль, на далекомъ горизонтѣ.

Такъ какъ непосредственною задачею этой статьи является раскрытіе внутренняго смысла фихтевскаго построенія сущаго въ Наукоученіи, то вполне естественно будетъ, въ силу только-что приведенныхъ соображеній, посмотрѣть, что предшествовало его творчеству въ общемъ развитіи нѣмецкаго идеализма. Тѣмъ болѣе, что и самъ Фихте не устаетъ ссылаться на Канта (иногда же и на Маймона и на нѣкоторыхъ другихъ мыслителей), какъ на очагъ и источникъ своей мысли, и лишь въ отстройкѣ и систематическомъ проведеніи дѣла Канта видитъ свое дѣло,—какъ-то будетъ обстоятельно подтверждено ниже.

I. Кантъ и задачи времени.

1. Въ чемъ же состоитъ дѣло, содѣянное въ философіи *Кантомъ*? Коротко говоря,—въ сообщеніи философскому мышленію наукообразности, въ надѣленіи его научнымъ методомъ и значеніемъ. Самъ Кантъ формулируетъ это съ неподражаемой ясностью въ своемъ знаменитомъ второмъ предисловіи къ Критикѣ чистаго разума, уподобляя себя Копернику, а сферу философскаго мышленія, соотвѣтственно,—сферѣ солнечной системы¹⁾.

Но въ чемъ логическій смыслъ переворота, произведеннаго Коперникомъ? Да въ томъ, утверждаетъ Кантъ, что онъ своимъ методомъ изслѣдованія, при объясненіи небесныхъ движеній, показалъ, „что разумъ постигаетъ только то, что самъ создаетъ согласно своимъ собственнымъ начертаніямъ, что онъ долженъ забѣгать съ принципами согласно постояннымъ законамъ впередъ своихъ сужденій“

¹⁾ *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage. XVI.

и принуждать природу отвѣчать на его вопросы, а не тащиться за нею какъ бы на помочахъ... Если разумъ и долженъ подходить къ природѣ со своими принципами, согласующіяся съ которыми явленія только и могутъ получить значеніе законовъ, въ одной рукѣ и съ экспериментомъ, который онъ согласно имъ придумалъ, въ другой—съ тѣмъ, чтобы поучиться у нея ума—разума, то—не въ роли ученика, которому можно подсказать все, что только захочетъ учитель, а въ роли назначеннаго судьи, который принуждаетъ свидѣтелей отвѣчать на вопросы, имъ предлагаемые этимъ послѣднимъ“¹⁾). Этотъ логическій смыслъ коперниковскаго переворота во взглядѣ на мірозданіе находить для себя въ глазахъ Канта и чисто внѣшнее запечатлѣніе: Коперникъ заставилъ землю вращаться вокругъ солнца силой разумныхъ основаній, такъ какъ непосредственно воспринимаемое вращеніе солнца вокругъ земли ничего какъ слѣдуетъ не объясняло; критика разума должна выявить подлинную логическую сущность этого переворота и заставить предметы вращаться вокругъ понятій, такъ какъ практикуемое въ докантовской философіи и эмпириками, и метафизиками логическое подчиненіе понятій предметамъ не въ состояніи объяснить природы науки и знанія.

Дѣйствительно, наличныя науки—математика и математическое естествознаніе—служили для Канта неоспоримымъ доказательствомъ того, что имѣется синтетическое и априорное познаніе, независимое и чисто-эмпирически, и метафизически отъ внѣшнихъ ему предметовъ,—стало быть, познаніе не изъ предметовъ получаемое путемъ отвлеченія, а въ нихъ вкладываемое и этимъ ихъ впервые даже дѣлающее возможными. Но въ такомъ случаѣ, разсуждалъ Кантъ, «открывается только двѣ слѣдующихъ возможности для того, чтобы синтетическія представленія совпадали другъ съ другомъ, съ необходимостью вступали между собою въ отношеніе и какъ бы встрѣчались взаимно. Либо един-

¹⁾ Ibid. XIII.

Такимъ образомъ, никакое познаніе за предѣлами синтеза созерцанія съ понятіемъ не является предметнымъ, объективнымъ познаніемъ; и тамъ, гдѣ понятіе направляется на предметъ независимо отъ предварительной созерцательной данности этого послѣдняго, возникаетъ мнимость познанія,—метафизически-трансцендентные вымыслы чисто-схематического характера, лишены какой бы то ни было реальности. Это не значитъ, однако же, того, что для понятій, помимо ихъ объективнаго примѣненія въ сферѣ созерцаній, не можетъ быть иного,—субъективнаго примѣненія въ своей собственной сферѣ, тоже законѣрнаго въ своемъ родѣ и въ своихъ границахъ. Понятія могутъ направляться на понятія съ сознаниемъ того, что они работаютъ теперь не въ сферѣ реальности. Знаніе въ понятіяхъ о понятіяхъ образуетъ, по Канту, сферу идей. „Разсудокъ представляетъ собою для разума,—говоритъ онъ, такой же предметъ, какой чувственность представляетъ для разсудка. Дѣломъ разума является осуществленіе систематическаго единства всѣхъ возможныхъ эмпирическихъ дѣйствій разсудка подобно тому, какъ дѣломъ разсудка является объединеніе черезъ понятія и подчиненіе эмпирическимъ законамъ—множественности явленій. Но дѣйствія разсудка безъ чувственныхъ схемъ неопредѣленны; точно такъ же является само по себѣ неопредѣленнымъ и разумное единство по отношенію къ тѣмъ условіямъ и той степени, при которыхъ и и въ какой разсудокъ долженъ систематически связывать свои понятія. Однако же, хотя для полнаго систематическаго единства всѣхъ понятій разсудка не можетъ быть найдено никакой схемы въ созерцаніи, тѣмъ не менѣе можетъ и долженъ быть данъ нѣкоторый аналогонъ такой схемы, каковымъ является идея максимума въ распредѣленіи и объединеніи разсудочнаго познанія въ нѣкоторомъ принципѣ... Стало быть, идея разума является аналогономъ чувственной схемы, но только съ той разницей, что примѣненіе понятій разсудка къ схемѣ разума не является тѣмъ самымъ и нѣкотораго рода познаніемъ самого пред-

мета (какъ то случается при примѣненіи категорій къ чувственнымъ схемамъ), а есть лишь нѣкоторое правило или принципъ систематическаго единства для всяческаго употребленія разсудка“ ¹⁾. „Если обозрѣть наши разсудочныя познанія во всей ихъ совокушности, то оказывается, что разумъ имѣетъ тутъ въ своемъ собственномъ распоряженіи и стремится осуществить систематичность познаній, т.-е. связъ ихъ изъ единого принципа“ ²⁾. „Слѣдовательно, основоположеніе разума является, собственно говоря, лишь нѣ котораго рода правиломъ, которое въ ряду условій данныхъ явленій предписываетъ такой регрессъ, которому никогда не суждено достигнуть чего-либо совершенно безусловнаго. Оно отнюдь не является, потому, принципомъ возможности опыта и эмпирическаго познанія чувственныхъ предметовъ, не является, слѣдовательно, и основоположеніемъ разсудка, такъ какъ всякій опытъ заключенъ въ свои границы (согласно данному созерцанію); не является оно и конститутивнымъ принципомъ разума руководящимъ распространеніемъ понятія чувственнаго міра за предѣлы всякаго возможнаго опыта, а лишь основоположеніемъ наибольшаго, по возможности, развитія и расширенія опыта, согласно которому никакая эмпирическая граница не должна имѣть абсолютнаго значенія; стало быть, это такой принципъ разума, который постулируетъ въ качествѣ правила то, что должно быть нами осуществлено въ регрессѣ и отнюдь не антиципируетъ того, что дано въ объектѣ, какъ таковымъ, до всякаго регресса. Поэтому я называю его регулятивнымъ принципомъ разума“ ³⁾.

Вотъ въ основныхъ чертахъ система теоретической философіи Канта. Какъ то явствуется отсюда, содержаніе былой метафизики отсутствуетъ въ ней: тутъ не дается, собственно говоря, прямого отвѣта ни на вопросъ о свободѣ,

¹⁾ Ibid. В. 692—693.

²⁾ Ibid. В. 673.

³⁾ Ibid. В. 536—537.

ни на вопросъ о безсмертіи души, ни на вопросъ о существѣ Бога. Трансцендентальная діалектика показываетъ всю внутреннюю теоретическую противорѣчивость и антиномичность этихъ вопросовъ и всѣхъ возможныхъ на нихъ теоретическихъ отвѣтовъ. Тѣмъ самымъ вопросы эти отодвигаются въ другую область, пріобрѣтаютъ совсѣмъ иное значеніе и смыслъ. „Я долженъ былъ,—говоритъ Кантъ,—нарушить знаніе, чтобы получить мѣсто для вѣры“¹⁾; такимъ образомъ рядомъ съ Критикой чистаго, вѣрнѣе, теоретическаго разума встала Критика практическаго разума, куда и отошли только что упомянутые вопросы—съ тѣмъ, чтобы получить тамъ свое,—и на этотъ разъ уже безспорное, по мнѣнію Канта,—разрѣшеніе въ терминахъ не бытія и познанія, а категорическаго императива и цѣле-полаганія. И подобно тому, какъ Критика чистаго разума построитъ, имѣя въ виду единый принципъ трансцендентальной апперцепціи, всю сферу чувственнаго бытія, явленія,—необходимости, такъ точно Критика практическаго разума построитъ, имѣя въ виду единый нравственный законъ, всю сферу сверхчувственнаго бытія, ноумена или долженствованія, чистаго воленіе свободы. Правда, уже въ Критикѣ чистаго разума эти два царства получаютъ нѣкоторую внутреннюю связь: разумъ, регулятивно систематизирующій дѣятельность и достиженія разсудка, коренится всецѣло въ практической способности, въ сферѣ ноуменальной, въ сферѣ долженствованія; показывая разсудку высшія цѣли, маня его образомъ высшаго систематическаго единства, онъ раскрываетъ ему такимъ образомъ глаза на его чувственную ограниченность и устанавливаетъ приципіальный приматъ практическаго надъ теоретическимъ въ сферѣ трансцендентальнаго духа вообще. Но полной гармонизаціи эти два царства достигаютъ, по Канту, только въ третьемъ царствѣ,—въ царствѣ красоты, гдѣ свобода, ноумень или долженствованіе получаетъ чувственную плоть и кровь и

1) *Kant*. Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage XXX.

выступаетъ, какъ торжество нашего сверхчувственнаго существа надъ чувственнымъ.

2. Недостатки такого систематическаго построения, при всей вѣрности основнаго стремленія и руководящей идеи, не замедлили тотчасъ же сказаться: ясные всего ихъ обнаруживаетъ, конечно, не критика непонимающихъ враговъ, а старанія восторженныхъ друзей и послѣдователей.

Философская система Канта лишена внутренняго единства, въ ней отсутствуетъ самая общая фундаментальная часть, долженствующая раскрыть основоположенія, распространяющіяся на всю систему,—вотъ убѣжденіе, вынесенное первымъ сознательнымъ кантіанцемъ, *К. Л. Рейнгольдомъ*. Для того, чтобы система эта получала обязательное значеніе и безповоротно утвердила себя противъ всѣхъ нападковъ, идущихъ отъ скептиковъ, популярныхъ философовъ, интуитивистовъ и спиритуалистовъ, необходимо спросить себя о томъ, какъ возможна самая система разума и указать тотъ основнаго принципъ, на которомъ она зиждется.—Что же это за принципъ, въ чемъ его содержаніе? Совершенно ясно, что такимъ принципомъ можетъ быть только нѣчто независящее отъ чего бы то ни было другаго и, наоборотъ, лежащее въ основаніи всего остальнаго. Такой принципъ долженъ имѣть въ самомъ себѣ свою доказательность, долженъ быть ясенъ изъ самаго себя, первиченъ и первоначаленъ, какъ высшій фактъ, фактичный только и только въ силу своей фактичности.

Всѣмъ этимъ условіямъ, по мнѣнію Рейнгольда, удовлетворяетъ единственно лишь фактъ сознанія. „Основаніе, на которомъ можетъ и должна быть построена новая теорія, состоитъ единственно лишь въ дѣйствующемъ у всѣхъ людей согласно одинаковымъ основозаконамъ сознанія и въ томъ, что непосредственно слѣдуетъ изъ него и дѣйствительно допускается всѣми мыслящими“ ¹⁾. По своему внут-

¹⁾ *K. L. Reinhold, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (1789). S. 66.*

ренному содержанию, однако, этот непосредственный смысл сознания раскрывается в том, „что к каждому представлению относится некоторый представляющий субъект и некоторый представляемый объект, которые оба должны быть непременно отличаемы от представления, к которому они относятся“ ¹⁾. Таким образом, в центре сознания, а стало быть и в основании принципа философской системы, лежит представление в его необходимом отношении к субъекту и объекту, которые являются его имманентными условиями возможности. Иначе это можно формулировать так: всякое представление обуславливается некоторым материалом и некоторой формой ²⁾. Разумеется, наличие материала в представлении указывает на некоторый внешний этому представлению предмет, как источник такого материала; но, при этом, представление отнюдь не является отображением (т.-е. простым представлением) этого предмета. „Ибо если я мыслю себя розу, как некоторый отличный от моего представления розы предмет, то я могу так поступать только потому, что я отношу голое представление розы к чему-то такому внешнему, что я знаю только и только через самое отнесение и что независимо от представления, в котором выявляются все его предикаты, является для меня некоторым голым субъектом = X“ ³⁾. Таким образом, „вещь в себе и ее отличия от формы представления свойства не только не суть что-либо невозможное, а, наоборот,—ничто необходимое для представления, как такового, так как никакое представление, как таковое, не мыслимо без материала, и никакой материал не мыслим без чего-то внешнего представления лежащего, что не имеет формы представления, т.-е. без вещи в себе. Но в этой своей роли вещь в себе оказывается представимой уже не как некоторая

1) Ibid. S. 200.

2) Ibid. S. 230 ff. 235 ff.

3) Ibid. S. 243.

вещь, а лишь какъ понятіе о такомъ нѣчто, которое не-представимо“ 1).

3. Недовольство С. Маймона Кантовскимъ построениемъ идетъ гораздо глубже, чѣмъ только-что изложенныя поправки Рейнгольда, — быть можетъ, даже глубже, чѣмъ чье бы то ни было когда-либо выраженное недовольство имъ. Маймонъ самъ формулируетъ его въ слѣдующихъ шести пунктахъ: „1) Критика разума показала переходъ отъ логики къ трансцендентальной философіи, отъ формального мышленія къ реальному; но она не показала, какъ логика сама достигаетъ достоинства систематической науки, основывающейся на общезначимыхъ принципахъ;... 2) Критика разума страдаетъ неполнотою по отношенію къ вопросамъ, касающимся нашего синтетическаго познанія;... 3) Критика разума не указала никакого критерія реального мышленія;... 4) Критика разума поставила вопросъ: quid juris?, т.-е. вопросъ о томъ, съ какимъ правомъ можемъ мы примѣнять чистыя и апріорныя понятія и сужденія къ эмпирическимъ объектамъ, и отвѣчала на него установленіемъ того, что мы должны примѣнять ихъ, какъ условія возможности опыта вообще. Однако, при этомъ, остается еще вопросъ: quid facti?, т.-е. вопросъ о томъ, примѣняемъ ли мы въ дѣйствительности эти апріорныя понятія и сужденія къ эмпирическимъ объектамъ или не примѣняемъ. Это примѣненіе не можетъ быть разсматриваемо, какъ несомнѣнный фактъ сознанія, ибо такое сознаніе можетъ быть основано на психологически вполнѣ объяснимой иллюзіи;... 5) Критика разума недостаточно изслѣдовала представленія пространства и времени, необходимыя по отношенію къ чувственнымъ предметамъ;... 6) Критика разума измыслила цѣлое ученіе объ идеяхъ выводя ихъ изъ природы разума, между тѣмъ какъ не трудно показать, что идеи своимъ источникомъ имѣютъ природу силы воображенія“ 2).

1) Ibid. S. 249, 398 f., 433, 478.

2) S. Maimon, Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens (1794) S. 403—424.

ственно лишь предмет дѣлаетъ представленіе возможнымъ, либо единственно только представленіе дѣлаетъ возможнымъ предметъ. Если имѣетъ мѣсто первое, то отношеніе между ними является эмпирическимъ, и представленіе никакъ не можетъ быть апріорнымъ. И такъ именно обстоитъ дѣло съ явленіями, поскольку рѣчь идетъ о томъ, что въ нихъ принадлежитъ ощущенію. Если же имѣетъ мѣсто второе, то, хоть представленіе само по себѣ и не творитъ своего предметъ со стороны существованія (ибо о причинности чрезъ посредство воли здѣсь рѣчи нѣтъ), оно является, все же, надѣленнымъ апріорно опредѣляющей по отношенію къ предмету силой, когда только чрезъ его посредство оказывается возможнымъ познать нѣчто, какъ нѣкоторый предметъ. Существуетъ, однако, два условія, при которыхъ только и является возможнымъ познаніе предмета. Это, во-первыхъ,—созерцаніе, чрезъ посредство котораго предметъ дается, но только какъ явленіе; это во-вторыхъ,—понятіе, чрезъ посредство котораго мыслится нѣкоторый предметъ, соотвѣтствующій этому созерцанію. Но изъ вышесказаннаго ясно, что первое изъ этихъ условій, а именно то, лишь при наличности котораго предметы могутъ быть созерцаемы, дѣйствительно основополагается для объектовъ, со стороны формы, апріорно въ духѣ. Съ этимъ формальнымъ условіемъ чувственности, стало быть, согласуются съ необходимостью всѣ явленія, такъ какъ возможность являться, т. е. эмпирически созерцаться и быть данными, они получаютъ только и только благодаря нему. Но вотъ, спрашивается, не предшествуютъ ли и понятія апріорно какъ такія условія, лишь при которыхъ нѣчто, если и не созерцается, то вообще мыслится, какъ предметъ; ибо въ такомъ случаѣ всякое эмпирическое познаніе предметовъ неизбѣжно сообразовалось бы съ подобными понятіями, такъ какъ безъ ихъ предположенія ничто не возможно, какъ объектъ опыта. Но вѣдь всякій же опытъ, кромѣ чувственнаго созерцанія, чрезъ которое дается нѣчто, заключаетъ въ себѣ еще какое-нибудь по-

нѣтіе о томъ предметѣ, который дается или же является въ созерцаніи; слѣдовательно, понятія о предметѣ вообще основополагаются, какъ апріорныя условія всякаго опытнаго познанія; значитъ, объективная значимость категорій, какъ апріорныхъ понятій, зиждется на томъ, что только чрезъ нея оказывается возможнымъ всякій опытъ (со стороны формы мышленія). Ибо въ такомъ случаѣ онѣ необходимѣйшимъ образомъ и апріорно соотносятся къ предметамъ опыта, такъ какъ только и только чрезъ ихъ посредство можетъ быть вообще мыслимъ какой бы то ни было предметъ опыта“ ¹⁾.

Всѣ эти категоріальныя понятія выражаютъ одну и ту же апріорно-синтетическую функцію, которую Кантъ именуетъ чистой или первичной апперцепціей или трансцендентальнымъ единствомъ самосознанія, и аналитическимъ выраженіемъ которой является самосознаніе, какъ таковое, т.-е. какъ сознаніе и утвержденіе своего тождества. „Трансцендентальное единство апперцепціи есть то, чрезъ посредство чего все данное въ нѣкоторомъ созерцаніи множественное объединяется въ нѣкоторое понятіе объекта. Оно получаетъ благодаря этому эпитетъ объективнаго и должно быть непремѣнно отличаемо отъ субъективнаго единства сознанія, которое является опредѣленіемъ внутренняго чувства“ ²⁾. Такимъ образомъ, „мы не въ состояніи мыслить себѣ никакой предметъ иначе, какъ чрезъ посредство категорій; мы не въ состояніи познать никакой помысленный предметъ иначе, какъ чрезъ посредство созерцаній, соответствующихъ этимъ понятіямъ. Но всѣ наши созерцанія чувственны, и такое познаніе, поскольку предметъ его является даннымъ, оказывается эмпирическимъ. Эмпирическое же познаніе есть опытъ. слѣдовательно, для насъ невозможно никакое иное апріорное познаніе, кромѣ одного только познанія предметовъ возможнаго опыта“ ³⁾.

¹⁾ *Kant. Kritik der reinen Vernunft.* В. 125—126.

²⁾ *Ibid.* В. 139;

³⁾ *Ibid.* В. 165 f.

геніальнымъ прозрѣніемъ, и котораго онъ не изложилъ и не доказалъ ясно¹⁾.

До Канта философы напрасно старались достичь чего-нибудь: у нихъ не было руководящей идеи правильнаго философскаго метода, — систематическаго постиженія всѣхъ свойствъ и чертъ познанія изъ единаго идейно-творческаго центра. „Кантъ первый имѣлъ счастьемъ открыть этотъ источникъ всѣхъ ошибокъ и противорѣчій и вознамѣрился законопатить его единственнымъ научнымъ способомъ, — систематическимъ исчерпаніемъ всѣхъ этихъ модификацій или, какъ онъ выражался, измѣреніемъ всей сферы разума. Однако, выполненіе задуманнаго далеко не отвѣчало намѣренію. Ибо разумъ или знаніе было подвергнуто имъ изслѣдованію не въ своемъ абсолютномъ единствѣ, а уже въ своемъ распаденіи на различныя сферы, — какъ разумъ теоретическій, практический и судящій; точно также и законы этихъ отдѣльныхъ сферъ были имъ скорѣе эмпирически собраны, индуктивно подтверждены въ своемъ достоинствѣ законовъ разума, чѣмъ исчерпаны дѣйствительной дедукціей, идущей изъ первоисточника ихъ, и изложены какъ то именно, что они суть. При такомъ положеніи вещей обратилось къ поставленной человѣчеству этимъ кантовскимъ открытіемъ задачѣ наукоученіе, показывая, при этомъ, въ чемъ состоитъ путь науки въ ея единствѣ, твердо зная и разсчитывая, что отдѣльныя научныя сферы сами собою вытекаютъ изъ этого единства и могутъ быть изъ него характеризованы²⁾. «По моему мнѣнію, имѣется не больше и не меньше, какъ три критическихъ философіи Канта, изъ коихъ каждая имѣетъ другое абсолютное и изъ которыхъ послѣдняя, изложенная въ „Критикѣ силы сужденія“, самая замѣчательная. Но Канта, по-моему, никакъ нельзя понимать изъ того, что онъ говоритъ; его нужно понимать изъ того, чего онъ не говоритъ..., но что онъ долженъ былъ молчаливо предпо-

1) Nachgel. Werke I. S. 177 f.

2) Sämmtl. Werke VIII S. 362.

лагать для того, чтобы прийти къ тому, что имъ сказано¹⁾ Наукоученіе и есть по своему заданію построеніе той же системы, что и кантова, но только съ открытымъ исходомъ изъ того, что у Канта молчаливо, а можетъ быть и смутно (какъ склоненъ бываетъ иногда думать Фихте) подразумевалось.

Самымъ кореннымъ недочетомъ въ этой недоговоренности является, по мнѣнію Фихте (какъ то уже явствуетъ изъ всего вышесказаннаго), агенетизмъ кантовской системы. «Этимъ мы указываемъ на самое глубокое отличіе наукоученія отъ всѣхъ другихъ философій и особенно, отъ ближайшей къ нему философій, — кантовской. Вся философія должна претвориться въ знаніе по себѣ и для себя. Знаніе, или очевидность въ себѣ и для себя, генетично... Кантова же спекуляція кончается на послѣдней вершинѣ своей фактической очевидностью того постиженія, что въ основаніи чувственнаго и сверхчувственнаго міровъ долженъ, все же, лежить нѣкоторый принципъ ихъ связи, стало быть, нѣкоторый вполне генетическій, оба міра непосредственно созидающій и опредѣляющій принципъ. Но это постиженіе... осталось для него лишь фактическимъ, а объектъ его — неизслѣдованнымъ, такъ какъ онъ допускалъ только механическое воздѣйствіе на себя со стороны такого основозакона единства, этого же воздѣйствія самого съ его закономъ не вбираль, въ свою очередь, въ свое знаніе, — что открыло бы ему чистый свѣтъ и дало бы прийти къ наукоученію. Кантовская фактическая очевидность отнюдь не является высшей очевидностью, ибо Кантъ заставляетъ ея объектъ получаться изъ двухъ сочленовъ и не постигаетъ его такъ, какъ нами постигается высшій фактической объектъ, — лишь какъ чистое знаніе, но въ сопровожденіи еще того опредѣленія, что это — связь чувственнаго и сверхчувственнаго міровъ, значить, внутренно и по существу — не какъ единство, а какъ двойственность. Его

¹⁾ I. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II S. 177;

прибавить еще постоянное подчеркивание догматизма Кантовскаго учения о вещахъ въ себѣ признаніе синтетическаго идеала познанія субъективномъ и недостаточнымъ и опредѣленіе силы воображенія, какъ злого генія челоуѣческаго ума, вопреки кантовскому принятію ея въ число законныхъ познавательныхъ способностей ²⁾).

Отсюда ясно, что собственная концепція Маймона должна характеризоваться тремя слѣдующими чертами. Во-первыхъ, это—консціентизмъ, т.-е. утверженіе вещей и бытія только въ сознаніи и отрицаніе какихъ бы то ни было вещей въ себѣ, какъ прямого абсурда, будь то даже и въ той формѣ, въ какой онѣ принимаются Рейнгольдомъ. Во-вторыхъ, это—крайній интеллектуализмъ, т.-е. надѣленіе чистаго мышленія безусловнымъ приматомъ въ сферѣ познанія, признаніе только чисто-апріорнаго познанія, являющагося и по формѣ и по содержанію своему одинаково продуктомъ чистаго мышленія, за дѣйствительно совершенное познаніе. Основнымъ требованіемъ познанія является, по Маймону, требованіе превращенія всей наличной матеріи въ отношенія формы, Чѣмъ дальше пролагается въ познаніи главенство формы, тѣмъ кристалльнѣе познаніе, тѣмъ больше въ немъ необходимости, тѣмъ глубже ухватывается существо объективнаго; и вмѣстѣ—тѣмъ свободнѣе становится познавательная дѣятельность, тѣмъ безграничнѣе ея захватъ, тѣмъ крѣпче ея увѣренность, Наконецъ, въ третьихъ, это—критическій скептицизмъ, т.-е. признаніе фактической невыполнимости такого чистаго познанія. Естественно-научное познаніе примѣняетъ чистое мышленіе къ эмпирическому матеріалу и ни даетъ, при этомъ, ни объясненія правомѣрности такого примѣненія, ни объясненія правомѣрности такого матеріала; математическое познаніе примѣняетъ чистое мышленіе уже къ чисто-мысленному же, конструктивному и, значитъ, внутренно правомѣрному матеріалу, но не даетъ при этомъ объ-

²⁾ S. Maimon. Versuch über die Transcendentalphilosophie (1790) S. 65f. 96 f., 178 f., 203, 302, 389, 419; Streifereien auf dem Gebiete der Philosophie. Th. I (1793) S. 260—272.

ясненія правомѣрности такого примѣненія; наконецъ, философія, являясь наукой о чисто-априорномъ мышленіи, наукой о наукѣ, по своей задачѣ правомѣрна во всѣхъ отношеніяхъ, но она остается существовать только въ идеѣ, оказывается идеальной наукой, знаменующей собою лишь задачу, пограничный пунктъ, и нигдѣ не выполненной; это—идеаль науки вообще, идеаль чисто априорнаго и совершенно самоотчетнаго мышленія и только; это—идея объ идеѣ, возможность возможности, а не осуществленная, въ какомъ-либо матеріалѣ воплощенная система знанія. Къ осуществленію философіи можно, стало быть, только стремиться, его можно только до безконечности достигать, никогда вполнѣ не достигая. Въ философскомъ знаніи въ видѣ идеи и идеала намъ предносится, стало быть, божественное знаніе, для котораго форма и матерія, душа и тѣло, трансцендентальное и эмпирическое, общее и частное, понятія и данность, разумокъ и чувственность, вещь въ себѣ и явленіе суть одно и то же, будучи объяснимы изъ единаго чисто-априорнаго принципа, какъ его порожденія, имъ же самимъ вызываемыя къ жизни. Только безконечный разумокъ, только система совершеннаго аналитическаго идентизма въ состояніи дать всему исчерпывающее, подлинное внутренне-генетическое изъясненіе; трансцендентальный же разумокъ (сознаніе), ограниченный формами чувственности, самъ еще не изъясненъ и притомъ въ одномъ изъ своихъ существеннѣйшихъ пунктовъ;—совершенно ясно, что онъ не можетъ быть послѣднимъ философскимъ принципомъ ¹⁾).

4. Зато недовольство *И. С. Бекки* кантовскимъ построеніемъ несравненно меньше не только скептическихъ замѣчаній Маймона, но и поправокъ, предлагаемыхъ Рейнгольдомъ. Беккъ думаетъ, что Кантъ нашелъ истинный отправной пунктъ философіи и раскрылъ его въ своей Критикѣ. Но только, при этомъ, Кантомъ былъ пущенъ въ дѣло такой методъ, кото-

¹⁾ Обо всемъ этомъ ср. статью *Б. Яковенко*: Философская концепція Соломона Маймона въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ за 1912 годъ, кн. 14, стр. 579—614.

рый мало облегчаетъ усвоеніе его ученія и мало содѣйствуетъ пониманію этого послѣдняго ¹⁾). Цѣлью Канта было „проанализовать само употребленіе разсудка, выявить то, что является само въ себѣ понятнымъ, и отдѣлить его отъ того, что само къ себѣ непонятно,—слѣдовательно, найти такую точку, къ которой долженъ примыкать всякій ходъ мыслей, всякая работа среди чистыхъ понятій, если только она должна называться философствованіемъ... И мы высказываемъ наше подлиннѣйшее убѣжденіе, утверждая, что Критика вполне осуществила эту свою задачу. Мы думаемъ только, что методъ, ею употреблявшійся въ дѣло, былъ главною причиною того, что цѣль эта была просмотрѣна даже его почитателями. Къ упомянутой точкѣ, къ вершинѣ всякаго употребленія разсудка, онъ приводитъ читателя только мало по малу. Мы же хотимъ обернуть этотъ методъ и постараться поставить читателя на эту точку однимъ махомъ“ ²⁾).

Что же это за точка? Прежде всего, это—фактъ, высшій и безспорнѣйшій фактъ, вопреки всѣмъ тѣмъ философамъ, которые думаютъ, что можно подняться еще выше фактичности, но приводятъ для этого доказательства, говорящія противъ нихъ самихъ ³⁾. Однако же, это—не принципъ противорѣчія, не положеніе о сознаниі, не положеніе опредѣлимости, не принципъ я, какъ того бы хотѣлось нѣкоторымъ продолжателямъ Канта ⁴⁾. Фактомъ, полагающимся въ основаніе философскаго построенія, можетъ быть только фактъ, предшествующій всякому положенію и выражающійся въ постулатѣ „представить себѣ первичнымъ образомъ нѣкоторый объектъ“ ⁵⁾. „Прежде всякаго установленія положеній, какъ фактовъ, нужно подвегнуть анализу то, что

¹⁾ *I. S. Beck.* Einzig möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss (1796) S. 61.

²⁾ *Ibid.* S. 138f.

³⁾ *Ibid.* S. 126 f.

⁴⁾ *Ibid.* S. 136.

⁵⁾ *Ibid.* S. 124.

есть самъ фактъ“¹⁾. Нужно проанализировать процессъ представленія; и тогда окажется, что высшимъ и первичнѣйшимъ пунктомъ всякаго познанія является актъ представлѣнія, какъ таковой²⁾. Этотъ актъ не допускаетъ опредѣленія и доказательства; его можно познать и доказать только его простымъ осуществленіемъ въ своемъ собственномъ мышленіи³⁾. Этотъ актъ въ его свершеніи открывающійся, какъ объективно-синтетическое единство сознанія, и развертывающійся въ видѣ цѣпи категорій—первичныхъ формъ представлѣнія, составляетъ подлинный предметъ и содержаніе трансцендентальной философіи⁴⁾.

5. Выше было уже упомянуто, что Фихте не перестаетъ ссылаться на Канта и на ближайшихъ продолжателей его дѣла. Каково же его отношеніе и къ первому и ко вторымъ? На это отвѣчаетъ лучше всего онъ самъ. „Съ самаго же начала я утверждалъ и повторяю это теперь снова, что моя система есть не что иное, какъ система Канта. Иными словами: она по существу содержитъ тотъ же самый взглядъ, хотя по методу своему совершенно независима отъ кантовскаго изложенія“⁵⁾; и „онъ знаетъ, что никогда не сможетъ сказать ничего такого, на что не указывалъ бы уже непосредственно или косвенно, болѣе яснымъ образомъ или темно и неясно, самъ Кантъ“⁶⁾. Правда, подражатели и излагатели Канта утверждаютъ обратное, и самъ Кантъ не замедлилъ къ нимъ присоединиться съ отрицательнымъ сужденіемъ относительно наукоученія⁷⁾. Но это только и только отъ того, что первые берутъ слѣпо ученіе Канта по буквѣ,—только по буквѣ, самъ же Кантъ хорошенько не сознаетъ всего сдѣланнаго имъ дѣла, по крайней мѣрѣ—въ его глубочайшихъ основаніяхъ. Между тѣмъ,

1) Ibid. S. 136.

2) Ibid. S. 130.

3) Ibid. S. 124 f.

4) Ibid. S. 140 ff.

5) J. G. Fichte's Sämmtliche Werke I S. 420.

6) Ibid. S. 30; ср. 107 anm.

7) Ibid. 469;

построенія Канта должно интерпретировать не по буквѣ, а по духу ихъ ¹⁾). „Наукоученіе есть трансцендентальная философія, какъ и кантова философія; оно, стало быть, родственно этой послѣдней тѣмъ что полагаетъ абсолютное не въ вещь, какъ то дѣлалось до сихъ поръ, и не въ субъективное знаніе, что, собственно говоря, невозможно..., а въ единство ихъ обоихъ“ ²⁾). Именно таковъ, вѣдь, внутренній смыслъ Кантова ученія о трансцендентальномъ единствѣ апперцепціи: въ основаніи всякаго познающаго или иного сознанія лежитъ и должно лежать „я мыслю“,—чистое сверхчувственное самосознаніе, т.-е. чистое я, заключающееся въ чистой самодѣятельности,—значить, интеллектуальное созерцаніе ³⁾). — Говорятъ, Кантъ признаетъ вещи въ себѣ и является, значить, догматикомъ; да и иначе какъ же ему быть, разъ предметъ, по его ученію, долженъ аффицировать чувства. Однако же, „одно дѣло виновникъ какой-либо системы, другое дѣло—его объяснители и поборники“. Самъ виновникъ исходитъ всегда „изъ идеи цѣлаго, въ которой всѣ части объединены“ ⁴⁾). И вотъ, если промыслить себѣ, согласно этой максимѣ, ученіе Канта о предметахъ и вещахъ, то отъ его агностическаго догматизма не останется и слѣда. На самомъ дѣлѣ, „что такое эта «способность получать представленія сообразно тому и черезъ то, какъ насъ аффицируютъ предметы»? Такъ какъ само раздраженіе мы только мыслимъ, то мы и общій элементъ этой способности тоже только мыслимъ: она тоже является только нѣкоторой мыслью. Если ты полагаешь нѣкоторый предметъ съ мыслью, что онъ тебя аффицировалъ, ты мыслишь въ такомъ случаѣ себя аффицированнымъ; и если ты мыслишь, что это такъ случается при всѣхъ предметахъ твоего воспріятія, то ты мыслишь себя вообще доступнымъ

1) Ibid. S. 107 anm., 479 f.

2) J. G. Fichte's Nachgelassene Werke II S. 96;

3) J. G. Fichte's Sämmtl. Werke I s. 468—478; ср. Nachgel. Werke I 77 f. 485; II 42 ff., 75 ff., 391 f.;

4) Sämmtl. Werke I S. 485.

раздраженію, или же, другими словами, ты приписываешь себѣ чрезъ посредство этого твоего мышленія воспріимчивость или чувственность. Такимъ образомъ, предметъ, какъ нѣчто данное, тоже только мыслится: и, слѣдовательно, заимствованное изъ введенія мѣсто тоже, вѣдь, заимствованно съ эмпирической точки зрѣнія только изъ системы необходимаго мышленія, которая еще только должна быть объяснена и выведена послѣдующей критикой... Разумѣется, все наше познаніе исходитъ отъ нѣкотораго раздраженія; но только не чрезъ посредство предмета“¹⁾.

Однако же, Кантъ во многомъ еще не достаточно ясно сознавалъ, а потому и формулировалъ, свое философское credo. Въ сущности, о внутреннемъ смыслѣ и значеніи самаго центрального пункта,—трансцендентальнаго единства апперцепціи (не говоря уже обо всѣхъ дедуктивно-систематическихъ послѣдствіяхъ его), „Кантъ имѣлъ только отдаленное предчувствіе“²⁾. Его философская дѣятельность, его великое открытіе, является, на дѣлѣ, только лишь пророческой, такъ сказать зачатіемъ, прелюдіей, введеніемъ къ настоящей системѣ, къ самой метафизикѣ или трансцендентальной философіи³⁾. Онъ указалъ философскому познанію методическій принципъ, но не осуществилъ методически самой системы: „Кантъ призналъ эту апперцепцію за единство или дедуктивную основу всѣхъ законовъ мышленія или категорій. Это, собственно говоря, значить: всѣ законы мышленія и все согласно имъ осуществленное мышленіе суть не что иное, какъ сама эта апперцепція, только болѣе опредѣленная отдѣльными случаями примѣненія. (Такъ говоритъ онъ въ Критикѣ чистаго разума, но самой дедукціи не даетъ, хотя одна глава и озаглавлена: дедукція категорій). Вотъ великое, подлинно заново созидающее знаніе утвержденіе Канта, которое, правда, оставалось у него лишь интуиціей,

1) Ibid. S. 488;

2) Nagel. Werke II S. 42;

3) Sämmtl. Werk. I S. 107 anm.; ср. J. G. Fichte's Leben und Briefwechsel Bd. II S. 163 t.

высшій принципъ есть нѣкоторый синтезъ *post factum*... Высшая же фактическая очевидность установлена теперь нами: это—постиженіе абсолютной въ себѣ сосредоточенности знанія, внѣ какого бы то ни было опредѣленія чрезъ что-либо внѣшнее ему, внѣ какой бы то ни было измѣнчивости, въ противоположность кантовскому абсолютному, которое опредѣляется смѣной между чувственнымъ и сверхчувственнымъ» ¹⁾. Это—очевидность генетическая, очевидность генезиса ²⁾, самопостиженія.

6. Чрезвычайно характерно для Фихте также и его отношеніе къ первымъ послѣдователямъ Канта. Въ своей основѣ оно такое же, какъ и къ Канту:—признаніе у нихъ правильнаго философскаго устремленія, но вмѣстѣ и ощущеніе незаконченности и недостаточной систематичности ихъ достиженій.

Такъ, Рейнгольду онъ прямо и открыто заявляетъ: „Какъ и Кантъ, вы дали нѣчто человѣчеству,—нѣчто такое, что останется у него на вѣки. Кантъ,—что нужно исходить изъ разсмотрѣнія субъекта; вы,—что разсмотрѣніе должно вестись изъ нѣкотораго основоположенія“ ³⁾. Однако же, онъ рѣшительно отказывается признать основоположеніе, предлагаемое Рейнгольдомъ, за дѣйствительное основоположеніе философской мысли: „Рейнгольдъ устанавливаетъ принципъ представленія, пишетъ Фихте; и въ картезианской формѣ его основоположеніе гласило бы такъ: *repraesentatio ergo sum* или, правильнѣе, *repraesentans sum, ergo sum*. Онъ дѣлаетъ значительный шагъ впередъ по сравненію съ Картезіемъ. Однако, если онъ имѣетъ въ виду установить не только пропедевтику въ науку, но и эту послѣднюю самую, этотъ шагъ недостаточенъ; ибо и представленіе не состав-

¹⁾ Nachgel. Werke II S. 110 f.; срвн. также: Un inédit de Fichte. Aphorismen, въ *Revue de Metaphysique et de Morale* XXII (1914) № 1 p. 17 ss., найдено I. M. Carré.

²⁾ Ibid. S. 216, 231.

³⁾ J. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II S. 206; ср. *Sämmtl. Werke* I S. 159;

ляетъ сущность бытія, а есть лишь особое его опредѣленіе; кромѣ этого существуютъ еще и другія опредѣленія нашего бытія;—хотя бы для того, чтобы достигнуть эмпирическаго сознанія, они должны были пройти черезъ среду представленія“¹⁾. „По Вашему мнѣнію, пишетъ онъ Рейнгольду,—элементарная философія является тѣмъ, что Вы неоднократно обозначаете, какъ фундаментъ всякой философіи; по моему же разумѣнію, это только философія теоретической способности, которая можетъ и должна быть своего рода пропедевтикой ко всей философіи, но отнюдь не является ея фундаментомъ... Насколько мы согласны съ Вами относительно существа дѣла, настолько же мы несогласны относительно того, о чемъ сейчасъ идетъ рѣчь. По—моему, споръ идетъ вотъ о чемъ. Вы должны, разъ только Вы установили фундаментъ всей философіи, вывести чувствительную и волевою способности, какъ виды, изъ познавательной способности. Кантъ вообще не хочетъ подводить эти три способности въ человѣкѣ подъ какой-либо высшій принципъ, но оставляетъ ихъ просто координированными. Я совершенно согласенъ съ Вами, что онѣ могутъ быть подчинены нѣкоторому высшему принципу, но несогласенъ, что такимъ принципомъ является принципъ теоретической способности, въ каковомъ пунктѣ я единомыслию съ Кантомъ... Я подчиняю ихъ принципу субъективности вообще. Такой путь Вы совершенно исключаете благодаря Вашей элементарной философіи, принимая за высшій—такой принципъ, который я признаю лишь за подчиненный“²⁾.

Насколько цѣнилъ и уважалъ Фихте Маймона, свидѣлствуютъ слѣдующіе его слова: „Къ таланту Маймона я питаю безграничное уваженіе; я твердо вѣрю и готовъ доказать это, что имъ вся кантовская философія въ томъ видѣ, какъ она обычно, а также Вами (Рейнгольдомъ.—Б. Я.) понима-

1) Ibid. S. 294.

2) I G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II S. 209

лась, разрушена въ самомъ основаніи. Да, онъ сдѣлалъ это, хотя этого и не замѣчаетъ никто и на него посматриваютъ свысока. Мнѣ думается, будущія столѣтія будутъ жестоко смѣяться надъ нашимъ“¹⁾. Но скептическаго критицизма Маймона, несмотря на это, Фихте не преімлетъ. «Здѣсь развивается, говоритъ онъ, имѣя въ виду свое наукоученіе, то ученіе, что всяческая реальность... порождается силой воображенія. Одинъ изъ крупнѣйшихъ мыслителей нашего времени (Маймонъ.—Б. Я.), который, насколько я понимаю, учить тому же самому, называетъ это обманомъ чрезъ посредство силы воображенія. Но вѣдь каждому обману должна противопоставляться истина, каждое заблужденіе должно быть устранимо. Но если будетъ показано, какъ то и должно быть сдѣлано въ настоящей системѣ, что на такомъ дѣйствіи силы воображенія основывается возможность нашего сознанія, нашей жизни, нашего бытія для насъ, т.-е. нашего бытія, какъ Я, то въ такомъ случаѣ оно, вѣдь, окажется неустранимымъ;—разъ только мы не должны отвлекаться отъ Я, что противорѣчило бы самому себѣ, такъ какъ отвлекающее не въ состояніи отвлекаться отъ самого себя; слѣдовательно, способность воображенія не обманываетъ, а даетъ истину. Предполагать, что она обманываетъ, значило бы обосновывать скептицизмъ, который учить сомнѣнію въ своемъ собственномъ бытіи“²⁾.

Равнымъ образомъ, и бэкковское толкованіе трансцендентальнаго идеализма вызываетъ со стороны Фихте доброжелательное отношеніе, хотя, конечно, онъ считаетъ его не своимъ предшественникомъ, а своимъ современникомъ, и это, разумѣется, умаляетъ значеніе Бэка въ его глазахъ. „Я считаю,—пишетъ Фихте,—указанное сочиненіе (имѣется въ виду вышецитированное произведеніе Бэка.—Б. Я.) наиболѣе цѣлесообразнымъ подаркомъ, какой только можно было сдѣлать эпохѣ, и рекомандую его тѣмъ, кто хочетъ

¹⁾ Ibid. S. 205 f.

²⁾ Sämmtl. Werke I S. 227; ср. также II S. 401;

изучить по моимъ сочиненіямъ наукоченіе, какъ лучшую подготовку. Правда, оно не выводитъ на путь этой системы, но оно разрушаетъ то сильнѣйшее препятствіе, которое столь многимъ закрываетъ доступъ въ наукоученіе“ ¹⁾.—Самъ по себѣ, критицизмъ Бэка представляется ему „половиннымъ“ и страдающимъ тѣмъ же самымъ недочетомъ, что и точка зрѣнія Рейнгольда ²⁾.

Чрезвычайно интересно и показательно первоначальное убѣжденіе Фихте въ своемъ внутреннемъ согласіи съ Якоби, котораго онъ не оставилъ даже тогда, когда ему стали ясны и принципиальныя различія, приписывая ихъ не столько различію въ философскомъ мышленіи, сколько разницѣ въ темпераментахъ и умственныхъ наклонностяхъ. „Если бы только онъ захотѣлъ понять мою точку зрѣнія,—пишетъ Фихте о Якоби,—онъ мало жаловался бы на мою систему“ ³⁾. „Я снова прочиталъ,—пишетъ онъ Якоби,—Ваши сочиненія и былъ изумленъ повсюду, особенно же по поводу „Всеволи“, поразительнымъ сходствомъ нашихъ философскихъ убѣжденій“ ⁴⁾. „И Вы ищите всю истину тамъ, гдѣ я ее ищу,—въ глубочайшей святынѣ нашего внутренняго существа. Только вы раскрываете, поскольку это позволяетъ человѣческой языкъ, духъ какъ духъ; я же ставлю себѣ задачей ввести его въ форму системы“ ⁵⁾. Этимъ, однако, вводится существенное различіе; но оно не въ пользу Якоби, ибо покупается имъ цѣною отказа отъ систематичности, а стало быть и отъ подлинной философичности: Якоби «стремится отдѣлаться отъ самой философіи и такимъ образомъ играетъ на руку господствующей духовной косности и отвращенію къ философіи“ ⁶⁾. „Я принимаю все содержаніе его утвержденій, какъ оно установлено имъ, но только

¹⁾ Ibid. 444 anm.

²⁾ Сравни. *ibid.* 444, 469 anm., 480 f., 488; I. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II S. 238.

³⁾ *Sämmtl. Werke* II 334.

⁴⁾ I. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II 166;

⁵⁾ *Ibid.* 169;

⁶⁾ *Nachgel. Werke* II. S. 236.

беру его еще въ болѣе строгой формѣ, чѣмъ его собственный авторъ. Мы, тѣ мы, которые можемъ лишь конструктивно воспроизводить, не можемъ философствовать; да и вообще нѣтъ никакого отдѣльнаго и личнаго философствованія; существовать должна именно философія; это же возможно лишь постолько, поскольку такое мы со всѣмъ его повторнымъ конструированіемъ отпадаетъ, и на сцену выступаетъ единственно и только чистый разумъ, ибо этотъ послѣдній въ своей чистотѣ и есть философія. Изъ *Мы* или *Я* нѣтъ никакой философіи; философія существуетъ только за предѣлами *Я*. Согласно этому, вопросъ о возможности философіи зависитъ отъ того, отпадаетъ ли *Я* и выявится ли разумъ въ своей чистотѣ. Что это должно быть, конечно, возможно, нетрудно доказать нашему писателю (Якоби.—Б. Я.) изъ его же собственныхъ произведеній. Ибо, когда онъ говоритъ: мы можемъ только повторно конструировать, онъ тѣмъ самымъ осуществляетъ нѣчто большее, чѣмъ простое повторное конструированіе“¹⁾.

II. Начертанія наукоученія.

„Моя теорія,—пишетъ Фихте Рейнгольду отъ 21 марта 1797 года,—можетъ быть излагаема до безконечности разнообразнымъ образомъ. Каждый долженъ будетъ непременно мыслить ее по иному, чтобы мыслить ее вообще... О моемъ прежнемъ изложеніи Вы судите слишкомъ снисходительно, или же содержаніе его заслонило отъ Вашихъ глазъ недостатки изложения. Я считаю его чрезвычайно несовершеннымъ“²⁾. И онъ снова называетъ его, затѣмъ, „незрѣлымъ изложеніемъ“³⁾. Отсюда непосредственно ясно, почему отъ Фихте осталось нѣсколько начертаній его ученія: съ каждымъ годомъ основная идея и внутренній ходъ ея развитія становились для него все яснѣе и яснѣе, а

¹⁾ Ibid. S. 237; ср. ibid. 344 f.; I S. 19 f., 567; III S. 390 ff.; J. G. Fichte's *Leben u. Briefwechsel* II S. 239, 248 f., 277 f., 314.

²⁾ Ibid. S. 235 f.

³⁾ Ibid. S. 237.

вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжно росли и логическіе горизонты уясняющейся все болѣе и болѣе конструкции. Правда, многіе изслѣдователи считаютъ, что главной причиной неудовлетворенности Фихте своими первыми начертаніями Наукоученія является глубокая внутренняя перемѣна во взглядахъ, происшедшая въ немъ послѣ *Atheismusstreit'a*. Однако, это вопросъ очень спорный, и его лучше будетъ обсудить въ слѣдующей главѣ, послѣ краткаго изложенія различныхъ начертаній наукоученія. Непосредственно же вполнѣ достаточно только-что приведенныхъ соображеній чисто формальнаго характера, чтобы признать постоянное стремленіе Фихте все снова и снова перестраивать свое ученіе не лишеннымъ всяческаго основанія.

1. Первое начертаніе.

Въ рукописномъ наслѣдствѣ Фихте не такъ давно были открыты Кабицемъ два манускрипта, содержащихъ въ себѣ самую первую попытку Фихте систематически изложить свое ученіе,—попытку предшествующую изложенію 1794 г. и носящую на себѣ несомнѣнныя черты вліянія Рейнгольда¹⁾. Эти манускрипты озаглавлены такъ: первый—„Собственныя размышленія объ элементарной философіи“, второй—„Практическая философія“. Оба вмѣстѣ они уже содержатъ въ себѣ почти—что всѣ главнѣйшія идеи Фихте, которымъ потомъ суждено было получить гораздо болѣе ясное, внутренне-непрерывное и законченное развитіе.

а. Это изложеніе начинается у Фихте соображеніями методологическаго характера,—„логикой элементарной философіи“²⁾. „Могутъ (должны) существовать опредѣленные основныя правила, такія общія правила, которыя наличны во всемъ, что происходитъ въ духѣ... Эти условія, будучи опознаны, составляютъ элементарную философію. Имъ под-

1) См. W. Kabitx, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichtischen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlass (1902), S. 56—100.

2) Ibid. S. 57.

чиняется все, что только может происходить въ насъ, познаніе и воленіе, созерцаніе, понятіе идея“ ¹⁾). Но, вѣдь, и сама „элементарная философія есть рефлексія, мышленіе о самыхъ общихъ способахъ дѣйствованія и страданія нашего Я“; поэтому и она „не можетъ быть правильна до тѣхъ поръ, покамѣстъ не найдено того, что она ищетъ. Отсюда необходимый кругъ нашего духа. Мы въ силахъ искать его законовъ только и только согласно самимъ этимъ законамъ“ ²⁾). Такимъ образомъ оказывается, что „я не могу доказать другому человѣку ни одного положенія моей элементарной философіи, если онъ не прошелъ мою элементарную философію до самаго конца и не впиталъ въ себя ея результатовъ. Я могу доказывать ее только изъ нея же самой... И таковъ, вѣдь, именно... дѣйствительный способъ доказательствъ у Канта. Сначала онъ принимаетъ свои положенія только проблематически; и только изъ объединенія своихъ путей въ одномъ пунктѣ онъ заключаетъ о внутренней истинности своей системы“ ³⁾). Все это заставляетъ элементарную философію поступать такъ: „она каждый разъ развиваетъ положеніе, которое ей понадобится для будущаго положенія;—такъ, что, такимъ образомъ, каждое положеніе, само по себѣ будучи матеріально, становится формальнымъ условіемъ слѣдующаго. Отсюда должна получиться непрерывная цѣпь“ ⁴⁾).

„Стало бытъ, къ элементарной философіи относятся двѣ вещи: правильное наблюденіе, правильное пониманіе этого наблюденія“ ⁵⁾). Но, вѣдь, наблюденіе эмпирично? Однако, „развѣ нѣтъ также и чисто-интеллектуальныхъ созерцаній? Формы способности представленія, о которыхъ идетъ рѣчь, созерцаются чисто-интеллектуальнымъ образомъ.—Но такое интеллектуальное созерцаніе отчасти основывается, вѣдь,

¹⁾ Ibid. S. 57—58.

²⁾ Ibid. 58.

³⁾ Ibid. 59.

⁴⁾ Ibid. 60.

⁵⁾ Ibid. 61.

опять-таки на предшествующемъ ему проявленіи самопроизвольности, мышленія; если мышленіе совершается неправильно, то и созерцаніе получается неправильно; самопроизвольность порождаетъ созерцаніе со стороны его существованія, а не со стороны его особенности...—Созерцаніе доказываетъ положеніе. Каждое положеніе доказывается имъ,—нѣкоторымъ согласно правиламъ производимымъ экспериментомъ со внутреннимъ созерцаніемъ.—Стало быть а) должно быть порождено нѣкоторое созерцаніе. в) это созерцаніе должно быть порождено согласно нѣкоторому правилу, которое развивается изъ предшествовавшихъ созерцаній. с) изъ этого созерцанія должно въ свою очередь быть выявлено правило для развитія цѣлесообразнаго порожденія непосредственно-послѣдующаго созерцанія. Но такъ, вѣдь, связуются другъ съ другомъ и положенія элементарной философіи. 1) Созерцаніе (приведенное къ понятію, чтобы его можно было мыслить). 2) Выведенное отсюда правило для послѣдующаго эксперимента,—заданный вопросъ, на которомъ должна дать отвѣтъ природа нашего духа. 3) Созерцаніе, переведенное на языкъ его формулы или же приведенное къ его понятію, и т. д. Такого формальное обезпеченіе каждаго предшествующаго положенія для положенія, за нимъ слѣдующаго“ 1).

Каковъ же принципъ непрерывной цѣпи положеній, составляющихъ элементарную философію, а вмѣстѣ и содержащихъ въ себѣ „основныя правила нашего духа“?—Самосознаніе, категорическій императивъ или постулатъ: „созерцай самого себя“ 2). «Что такое я, т.-е. какъ нужно его себѣ мыслить, объ этомъ тутъ нѣтъ рѣчи. Этого вообще нельзя объяснить тому, кто не знаетъ этого заранѣе, да и не должно совсѣмъ объяснять. Кто не въ состояніи осознать свое я, тотъ, безъ сомнѣнія, не будетъ претендовать на философствованіе... Кто же дѣйствительно сознаетъ

1) Ibid. 61—62; срвн. 64 Anm.; 8; Anm.

2) Ibid. 64.

свое *я* чрезъ посредство такого созерцанія, для того истина этого положенія сама собою подтверждается, хотя бы онъ и не могъ себѣ его объяснить“. ¹⁾ Но предлагаемый основной постулатъ не такъ-то простъ по своему смыслу: „Для того, чтобы осознать свое *я*, должно быть возможно его отличить отъ чего-нибудь, что есть не-*я*; стало быть, должно быть возможно осознать также и нѣкоторое не-*я*“ ²⁾. Такимъ образомъ, въ изначальномъ самосознаніи или самосозерцаніи коренятся, собственно, два положенія, которыя выражаютъ одинаково необходимыя условія сознанія и не доказываются другъ другомъ. Свое наиболѣе точное выраженіе они оба находятъ въ одномъ синтезирующемъ ихъ положеніи: „въ сознаніи *я* противопоставляется нѣкоторому не-*я*“ ³⁾.

б. Но этимъ явственно полагается дальнѣйшая задача: примирить прстиворѣчіе въ нѣкоторомъ единствѣ. Какъ могутъ быть объединены въ единство противоположныя начала? Вотъ вопросъ, вытекающій изъ указаннаго положенія ⁴⁾. Логическое развитіе такой задачи по направленію къ ея разрѣшенію, т.-е. установленію синтетическаго единства между *я* и не-*я*, является вмѣстѣ съ тѣмъ и процессомъ логическаго развитія категорій, т.-е. основныхъ опредѣленій, обусловливающихъ собою мышленіе. Понятіе, въ которомъ могутъ быть мысленно объединены противоположности *Я* (*A*) и Не-*я* ($\neg A$), есть понятіе нѣкотораго имъ обоимъ тождественнаго и въ то же время противоположнаго *X*, нѣкотораго синтеза противоположностей. Подобными синтезами, въ которыхъ содержится „тождество противоположенія“, являются категоріи взаимодѣйствія, причинности и субстанціальности, т.-е. категоріи отношенія ⁵⁾. Равнымъ образомъ, въ понятіи, мысленно объединяющемъ *я* и не-*я*, непосредственно коренятся и категоріи качества:

1) Ibid. 64—65.

2) Ibid. 65 Anm.

3) Ibid. 65.

4) Ibid. 66 Annu.

5) Ibid. 67.

реальность, отрицаніе и ограниченіе. „Первично противоположными являются только реальность и отрицаніе. Если должно быть возможно мыслить себѣ нѣчто отличнымъ отъ нихъ, т.-е. имѣ равнымъ и въ то же самое время противоположнымъ, то такое нѣчто непременно должно объединять въ себѣ реальность и отрицаніе, ибо противное противорѣчило бы предположенію. Будучи же объединены (мыслимы въ нѣкоторомъ С), реальность и отрицаніе даютъ по себѣ ограниченность (Limitation), не всю мыслимую реальность и не все мыслимое отрицаніе. С должно быть, значить, ограниченнымъ“. Но „понятіе ограниченія неразлучно съ понятіемъ количества“ ¹⁾. „Представь себѣ свое я и противоположи его не-я; продолжай такъ мыслить и ты замѣтишь, что противоположность станетъ яснѣе; чрезъ посредство же чего отличаешь ты свое созерцаніе я за двѣ минуты назадъ отъ нынѣшняго?—Черезъ посредство количества“ ²⁾.

с. Но въ такомъ случаѣ разрѣшеніе задачи синтеза чрезъ синтезы въ категоріяхъ отношенія должно неизбѣжно совершаться въ терминахъ категорій качества и количества: логическое основаніе отношеній,—принципъ основанія, подразумѣваетъ уже логическое основаніе антитетизы,—принципъ противорѣчія, какъ оба они въ свою очередь подразумѣваютъ основаніе тезиса или полаганія,—принципъ тождества ³⁾. «1) Представленіе, по своему качеству, можетъ опредѣляться только чрезъ я: представленіе должно стало быть, непременно быть отнесено къ я, какъ постоянное себѣ самому равенство. Я по отношенію къ представленію равно самому себѣ и есть потому субстанція.—(Въ представленіи же я оказывается доступнымъ количеству, стало быть не равно самому себѣ, и представленіе является, поэтому, его акциденсомъ). 2) Представленіе, по количеству его качества, можетъ быть относимо только къ

¹⁾ Ibid. 68 Anm.

²⁾ Ibid. 69 Anm.

³⁾ Ibid. 70—71.

не-я, такъ какъ оно является ограниченнымъ этимъ послѣднимъ. 3) Эти границы непремѣнно должны быть опредѣлены, если только должно существовать такое C , сущность котораго заключается въ ограниченіи; ну а то, что опредѣляетъ собою существованіе чего-либо другого, именуется обыкновенно его причиной. Стало быть, A есть причина C ¹⁾. Далѣе: „ C является слѣдствіемъ- A .—Но, вѣдь, C является и акциденсомъ A ; или, лучше, A является въ C ограниченнымъ черезъ- A ; ну, а это ограниченіе должно быть отнесено къ A , какъ субстанціи; слѣдовательно- A воздѣйствуетъ на A , поскольку это послѣднее есть субстанція; нѣчто въ A является слѣдствіемъ- A .—Наоборотъ, нѣкоторое слѣдствіе— A является акциденсомъ A и его качества; слѣдовательно, нѣкоторое слѣдствіе— A принимаетъ на себя качество A .— A и A находятся, значить, въ C во взаимодействіи. A тоже является причиной“²⁾.—Отсюда получаютъ затѣмъ формы пространства и времени. „1) Если A должно быть въ $C = -A$, то непремѣнно должно существовать количество. 2) Если количество не должно противорѣчить себѣ и предположенію, оно непремѣнно должно быть мыслимо, какъ субстанція. Количество же какъ субстанція, есть нѣкоторая неограниченная непрерывность; какъ акциденсъ—нѣкоторая доступная ограниченію непрерывность; какъ слѣдствіе—нѣкоторая дѣйствительно ограниченная непрерывность, причиною которой является точка. 3) C , какъ слѣдствіе- A ограничивается- A , и значить упомянутая неограниченная непрерывность оказывается, какъ субстанція, ограниченной; ну, а это даетъ по себѣ пространство. Это же представленіе неограниченнаго пространства и его ограниченіе точками чрезъ посредство- A должно быть непремѣнно предположенно ради затребованной возможности.—Пространство является, стало быть, а ргіогі необходимымъ. А ргіогі необходимо, чтобы слѣдствіе- A было

1) Ibid. 71.

2) Ibid. 72.

въ пространствѣ“¹⁾. Что касается до времени, то оно полагается слѣдующимъ образомъ: вѣдь, количество должно также быть отнесено и къ *я*, какъ субстанціи, и разсматриваться тогда, какъ акциденсъ, поскольку оно тождественно *я* по своей реальности; ограниченіе *я*, какъ безконечной субстанціи, мыслимо только чрезъ понятіе времени²⁾; „время не есть, стало быть, ограниченіе количества, а своего рода растяженіе не—количества“³⁾.

д. Итакъ, *С* какъ количество мыслится, какъ слѣдствіе не-*я* въ пространствѣ,—и это даетъ по себѣ внѣшнее ощущеніе; но оно мыслится также и какъ акциденсъ *я* во времени,—и это даетъ по себѣ внутреннее ощущеніе. Стало быть, оно должно быть одновременно и тѣмъ и другимъ; ну, а это выражается адекватнѣе всего во взаимодействіи дѣятельности и страданія: „внутреннее ощущеніе есть, стало быть, нѣкотораго рода страданіе (воспримчивость, ощущаемость), внѣшнее же ощущеніе надѣлено по отношенію къ нему дѣятельностью“⁴⁾. Значить, *С*, какъ слѣдствіе не-*я*, есть страданіе; не-*я* надѣлено постолько дѣятельностью. Но *С* является въ то же время и акциденсомъ *я*; *я* же есть тоже дѣятельность; оно получаетъ въ *С* ограниченіе, и *С* является, потому, нѣкотораго рода ограниченной дѣятельностью. *Я* и не-*я* оба, стало быть, находятся въ *С* въ дѣятельности. Смыслъ этого тотъ: *я* переноситъ дѣятельность или реальность на не-*я*, т.-е. въ конечномъ счетѣ находится съ самимъ собою во взаимодействіи черезъ не-*я*, ибо не-*я* само по себѣ (какъ внѣшнее ощущеніе, какъ пространство) не имѣетъ и не можетъ имѣть дѣятельности. Такимъ образомъ достигается понятіе и синтезъ силы: „*я* опредѣляетъ свое собственное бытіе. Въ этомъ, безспорно, его характерная черта: благодаря самому себѣ, своей собственной силой оно оказывается имѣющимъ то

¹⁾ Ibid 75—76 Anm.

²⁾ Ibid. 76.

³⁾ Ibid. 76 Anm.

⁴⁾ Ibid. 79 Anm.

болѣ силы и бытія, то менѣ силы и—бытія“. И сила эта, присущая я,—сила „опредѣлять свое собственное бытіе, породить акциденсъ, въ которомъ осуществляется это бытіе“, есть сила воображенія или изложенія¹⁾. Такимъ образомъ достигается въ конструкціи такой фактъ сознанія, который дѣлаетъ возможнымъ синтезь я и не-я.

е. Но тогда возникаетъ новая задача: подняться снова вверхъ, показать, какія формы должно пройти не-я, чтобы можно было вобрать его въ единство я, какія стадіи проходить сознаніе отъ своего расщепленнаго, двойственнаго, представляющаго, ограниченнаго состоянія, возвращаясь къ самому себѣ, какъ *sum ipse*. Это показано Фихте, къ сожалѣнію, чрезвычайно отрывочно въ его первомъ начертаніи наукоученія, хотя основная идея всего предпріятія,—идея развитія теоретическаго сознанія, уже всецѣло владѣетъ тутъ его умомъ.—На первой стадіи этого процесса развитія, носителемъ котораго является сначала, разумѣется, сила воображенія (такъ какъ процессъ протекаетъ тутъ безсознательно), пространству и времени ставится задача—реализировать не-я въ созерцаніи, формируя множественное ощущеніе и подводя его подъ нѣкоторое единство²⁾. Для того, чтобы фиксировать созерцаніе въ пространствѣ и времени, сила воображенія оказывается вынужденной ввести цѣлый рядъ категорій: субстанціи, причинности, взаимодействія³⁾. Такъ появляется на сцену разсудокъ: „способность ограниченныхъ законовъ“⁴⁾ Но

1) Ibid. 79—80. Въ этомъ пунктѣ манускриптъ возвращается къ началу всего построенія, рѣзче чѣмъ раньше подчеркиваетъ чисто-дѣйственную природу первичнаго, абсолютно-самодѣйственнаго и въ своей абсолютной самодѣйственности насквозь интеллектуально-созерцательнаго я (83 Anm), противопоставляетъ это послѣднее тому представляющему, ограниченному я, въ терминахъ котораго было сформулировано начальное основоположеніе, и затѣмъ повторяетъ вновь всю дедукцію объективнаго сознанія или же представленія вплоть до установленія силы воображенія, какъ послѣдняго синтезирующаго основныя противорѣчія теоретическаго сознанія факта (81—86).

2) Ibid 88.

3) Ibid 88—89.

4) Ibid 89 Anm.

безсознательное формированіе множественнаго въ пространствѣ и времени согласно категоріямъ должно быть затѣмъ осознано, какъ нѣкоторое не-я по отношенію къ я; эту функцію выполняетъ мышленіе или сила сужденія ¹⁾. Но и эта послѣдняя не вполнѣ реализуетъ не-я въ я, такъ какъ приводитъ съ собою лишь ограниченное сознание: синтезъ объекта и субъекта въ мышленіи тоже, вѣдь, связанъ съ противопоставленіемъ ²⁾. И вотъ, содержащіяся въ понятіи я, мыслящаго не-я, противорѣчія связываются другъ съ другомъ чрезъ посредство нѣкоторой интеллигенціи, свободной, „негативной, независимой“ и законодательной по отношенію къ не-я, полагающей въ не-я нѣчто безусловно необходимое ³⁾.

і. Однако, главное противорѣчіе остается, все же, еще не рѣшеннымъ. Вѣдь я, какъ таковое, абсолютное, самостоятельное я, есть *sum pique*, чистая самодѣтельность ⁴⁾, между тѣмъ какъ то я, которое имѣетъ дѣло съ не-я, даже въ высшей своей формѣ, какъ интеллигенція, уже не чисто самодѣйственно, ибо дѣйствуетъ также и относительно не-я. „*А*и опредѣляетъ себя самого чрезъ себя самого, *А*i опредѣляетъ чрезъ себя—*А*. Но это уже два *А*“ ⁵⁾. Т.-е. интеллигенція въ этомъ отношеніи сама является не-я. Такое противорѣчіе между абсолютнымъ я и я интеллигентнымъ снимается, по мнѣнію Фихте, чрезъ посредство практическаго я. Интеллигенція находится отъ не-я въ зависимости, будучи воспринимательна. Но я непременно должно если только оно должно оставаться я, снять эту зависимость. Однако же, непосредственно оно не можетъ этого сдѣлать, такъ какъ тогда бы оно отмѣнило просто себя самого, какъ интеллигенцію. Дѣятельность я, стало быть, лишена какой бы то ни было причинной силы по отношенію

¹⁾ Ibid 90.

²⁾ Ibid 90 f.

³⁾ Ibid 91—92;

⁴⁾ Ibid 64, 81 ff., 92 ff., 98 Anm.

⁵⁾ Ibid 93 Anm.

къ не-я; но она ставитъ такое причинное воздѣйствіе своей цѣлю. И потому ее нужно мыслить себѣ, какъ своего рода стремленіе ¹⁾. Теоретически это значитъ: „противорѣчіе никогда не должно быть снято, но должно быть сдѣлано безконечно малымъ“ ²⁾; или же, такой законъ абсолютно не конститутивенъ, а регулятивенъ для теоретическаго разума; „тутъ нельзя сказать:—абсолютное дано, дѣйстви-тельно,—а лишь абсолютнаго должно добиваться“ ³⁾. „Абсолютно-послѣднее должно быть осуществлено въ не-я. И это было бы тогда Божество, и мы имѣли бы уже здѣсь теологію“ ⁴⁾.

2. Наукоученіе отъ 1794 года.

Наукоученіе отъ 1794 г.—первое и, можно сказать не колеблясь, послѣднее увидѣвшее свѣтъ при жизни Фихте, такъ какъ опубликованное имъ тоже наукоученіе 1810 года есть, собственно, только послѣдняя, резюмирующая лекція цѣлаго курса,—представляетъ собою не что иное, какъ систематизацію, углубленіе и проведеніе намѣченныхъ въ только-что изложенныхъ наброскахъ отрывковъ системы. И нельзя не признать, что сличеніе этихъ двухъ начертаній другъ съ другомъ чрезвычайно полезно для уразумѣнія построенія Фихте, такъ какъ пробѣлы перваго побуждаютъ невольно сосредоточить свою мысль на самыхъ трудныхъ, спорныхъ и отвѣтственныхъ его пунктахъ.

а. Всякая наука представлять собою нѣкоторое цѣлое содержаніе, облеченное въ форму системы и, благодаря этому, въ своемъ основаніи имѣющее нѣкоторое основоположеніе. Всякая наука реализуетъ это основоположеніе въ содержаніи, обосновываетъ свой матеріалъ на перво-положеніи ⁵⁾. Это первоположеніе остается само, стало быть, необоснованнымъ. И такъ какъ оно служитъ источникомъ

1) Ibid 94—95.

2) Ibid. 97.

3) Ibid. 99 Anm.

4) Ibid. 100 Anm.

5) Sämmtl Werke I 38 ff.

и для содержанія и для формы научной мысли, то отсюда слѣдуетъ, что необоснованной остается и сама наука въ ея цѣломъ ¹⁾. Отсюда встаетъ самъ собою вопросъ: какъ можетъ быть обосновано основоположеніе науки, какъ возможна наука вообще? И на это можетъ, разумѣется, дать отвѣтъ опять таки только наука, но такая наука, которая знаетъ критеріи основоположеній, и основоположенія которой заключаютъ въ себѣ самихъ свое основаніе и такимъ образомъ представляютъ собою абсолютное начало научности ²⁾. Эта послѣдняя и основная наука должна быть найдена. Другими словами, должны быть найдены такія основоположенія, въ которыхъ и форма и содержаніе полагаютъ себя сами и взаимно, и изъ которыхъ дѣйствительно можно вывести все остальное содержаніе научности, т.-е. всѣ остальныя научныя основоположенія ³⁾. До выполненіи своего, такая наука остается только въ возможности: она проблематична ⁴⁾. Выполнить такую науку и является задачею фихтевскаго наукоученія.

Естественно, что методъ наукоученія долженъ заключать въ себѣ два слѣдующихъ отличительныхъ момента: во-первыхъ, должны быть найдены абсолютныя, сами себя обосновывающія основоположенія; во-вторыхъ, должно быть показано, что они дѣйствительно развиваютъ изъ себя все остальное содержаніе знанія, т.-е. изъ нихъ должно быть дедуцировано человѣческое знаніе въ его основныхъ моментахъ. Что касается до перваго, то мы имѣемъ здѣсь дѣло съ восхожденіемъ отъ любого непосредственнаго факта въ сознаніи, къ тому, что его обосновываетъ, что не нуждается ни въ какомъ обоснованіи. Этотъ путь нахождения исходныхъ точекъ для дедукціи правильнѣе всего будетъ называть феноменологическимъ методомъ: отъ непосредственнаго факта внутренняго наблюденія мы совершаемъ пере-

¹⁾ Ibid. 42 f., 55 ff., II 407.

²⁾ Ibid. I 43 f., 47 ff.

³⁾ Ibid. 51 f., 54, 59 ff., 70 f.

⁴⁾ Ibid. 114 ff., 125, 218 ff., II 366 f.

ходъ къ абсолютному факту знанія вообще, который коренится въ себѣ самомъ и ничего иного не требуетъ себѣ въ подтвержденіе. Таковы три основоположенія наукоученія Фихте, которыхъ мы достигаемъ феноменологически, отправляясь отъ непосредственныхъ фактовъ эмпирическаго сознанія ¹⁾.—Этого, конечно, недостаточно для наукоученія. Чтобы наукоученіе было дѣйствительной системой человѣческаго знанія, необходимо показать, что найденныя нами основоположенія дѣйствительно таятъ въ себѣ все остальное систематизированное содержаніе науки: нужно развить эти основоположенія, привести ихъ къ непосредственнымъ фактамъ человѣческаго знанія, объяснить изъ нихъ это знаніе и его особенности. Методъ такого развитія основоположеній, по самому ихъ существу, долженъ заключаться въ томъ, чтобы постепеннымъ анализомъ ихъ содержанія примирить имѣющіяся (данныя) въ нихъ непосредственно противорѣчія. Развить основоположенія до послѣднихъ предѣловъ, вывести изъ нихъ фактическую структуру человѣческаго познанія, науки вообще, значитъ выанализировать рядъ синтезовъ, рядъ поступковъ познавательной функции, ведущихъ неизмѣнно къ тому факту, которымъ характеризуется знаніе науки, значитъ получить этотъ фактъ, значитъ вывести человѣческое знаніе изъ основоположеній. Всякій синтезъ, однако, по своей сущности, предполагаетъ то, что синтезируется, т.-е. противоположности, а каждая противоположность предполагаетъ свою собственную наличность. Говоря языкомъ Фихте, всякій синтезъ предполагать антитезисъ, всякій антитезисъ предполагать тезисъ.—Разъ намъ даны въ видѣ тезиса основоположенія, и разъ въ этихъ основоположеніяхъ содержится антитезисъ, то естественно, что выведеніе человѣческаго познанія будетъ заключаться въ исканіи синтеза этого перво-антитезиса; и такой синтезъ до тѣхъ поръ не будетъ найденъ, пока не будетъ исчерпано все содержаніе анти-

¹⁾ Ibid. I 92 ff., 101 ff., 105 ff.

Вопросы философіи, кн. 122.

тезы, пока найденный синтезъ не окажется послѣднимъ, неразложимымъ, или же, наоборотъ, пока не будетъ открыта такая антитеза, которая противостоитъ бы абсолютно всякому синтезу ¹⁾. Если этимъ конечнымъ синтезомъ или антитезисомъ окажется наше человѣческое знаніе, наука, то задача наукоученія будетъ выполнена.—Эта часть фихтевской конструкціи по своему методу можетъ быть съ правомъ характеризована, какъ антитетическая. Къ методу нахождения присоединяется методъ развитія, генезиса ²⁾. Феноменологія должна, естественно, перейти къ антитетикѣ и завершиться ею. Антитетическій методъ получаетъ, при этомъ, у Фихте двойное примѣненіе. При его помощи наукоученіе не только спускается отъ основоположеній къ человѣческому знанію, къ факту, какъ выражается Фихте, но и снова поднимается отъ факта, отъ этого конечнаго синтезо-антитезиса, къ начальному антитезису и первоначальному тезису ³⁾. Эти два направленія въ основномъ методѣ наукоученія имѣютъ, однако, неодинаковое значеніе. Въ своемъ слѣдованіи изъ основоположеній наукоученіе даетъ искусственное примѣненіе своего метода; оно искусственно реконструируетъ тотъ путь, который лежитъ для человѣческаго знанія уже пройденнымъ за сферою его сознанія. Наоборотъ, въ своемъ возвратѣ изъ факта къ основоположеніямъ, наукоученіе даетъ естественное развитіе, живую антитетику человѣческаго познанія. И если оба ряда и повторяютъ, по существу своему, одно и то же развитіе, одну и ту же конструкцію, то по своему отношенію къ познающему сознанію, они глубоко разнятся: первый рядъ устанавливается только для отысканія второго ряда; наукоученіе хочетъ объяснить жизнь познанія, дать его прагматическую исторію. Только въ этомъ второмъ ряду наукоученіе имѣетъ дѣло со своимъ гениннымъ предметомъ. Мы бы сказали, что въ первомъ ряду мы имѣемъ отвлеченную,

¹⁾ Ibid. 112 ff., 143.

²⁾ Ibid. I 32, 271, 443, 458, 495.

³⁾ Ibid. 221 ff., 228 ff.

во второмъ—конкретную антитетику. И вполне понятно, что въ этой второй своей стадіи антитетическій методъ снова впадаетъ въ методъ нахождения; ибо, рефлектируя надъ прагматической исторіей человѣческаго духа, онъ тѣмъ самымъ устанавливаетъ истинную и антитезированную феноменологію познанія ¹⁾. Отсюда совершенно ясно, что общую методологическую подоплеку наукоученія представляетъ созерцаніе: именно его добивается начальное феноменологическое исканіе абсолютнаго факта, именно его содержаніе раскрывается въ послѣдующей отвлеченной антитетикѣ, именно къ нему хочется вернуться отъ эмпирическаго факта конечнаго синтеза антитетика конкретная. „То, что я хочу сообщить, говоритъ самъ Фихте въ одномъ письмѣ, относящемся къ этому времени, есть нѣчто такое, чего нельзя ни сказать, ни понять, что можно только созерцать; то, что я говорю, имѣетъ своимъ назначеніемъ единственно лишь привести читателя къ тому, чтобы въ немъ возникло желанное созерцаніе. Кто хочется изучать мои произведенія, тому я совѣтую считать слова словами и стараться только о томъ, чтобы гдѣ-нибудь проникнуть въ рядъ моихъ созерцаній; — продолжать читать даже и тогда, если не совсѣмъ понимаешь происходящее, пока гдѣ-нибудь въ концѣ-концовъ не блеснетъ искра пониманія. Это пониманіе, если только оно не половинчатое, а полное, сразу поставить его въ ряду моихъ созерцаній на ту точку зрѣнія, съ которой нужно смотрѣть на цѣлое“ ²⁾. И еще: „То, что есть дѣйствованіе, можно только созерцать; его нельзя развить изъ понятій и сообщить чрезъ ихъ посредство; понято же можетъ быть содержащееся въ этомъ созерцаніи чрезъ посредство противоположенія бытія. Дѣйствованіе отнюдь не есть бытіе и бытіе не есть ни въ какомъ смыслѣ дѣйствованіе: иного опредѣленія нельзя получить чрезъ посредство понятія;

¹⁾ Ibid. 221 ff., 331 f., 453 f.; II 357 f., 360 f.

²⁾ I. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II. S. 213.

для уловленія истинной сущности нужно обратиться къ созерцанію“¹⁾.

Отсюда становится ясно, что является предметом наукоученія. Не въ эмпирической формѣ, не во временныхъ проявленіяхъ должно оно изучить человѣческой познающей духъ, а въ его основныхъ фактичностяхъ, представляющихъ замкнутую систему незыблемыхъ, вѣчныхъ поступковъ знанія, постоянную исторію научнаго духа. Такимъ образомъ, предметомъ наукоученія является самъ познающей человѣческой духъ. Человѣческое знаніе должно найти въ немъ самого себя²⁾. Этого оно не можетъ сдѣлать ни въ одной изъ другихъ наукъ, ибо тамъ предметъ познавательной дѣятельности фиксируется произвольно: не самъ человѣческой духъ, нѣкоторые изъ его продуктовъ выдѣляются произвольнымъ актомъ, чтобы быть систематизированными и объясненными. Въ наукоученіи же предметъ данъ и заданъ съ полнѣйшей необходимостью, ибо онъ лежитъ въ каждомъ актѣ знанія, и его фиксація потому является не произвольной фиксаціей произвольнаго, а лишь субъективно-произвольной фиксаціей обязательнаго³⁾. Однако, такая субъективная произвольность внушаетъ сомнѣнія: что гарантируетъ намъ ея меткость? можетъ быть наше наукоученіе не единственно? можетъ быть рядомъ съ нимъ возможны иныя? Гарантія противъ такой возможности лежитъ во второмъ ряду антитетическаго метода: фактъ нашего знанія съ антитетической необходимостью ведетъ къ основоположеніямъ. Этимъ самымъ показывается, что нашъ субъективно-произвольный анализъ соотвѣтствуетъ, болѣе того,—совпадаетъ съ феноменологической антитетикой познающаго духа. Пусть здѣсь мы въ кругѣ: пусть человѣческое познаніе единственно и необходимо въ своей систематической данности потому, что оно опирается на основоположенія, а эти послѣднія только потому осново-

1) Sämmtl. Werke I S. 461.

2) Ibid., 70 f., 76 f., 222 f., 280, 285 Am., 331 f., II 349, 368, 379, 399, 407.

3) Ibid. I 02 ff.

положенія, что на них зиждется человѣческое знаніе. Этотъ кругъ первичень и всеохватывающъ: первый рядъ антитезиса приводитъ къ факту, а фактъ въ свою очередь—къ нему. Этотъ кругъ присущъ человѣческому духу, ибо онъ и есть самъ этотъ духъ. И въ этой закругленности и самоограниченности человѣческаго знанія заключается какъ разъ исключительность предмета наукоученія;—Этотъ предметъ, а вмѣстѣ и само наукоученіе знаменуютъ не „объектъ“ человѣческаго духа, а его сущность: въ нихъ открывается его внутренняя необходимость ¹⁾).

в. Сообразно такой задачѣ, методу и предмету, содержаніе наукоученія отъ 1794 года развертывается слѣдующимъ образомъ. Все зданіе наукоученія опирается на три основоположенія. Изъ нихъ первое абсолютно и въ себѣ замкнуто и по своей формѣ и по своему содержанію; второе только по своей формѣ независимо, по содержанію же выводимо изъ перваго; третье выводимо изъ двухъ первыхъ по формѣ и независимо по содержанію ²⁾).—Чтобы открыть первое абсолютное вообще положеніе, наукоученіе отправляется отъ непосредственно очевиднаго всякому утвержденія: $A=A$; это утвержденіе дано каждому въ эмпирическомъ сознаніи ³⁾. Это утвержденіе подразумѣваетъ положеніе необходимой связи между двумя A и положеніе самихъ A ,—положеніе самотождественное. Такимъ образомъ, нашимъ утвержденіемъ указывается мыслимость предполагаемаго имъ дѣянія, которое можно обозначить только такъ: *я* есмь *я*. *Я* полагаетъ A самоположеніемъ, какъ A . A равно само себѣ, какъ продуктъ дѣянія самополагающагося *я*. Отсюда ясно первое и абсолютное основоположеніе: *я* есмь *я* значитъ, что *я* есмь только для меня и черезъ меня и только въ самоположеніи себя. Т.-е. *я* полагаетъ первично и безусловно свое собственное бытіе ⁴⁾. По отно-

¹⁾ Ibid. 58 ff., 74 f.; 156, 281 f., 289 f.; II 353 f.

²⁾ Ibid. I 91—122.

³⁾ Ibid. 92 f.

⁴⁾ Ibid. 93 ff.

шенію къ этому основоположенію формально-логическій законъ тождества играетъ роль голой формы сужденія: я есмь я; трансцендентально же формальный моментъ этого основоположенія представляетъ категорія реальности, какъ первичная и абсолютная форма дѣянія ¹⁾.

Подобно первому основоположенію должно быть найдено и второе. Наукоученіе исходитъ здѣсь изъ такого же непосредственн-эмпирическаго факта сознанія: Не—*A* не есть *A* ²⁾. И обращаясь затѣмъ къ положенію этого утвержденія, оно находитъ здѣсь новый видъ дѣянія, а именно: противоположеніе. Подобно тому, какъ въ первомъ случаѣ мы имѣемъ положеніе положенія, такъ теперь мы имѣемъ положеніе противоположенія. Какъ таковое, это новое дѣяніе столь же абсолютно, какъ и первое. Но въ своемъ опредѣленіи противопологаемаго оно всецѣло зависитъ отъ перваго основоположенія. Чтобы что-либо было противоположено, противопологаемое должно быть уже положено раньше. Кромѣ того, противопологаемое подразумѣваетъ уже положеніе того, чему оно противопологается. Потому, второе дѣяніе окрашивается своимъ отношеніемъ къ первому: противоположеніе есть положеніе не-я. И второе основоположеніе гласитъ сообразно этому: я противопологается безусловно не-я ³⁾. Чисто-формальная рефлексія отвлекаетъ отъ этого основоположенія законъ противорѣчія; трансцендентальная философія находитъ въ немъ второе категоріальное дѣяніе: категорію отрицанія ⁴⁾.

Въ третьемъ основоположеніи можетъ быть выведена форма, принципъ дѣянія. Такимъ образомъ, третье основоположеніе не является первичнымъ: его оригинальность лежитъ лишь въ содержаніи и регулируется всецѣло его выводимой формой. Форма же эта вытекаетъ, естественно, изъ двухъ первыхъ основоположеній: я полагаетъ себя самое

¹⁾ Ibid. 99.

²⁾ Ibid. 101 f.

³⁾ Ibid. 102—104.

⁴⁾ Ibid. 105.

и я противопоставляетъ себѣ не-я ¹⁾). Эти два положенія находятся въ самомъ глубокомъ противорѣчii: это противорѣчiе должно быть уничтожено, иначе я въ своихъ перво-дѣянiяхъ разрушаетъ себя само, а вмѣстѣ и покоящееся на немъ тождество сознание, въ безгрѣшности котораго мы убѣждены совершенно ²⁾). Такимъ образомъ, уже изъ двухъ первыхъ основоположенiй вытекаетъ форма третьяго,—а именно формальная задача примирить противоположности. Какъ эта задача должна быть рѣшена, это не ясно изъ двухъ первыхъ основоположенiй, и здѣсь начинается самостоятельная дѣятельность третьяго. Чтобы рѣшить эту задачу нуженъ новый шагъ; и чтобы найти этотъ шагъ духа, нуженъ снова экспериментъ, снова исхожденiе изъ непосредственнаго факта сознания ³⁾). Непосредственно же примиренiе абсолютныхъ противоположенiй выражается въ ограниченiи одного другимъ. Въ ограниченiи, стало быть, обнаруживается тотъ особый законъ, который разрѣшаетъ поставленную двумя первыми основоположенiями и долженствуемую быть разрѣшенной въ третьемъ основоположенiи задачу. Этотъ законъ или это третье дѣянiе есть дѣянiе дѣленiя или квантификацiи: я и не-я должны быть положены дѣлимыми. Это значить, что и я и не-я теряютъ свою непримиримую самость. Изъ безусловной реальности я переходить въ условную, изъ безусловной отрицательности не-я получаетъ относительную отрицательность отрицательной величины ⁴⁾). Новое дѣянiе гласить, стало быть, слѣдующее: я противопоставляетъ въ себѣ частичному я частичное не-я ⁵⁾). Въ логическомъ отвлеченiи этому третьему основоположенiю соотвѣтствуетъ законъ основанiя; трансцендентальная категорiальность выражается здѣсь въ категорiи количества ⁶⁾).—Этими тремя основопо-

¹⁾ Ibid. 105 ff.

²⁾ Ibid. 107.

³⁾ Ibid. 108.

⁴⁾ Ibid. 108—110.

⁵⁾ Ibid. 110.

⁶⁾ Ibid. 111 1.

ложеніями исчерпывается содержаніе наукоученія, стало быть, содержаніе познающаго духа, науки. Все должно быть выведено изъ нихъ, все должно въ нихъ корениться, отовсюду должны вести пути къ нимъ. Передъ наукоученіемъ встаетъ задача показать это на дѣлѣ. Наукоученіе должно исчерпать содержаніе третьяго основоположенія до дна, т.-е. подробнѣйшимъ образомъ изслѣдовать его саморазвитіе и, такимъ образомъ, произвести провѣрку себя самого, т.-е. того, способно ли оно обосновать человѣческое познаніе, построивъ систему познающаго духа ¹⁾.

с. Въ третьемъ основоположеніи: *я* полагаетъ *я* и *не-я* черезъ себя во взаимномъ ограниченіи, при непосредственномъ анализѣ, открываются два другихъ положенія: *я* полагаетъ *не-я*, какъ ограниченное черезъ *я*, и *я* полагаетъ себя самого, какъ ограниченное черезъ *не-я* ²⁾. Второе положеніе должно быть анализируемо раньше перваго, такъ какъ первое всецѣло зависитъ отъ того, что выведетъ анализъ изъ перваго по отношенію къ *не-я*; до тѣхъ же поръ оно проблематично; наоборотъ, второе—достовѣрно, такъ какъ всецѣло выводимо изъ основоположеній. Разсмотрѣніе этого втораго положенія составляетъ предметъ теоретическаго наукоученія; первое же положеніе отходить къ наукоученію практическому. Вышеозначенныя соображенія заставляютъ анализъ теоретическаго наукоученія предпослать анализу практическаго, хотя впоследствии и должно выясниться, что практическій разумъ предупреждаетъ теоретическій, а не наоборотъ ³⁾. Итакъ, что же заключаетъ въ себѣ положеніе: *я* полагаетъ себя определеннымъ черезъ *не-я*? Развитіемъ содержанія этого положенія мы должны заполнить все теоретическое наукоученіе. А это развитіе, какъ мы знаемъ, должно идти антитетически.

Въ этомъ положеніи нетрудно вскрыть два противорѣ-

¹⁾ Ibid. 114 ff, 123 f.

²⁾ Ibid. 125—126.

³⁾ Ibid. 126 f.

чашихъ другъ другу положенія: 1) не-я опредѣляетъ я и 2) я опредѣляетъ себя само ¹⁾). Въ первомъ случаѣ я неизбѣжно хоть отчасти пассивно; во второмъ оно безусловно активно. Какъ примирить такое противорѣчіе? Только однимъ единственнымъ способомъ: черезъ ограниченіе; но не черезъ ограниченіе вообще, такъ какъ здѣсь вопросъ поставленъ конкретнѣе, а черезъ ограниченіе болѣе опредѣленное. Что я оказывается опредѣленнымъ значить, что оно лишено части своей реальности, которая тѣмъ самымъ приписывается не-я и означаетъ собою реальность не-я. Но вѣдь лишаетъ себя реальности я само, приписывая себѣ тѣмъ отрицаніе. Другими словами, я опредѣляетъ себя, когда оно опредѣляется, и я опредѣляется, когда оно себя опредѣляетъ. Мы находимъ, такимъ образомъ, примиреніе противоположностей въ ограничивающемъ ихъ взаимодействіи: количество одного изъ нихъ опредѣляется количествомъ противоположнаго ²⁾). Категоріально мы имѣемъ, стало быть, форму отношенія ³⁾ ~~я и не-я~~. Однако, если со стороны формы противоположности и примирены, то по своему содержанію каждая изъ нихъ заключаетъ въ себѣ новыя противоположности ⁴⁾). Не-я опредѣляетъ я,—такъ гласило наше первое положеніе. Это значить, что: не-я заключаетъ въ себѣ ту реальность, которой лишается я; между тѣмъ: вся реальность полагается въ я и черезъ я. Ясно, что это противорѣчіе не рѣшается ни понятіемъ ограниченія, ни понятіемъ взаимоотношенія: оно конкретнѣе ихъ, оно требуетъ новаго синтеза; оно спрашиваетъ, кому же: я или не-я присуща реальность? На это слѣдуетъ отвѣтъ, что реальность присуща только я, но сообщается не-я, поскольку я находится въ состояніи ея лишенія, т.-е. страдаетъ; не-я лишь постольку надѣляется для я реальностью, поскольку я аффицируемо; только въ этихъ условіяхъ не-

¹⁾ Ibid. 127.

²⁾ Ibid. 128 ff.

³⁾ Ibid. 131.

⁴⁾ Ibid. 132 f.

сеть оно на себѣ признаковъ реальности ¹⁾. Такимъ образомъ, дается критерій, кому приписывать реальность. И на языкѣ трансцендентальной философіи это значить: реальность присуща причинѣ; слѣдствіе, результатъ есть страданіе, т.-е. лишено реальности ²⁾. И противорѣчіе рѣшается понятіемъ дѣйствія.

Я полагаетъ себя само—такъ гласило наше второе положеніе. Это значить: 1) что *я* полагаетъ себя, т.-е. абсолютно дѣйственно, и 2) что оно себя полагаетъ, т.-е. страдательно. Какъ разрѣшить такое противорѣчіе ³⁾? Ни ограниченія, ни взаимоотношенія и тутъ недостаточно. Долженъ быть открытъ новый синтезъ. *Я* знаменуетъ собою цѣлостность реальности, абсолютное количество. Будучи опредѣлено, *я* получаетъ ограниченную количественность. Эта послѣдняя есть количество страданія или отрицанія въ *я*. Но количество это можетъ быть опредѣлено только сравненіемъ съ масштабомъ, т.-е. съ абсолютнымъ количествомъ дѣятельности. Это значить, что страданіе или ограниченное количество можетъ быть опредѣлено, лишь какъ количество дѣятельности. *Я* полагающее абсолютно есть вся дѣятельность, вся реальность; *я* опредѣленное есть одна изъ дѣятельностей, сокращеніе абсолютнаго количества реальности до даннаго количества. Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ одно и тоже *я*—съ той лишь разницей, что въ первомъ мы сосредоточиваемся на дѣйственности *я*, во-второмъ—на его данной дѣйственности ⁴⁾. Трансцендентально это выражается въ синтезѣ субстанціи и признака. Граница выдѣляющая признаковъ изъ общей массы субстанціи есть синтезирующій моментъ между обоими. Субстанція есть возможность всякой реальности, всякаго проявленія; признаковъ есть опредѣленное проявленіе. Какъ субстанція, *я* полагаетъ себя постоянно какъ-либо въ своихъ признакахъ и

1) Ibid. 135.

2) Ibid. 136.

3) Ibid. 137.

4) Ibid. 137 ff.

постолько оно страдательно, т.-е. выдѣляетъ изъ себя себя самого, какъ опредѣленное ¹⁾).

Однако, этимъ задача развитія нашихъ положеній еще не исчерпывается; синтезъ дѣйствія и синтезъ субстанціи находятся другъ съ другомъ въ ясномъ противорѣчїи: первый полагаетъ взаимоотношеніе *я* и не-*я* въ синтезѣ причиненія, второй полагаетъ лишь взаимоотношенія *я* и *я* въ синтезѣ субстанціальности ²⁾). Это противорѣчіе должно быть рѣшено новымъ синтезомъ, а именно: синтезъ взаимоотношенія является до извѣстной степени допустимымъ, до извѣстной степени нѣтъ; равнымъ образомъ и синтезъ субстанціальности допустимъ только до извѣстной степени. Другими словами, страданіе и дѣятельность только до извѣстной степени взаимны въ *я* и не-*я*. Существуетъ еще такая дѣятельность и въ *я* и въ не-*я*, которая стоитъ внѣ такой возможности. Это—*независимая дѣятельность* ³⁾). Эта независимая дѣятельность, однако, тоже только до извѣстной степени независима. Она независима въ *я* отъ себя самой въ не-*я*, и наоборотъ. Но она находится въ полной зависимости отъ синтеза взаимности ⁴⁾). Другими словами, абсолютно полагающаяся дѣятельность *я* и дѣятельность *я*, ограниченная во взаимоотношеніи страданія черезъ не-*я*, находятъ свое примиреніе въ синтезѣ черезъ нѣкоторую новую дѣятельность, равно сопряженную съ обѣими сторонами. Эта дѣятельность называется Фихте силой воображенія. Она соединяетъ *я* абсолютное съ *я* ограниченнымъ черезъ не-*я*, полагая это послѣднее *я* черезъ первое, и тѣмъ показываетъ какимъ образомъ *я* ограничиваетъ себя само черезъ не-*я* ⁵⁾). Эта примиряющая основныя противорѣчїя способность, по самой своей сущности, витаетъ постоянно между ними и тѣмъ самымъ связываетъ ихъ. Въ

¹⁾ Ibid. 142 ff.

²⁾ Ibid. 145 ff.

³⁾ Ibid. 148 ff.

⁴⁾ Ibid. 150 ff.

⁵⁾ Ibid. 160 ff. 206 ff.

ней лежитъ ключъ къ той скрытой связи, которая соединяетъ *я* абсолютно полагающее и *я* опредѣленное, т.-е. эмпирическое *я* рефлексіи. Эта способность, этотъ конечный синтезъ рѣшаетъ поставленную нами задачу: *я* опредѣляетъ себя черезъ не-*я* на самомъ дѣлѣ. Это значитъ, что *я* при помощи силы воображенія отбрасываетъ себя изъ себя, тѣмъ самымъ опредѣляя себя и относя это на счетъ не-*я* ¹⁾.

Однако, если мы дедуцировали способность *я* ограничивать себя черезъ не-*я*, т.-е. фактъ ограниченія, какъ фактъ самого познающаго духа,—мы еще остаемся, тѣмъ не менѣе, въ невѣдѣніи относительно того, какъ это объяснить для самого *я*. То, что мы только что видѣли, лежитъ за сферой сознанія; *я* находитъ передъ собою непосредственно только наличность своего ограниченія, т.-е. *я* представляетъ не-*я* внѣ себя. О томъ, какъ это возможно, оно ничего не знаетъ непосредственно. Потому, естественно, что оно должно для себя опредѣлить и уяснить этотъ фактъ, оно должно рефлексировать надъ нимъ въ отношеніи къ себѣ, оно должно спросить себя, какъ оно—*я* полагаетъ фактъ своего положенія не-*я*. Это даетъ новый рядъ дедукции: отъ факта къ *я* ²⁾ Рефлексировать *я* начинаетъ благодаря толчку, который оно имѣетъ, какъ данный извнѣ ³⁾. И эта рефлексія составляетъ первый шагъ сознательнаго положенія: *я* полагаетъ ощущеніе. Это значитъ: *я* полагаетъ данное противостояніе, какъ нѣчто себѣ противное, какъ нѣчто себѣ въ противность въ себѣ находимое ⁴⁾. Этимъ, однако, дѣло не кончается: *я* должно рефлексировать и надъ этимъ своимъ поступкомъ. Въ этой новой рефлексіи надъ ощущеніемъ *я* полагаетъ созерцаніе: рефлектируя надъ своимъ ощущеніемъ, оно помѣщаетъ его въ пространство ⁵⁾. За этимъ слѣдуетъ

1) Ibid. 215 ff.;

2) Ibid. 219 ff. 331 ff.

3) Ibid. 210, 218, 228.

4) Ibid. 228., 335 ff.;

5) Ibid. 229 ff., 340 ff., 394 ff.

рефлексія надъ созерцаніемъ, въ которой *я*, освобождаясь отъ проецированнаго въ прошлыхъ рефлексіяхъ объекта, сосредоточивается на самой дѣятельности воспріятія и тѣмъ полагаетъ дѣятельность силы воображенія или творчество образовъ во времени ¹⁾. Въ рефлексіи надъ образами оно фиксируетъ ихъ, какъ мыслимое, т.-е. понимаетъ свои поступки и тѣмъ закрѣпляетъ ихъ въ видѣ объектовъ ²⁾. Въ рефлексіи надъ этой разсудочной дѣятельностью *я* судить, пользуясь свободой абстракціи и выбора ³⁾. И, наконецъ, въ рефлексіи надъ дѣятельностью сужденія или абстракціи оно достигаетъ высшей степени рефлексіи надъ своими поступками: оно рефлектируетъ надъ своей живой и свободной дѣятельностью. Здѣсь оно достигаетъ самосознанія, здѣсь оно въ одномъ и томъ же моментѣ находитъ себя и опредѣляющимъ и опредѣленнымъ. И здѣсь оно находитъ высшее объясненіе своимъ поступкамъ, такъ какъ здѣсь оно абсолютно свободно отъ всякаго противостоящаго ему объекта или не-я ⁴⁾. Такимъ образомъ, если въ предыдущей дедукціи мы спустились отъ *я* къ не-я и видѣли, какъ *я* ограничивало себя черезъ не-я, то теперь мы видимъ, какъ *я* поднимается отъ этого ограниченія къ себѣ самому и полагаетъ себя совершенно независимо отъ не-я въ самомъ актѣ положенія не-я, ибо послѣдняя стадія рефлексіи есть положеніе *я* черезъ освобожденіе его отъ ограниченія черезъ не-я, т.-е. положеніе *я*, какъ опредѣляющаго по отношенію къ совершенно неопредѣленному не-я. Этимъ возвратомъ къ исходному основоположенію и заканчивается теоретическая часть наукоученія ⁵⁾.

Однако, не все еще окончательно выяснено: *я* не только опредѣляетъ себя черезъ не-я; но оно должно опредѣлить черезъ себя само не-я, иначе въ его сфѣрѣ остается нѣко-

1) Ibid. 232 ff., 374 ff., 391 ff.

2) Ibid. 233 f.

3) Ibid. 242 f.

4) Ibid. 243 ff.

5) Ibid. 246.

торое влияніе со стороны не-я, ничѣмъ еще не оправданное; а именно должно быть объяснено не только то, какъ полагаетъ я себя опредѣленнымъ черезъ не-я, но и то, какъ опредѣляетъ оно само не-я, т.-е. какъ оно его полагаетъ. Откуда вообще берется не-я? Почему оно появляется въ сферѣ я? И т. п. Рѣшить это является задачей практической части наукоученія. Я должно заключать въ себѣ основаніе и для того, почему оно себя опредѣляетъ, для рефлексіи, для своей конечности. Практическое наукоученіе, стало быть, должно показать, какъ я полагаетъ себя ограниченнымъ; оно должно не только уяснить сущность третьяго основоположенія; оно должно привести его снова къ первому¹⁾. Я полагаетъ себя,—это значитъ, что оно безгранично. Если я полагаетъ нѣкоторое не-я, то это значитъ, что оно ограничиваетъ себя, что оно само порождаетъ нѣчто себѣ противное и себя укорачивающее. Это представляетъ собою, однако, противорѣчіе. Почему я должно сокращать себя, и какъ оно можетъ это вообще? Первое, правда, представляетъ нѣкоторый фактъ, нѣкоторую абсолютность, закрѣпленную нами во второмъ основоположеніи. Зато второе кажется совершенно невозможнымъ. Я не можетъ причинять свое самоограниченіе, не противорѣча себѣ самому!²⁾ Это противорѣчіе, которое можетъ быть также выражено, какъ противорѣчіе между безконечной и конечной дѣятельностями я, находить свое разрѣшеніе въ понятіи *стремленія* или *тенденціи*³⁾. Это противорѣчіе никогда не разрѣшимо на дѣлѣ, но оно разрѣшимо въ безконечности и черезъ безконечность, его разрѣшеніе задано въ безконечности, оно долженствуетъ быть разрѣшеннымъ. Стремленіе безконечно и конечно одновременно: оно конечно, такъ какъ имѣетъ объектъ; и оно безконечно, такъ какъ объектъ его не данъ, такъ какъ объектъ его—идеаль. Сколько бы оно ни старалось достиги-

1) Ibid. 247 ff.;

2) Ibid. 254 ff.

3) Ibid. 261 ff.

своего объекта, оно всякій разъ идетъ дальше, оставляя добытое, какъ мнимый результатъ. Это добытое, т.-е. конечный предметъ,—данное ограниченіе, есть этапъ на пути стремленія и по существу своему не существуетъ иначе, какъ моментъ самого стремленія. Онъ получаетъ значеніе и смыслъ только въ видѣ протнвостремленія, т.-е. въ видѣ обратности направленія дѣятельности ¹⁾. Чистая дѣятельность и дѣятельность объективная, изъ нея рождающаяся, абсолютное стремленіе и рефлексія, различаются только по своему направленію. Эта двойственность направленія объясняется просто тѣмъ, что я должно не только полагать себя, но и полагать себя въ себѣ и для себя. Оно должно быть, такимъ образомъ, не только основой перво-дѣянія, но и основой самосознанія. И въ обоихъ случаяхъ оно есть одно и то же самодѣйственное я ²⁾. То, что я имѣетъ о себѣ самомъ сознаніе, есть простой фактъ, и его необходимо просто принять. Такимъ образомъ, и для практическаго наукословія въ основу полагается нѣчто, неподлежащее объясненію, а именно, что я должно дать себѣ отчетъ о себѣ самомъ. Поскольку я является рефлектирующимъ и дѣйственнымъ, постолько мы имѣемъ передъ собою идеальный рядъ, ведущій къ абсолютному я безконечнаго стремленія; поскольку я является рефлексированнымъ, постолько мы имѣемъ дѣло съ теоретическимъ, ограниченнымъ я, и передъ нами вырастаетъ рядъ дѣйствительности. Поскольку рефлектирующее я полагаетъ рефлексированное т.-е. ограничиваетъ само себя, постолько мы имѣемъ я практическое, которое примиряетъ въ себѣ два предыдущихъ, знаменуя собою стремленіе къ невыполнимой задачѣ преодоленія черезъ первое основоложеніе—второго ³⁾.—Итакъ, наукословіе принуждено предпослать себѣ нѣкоторую внѣшнюю необходимость, вызывающую рефлексію я надъ самимъ собою. И потому по от-

1) Ibid. 267 ff.

2) Ibid. 269 ff., 273 ff.

3) Ibid. 277 ff.

ношенію къ конечному сознанию оно реалистично. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно остается идеалистично-трансцендентальнымъ, такъ какъ оно помнитъ, что и эта внѣшняя необходимость дана *я* въ чувствѣ и что и она такимъ образомъ, есть продуктъ дѣятельности *я* въ саморефлексіи ¹⁾. Здѣсь открывается, разумѣется, нѣкоторый кругъ, который и характеризуетъ собою практическую часть наукословія: для возможности объясненія конечнаго *я* или рефлексіи необходимо предположить внѣшній толчокъ происходящій на дѣятельность *я*; но вѣдь объясняя, мы тѣмъ самымъ подчиняемъ этотъ толчокъ дѣятельности *я*, вводимъ его въ его сферу. Впрочемъ, для этого объясненія толчокъ уже предполагается въ свою очередь, а для этого предполагается *я*, и такъ *in infinitum*. ²⁾ Два существующіе выхода изъ этого круга: догматическій реализмъ и догматическій идеализмъ несостоятельны въ виду своей односторонности. Наукоученіе Фихте ищетъ средняго, примиряющаго пути въ реал-идеализмъ или идеал-реализмъ. Независимое отъ *я* не-*я* лежитъ нигдѣ и повсюду. Вещь въ себѣ есть нѣчто, полагаемое теоретически черезъ *я* и для *я*, практически же долженствующее быть внѣ *я*; вещь въ себѣ есть нѣчто себѣ противорѣчащее; это значитъ, что она являетъ собою недостижимый, безконечный предметъ стремленія *я* примирить въ себѣ свои оба первоположенія. Въ движеніи по этому поправленію и заключается весь механизмъ человѣческаго духа ³⁾. Такимъ образомъ, мы видимъ, что *я* полагаетъ не-*я*, какъ ограниченное имъ самимъ. *Я* полагаетъ не-*я* и въ своемъ абсолютномъ стремленіи ограничиваетъ его.

і. Этой дедукціей содержанія второй части третьяго основоположенія найденъ фактъ, соотвѣтствующій въ человѣческомъ познающемъ духѣ этому основоположенію. Показано, какъ *я* полагаетъ не-*я* опредѣленнымъ, а именно—въ стремленіи, подобно тому, какъ прежде оно полагало не-*я* опре-

¹⁾ Ibid. 280.

²⁾ Ibid. 281.

³⁾ Ibid. 28: ff.

дѣляющимъ я въ дѣятельности воображенія. Остается, однако, еще открытымъ вопросъ о томъ, какъ полагаетъ я само стремленіе, какъ реализуется практическое я въ своемъ стремленіи. И здѣсь снова мы вступаемъ на путь прагматической исторіи человѣческаго духа. И здѣсь снова я поднимается въ рефлексіи надъ своими поступками отъ первичнаго факта стремленія до яснаго сознанія своей самотождественной и абсолютной свободы-дѣятельности.— Какъ уже было упомянуто, нѣтъ стремленія безъ противостремленія; всякое стремленіе одновременно и стремится и находитъ себя ограниченнымъ. Само собою разумѣется, что существеннѣе для него первое: оно есть въ себѣ самомъ стремленіе, и постолько—какъ стремленіе и только стремленіе—оно субъективно и есть *побужденіе* ¹⁾. Но, какъ таковое являясь выраженіемъ внутренняго состоянія я, которое характеризуется рефлексіей надъ самимъ собою, побужденіе неизбѣжно оказывается рефлексіоннымъ, а, стало быть, и репрезентативнымъ побужденіемъ (ибо рефлексія требуетъ ограниченія, а ограниченіе чрезъ объектъ дается въ представленіи) ²⁾: стремленіе въ силу своей стремящей природы ведетъ и приводитъ къ интеллигенціи.—Въ этомъ репрезентативномъ побужденіи я обрѣтаетъ себя ограниченнымъ: оно чувствуетъ себя ограниченнымъ, и въ этомъ чувствѣ, которое является чувствомъ самого себя, а не чего-либо внѣ я находящагося, заключается для я всякая и вся реальность ³⁾. Чувство и есть та самая дѣятельность, которая не рефлектируется, не осознается я, какъ дѣятельность, въ моментъ его дѣятельности и потому сохраняетъ видъ независимой реальности ⁴⁾. „Тутъ находится основаніе всякой реальности. Только чрезъ отнесеніе чувства къ я... становится для я возможной реальность, и при томъ какъ реальность я, такъ

1) Ibid. 287 ff.

2) Ibid. 291 ff.;

3) Ibid 266, 279, 289 ff., 295 ff.

4) Ibid. 299 ff.

и реальность не-я.—Къ тому же, что оказывается возможно лишь чрезъ посредство отнесенія чувства, при чемъ я не сознаетъ своего созерцанія его и не можетъ осознать, и что, поэтому, кажется воспринимаемымъ чувствомъ, относятся съ вѣрой. По отношенію къ реальности вообще какъ я, такъ и не-я, имѣетъ мѣсто только вѣра¹⁾.—Благодаря этой кажимости, репрезентативное побужденіе получаетъ еще новое опредѣленіе: это — побужденіе производительное, такъ какъ, въ силу ограниченія представленіемъ (и, стало быть, реальностью), побужденіе является въ чувствѣ этой реальности побужденіемъ къ реальности; но въ то же время это—побужденіе бездѣйственное, ибо въ себѣ самомъ ограниченное, только творчествомъ себя самого характеризующееся; а потому это—желаніе, „побужденіе къ чему-то совершенно неопредѣленному, что сказывается только чрезъ посредство простой потребности, неудовлетворенности, нустоты, ищущей заполнения, но не указующей на то, откуда оно должно прійти“²⁾. „Это желаніе важно не только для пракческаго, но и для всего наукоученія въ его цѣломъ. Только и только имъ выталкивается я въ себѣ самомъ—во внѣ себя, только и только чрезъ его посредство выявляется въ самомъ я нѣкоторый внѣшній міръ“³⁾. По отношенію къ самому этому міру, какъ такому (который, будучи данъ въ чувствѣ, знаменуетъ собою равновѣсіе между стремленіемъ и противостремленіемъ, т.-е. отсутствіе дѣйственности и сознательности), производительное побужденіе можетъ проявиться, лишь какъ побужденіе опредѣляющее⁴⁾. Но это, другими словами, значитъ, что опредѣляющее побужденіе направляется въ своемъ опредѣлительномъ дѣйствованіи на я, такъ какъ, вѣдь, и упомянутый міръ есть въ своемъ существѣ чувство, т.-е. не что иное, какъ моментъ я: опредѣляющее побужденіе

¹⁾ Ibid. 301.

²⁾ Ibid. 302 ff.

³⁾ Ibid. 303.

⁴⁾ Ibid. 307 f.

стремится къ осуществленію идеальныхъ опредѣленій въ я.—Это, однако, значить то, что оно недовольно существующимъ или даннымъ ему положеніемъ, т.-е. хочетъ чего-то еще не-даннаго, а только предстоящаго, словомъ хочетъ смѣны. Въ такомъ случаѣ, это уже побужденіе къ смѣнѣ; и такъ какъ то, въ чемъ оно хочетъ произвести смѣну, суть чувства, мнимо представляющіяся реальными объектами только въ силу отсутствія рефлексіи, то это—побужденіе къ смѣнѣ чувствъ ¹⁾ (въ каковой смѣнѣ—руководящее я стремленіе саморазвиваться и жить).—Въ своемъ основаніи эта смѣна является смѣной между чувствами потребности и удовлетворенія; именно эти два чувства двигаютъ жизнью побужденій, составляютъ ихъ внутреннюю пружину, а, стало быть, знаменуютъ собою и внутреннюю антитететику практическаго я ²⁾. Побужденіе къ смѣнѣ, столь адекватно характеризующее собою дѣйствительную жизнь сознанія, есть, стало быть, побужденіе къ установленію гармоніи, къ уравненію между потребностью и дѣйствіемъ. Совершенно ясно, что такое побужденіе не можетъ быть опредѣлено какою-либо частною цѣлью, какимъ-либо частнымъ предметомъ: это—побужденіе ради побужденія,—побужденіе, стремящееся къ осуществленію побужденія, какъ побужденія, значить стремящееся удовлетвориться только и только въ самомъ себѣ. Но такимъ побужденіемъ можетъ быть только нравственное побужденіе, имѣющее въ виду долгъ и характеризующее собою практическое я ³⁾. „Такое побужденіе порождало бы себя только и только само, было бы абсолютнымъ побужденіемъ... Если его выразить въ видѣ закона, то это—законъ ради закона, абсолютный законъ или категорическій императивъ: ты долженъ безусловно! И то, что нѣкоторое дѣйствіе въ одно и то же время является и опредѣленнымъ и опредѣляющимъ, значить, что поступокъ совершается потому, что совершается, и ради самого себя,

1) Ibid. 320 ff.

2) Ibid. 324 ff.;

3) Ibid. 326 ff.;

или же—съ абсолютнымъ самоопредѣленіемъ и свободой“¹⁾.— Итакъ, „кругъ теперъ пройденъ: побужденіе къ опредѣленію сначала я, а потомъ—чрезъ его посредство и не-я; затѣмъ, такъ какъ не-я есть нѣчто множественное, и потому ничто отдѣльное не можетъ быть вполнѣ опредѣлено въ себѣ и чрезъ свое посредство,—побужденіе къ опредѣленію чрезъ смѣну; побужденіе ко взаимоопредѣленію я самимъ собою чрезъ посредство этой смѣны. Такимъ образомъ, осуществляется нѣкоторое взаимоопредѣленія я и не-я, которое, въ силу единства субъекта, должно стать взаимоопредѣленіемъ я самимъ собою. Такъ оказываются... пройденными и исчерпанными способы дѣйствованія я, и этимъ обезпечивается полнота нашей дедукціи главныхъ побужденій я, такъ какъ система побужденій такимъ образомъ замыкается и завершается“²⁾).

3. Изложеніе наукоученія отъ 1801 года.

Изложеніе наукоученія 1801 года, слѣдующее по времени за изложеніемъ 1794 года и самимъ Фихте не опубликованное въ печати, сильно рознится при непосредственномъ его воспріятіи отъ предыдущихъ двухъ изложеній. Что Фихте попытался представить свое ученіе совсѣмъ по-новому,—въ этомъ нѣтъ ничего неожиданнаго, если принять во вниманіе его глубокое недовольство своимъ первымъ изложеніемъ, которое мы отмѣтили выше. Большой только вопросъ, представляетъ ли это новое изложеніе какую-либо существенную перемену во взглядахъ Фихте. И въ слѣдующей главѣ мы надѣмся показать, что это второе изложеніе служитъ лишь доразвитію и уясненію перваго, отнюдь не являясь по сравненію съ нимъ какимъ-либо принципиальнымъ новшествомъ.

а. Начерти какой-нибудь уголь и замкни его третьей линіей, а потомъ отвѣть, можетъ ли быть этотъ, именно

1) Ibid. 327;

2) Ibid. 326.

этотъ, а не какой-либо другой, уголь быть замкнутъ какой-либо другой еще линіей, а не этой именно; и, если не можетъ,—а вѣдь иначе ты не въ состояніи отвѣтить,—то не обстоитъ ли дѣло именно такъ съ любымъ другимъ угломъ, замыкаемымъ третьей линіей, и не является ли каждый разъ конструція абсолютно въ себѣ необходимой и значимой? Отвѣтъ на все это можетъ быть, вѣдь, только одинъ: да, это такъ. Но въ такомъ случаѣ передъ нами знаніе, обладающее абсолютной значимостью, знаніе о томъ, что опредѣленное построеніе безусловно на всѣ времена, для всѣхъ людей, при всѣхъ обстоятельствахъ. И обладатель этого знанія знаетъ его сразу, въ одномъ постиженіи охватывая все возможное представлваніе и построеніе угловъ и замыкающихъ линій во всей его безконечности. 1) „Такое абсолютное постиженіе и обзрѣніе разомъ нѣкоторой множественности представлванія, которая является одновременно также и безконечной въ себѣ самой,...называется въ слѣдующемъ изложеніи, да и въ наукоученіи вообще, созерцаніемъ“ 2). Въ свою очередь, наукоученіе является, „ученіемъ, теоріей знанія, которая, безъ сомнѣнія, основывается на знаніи знанія, порождаетъ такое знаніе знанія, словомъ, есть оно“. И „это знаніе знанія есть, согласно понятію, само прежде всего нѣкоторое знаніе, нѣкоторое постиженіе множественности однимъ взглядомъ“ 3); только предметомъ его являются уже не отдѣльныя представленія, какъ въ первомъ случаѣ, а знанія 4). Но въ такомъ случаѣ, вѣдь, ясно, что и здѣсь мы имѣемъ созерцаніе или, точнѣе,—созерцаніе созерцанія: абсолютное постиженіе разомъ всѣхъ возможныхъ созерцаній въ одномъ. „Стало быть, наукоученіе, являясь знаніемъ знанія, не есть множественность познаній, не есть система или цѣпь положеній, а безусловно лишь одинъ единый и

1) Sammt. Werke II S. 3—6.

2) Ibid. s. 6—7.

3) Ibid. 7.

4) Ibid. 7—8.

недѣлимый взоръ“. Это просто—„пришедшее къ знанію себя самого, къ сознательности, ясности и властности по отношенію къ себѣ самому знаніе“¹⁾. Это, собственно, даже „не объектъ знанія, а только форма знанія всѣхъ возможныхъ объектовъ. Оно ни съ какой стороны не является нашимъ предметомъ, а нашимъ оружіемъ, нашей рукой, нашей ногой, нашимъ окомъ; и даже, собственно, не окомъ, а лишь ясностью взора... Строго говоря, его нельзя имѣть, имъ нужно быть; и никто его не имѣетъ, пока не сталъ самъ имъ“. „Поэтому, наукоученіе—самое легкое и очевидное, что только можетъ быть,—нѣчто, лежащее у ногъ у cadaго. Для него нужно всего лишь дать себѣ отчетъ въ себѣ самомъ и устремить пристальный взоръ вовнутрь себя“²⁾.—Однако же, хотя наукоученіе и не является системой познаній, а лишь единымъ созерцаніемъ созерцанія, составляющее его единство взора и проникновенія не представляетъ собою абсолютной простоты, чего-то въ родѣ атома, монады и т. п.; нѣтъ, это—своего рода органическое единство, своего рода объединеніе множественнаго въ одномъ и изліяніе единаго во множественное, но только интуитивно даваемое разомъ, въ единомъ недѣлимомъ взорѣ³⁾. Въ изложеніи (предназначаемомъ для другихъ) это органическое единство превращается, конечно, въ рядъ положеній влекущихъ другъ друга послѣдовательно и другъ за другомъ слѣдующихъ; но свою органическую сущность оно не перестаетъ проявлять и при этомъ, позволяя каждое данное изъ положеній, каждый данный моментъ общаго развитія объяснять только чрезъ посредство всѣхъ остальныхъ, заставляя его только во всей цѣпи находить свое полное раскрытіе и тѣмъ самымъ приводить ее, значить, къ ея началу.⁴⁾ Такимъ образомъ, наукоученіе остается на всемъ протяженіи, даваемомъ ему по-

1) Ibid. 9.

2) Ibid. 10.

3) Ibid. 10 ff.

4) Ibid. 11.

слѣдовательнымъ изложеніемъ, все же, всегда только однимъ и тѣмъ же единымъ зрѣніемъ, которое изъ нуля ясности, въ которомъ оно только есть, но не знаетъ себя еще, постепенно и послѣдовательно подымается до безусловной ясности, при которой оно глубочайшимъ образомъ проникаетъ себя, живетъ въ себѣ и наличествуетъ ¹⁾). Оно „всесторонне и взаимно приводитъ отъ единого центрального пункта ко всѣмъ пунктамъ и отъ всѣхъ пунктовъ къ этому единому центральному пункту, совершенно такъ же—какъ то бываетъ въ любомъ органическомъ тѣлѣ“ ²⁾).

б. Итакъ, непосредственнымъ предметомъ наукоученія является абсолютное знаніе. Это первымъ дѣломъ—не само абсолютное, ибо „абсолютное не есть ни знаніе, ни бытіе, ни ихъ тождество или безразличіе, а только и только абсолютное“ ³⁾). Но, затѣмъ, это и не знаніе о чемъ-либо, даже не знаніе о самомъ себѣ, а просто и только знаніе, какъ таковое. „Это не какой-либо актъ или явленіе или что-нибудь въ этомъ родѣ, происходящее въ знаніи, а само знаніе, въ которомъ только и могутъ быть полагаемы всѣ тѣ акты и явленія, которыя тутъ полагаются“ ⁴⁾). Такое знаніе въ своей абсолютной значимости характеризуется двумя слѣдующими признаками: абсолютной наличностью своею, своимъ покоящимся бытіемъ (оно есть то, что оно есть) и своимъ абсолютнымъ становленіемъ или свободой (оно есть потому, что оно есть). Разумѣется, въ самомъ абсолютномъ знаніи, какъ органическомъ единствѣ интуитивнаго зрѣнія, оба эти признака внутренне слиты воедино, составляютъ одно существо, одно абсолютное качество, одно абсолютное Tale ⁵⁾; будучи же взяты, въ порядкѣ разсмотрѣнія, въ своей абстрактно-предварительной разобщенности, они составляютъ абсолютную матерію знанія ⁶⁾).

1) Ibid. 11 f.

2) Ibid. 12.

3) Ibid. 12—13.

4) Ibid. 14 f.

5) Ibid. 16 ff.

6) Ibid. 18.

Само абсолютное знаніе дѣлается, какъ то само собою ясно изъ предыдущаго, не этой матеріей, а внутренно спаивающей разобщенные моменты этой матеріи формой, роль которой несеть на себѣ, очевидно, взаимопроникновенность: знаніе есть бытіе въ себѣ и для себя, само-себѣ-бытность ¹⁾. И отсюда ясно, что, будучи само-себѣ-бытностью, знаніе въ своемъ органическомъ единствѣ характеризуется формой и потому по существу своему формально. ²⁾ Въ этой формѣ, въ само-взаимо-проникновеніи, которое составляетъ внутреннее содержаніе само-себѣ-бытности,—вся жизнь, все бываніе абсолютнаго знанія. ³⁾ Всегда—единство множественнаго, оборачивающееся неизбѣжно множественностью единства, неизбѣжно внутренно-проникающей въ единство. Будучи постояннымъ сліяніемъ въ единство, знаніе является, такимъ образомъ, постояннымъ колебаніемъ, въ чемъ и сказывается его подлинная интуитивная органичность ⁴⁾: оно не есть просто оно само, а всегда бываетъ, становится само собою, и въ этомъ смыслѣ и черезъ это только есть оно само ⁵⁾.

Все это еще точнѣе и внутренно-законченнѣе можно выразить слѣдующимъ образомъ: абсолютное знаніе по своему имманентному существу есть абсолютное бытіе, по своему имманентному порожденію—абсолютная, само-чинная свобода. Первымъ своимъ состояніемъ оно осуществляетъ единство, вторымъ—всегда снова повторяющееся полаганіе единства и такимъ образомъ множественность. ⁶⁾ Первое его состояніе есть мышленіе, пониманіе; второе его состояніе есть созерцаніе ⁷⁾. Абсолютное знаніе есть одновременно и то и другое: и мышленіе (бытіе) и созерцаніе (свобода); но и въ этомъ своемъ бытіи—и тѣмъ и другимъ одновре-

¹⁾ Ibid. 19 f.

²⁾ Ibid. 20.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid. 21 f.

⁵⁾ Ibid. 22 f.

⁶⁾ Ibid. 22 ff.

⁷⁾ Ibid. 24 ff.

менно и во взаимопроникновеніи—оно является опять-таки бытіемъ (мышленіемъ) и свободой (созерцаніемъ) въ одно и то же время. Изъ какого бы момента своего бытія (мышленія) оно ни исходило, оно всегда неизбѣжно оказывается въ то же время и въ томъ же самомъ моментѣ свободой (созерцаніемъ), и наоборотъ. Оно всегда приходитъ либо къ тому, что нѣтъ бытія иначе, какъ чрезъ него самого, черезъ знаніе (идеальный рядъ), либо къ тому, что нѣтъ знанія, т. е. его самого чрезъ его самого, иначе, какъ въ его бытіи ¹⁾. И, такимъ образомъ, бытіе и свобода являются его первичными абсолютными качествами въ его собственныхъ глазахъ ²⁾. „Нѣчто свободное, безконечно живое, для себя сущее,—само-себѣ-бытность, созерцающая свою безконечность, бытіе и свобода этого свѣта въ ихъ внутреннемъ сліяніи,—вотъ абсолютное знаніе. Свободный свѣтъ, зрящій себя самого, какъ нѣчто сущее, сущее, которое опирается на себя самого, какъ свободное,—вотъ его точка зрѣнія. Эти положенія имѣютъ рѣшающее значеніе для трансцендентальной философіи“ ³⁾. Абсолютное знаніе есть, стало быть, такъ сказать середина самого себя, переходный пунктъ своего собственнаго качанія, абсолютно перемежающійся пунктъ абсолютнаго единства: въ своемъ бытіи—сама свобода (рефлексія), въ своей свободѣ—всегда само бытіе, абсолютное бытіе знанія. Каждымъ своимъ шагомъ, абсолютно-самочиннымъ полаганіемъ изъ себя (свободной рефлексіей) оно выходитъ за свои предыдущіе предѣлы, но вмѣстѣ съ тѣмъ только и дѣлаетъ, что полагаетъ снова свое же собственное бытіе; это—бытіе въ самочиненіи, въ свободѣ или же: мышленіе въ созерцаніи; это—самочиненіе или свобода въ бытіи или же: созерцаніе въ мышленіи. Словомъ, абсолютное знаніе есть созерцаніе абсолютнаго интеллигированія, — абсолютное интеллектуальное созерцаніе, или абсолютная созерцательная реф-

¹⁾ Ibid. 27 ff.

²⁾ Ibid. 30 f.

³⁾ Ibid. 31.

лексія ¹⁾). И таково оно и по своему содержанию, и по своей формѣ, такъ какъ въ самопроникновеніи, въ самочиненіи и само-себѣ-бытности оно тождественно себѣ и объемлетъ въ себѣ все себя. ²⁾ „Въ этомъ такимъ образомъ въ себѣ самомъ замкнутомъ взорѣ, въ который не смѣетъ проникнуть ничто чуждое, и который со своей стороны не можетъ выйти изъ своихъ береговъ и излиться во что-нибудь чуждое, полагается вся наша система; и такая замкнутость, основывающаяся именно на внутренней абсолютности знанія, является отличительной чертой трансцендентальнаго идеализма.... Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ силу открытой абсолютной формы знанія: быть только и только для себя, рефлексія наукоучителя, какъ нѣкотораго рода дѣятельность, доставляющая нѣчто такое, что только ему извѣстно и открыто, безслѣдно отпадаетъ. Она становится тутъ только и только страдательной рефлексіей, стало быть, исчезаетъ какъ нѣчто отдѣльное. Все, что съ этого момента подлежитъ установленію, заключается въ раскрытомъ интеллектуальномъ созерцаніи, корень котораго—въ себѣ-бытности самого абсолютнаго знанія, осуществленіе же котораго есть простой анализъ“ ³⁾. Знаніе зрѣть не что иное, какъ самого себя. И „это самосозерцаніе его мы должны теперь исчерпать; этимъ будетъ исчерпана и система всего возможнаго знанія, а наукоученіе осуществлено и закончено“ ⁴⁾.

с. И такъ, абсолютное знаніе, какъ интеллектуальное созерцаніе, есть само себѣ абсолютное самопорожденіе изъ совершеннаго ничто, свободное самопостиженіе свѣта и, благодаря тому, становленіе въ покоящееся зрѣніе ⁵⁾. Но, вѣдь, этимъ отнюдь еще не опредѣляется „какъ“ такого становленія или самопостиженія. Его „потому что“ и его „что“ (оно есть потому, что есть; оно есть то, что есть),

¹⁾ Ibid. 32 f., 34 f.;

²⁾ Ibid. 33 f.

³⁾ Ibid. 37.

⁴⁾ Ibid. 38.

⁵⁾ Ibid. 38.

правда, опредѣлены; но совершенно еще не видно, „какъ“, въ какомъ видѣ и формѣ оно является чрезъ посредство „потому что“ нѣкоторымъ „что“; оно является даннымъ въ себѣ, себѣ и самимъ собою только формально, не матеріально: въ „что“, полагаемомъ чрезъ „потому что“, какъ таковомъ, нѣтъ никакихъ опредѣленныхъ указаній на „какъ“; это послѣднее является какъ бы чуждымъ знанію моментомъ; оно знаменуетъ hiatus, saltus, словомъ—двойственность въ абсолютномъ знаніи; а, между тѣмъ, безъ него нельзя обойтись въ абсолютномъ знаніи, такъ какъ всякое чрезъ „потому что“ становящееся „что“ (всякое чрезъ само-себя-порожденіе становящееся бытіе) имѣетъ на себѣ нѣкоторое „какъ“ (нѣкоторый опредѣленный способъ бытія)¹⁾.—Эта двойственность формальнаго самоопредѣленія и матеріальной данности въ абсолютномъ знаніи преодолевается при уясненіи себѣ того, что подлинный фокусъ и серединный пунктъ абсолютнаго знанія „лежать не въ самопостиженіи его, какъ знанія (чрезъ посредство формальной свободы), и не въ самоуничтоженіи на абсолютномъ бытіи, а только и только между этими состояніями, такъ что ни одно изъ нихъ не является возможнымъ безъ другого“. Абсолютное знаніе „не въ состояніи постичь себя, какъ абсолютное... безъ того, чтобы не посмотрѣть на себя, какъ на необходимое, и такимъ образомъ забыться въ необходимости; но оно не можетъ постичь и необходимости безъ того, чтобы вообще не постигать, стало быть, безъ того, чтобы не творить себя для себя. Оно качается между своимъ бытіемъ и своимъ небытіемъ, и оно непременно должно такъ поступать, такъ какъ оно несетъ въ себѣ свое абсолютное изначало, въ то же время зная это“. ²⁾ Такъ изъ абсолютной качественности рождается абсолютная количественность: она является моментомъ, преодолевающимъ тотъ hiatus, который разверзается вну-

¹⁾ Ibid. 38—40, 42—43.

²⁾ Ibid. 51.

три самой качественности абсолютнаго знанія ¹⁾. Что абсолютная формальная свобода „созерцаетъ себя, какъ свободную, значить, что она созерцаетъ себя, какъ въ безконечность полагающую количество“ ²⁾. Другими словами, матеріальный моментъ абсолютнаго знанія своимъ происхожденіемъ всецѣло обязанъ взаимораспредѣленію, а, стало быть, и взаимодѣйствию первичныхъ качествъ его, въ своемъ единствѣ составляющихъ его.—„Созерцаніе абсолютнаго знанія, какъ чего-то случайнаго (надѣленнаго такъ-то и такъ-то опредѣленнымъ фактическимъ содержаніемъ), объединяется съ мышленіемъ необходимости—(а именно: обусловленной бытіемъ необходимости)—этой случайности; и въ этомъ покоится абсолютное знаніе и достигаетъ исчерпанности для себя своего основнаго характера“ ³⁾. „Такъ что знаніе (въ узкомъ смыслѣ слова, подлинно и себя, какъ таковое, полагающее знаніе) заключается уже не въ одномъ только созерцаніи и не въ одномъ только мышленіи, а въ ихъ взаимопроникновеніи, и форма свободы является объединенной съ ея матеріей точно такъ же, какъ дѣйствительность съ возможностью; ибо дѣйствительность есть не что иное... какъ приложеніе возможности, а возможность ...не что иное, какъ потенція дѣйствительности“ ⁴⁾. Идеальный и реальный аспекты, субъективный и объективный моменты суть, равнымъ образомъ, лишь проявленія одной и той же само-себѣ-бытности абсолютнаго знанія ⁵⁾. „Точкой зрѣнія абсолютнаго знанія является абсолютное творчество, какъ созиданіе, а не какъ продуктъ созданія; абсолютное знаніе творить себя само изъ своей чистой возможности, какъ—того, что ему единственно предшествуетъ; и такой чистой возможностью его является чистое бытіе“ ⁶⁾. Отсюда ясно, что „его двойственность

¹⁾ Ibid. 46 f.

²⁾ Ibid. 70.

³⁾ Ibid. 56.

⁴⁾ Ibid. 54.

⁵⁾ Ibid. 59 f., 65 f.

⁶⁾ Ibid. 63.

точно также зависеть отъ свободы, какъ и его простота. ¹⁾— Итакъ, откуда же берется отношеніе и вмѣстѣ единеніе двухъ началъ въ абсолютномъ знаніи? А вотъ откуда: „оттого, что мышленіе является въ себѣ твердымъ и подвижнымъ,—будучи проникнуто реальнымъ бытіемъ, и само его проникая (будучи субъективно-объективно въ первичномъ единствѣ, разумомъ по своей потенціи, а потому абсолютной знаемостью, реальнымъ, субстанціальнымъ основаніемъ всякаго знанія и т. п.); оттого что созерцаніе, наоборотъ, есть сама подвижность, распространяющая это субстанціальное въ безконечность знанія; и оттого что, такимъ образомъ, созерцаніе приводится въ недвижность мышленіемъ и только благодаря этому оказывается фиксированнымъ для рефлексіи, становится абсолютнымъ и вмѣстѣ безконечнымъ, полнымъ содержанія, непреходящимъ и въ себѣ исчезающимъ знаніемъ“ ²⁾.

d. Изъ предыдущаго уже ясно, что „одна только свобода... является основаніемъ всякаго возможнаго количества“ ³⁾. Но свобода полаганія въ количествѣ не можетъ быть мыслима безъ того, чтобы она не созерцалась, значить безъ того, чтобы уже не было какого-нибудь количества и оно не предназначилось бы какъ уже существующее,— безъ того, чтобы свобода не субстанціализировалась предварительно ⁴⁾. Въ этомъ заключается начало міра: „міръ, т.-е. сфера околичествуемаго, царство измѣнчиваго, не абсолютенъ въ знаніи и не есть само абсолютное знаніе, а возникаетъ при свершеніи абсолютнаго знанія, какъ непосредственное, какъ исходный пунктъ его...: міръ есть не что иное, какъ пустая въ себѣ и безформенная форма самого зарождающагося сознанія“ ⁵⁾; „этотъ міръ есть образъ и выраженіе формальной—я говорю: формальной—

¹⁾ Ibid. 72.

²⁾ Ibid. 76.

³⁾ Ibid. 80.

⁴⁾ Ibid. 81.

⁵⁾ Ibid. 86.

свободы, есть эта послѣдняя въ себѣ и для себя, есть описанная борьба бытія и не-бытія, абсолютное внутреннее противорѣчіе“ ¹⁾. И, какъ таковой, онъ характеризуется, прежде всего, тремя слѣдующими чертами: это—пространство, ибо множественность, держащая себя самое въ законченномъ свѣтѣ ²⁾; это—время, ибо содержащая себя самое множественность дается въ самоконструированіи, въ послѣдовательномъ положеніи и образованіи органической множественности, органическаго созерцанія ³⁾; наконецъ, это—матерія, т. е. фиксированная построимость пространства во времени, конкретизація пространственности (въ которой, собственно, время только и становится изъ простой дискретности поллинымъ временемъ) ⁴⁾.—Абсолютное знаніе „заключается, вѣдь въ нѣкоторомъ пареніи надъ безконечной различимостью, околичествуемостью, которая должна быть въ то же время до безконечности доступна опредѣленію. Свѣтъ не есть нѣчто простое, а—безконечное взаимодействіе свободы съ самой собою, перекрещеніе своего единства, вѣчности и первичности съ возникающей отсюда множественностью и опредѣлимостью до безконечности. Этотъ свѣтъ долженъ гдѣ-либо открываться себѣ самому, постигать себя въ дѣйствительномъ знаніи: пунктомъ такого самораскрытія самому себѣ и является только-что описанное созерцаніе въ синтезѣ пространства, матеріи и времени“ ⁵⁾. „Знаніе для себя самого должно съ необходимостью предполагать себя, чтобы вообще быть въ состояніи описать свое возникновеніе и свободу. Формальная свобода полагаетъ себя, какъ существующую. Эта формальная свобода въ ея предшествующей всякому сознательному свободо-примѣненію позиціи—и только какъ таковая—есть чувственный міръ“ ⁶⁾.

¹⁾ Ibid. 87.

²⁾ Ibid. 92 ff.;

³⁾ Ibid. 95;

⁴⁾ Ibid. 100 ff.;

⁵⁾ Ibid. 102;

⁶⁾ Ibid. 104;

Но на этомъ самоположеніи или самопредположеніи, какъ міра, обнаруживается и совсѣмъ другая позиція свободы, составляющая обратную сторону становленія знанія въ полаганіи количественности. А именно: „полагая себя, какъ находящееся въ бытіи, знаніе полагаетъ себя, какъ матерію; полагая себя, какъ находящееся въ свободномъ бытіи, оно полагаетъ себя, какъ слѣдованіе во времени, какъ оставившуюся, покоящуюся, въ себѣ связанную интеллигенцію“ ¹⁾. „Знаніе, вѣдь, есть само-себѣ-бытность возникновенія; это предполагаетъ небытіе; а такъ какъ это послѣднее имѣетъ мѣсто, все же, въ знаніи, то предполагаетъ бытіе въ знаніи, какъ таковомъ“ ²⁾. Но, полагая себя, какъ бытіе въ знаніи, знаніе полагаетъ себя неизбѣжно опредѣленнымъ образомъ, т.-е. концентрируется или ставитъ свою свободу въ взаимодействіе со всѣмъ своимъ цѣлымъ ³⁾. „Представляется совершенно необходимымъ, чтобы въ самомъ себѣ совершенно единое и себѣ самому равное знаніе объединялось и ограничивалось самимъ собою въ нѣкоторомъ пунктѣ рефлексіи (концентраціи), если только оно должно когда-либо стать дѣйствительнымъ знаніемъ; такой же рефлексіонный пунктъ повторимъ до безконечности, будучи повсюду себѣ равнымъ“ ⁴⁾. Равенство это объясняется, конечно, одинаковостью для всѣхъ такихъ пунктовъ схемы пространственно-временно-матеріальнаго міра, т.-е. внѣшней стороны (позиціи) такихъ пунктовъ; внутренно же эти пункты глубоко различаются: каждый изъ нихъ внутренно ограниченъ и замкнутъ въ самомъ себѣ сказывающейся въ его концентрированности (рефлектированности) свободой; внутренно мы имѣемъ тутъ абсолютное единеніе мышленія и содержанія, само-чувствіе, самоположеніе свободою себя самой, какъ силы ⁵⁾. „Опредѣленіе такого бытія или же

1) Ibid. 105, 117 f.

2) Ibid. 108.

3) Ibid. 108 ff.

4) Ibid. 115, 112 ff.

5) Ibid. 115 ff.

этой силы налично только и только для него самого, т.-е. въ нѣкоторомъ для себя только наличномъ и въ самомъ себѣ связанномъ знаніи“ ¹⁾). Однако, съ другой стороны, сила для него опредѣляется только въ ея проявленіяхъ, т.-е. въ ея взаимодействіи съ міромъ. „Я воспринимаетъ себя, поскольку оно воспринимаетъ себя, какъ опредѣленную силу, поэтому съ неизбѣжностью, — какъ нѣчто живущее и проявляющееся въ растянутомъ, длянущемся моментѣ (оно созерцаетъ себя во временной жизни); далѣе—въ пространствѣ, какъ нѣкоторое количество повсюду и безусловно живой и свободной матеріи (тѣло,—какъ я въ пространствѣ себя созерцающая и воспринятая живая матерія“ ²⁾). И въ обоихъ отношеніяхъ оно чувствуетъ себя, какъ одно и то же связанное (ограниченное, опредѣленное въ себѣ) я, т.-е. дано себѣ въ своемъ матеріальномъ самочувствіи: „если матеріальное чувство (красное, кислое и т. п.) разсматривается, съ одной стороны, какъ раздраженіе я, а съ другой—какъ качество вещи, то такая двойственность есть уже слѣдствіе разлагающей рефлексіи. Въ дѣйствительномъ, никакую рефлексіей недостигаемомъ знаніи оно не есть ни то, ни другое, а и то и другое въ нераздѣльности и неразличимости ихъ... Нѣтъ субъективнаго чувства безъ объективнаго качества, и наоборотъ“ ³⁾.—Въ этомъ—природа, источникъ и смыслъ эмпирическаго знанія,—воспріятія, которымъ исчерпывается внутренно, такъ называемый, внѣшній міръ ⁴⁾: свобода обнаруживается тутъ, какъ голая природа, какъ на себя самого направляющееся побужденіе ⁵⁾).

е. „Но какъ достигаютъ такіе немыслящіе индивидуумы знанія о своемъ мірѣ?—Ясно, что отъ разрѣшенія этого вопроса зависитъ почти—что вся участь трансцендентальной философіи“ ⁶⁾.—Позиція въ эмпириі безсознательно самопо-

¹⁾ Ibid. 119.

²⁾ Ibid. 119 f.

³⁾ Ibid. 125.

⁴⁾ Ibid. 124 ff.

⁵⁾ Ibid. 131, 136 f.

⁶⁾ Ibid. 132.

лагающей свободы можетъ быть охарактеризована такъ: „если я раскрываю мои внѣшнія чувства, то я нахожу ихъ такъ-то и такъ-то опредѣленными“¹⁾. Это—все, весь законъ эмпирическаго знанія; и въ этой сферѣ я всецѣло опредѣляется въ терминахъ природы. Однако же, есть пунктъ, въ которомъ власть природы кончается: это—моментъ самонаправленія, избранія опредѣленнаго направленія²⁾. Въ своемъ безсознательномъ проявленіи, какъ матеріальное чувство и эмпирическій міръ, свобода въ концѣ концовъ наталкивается на такой пунктъ, въ которомъ она снова раскрывается, какъ таковая: „я воспринимаю себя, какъ основаніе нѣкотораго опредѣленнаго направленія, или точнѣе: я воспринимаю при воспріятіи своего дѣйствительнаго дѣйствования то, основаніемъ какого опредѣленнаго направленія оно является“; т.-е. оказывается, что „воспріятіе неразумнаго міра обусловливается воспріятіемъ (самопостиженіемъ) свободы; эта послѣдняя является идеальнымъ его основаніемъ“³⁾.—Съ другой стороны, „такъ какъ индивидуальное я созерцаетъ свою свободу только внутри общей свободы..., то его свобода *realiter* налична только внутри нѣкотораго созерцанія безконечной свободы и какъ нѣкоторое ограниченіе этой безконечности. Но свобода, какъ свобода, ограничивается только другой свободой... Стало быть, условіемъ знанія о знаніи, самовоспріятія, какъ принципа всякаго иного воспріятія, является то, что за предѣлами свободнаго проявленія индивидуума воспринимаются еще другія свободныя проявленія, а чрезъ ихъ посредство—еще другія свободныя субстанціи... Никакое свободное существо, стало быть, не достигаетъ самосознанія, не сознавая, при этомъ, другихъ, себѣ подобныхъ существъ.. Интеллигенція представляетъ въ себѣ самой и въ своемъ внутреннѣйшемъ корнѣ, какъ нѣчто существующее, не что-либо одно, а—множественность, но вмѣсто съ тѣмъ и нѣчто

1) Ibid. 136.

2) Ibid. 137f.

3) Ibid. 139.

замкнутое, нѣкотораго рода систему разумныхъ существъ“¹⁾.—Какъ же объединяются между собою двѣ сферы: міръ природы и явленія и міръ свободы или интеллигбельный?—вотъ „высшій и важнѣйшій вопросъ, какой только можетъ поставить философія“²⁾. „Фактически воспріятіе и мышленіе, какъ мы знаемъ, никогда не объединяются между собою... Правда, чрезъ посредство мышленія они понимаются, какъ formaliter одно и то же, но остаются въ созерцаніи раздѣленными безконечной бездной времени“³⁾. Искомое объединеніе достигается лишь по идеальной линіи, по линіи дѣйствованія,—въ томъ принципѣ, который является движущимъ началомъ всякаго знанія, а по тому самому, и его высшей цѣлью,—въ абсолютномъ знаніи, какъ таковомъ, являющемся въ видѣ нравственнаго закона высшимъ представителемъ искомага созерцанія: въ немъ интеллигенція постигается, какъ абсолютное реальное основаніе⁴⁾. Индивидуальное я,—этотъ средній моментъ между обоими мірами, является „не покоящимся и стоящимъ, а абсолютно двигающимся согласно нѣкоторому вѣчному, въ нашемъ мышленіи Бога безусловно замкнутому и, какъ таковой, познанному, хотя и не вполне воспріятому плану... Такая высшая божественная сила въ разумѣ и свободѣ (въ абсолютномъ знаніи) есть вѣчно-творческая сила чувственнаго міра... Индивидуумъ всегда исходитъ изъ воспріятія голаго бытія, такъ какъ этимъ обусловливается вообще его знаніе, въ частности же—затѣмъ и мышленіе его интеллигбельнаго опредѣленія; и, такимъ образомъ, онъ является безусловнымъ продуктомъ вышеописаннаго взаимодействія,—ничѣмъ въ себѣ. Но когда онъ поднимается до мышленія своего опредѣленія и становится чѣмъ-то болѣе высокимъ, чѣмъ весь міръ, чѣмъ-то вѣчнымъ,—что тогда представляетъ для него міръ? Нѣчто такое, въ чемъ и надъ чѣмъ онъ возвышается

1) Ibid. 143.

2) Ibid. 149.

3) Ibid. 151.

4) Ibid. 153.

и ставить то, что заключается не въ природѣ, а только въ понятіи и, при томъ, въ вѣчномъ, неизмѣнномъ понятіи, которое должна обязательно имѣть въ каждый моментъ безконечнаго воспріятія замкнутая система всего разума, осуществленная въ (мыслящихъ уже и свободныхъ) я¹⁾.—„Такой декретъ Божій о продолжающейся возможности нѣкотораго бытія есть единое и подлинное основаніе для того, чтобы явленіе интеллигенціи продолжалось“²⁾. Благодаря этому, вѣдь, „мы до безконечности въ состояніи творить преображеніе чистой истины въ насъ, и кто хочетъ чего-либо другого и лучшаго, тотъ просто не знаетъ блага“³⁾.

і. Высшимъ понятіемъ въ противоположность природѣ является именно наукоученіе. Оно является „высшимъ фокусомъ, сомоосуществленіемъ и самопознаніемъ абсолютнаго знанія, какъ такового“⁴⁾. Но и оно, разумѣется, не въ состояніи реально рѣшить только идеально, чрезъ долгъ и нравственный декретъ, разрѣшаемую задачу единства двухъ основныхъ міровъ, или—что то же самое—созерцанія и мышленія во всемъ ихъ внутреннемъ опредѣленіи и своеобразіи. Оно отличается отъ жизни: „оно схематически порождаетъ дѣйствительную въ созерцаніи жизнь. Оно сохраняетъ характеръ мышленія, схематическую блѣдность и пустоту, жизнь же удерживаетъ за собою въ качествѣ своей особенности конкретное обиліе созерцанія“. „Оно заключается, поэтому, въ мышленіи самого мышленія; оно есть голое чистое мышленіе чистаго мышленія или разума,—имманентность, само-себѣ-бытность этого чистаго мышленія. Слѣдовательно, его точкой зрѣнія является та, которую я выше обозначилъ, какъ точку зрѣнія абсолютной свободы“⁵⁾.—Если, поэтому, задать наукоученію вопросъ объ его характерѣ въ связи съ вопросомъ объ унитизмѣ и

1) Ibid. 154f.

2) Ibid. 156.

3) Ibid. 157.

4) Ibid. 77.

5) Ibid. 161.

дуализмъ, то отвѣтъ получится слѣдующій: „унитизмомъ оно является въ идеальномъ отношеніи; оно знаетъ, что въ основаніи всякаго знанія безусловно лежитъ (обладающее опредѣляющей силой) вѣчное единое—а именно, по ту сторону всякаго знанія; дуализмомъ же оно является въ реальномъ аспектѣ по отношенію къ знанію, полагаемому, какъ дѣйствительное. Тутъ оно имѣетъ два принципа: абсолютную свободу и абсолютное бытіе;—и оно знаетъ о томъ, что абсолютно единое недостижимо ни въ какомъ дѣйствительномъ (фактическомъ) знаніи, а только въ чистомъ мышленіи. Въ пунктѣ колебанія между двумя этими аспектами стоитъ, вѣдь, знаніе, и только въ такой формѣ есть оно знаніе; въ сознаніи этого недостижимаго, которое оно, все же, непрестанно постигаетъ, какъ именно такое непостижимое, состоитъ его сущность, какъ знанія,—его вѣчность, безконечность и невыполнимость“ ¹⁾, т.-е. его основная внутренняя форма.

4. Наукоученіе отъ 1804 года.

Среди сочиненій Фихте, до самаго послѣдняго времени погребенныхъ въ такъ называемыхъ *Nachgelassenen Werken*, которыми мало кто интересовался и занимался, между прочимъ, впервые напечатано было и самое замѣчательное его произведеніе: Наукоученіе отъ 1804 года.—Въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Рейнгольду Фихте какъ-то указываетъ на то, что Кантъ „потому мыслилъ недостаточно ясно, что вообще, повидному, слишкомъ мало философствовалъ о самомъ своемъ философствованіи“ ²⁾. Въ-стѣ съ тѣмъ имъ же высказана мысль, что то, „что называется философіей, по своему внутреннему духу есть только логика“ ³⁾. Наукоученіе отъ 1804 года есть изъ всѣхъ произведеній Фихте болѣе всего философствованіе о са-

¹⁾ Ibid. 89.

²⁾ I. G. Fichte's Leben u. Brietwechsel II 238.

³⁾ Sämmtl. Werke II 160.

момъ философствованіи, болѣе всего логика философіи, и въ немъ, потому, сущность наукоученія раскрыта и освѣщена глубже и адекватнѣе всего.—Если прибавить къ этому слѣдующее признаніе Фихте: „мнѣ, кажется, удалось, благодаря моей послѣдней работѣ, завершить наукоученіе также и со стороны его внѣшней формы и овладѣть имъ до высшей степени его сообщимости“¹⁾),—то нельзя будетъ не отнестись къ этому изложенію системы съ особеннымъ вниманіемъ, ожидая именно отъ него какихъ-либо новшествъ и переменъ, если таковыя имѣли вобщее мѣсто въ умственной жизни Фихте.

а. Какова задача философіи? Руководясь общими требованіями, обращенными къ философіи, на это нужно отвѣтить такъ: „Изложеніе истины“. А такъ какъ истина есть „абсолютное единство и неизмѣнность взгляда“, то задачей философіи является „сведеніе всей множественности къ абсолютному единству“, постиженіе множественнаго въ единствѣ и единства во множественномъ, принципа въ принципатахъ и принципіатовъ въ принципѣ. Этимъ задача философіи рѣзко отграничивается отъ постиженія множественнаго въ его фактической данности, каковое постиженіе характерно для исторіи: поиски абсолютнаго единства идутъ за сферу фактичности—въ сферу принципіальнаго²⁾). „Поэтому абсолютнаго единства нельзя полагать ни въ бытіе, ни въ противостоящее ему сознаніе,—ни въ вещь, ни въ представленіе вещи“³⁾); оно можетъ быть полагаемо лишь въ объединяющій эти моменты принципъ, который въ то же время будетъ и принципомъ ихъ дизъюнкціи и „который мы намѣрены называть чистое знаніе, знаніе само по себѣ, стало быть, не знаніе о какомъ-либо объектѣ, такъ какъ въ такомъ случаѣ оно не было бы знаніемъ самимъ по себѣ, но нуждалось бы для своего бытія еще въ объективности“⁴⁾).

1) I. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II 176.

2) Nachgelassene Werke II 92ff.

3) Ibid. 95f.

Ibid. 96, 98.

„Въ прозрѣніи этого единства заключается вся философія; и мы отнынѣ только и будемъ дѣлать, что работать надъ уясненіемъ этого одного понятія, въ которомъ я однимъ духомъ далъ Вамъ весь міръ“ ¹⁾. При этомъ, сущность такой работы будетъ заключаться въ томъ, чтобы всѣ возможные пути развитія множественнаго постигать въ ихъ внутренней нераздѣльности ²⁾. — Будучи взято въ этомъ своемъ внутреннемъ единствѣ, знаніе или достовѣрность и очевидность являетъ собою „дѣйствительно нѣкоторую всецѣло самой-себѣ-бытную субстанцію“ ³⁾, нѣкоторое „единое неизмѣнное, въ которомъ вмѣстѣ съ измѣненіемъ отпадаетъ также и распаденіе на субъектъ и объектъ“ ⁴⁾. Но, вѣдь, отдѣляя такъ эту субстанцію знанія отъ всякаго измѣненія, мы снова незамѣтно вводимъ въ единство былую двойственность. Стало быть, измѣненіе должно быть понято непосредственно изъ единства и неизмѣнности. „Неизмѣнное должно бы, поэтому, не только созерцаться въ своемъ бытіи, какъ то достигнуто нами сейчасъ, но быть достигнуто въ своемъ существѣ, въ своемъ единомъ абсолютномъ качествѣ и, при томъ, достигнуто такъ, чтобы измѣнчивость была узрѣна, какъ нѣчто изъ него необходимымъ образомъ получающееся, стало быть,— черезъ его посредство... За постиженіемъ, что знаніе есть своего рода само-себѣ-бытное качественное единство,— каковое постиженіе только предварительно и относится къ теоріи наукоученія, слѣдуетъ вопросъ: что же содержится въ этомъ качественномъ единствѣ? И въ разрѣшеніи этого вопроса состоитъ подлинная сущность наукоученія. Ясно..., что въ этихъ цѣляхъ эта сущность знанія должна быть непремѣнно внутренне построена или же должна сама себя построить... Въ такомъ же построеніи знаніе налично, безъ всякаго сомнѣнія, и есть то, что оно есть, какъ знающее,

¹⁾ Ibid. 99.

²⁾ Ibid. 105.

³⁾ Ibid. 106.

⁴⁾ Ibid. 108.

и, какъ знающее,—то, что есть. Отсюда ясно, что наукоучение и самого себя излагающее въ своемъ существенномъ единствѣ знаніе суть одно и то же, что наукоучение и первично-существенное знаніе покрываются другъ другомъ и взаимно проникаютъ другъ друга“¹⁾. При этомъ, такое первично-существенное знаніе является строящимъ, стало быть, въ себѣ самомъ генетическимъ²⁾; и въ этомъ все его глубочайшее отличіе отъ всякаго фактического знанія, отъ всякой фактической достовѣрности или очевидности³⁾.—Какъ же строить себя внутренно такое качественное единство, такая качественная сущность знанія въ знаніи? „Уничтоженіе понятія чрезъ очевидность,—стало быть, самопорожденіе непонятности,—вотъ въ чемъ состоитъ это живое построеніе внутренняго качества знанія“⁴⁾. Дѣйствительно, фактически мы стоимъ и живемъ въ принципѣ раздѣленія (фактически положеніе неизмѣннаго единаго есть отдѣленіе отъ него, а, стало быть, въ свою очередь, положеніе измѣнчиваго множественнаго), ибо имъ характеризуется всякое сознаніе, всякое пониманіе⁵⁾. „Но мы освобождаемся отъ него интеллигибельно,—по отношенію къ тому, что значимо само по себѣ, въ каковомъ отношеніи принципъ раздѣленія отмѣняетъ себя самъ и уничтожается“, а вмѣстѣ съ нимъ отпадаетъ и первичное фактическое единство неизмѣннаго, противостоящее множественности измѣнчиваго, и устанавливается болѣе высокое органическое единство, въ себѣ рождающее единымъ разомъ и то и другое⁶⁾. „Если абсолютно непонимаемое должно уясниться, какъ единственно для себя существующее, то понятіе неизбежно должно уничтожиться, а для того, чтобы уничтожиться,—быть сначала положено“. Ну, а это зна-

1) Ibid. 109—110.

2) Ibid. 110.

3) Ibid. 110ff.

4) Ibid. 117.

5) Ibid. 115f, 128f.

6) Ibid. 116.

чить, что „неизмѣнное, ежели оно должно уясниться, непременно должно придти къ измѣненію“, такъ какъ неизмѣнное—непонимаемое, а измѣненіе—понятіе. Стало быть, непонимаемость сама растетъ изъ понятія; а это значить, что „все качество абсолютнаго растетъ изъ знанія, какъ и то, равнымъ образомъ, что качество ему можетъ только приписываться“ ¹⁾. Иными словами: „Если абсолютный свѣтъ долженъ достигъ проявленія и реализации, то непременно должно быть положено понятіе, чтобы быть уничтоженнымъ чрезъ посредство непосредственнаго свѣта; ибо въ этомъ какъ разъ и состоитъ проявленіе внутренняго свѣта; результатомъ же этого и какъ бы мертвымъ остаткомъ такого проявленія является бытіе въ себѣ, которое въ силу того, что чистый свѣтъ есть въ то же самое время и уничтоженіе понятія, оказывается непонимаемымъ. И вотъ, такимъ образомъ, чистый свѣтъ постигается, какъ единый средне-пунктъ и единый принципъ и бытія и понятія“ ²⁾.

б. Сущность генетическаго метода наукоученія, стало быть, въ томъ, чтобы находиться всегда „между“ единствомъ и множественностью, неизмѣннымъ и измѣнчивымъ, непонятнымъ и понятіемъ; именно таковъ смыслъ того, что понятіе уничтожается для того, чтобы было достигнуто непонятное, какъ непонятное, которое требуетъ для своего постиженія положенія понятія, какъ понятія, и непосредственно слѣдующаго затѣмъ преодоленія его, какъ такового. Подлинное, принципиальное органическое единство—именно въ такомъ „между“: „подлинное единство можетъ быть только принципомъ являющагося единства и являющейся дизъюнкціи въ одно и то же время“. Оно не можетъ заключаться въ единствѣ, противостоящемъ множеству, такъ какъ въ такомъ случаѣ оно не было бы принципомъ генезиса этого послѣдняго, а лишь однимъ изъ членовъ противопоставленія; оно отнюдь не можетъ, поэтому, заключаться

¹⁾ Ibid. 117.

²⁾ Ibid. 118f., 129f.

въ томъ, что мы, какъ наукоученіе, видимъ и узрѣваемъ, ибо это—нѣчто объективное, а заключается въ томъ, что мы сами внутренно суть, что мы практикуемъ и изживаемъ“ 1). Словомъ, это—единство постоянного посредничества, посредничества черезъ генезисъ 2); именно въ немъ состоитъ „новый міръ“ наукоученія, „сущность законченной научной формы“ этого послѣдняго: „въ постиженіи единства основаній раздѣленія, въ бытіи и мышленіи, какъ одномъ,—въ чувственномъ и сверхчувственномъ, какъ одномъ, лежитъ заключительный пунктъ этой научной формы“ 3).—Однако, на такомъ „практикуемомъ“ и „изживаемомъ“ „между“ генетическое осуществленіе свѣта не можетъ остановиться, оно неизбежно вовлекается въ дальнѣйшее генетизированіе, должно стать, въ силу своего абсолютнаго генетическаго существа, генетичнымъ и по отношенію къ самому себѣ, какъ „практикуемому“ и „изживаемому“ 4). Другими словами, и въ этомъ случаѣ генетическій методъ требуетъ замѣщенія непосредственной данности—посредствующей генетизаціей, а значить и повторенія того самаго „уничтоженія понятія“, которое составляетъ сущность свѣта. Но въ такомъ случаѣ свѣтъ („изживаемое“ органическое единство) объективируется и, значить, умерщвляется: „мы уже не составляемъ непосредственно этого свѣта, а имѣемъ его лишь въ замѣститель или репрезентантъ нѣкотораго постиженія свѣта“ 5). Словомъ, „въ такомъ разсмотрѣннн свѣта этотъ послѣдній обнаруживается, какъ основаніе—чрезъ одну только голую положенность—нѣкотораго само-себѣ-бытнаго бытія, а вмѣстѣ—и понятія; при чемъ, какъ основаніе понятія, онъ обнаруживается въ двухъ смыслахъ: отчасти, какъ основаніе понятія, уничтоженнаго въ своей самостоятельной значимости, отчасти же какъ осно-

1) Ibid. 132f.

2) Ibid. 128f.

3) Ibid. 136f.

4) Ibid. 120f., 130f.

5) Ibid. 131, 139.

ваніе абсолютно положеннаго, но не значимаго (хотя и сущаго, все же) понятія, стало быть,—понятія, какъ явленія, и при томъ—явленія, обусловливающаго только жизнь свѣта, а отнюдь не его внутреннюю сущность“¹⁾.—Такое примѣненіе самимъ свѣтомъ къ самому себѣ генетизаціи, т.-е. „уничтоженія понятія“, обнаруживаетъ ясное противорѣчіе: полагая себя такъ, свѣтъ тѣмъ самымъ не полагаетъ себя, какъ свѣтъ, т.-е. какъ нѣчто непосредственное, ибо фактомъ полаганія (объективаціей, понятіемъ) внутренняя жизненность его умерщвляется, органическое единство вновь нарушается дизъюнкціей²⁾. Потому необходимо подняться еще на одну ступень генетизаціи и рассмотреть генетически только-что продѣланное рассмотрѣніе свѣта³⁾. При этомъ послѣднемъ, какъ выше уже было отмѣчено, „свѣтъ обрѣтается въ насъ, т.-е. въ томъ, чѣмъ являемся мы въ рассмотрѣніи его, не непосредственно, а чрезъ посредство нѣкотораго репрезентанта или представителя, который, какъ таковой, его объективируетъ и умерщвляетъ“⁴⁾. Но „репрезентантъ—ничто безъ репрезентаціи въ немъ репрезентируемаго, образъ—ничто безъ отображенія въ немъ отображаемаго... Нѣчто отображаемое, здѣсь—свѣтъ, немислимо безъ отображенія, а отображеніе, какъ отображеніе, въ свою очередь немислимо безъ отображаемаго“⁵⁾. „Стало быть, нашъ принципъ, т.-е. мы, стоимъ уже болѣе не въ свѣтѣ и не въ репрезентантѣ свѣта, а въ реализируемомъ несомнѣнно нашимъ мышленіемъ единствѣ того и другого и, значить, между ними“⁶⁾. Мы достигли, такимъ образомъ, нѣкотораго первопонятія, которое представляетъ собою уже не простой принципъ раздѣленія, самоуничтожающійся по отношенію къ свѣту; но „понятіе

1) Ibid. 139—140.

2) Ibid. 139.

3) Ibid. 140.

4) Ibid. 140—141.

5) Ibid. 141.

6) Ibid. 142.

имѣетъ здѣсь въ себѣ самомъ нѣкоторое содержаніе, которое само-себѣ-бытно, совершенно неизмѣнно и неуничтожимо: и принципъ раздѣленія, который, конечно, здѣсь снова обнаруживается и, какъ и прежде, уничтожается по отношенію ко въ себѣ-самомъ-значимому, уже не является для него существеннымъ, а только обуславливаетъ его жизнь, т.-е. явленіе“ 1). Иными словами, „понятіе обосновываетъ здѣсь, какъ одно и то же единое понятіе, чрезъ свое собственное существенное бытіе свое явленіе;... и, обратно, его явленіе обнаруживаетъ и составляетъ собою показатель его внутренняго бытія, какъ нѣкотораго долженствующаго предполагаться органическаго единства одного чрезъ другое: его бытіе для себя, неподвижное и неизмѣнчивое, и внутренняя, существенная... организація одного чрезъ другое суть одно и то же“. Потому мы имѣемъ „тутъ абсолютное единство, обосновывающееся и объясняющееся въ самомъ себѣ и самимъ собою“ 2).—Итакъ, изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что „свѣтъ имѣетъ двоякаго рода обнаруженіе и существованіе, отчасти—свое внутреннее существованіе и жизнь, будучи обусловленъ уничтоженіемъ понятія, обуславливая и полагая абсолютное бытіе; отчасти же—нѣкотораго рода внѣшнее и объективное существованіе, въ нашемъ постиженіи и для него“ 3). „Внѣшнее существованіе свѣта въ постиженіи его, какъ единаго абсолютнаго, вѣчно себѣ равнаго въ своей основной дизъюнкціи въ бытіе и мышленіе, обуславливается цѣлымъ рядомъ абстракцій и рефлексій, которыя были нами свободно произведены, словомъ—тѣмъ методомъ, который мы предлагаемъ въ видѣ свободно, искусственно осуществленнаго наукоученія; только въ этомъ послѣднемъ, для него—и нигдѣ въ иномъ мѣстѣ—достигаетъ свѣтъ этого внѣшняго существованія“ 4). Внутреннее существованіе свѣта не обуслови-

1) Ibid. 142—143.

2) Ibid. 143.

3) Ibid. 148.

4) Ibid. 149.

вается ничѣмъ, кромѣ него самого, и безотносительно къ тому, постигается ли онъ или нѣтъ; даже болѣе того: обусловленность только черезъ себя самого означаетъ независимость отъ какого бы то ни было постиженія, абсолютное отрицаніе возможности постиженія. Потому, достигнуть его можно „только чрезъ отрицаніе постиженія: всѣ эти предикаты, во главѣ съ самымъ могущественнымъ изъ нихъ, съ предикатомъ абсолютной субстантности, суть лишь отрицательные признаки, въ себѣ мертвые и напрасные. Что же, — въ такомъ случаѣ твоя система начинается отрицаніемъ и смертью? Нисколько, ибо она преслѣдуетъ смерть до самыхъ послѣднихъ ея укрѣпленій, чтобы достичь жизни: вотъ—содержаніе свѣта, который есть одно и то же съ реальностью, и реальность всецѣло вбирается въ него; и вся эта реальность, какъ таковая, по своей формѣ, есть вообще не что иное, какъ могила понятія“ ¹⁾. Такимъ образомъ, „свѣтъ, который прежде былъ постигнутъ лишь со стороны своей формы, какъ себя самое составляющая очевидность, а потому и—лишь какъ чисто-формальное бытіе, въ себѣ самомъ становится живымъ бытіемъ внѣ всякихъ членовъ раздѣленія“, а то, что „мы прежде считали за перво-свѣтъ, превращается въ простое постиженіе и замѣстителя свѣта“ ²⁾. „Вмѣстѣ съ тѣмъ уясняется, до какихъ поръ идетъ выведение или реконструкція дѣйствительнаго знанія въ наукоученіи: постиженіе можетъ постичь себя, понятіе понять себя самого; до какихъ поръ идетъ понятіе, до тѣхъ поръ хватается и постиженіе. Понятіе достигаетъ своихъ границъ, понимаетъ себя самого, какъ ограниченное; и его законченное самопониманіе есть какъ разъ пониманіе этой границы... За предѣлами этой послѣдней лежитъ единый, чисто-жизненный свѣтъ: граница изъ себя самой, стало быть, указываетъ на жизнь или же опытъ..., на тотъ опытъ, который содержитъ въ себѣ только новизну,—на божественную жизнь“ ³⁾.

1) Ibid. 150—151.

2) Ibid. 151.

3) Ibid. 152.

с. Итакъ, мы имѣемъ передъ собою двѣ существенно различныхъ генетическихъ конструкціи: 1) одна, такъ сказать, имманентна, беретъ свѣтъ въ самомъ себѣ, какъ начало до-раздѣльное, но самостно въ своемъ внутреннемъ генезисѣ полагающее дизъюнкцію понятія и бытія; 2) другая, такъ сказать, эманентная, беретъ свѣтъ въ постиженіи, значитъ, въ понятіи, какъ моментъ чистаго перехода, „между“, или „одно черезъ другое“ ¹⁾. И та и другая конструкція—самоисчерпывающіяся: 1) абсолютный свѣтъ знаетъ только себя самого; 2) абсолютное перво-понятіе знаетъ тоже только себя самого ²⁾. Отсюда съ необходимостью вытекаетъ задача дальнѣйшей генетизации: „что же изъ двухъ представляетъ собою истинное абсолютное“ ³⁾? Или, вѣрнѣе, какъ „постичь L, какъ генетическій принципъ В и наоборотъ; какъ „стало быть, найти единство и раздѣленіе обоихъ“ ⁴⁾. И ясно, что съ этой задачей наукоученіе достигло своего самого центрального и существеннаго пункта, ибо та же самая задача, которая до сихъ поръ формулировалась, какъ надобность показать внутреннее единство (при наличности раздѣльности) знанія и бытія или интеллигированія и интуиціи, тутъ формулируется въ своемъ послѣднемъ и коренномъ генетическомъ аспектъ ⁵⁾. „Рѣшеніемъ этой задачи наукоученіе въ существенномъ заканчивается. Такимъ образомъ наукоученіе занято рѣшеніемъ такого вопроса, который оно само же должно себѣ поставить,—рѣшаетъ такое сомнѣніе, къ которому само же привело себя“ ⁶⁾.—Если присмотрѣться внимательно къ членамъ нашей послѣдней дизъюнкціи (L и В), на первый взглядъ столь рѣзко другъ друга исключаящимъ, то оказывается, что въ концѣ концовъ оба они страдаютъ одною и тою же неполнотою: они оба еще не насквозь генетичны, оба ха-

1) Ibid. 121, 142, 149ff., 154.

2) Ibid. 155f.

3) Ibid. 156.

4) Ibid. 161 (L = свѣтъ, В = понятіе).

5) Ibid. 160.

6) Ibid. 162.

рактируется остаточной фактичностью и въ концѣ концовъ указываетъ взаимно другъ на друга ¹⁾. А именно: 1) хоть свѣтъ и являетъ собою абсолютную въ себѣ самой концентрирующуюся реальность и жизнь, онъ, все же, предполагаетъ наличность постиженія (—пусть его позиція покупается цѣною уничтоженія постиженія, но, вѣдь, она же, все-таки, постигается, какъ таковая) ²⁾: если по содержанію здѣсь—полный генетизмъ, то со стороны формы мы имѣемъ еще негенетизированную фактичность ³⁾; 2) съ другой стороны, хоть понятіе и являетъ собою абсолютное въ себѣ самомъ концентрирующееся „черезъ“, оно, тѣмъ не менѣе, самой своей сущностью указываетъ за свои предѣлы: „кромя голаго черезъ въ его формѣ сюда относится также и еще нѣчто: въ черезъ заключается лишь формальная двойственность членовъ; если же дѣло должно дойти до осуществленія этого черезъ, то необходимъ переходъ отъ одного къ другому, стало быть, къ этой двойственности необходимо нужно нѣкоторое живое единство“; „отсюда ясно, что жизнь какъ жизнь, не можетъ заключаться въ черезъ, хотя та форма, которую здѣсь принимаетъ жизнь, какъ своего рода переходъ отъ одного къ другому, и заключается въ черезъ“; другими словами, „существованіе черезъ предполагаетъ нѣкоторую первичную жизнь, которая сама по себѣ основывается отнюдь не въ черезъ, а только и только въ себѣ самой“ ⁴⁾ (это можно выразить также еще и такъ: „безконечная дѣлимость при абсолютной непрерывности, какъ основной феноменъ всего нашего знанія, — словомъ то, что въ наукоученіи называется околичествуемостью, возникаетъ, какъ непремѣнная форма явленія реальности“ ⁵⁾ или жизни, абсолютнаго, чистаго свѣта. — Въ этой своей рѣзкой фактически, но неполной генетически раздѣльности

¹⁾ Ibid. 176f.

²⁾ Ibid. 163.

³⁾ Ibid. 164f.

⁴⁾ Ibid. 170—171.

⁵⁾ Ibid. 169.

два указанных послѣднихъ взгляда характеризуются, сами собою, какъ реализмъ и идеализмъ ¹⁾. Первый руководится максимой: имѣть въ виду только содержаніе постигнутаго положенія; второй—максимой: имѣть въ виду только фактъ рефлексіи ²⁾; первый знаетъ только нѣкоторое живое „само-по-себѣ“—такъ, какъ будто бы постиженія этого „само-по-себѣ“ ни вообще, ни съ его стороны въ частности, не было; второй знаетъ только понятіе, но силою вещей (сущностью жизни этого понятія) принужденъ непосредственно (въ интунціи) проецировать во внѣшней экзистенціальной формѣ нѣчто неподвижное, въ себѣ сущее, за свои собственные предѣлы ³⁾. Но оба,—что совершенно ясно теперь,—въ своемъ корнѣ являются еще фактичными; отсюда съ неизбѣжностью вытекаетъ задача подвергнуть ихъ генетизации, т.-е. встать принципиально выше ихъ: генетизировать реализмъ, т.-е. генезисъ жизни, и идеализмъ, т.-е. генезисъ понятія ⁴⁾.—Генетизация реализма есть генетизация его существенной позиціи: „само-по-себѣ“; она показываетъ, что „само-по-себѣ должно быть описываемо, лишь какъ уничтожающее свое собственное мышленіе“, значить, какъ такое, которое построить себя чрезъ себя самого ⁵⁾. Въ этомъ самопостроеніи мы имѣемъ, стало быть, слѣдующее содержаніе: „въ мышленіи мышленіе уничтожается по отношенію къ само-по-себѣ“. Другими словами, уничтоженіе мышленія, полагающее „само-по-себѣ“, какъ таковое, постигается непосредственно, интуитивно: „абсолютная самоконструкція абсолютнаго и первичный свѣтъ суть одно и то же; они нераздѣльны, и свѣтъ самъ выходитъ изъ этой самоконструкціи, какъ и, въ свою очередь, она выходитъ изъ абсолютнаго свѣта“; ни для какого „мы“, какъ конструирующаго или постигающаго начала, такимъ образомъ, не остается мѣста ⁶⁾. Однако, для того,

1) Ibid. 171f., 179f.

2) Ibid. 180f., 209.

3) Ibid. 176f., 179f., 172.

4) Ibid. 180f., 187.

5) Ibid. 183f.

6) Ibid. 184—185.

чтобы постичь „само-по-себѣ“, какъ уничтоженіе мышленія, необходима энергичная рефлексія. „Такъ что, несмотря на то, что мы не можемъ отрицать, что оно построяетъ себя само, а чрезъ себя построяетъ и свѣтъ, все-таки, все это было обусловлено нашей энергичной рефлексіей“ ¹⁾. На мѣсто только-что утвердившейся было болѣе высокой (въ генетическомъ отношеніи) формы реализма становится, такимъ образомъ, снова идеализмъ болѣе высокой формации: идеализмъ абсолютной рефлексіи ²⁾. Нельзя отдѣлать мышленія, а значить и мыслимаго въ немъ, отъ сознанія этого мышленія, отъ непосредственной самоинтуиціи мышленія: высшимъ идеалистическимъ принципомъ является, стало быть, абсолютное сознаніе, или же самосознаніе ³⁾.—Однако, какова внутренняя цѣнность такого принципа? Не есть ли это, по существу своему, голый фактъ, лишенный внутренне-генетического освѣщенія? И не предполагаетъ ли, кромѣ того, сознаніе всегда нѣкоторый свѣтъ, какъ начало, сообщающее ему очевидность и, въ свою очередь (какъ то показано реализмомъ), предполагающее нѣкоторое „само-по-себѣ“? На это можно отвѣчать только утвердительно, такъ какъ, дѣйствительно, идеализмъ не указываетъ для непосредственнаго факта самосознанія въ его двойственности никакого генетическаго принципа ⁴⁾. Наукоученіе можетъ признать я только въ его генетическомъ состояніи, только въ видѣ дѣло-дѣйствія (Thathandlung) или самого процесса генетизированія, ибо ничто найденное или воспринимаемое не можетъ быть его элементомъ ⁵⁾: „наукоученіе отвергаетъ значимость высказываній непосредственнаго сознанія, какъ таковую;... и только такимъ образомъ приводитъ оно разумъ къ покою и единству. Въ видѣ значимаго „остается только одно то, что должно быть интеллигировано, — чистый ра-

¹⁾ Ibid. 188.

²⁾ Ibid. 185f., 188f.

³⁾ Ibid. 189f., 192.

⁴⁾ Ibid. 189ff.

⁵⁾ Ibid. 194.

зумь". При этомъ „кто-нибудь можетъ сказать: развѣ могу я интеллигировать, не будучи сознательнымъ въ этомъ интеллигирующемъ? Я отвѣчаю: этого ты, разумѣется, не можешь; но основаніе истины, какъ истины, лежитъ, конечно, вѣдь, не въ сознаниі, а только въ самой истинѣ; отъ этой послѣдней ты всегда долженъ, потому, отдѣлять сознание, какъ нѣчто по отношенію къ ней совершенно лишенное значеніе. Сознание остается только и только внѣшнимъ явленіемъ истины“¹⁾.—Итакъ, отъ сознанія мы должны отвлечься—таково требованіе послѣдовательнаго генезиса. И нельзя не замѣтить, что реализмъ ближе къ этому требованію, чѣмъ идеализмъ всѣхъ формацій, ибо въ реализмъ сознание не принимается въ расчетъ, игнорируется²⁾. Вся бѣда реализма—въ томъ, что оно только игнорируется, а не генетически объясняется и конструируется. Но что собственно значить такое отвлечение отъ сознанія? Въ чемъ тутъ *punctum saliens*? Отвѣтъ на это, послѣ всего вышесказаннаго, совершенно ясенъ: отвлечение отъ сознанія имѣетъ въ виду негенетичность внутренняго содержанія сознанія, простую фактичность въ положеніи и признаніи этого содержанія, голую интуитивность его данности, внѣшность его наличности. Непосредственное сознание характеризуется тѣмъ, что просто полагаетъ сознаваемое имъ, не объясняя его: „оно проецируетъ, стало быть, нѣкоторую подлинную реальность *per hiatus* нѣкоторой абсолютной непонятности и неуяснимости“; и эта-то проекція *per hiatus* обнаруживается въ каждомъ категорическомъ „есть“³⁾, когда оно остается неосвѣщеннымъ съ точки зрѣнія генезиса. Въ противовѣсъ ему наукоученіе устанавливаетъ слѣдующую максимуму „абсолютнаго генезиса“: „непосредственное сознание не должно имѣть значимости вообще, а потому не должно имѣть ее и въ своемъ перво-законѣ проекціи *per hiatus*“⁴⁾.—

1) Ibid. 194—195.

2) Ibid. 190.

3) Ibid. 199—200., 210f.

4) Ibid. 210—211.

Но не повиненъ ли реализмъ—подобно идеализму—въ этой проекціи *per hiatus*, разъ онъ только игнорируетъ сознание, не объясняя его? Не остается ли у него она, благодаря этому, какъ нѣчто молчаливо предполагаемое? Дѣйствительно, реализмъ знаетъ „само-по-себѣ“ только и только чрезъ посредство уничтоженія мышленія, т.-е. въ отношеніи къ чему-то другому, значить въ схемѣ двойственности. „Того, какъ изъ единства, какъ простого чистаго единства, получается нѣкоторое само-по-себѣ и нѣкоторое не-само-по-себѣ, нельзя объяснить;... но, вѣдь, въ такомъ случаѣ непонятность и необъяснимость заключаются въ самомъ этомъ опредѣленіи единства, и само оно есть не что иное, какъ *proiectum per hiatus irrationalem*“¹⁾. Такимъ образомъ, наукоученію приходится отказаться и отъ высшей формы реалистическаго взгляда: подлинный принципъ наукоученія долженъ, стало быть, лежать выше и идеализма, и реализма. И, чтобы достигнуть этого принципа, наукоученію остается теперь сдѣлать послѣдній генетическій шагъ: отказъ отъ сознанія и коренящейся въ немъ проекціи *per hiatus* сказывается по отношенію къ реалистической позиціи въ отнѣнѣ отношенія или двойственности при постиженіи „само-по-себѣ“. Не въ противопоставленіи себя „не-само-по-себѣ“, не въ уничтоженіи черезъ себя всего „не-само-себѣ“, коренится внутренній смыслъ „само-по-себѣ“, а въ безотносительномъ само-бытіи и въ-себѣ-самомъ-прибываемости,—въ такомъ само-бытіи, которое для своего бытія не нуждается ни въ какомъ другомъ бытіи²⁾. Оно—совершенно „о-себѣ“, „въ-себѣ“ и „чрезъ-себя“; это—„своего рода *esse in meo actu*, при чемъ бытіе и жизнь, жизнь и бытіе, совершенно взаимопроникаются, поглащаются другъ въ другъ и есть одно и то же“,—одно и то же единое внутреннее бытіе³⁾. Другими словами, бытіе тутъ выявляется и постигается въ своей собственной абсолютной жизни и, наоборотъ, абсолютная жизнь

1) Ibid. 202—203.

2) Ibid. 203—204.

3) Ibid. 205—206.

выявляется и постигается въ своемъ собственномъ абсолютномъ бытіи. Но въ такомъ случаѣ, вѣдь, это не что иное, какъ нѣкоторое въ себѣ замкнутое абсолютное Я или Мы: мы живемъ непосредственно въ самомъ актѣ жизни и мы суть, поэтому, единое и нераздѣльное бытіе свое. „Что мы опять-таки объективируемъ это мы со всею его внутренней жизнью, это—мы, разумѣется, непосредственно познаемъ...: но мы должны понимать, что эта объективация значить такъ же мало, какъ и любая другая; и мы знаемъ, что рѣчь тутъ идетъ никакъ не о такомъ Мы-въ-себѣ, а лишь о нѣкоторомъ въ себѣ самомъ живомъ Мы-въ-себѣ, которое мы постигаемъ единственно лишь чрезъ посредство нашего собственного напряженного уничтоженія того пониманія, которое намъ тутъ фактически навязывается“ ¹⁾. Такъ какъ въ этомъ постиженіи „мы сами становимся бытіемъ, то мы уже не можемъ болѣе выходить, благодаря ему, изъ самихъ себя въ бытіе, ибо мы уже суть оно; и вообще абсолютно ничто не можетъ выйти изъ насъ во-внѣ, такъ какъ не можетъ же бытіе выйти изъ самого себя и за свои собственные предѣлы“ ²⁾. И самый фактъ постиженія является тутъ—будучи освѣщенъ изъ принципа и генетически—лишь „простымъ повтореніемъ и двойнымъ положеніемъ одного и того же, въ себѣ самомъ совершенно законченнаго, всю реальность въ себѣ охватывающаго и потому само-по-себѣ совершенно неизмѣннаго Я или Мы“ ³⁾.

d. Раскрытіемъ этого высшаго, въ себѣ самомъ генетически самодовлѣющаго принципа завершается первая и основная часть наукоученія, — ученіе о чистой истинѣ или разумѣ ⁴⁾. Послѣ цѣлаго ряда генетизаций, въ своей значимости снова снимавшихся новыми генетизациями [—схематически ихъ было, въ общемъ четыре: генетизация, устанавливающая свѣтъ во внѣшнемъ его проявленіи (эма-

¹⁾ Ibid. 206—207, 124, 204, 211.

²⁾ Ibid. 208.

³⁾ Ibid. 208.

⁴⁾ Ibid. 157, 195, 205, 213.

нентно); генетизация, устанавливающая свѣтъ во внутреннемъ его проявленіи (имманентно); генетизация отъ внѣшняго ко внутреннему его проявленію (идеализмъ); генетизация отъ внутреннего ко внѣшнему его проявленію (реализмъ)—], послѣ преодолѣнія всѣхъ въ какомъ-либо отношеніи фактическихъ синтезовъ, теперь, наконецъ, достигнуть послѣдній синтезъ— въ своей абсолютной фактичности абсолютно генетической [—схематически пятая, абсолютная генетизация (само-генетизация, живое мы, абсолютно-реалистическое, единственное)—¹⁾]. вмѣстѣ съ тѣмъ передъ наукоученіемъ открывается новая (дальнѣйшая) задача:—вывести, генетически санкціонировать, „все то, что до сихъ поръ было снято, какъ фактическое, и признано въ себѣ самомъ лишеннымъ значенія“,—вывести, какъ необходимое и подлинное явленіе достигнутаго только-что перво-принципа ²⁾. Другими словами, наукоученіе должно повторить все пройденное въ порядкѣ восхожденія—въ обратномъ направленіи, т.-е. въ порядкѣ нисхожденія ³⁾.—Внутренне-необходимая наличность этой новой задачи сразу же бросается въ глаза. Дѣйствительно, все то, что дѣлалось до сихъ поръ (включая сюда и достигнутый абсолютный принципъ), запечатлѣно отвлеченіемъ отъ объективации (или проекции), характеризуется, потому, идеалистичностью и сопряженной съ этой послѣдней неизбежно проблематичностью или условностью: *если* бытіе (жизнь, реальность, мы) построится, *то* это происходитъ только и только въ силу его внутреннего существа, т.-е. совершается имъ самимъ чрезъ посредство самого себя,—вотъ смыслъ нашего послѣдняго достиженія ⁴⁾. „Если должно быть одно, то непременно должно послѣдовать и другое“—вотъ внутренняя схема всѣхъ нашихъ высказываній и положеній, характеризующаяся конститутивно категорій само-

¹⁾ Ibid. 121, 212f., 226.

²⁾ Ibid. 213.

³⁾ Ibid. 226.

⁴⁾ Ibid. 213f., 215f., 218f., 225f.

довлѣющаго понятія: „черезъ“ ¹⁾). Но, вѣдь, постиженіемъ такого рода достигается единственно лишь абсолютное „что“, а отнюдь не абсолютное „какъ“: изъ него отнюдь не явствуется того, какъ совершается конструкція абсолютнымъ на самомъ дѣлѣ,—не явствуется даже того, какъ совершается его конструированіе въ самомъ этомъ условномъ его постиженіи, какъ долженствующаго себя самого конструировать (въ случаѣ конструкціи) начала. И мы имѣемъ, такимъ образомъ, передъ собою снова hiatus irrationalis, но только уже не въ самой сущности живого бытія-разума, не въ самомъ, значить, чистомъ генезисѣ, а въ проложеніи чрезъ посредство него—„генезиса генезиса“ или же „послѣ-генезиса абсолютнаго генезиса,—въ сознаниі ²⁾). Другими словами, между нашимъ высшимъ достиженіемъ и всѣмъ ему предшествующимъ, между абсолютнымъ началомъ и его самоконструкціей въ сознаниі (познаниі) или же явленіемъ, оказывается стоящимъ новый промежуточный членъ: нѣкоторое „Должно“ (какъ выраженіе указанной условности и проблематичности). Снять съ него его фактическую (причиняющую hiatus) а-генетичность, показать его, какъ дѣйствительное генетическое звено, таящее въ себѣ одновременно и дизъюнгирующія, и синтезирующія силы, — вотъ насущная необходимость для такого абсолютнаго генетизма, какимъ хочетъ быть наукоученіе ³⁾). — По своему существу, такое „должно“ обладаетъ всѣми свойствами постигнутаго (въ основномъ принципѣ) жизне-бытія: оно являетъ собою тоже нѣкоторое внутренне-живое „о-себѣ“, „чрезъ-себя“, „въ себѣ“, создающее и носящее себя самого, нѣкоторое чистое Я и т. п. ⁴⁾). Но, при всемъ томъ, есть въ немъ и одно отличающее его принципиально отъ единаго жизне-бытія свойство: „должно“ являетъ собою нѣкоторое „о-себѣ“ (и т. д.), „какъ таковое“, а не просто и непосред-

¹⁾ Ibid. 171, 199.

²⁾ Ibid. 215f., 213f., 221f.

³⁾ Ibid. 225f., 218f., 238.

⁴⁾ Ibid. 219, 227f.

ственно. Абсолютное самосозиданіе и самонесеніе постигается тутъ не непосредственно, какъ то было при бытіи, а косвенно, чрезъ посредство и положеніе нѣкотораго „должно“, словомъ—если предположить, что оно само, въ свою очередь, должно быть,—значить, чрезъ посредство своего собственнаго раздвоенія. Мы имѣемъ здѣсь отнюдь не непосредственно-разумное постиженіе, какъ прежде, а лишь—опосредственное, вновь обусловленное нѣкоторой болѣе высокой проекціей *per hiatus* какъ разъ такого „должно“¹⁾. Другими словами, нѣкоторое „зрѣніе“, совершенно исчерпывающееся въ первомъ случаѣ своимъ живымъ содержаніемъ, должно тутъ подвергнуться дальнѣйшему опредѣленію, а именно: уже не въ своемъ (исчерпывающемъ его) содержаніи, а—качественно, „какъ таковое“, т.-е. „какъ зрѣніе“;—должно быть снова внутренне генетизировано, но на этотъ разъ—уже только, какъ формальное знаніе. Значить, позиція „должно“ отличается отъ позиціи „единственнаго жизне-бытія“ тѣмъ, что въ немъ мы имѣемъ внутренній генезисъ въ необходимо пропологающемся для самого генезиса зрѣніи, какъ таковомъ²⁾. Однако, по существу къ тому же самому результату приводитъ и разсужденіе, отправляющееся отъ позиціи самого „единственнаго жизне-бытія“, какъ таковаго. А именно: въ его лицѣ мы имѣемъ, безспорно, не разсудочное единство, а разумное единство „о-себѣ“³⁾; ибо ясно, что свѣтъ, или разумъ, или абсолютное бытіе не можетъ полагать себя, какъ таковое, не конструируя себя въ то же время⁴⁾; т.-е. оно не можетъ, полагая себя, не содержать въ себѣ—правда, лишь какъ средство къ установленію своего само-единства,—нѣкоторой двойственности⁵⁾;—и, при томъ, двойственности внутри себя, какъ разума. т.-е. двойственности, непосред-

1) Ibid. 228f.

2) Ibid. 230—231.

3) Ibid. 232ff.

4) Ibid. 234f.

5) Ibid. 235—236.

ственно не относящейся къ постигающему я, а присущей самому постигаемому разумному смыслу (двойственности первичнаго единаго и его внутренне-необходимой для него самого реконструкціи)¹⁾.—Итакъ, у самой своей вершины наукоученіе наталкивается на новый hiatus, на своего рода противорѣчіе (—откуда бы оно ни отправлялось: идеалистически ли отъ формы (акта) послѣдняго постиженія, или же реалистически—отъ содержанія этого постиженія). Въ „должно“ мы имѣемъ противорѣчіе между „его дѣйствованіемъ, его подлиннымъ внутреннимъ эффектомъ, побуждающимъ предполагать нѣкоторое по своему содержанію неизмѣнное зрѣніе, и его говореніемъ, другимъ его дѣйствованіемъ въ силу котораго постиженіе должно быть не дѣйствительно, а только возможно при наличности нѣ котораго еще подлежащаго осуществленію условія“. Въ „о-себѣ“ тоже самое противорѣчіе сказывается въ томъ, что всякое его построенія (реконструкція) лишено какого бы то ни было основанія, такъ какъ содержаніе его должно оставаться неизмѣннымъ и въ себѣ абсолютно необходимымъ²⁾). Какъ же быть съ такимъ противорѣчіемъ, въ чемъ его преодолѣніе? Само собою,—только въ постиженіи того, что противорѣчіе, hiatus или двойственность здѣсь мнимы, какъ таковыя, что они суть генетическія слѣдствія самого принципа жизне-бытія: „свѣтъ имѣетъ нѣкоторое первичное понятіе о своей собственной сущности, которое ipso facto повѣряется въ непосредственно зримомъ свершеніи имъ самого себя“³⁾; „вообще нѣтъ свѣта внѣ творчества и, въ свою очередь, никакое творчество не разъединимо со свѣтомъ, ибо оно осуществляется только черезъ свѣтъ и въ свѣтѣ“⁴⁾. „Такимъ образомъ, существуетъ нѣкоторое абсолютное непосредственное О-себѣ которае, какъ таковое, глубоко ясное въ себѣ самомъ, должно выявляться въ нѣ-

¹⁾ Ibid. 237—238.

²⁾ Ibid. 239—240ff.

³⁾ Ibid. 243—244.

⁴⁾ Ibid. 243, 246f.

которомъ зрѣніи. Поэтому, мы вмѣстѣ съ самимъ нашимъ непосредственнымъ зрѣніемъ, по всему его содержанию, суть перво-явленіе недоступнаго свѣта въ его перво-эффектѣ, а $a-b$ (упомянутая выше двойственность, противорѣчіе, hiatus—Б. Я.) есть лишь явленіе явленія (явленіе перво-эффекта, который самъ есть абсолютный эффектъ свѣта—Б. Я.). Такимъ образомъ, перво-фактическое, абсолютная объективация разума, какъ сущаго, оказывается объясненной генетически изъ перво-закона самого свѣта, а наша задача—рѣшенной въ ея высшемъ принципѣ¹⁾. — Итакъ, „свѣтъ можетъ предполагать себя и дѣйствительно дѣлаетъ это въ насъ, какъ нѣкоторое о-себѣ; — въ насъ, насколько мы исчерпываемся и тождественно поглощаемся въ самомъ свѣтѣ, = суть наукоученіе“²⁾. И онъ дѣлаетъ это потому и только потому, что онъ—свѣтъ (т.-е. чрезъ себя и въ себѣ), что онъ знаменуетъ собою нѣкоторое въ неизмѣнномъ качествѣ своемъ совершающееся проникновеніе такого О-себѣ³⁾, что онъ „проникаетъ О-себѣ въ качественномъ единствѣ его — О-себѣ-существа“⁴⁾. Такимъ образомъ, „О-себѣ“, какъ само-предположеніе свѣтомъ свѣта, пріобрѣтаетъ абсолютное (генетизированное) значеніе: мы имѣемъ здѣсь „абсолютное предположеніе“, находимся въ совѣмъ новой сферѣ знанія, уже не сферѣ знанія, лишь какъ чистаго о-себѣ, а въ знаніи, являющемся непосредственно *ipso facto* о себѣ⁵⁾. Но, вѣдь, всякое предположеніе (какъ мы знаемъ) являетъ собою нѣкоторое проблематическое „Должно“⁶⁾; и, значитъ, свѣтъ въ своемъ само-осуществленіи, какъ осуществленіи черезъ „абсолютное предположеніе“, есть самоположеніе въ категоріи абсолютнаго „Должно“. Это послѣднее является. стало быть, „абсолютнымъ

¹⁾ Ibid. 245, 251.

²⁾ Ibid. 255.

³⁾ Ibid. 250.

⁴⁾ Ibid. 253.

⁵⁾ Ibid. 248, 254f.

⁶⁾ Ibid. 255f.

постулатомъ генезиса“, а, какъ такой постулатъ, представляетъ собою, въ свою очередь, „нѣкоторый, по меньшей мѣрѣ идеальный генезисъ“. „Мы или знаніе, въ силу проблематическаго Должно,—абсолютно генетично по отношенію къ самому себѣ“ ¹⁾.

е. Однако же, „эта абсолютная въ себѣ замкнутость генезиса въ его основномъ пунктѣ, въ каковомъ долженъ осуществляться генезисъ самого генезиса, не препятствуетъ постоянно проявляться двумъ генезисамъ или двумъ знаніямъ; изъ которыхъ одно есть то, которое мы сами продѣлываемъ, когда мы говоримъ: должно быть знаніе, или же мы сами;—другое же то, которое должно именно быть, какъ только найдетъ его принципъ“ ²⁾. Это значитъ, что въ одномъ и томъ же самогенетическомъ свѣтѣ или знаніи фактически наличны еще для насъ два разныхъ момента, два разныхъ взгляда на одно и то же; и ясно, что, въ силу само-генетической природы знанія, въ силу абсолютности его предположенія, какъ само-генезиса, въ силу абсолютнаго его постулата, абсолютной его проблематичности, абсолютнаго его „Должно“, „для абсолютнаго, внутренняго и живого самогенезиса въ свою очередь долженъ быть предположенъ нѣкоторый принципъ“ ³⁾. Другими словами: въ само-генезисѣ знанія или свѣта знаніе сказывается, какъ бытіе (т.-е. не-генезисъ съ болѣе высокой генетической точки зрѣнія само-генезиса знанія) и какъ генезисъ этого бытія изъ предполагаемаго принципа само-генезиса; и то и другое одновременно и въ полной внутренней неразрывности (ибо 1), какъ бытіе, знаніе раскрывается въ своемъ само-генезисѣ потому, что требуетъ для своего генезиса принципа и тѣмъ какъ бы отрицаетъ свою само-генетичность (разумъ); а 2), какъ генезисъ, оно раскрывается потому, что является въ этомъ затребованнымъ имъ принципѣ и чрезъ его посредство всегда и всюду само-генези-

¹⁾ Ibid. 256—257.

²⁾ Ibid. 257—258.

³⁾ Ibid. 258—259.

сомъ (разсудокъ)]. „Нельзя никакъ проникнуть въ сущность разума, не предположивъ разсудка, какъ нѣчто абсолютное; и, обратно, нельзя проникнуть въ сущность разсудка иначе, какъ чрезъ посредство его абсолютнаго уничтоженія путемъ разума“; такъ что мы являемся тутъ „разсудкомъ разума и разумомъ разсудка, стало быть, собственно, ими обоими въ единствѣ. Дизъюнкція налична теперь передъ нами во всей своей остротѣ. Еще одинъ принципъ, и она будетъ совершенно уяснена“¹⁾.—Чтобы преодолѣть и эту дизъюнкцію, и этотъ hiatus²⁾, необходимо оправдать и доказать само-генезисъ, какъ таковой, какъ само-генезисъ (только такимъ образомъ получить оправданіе и наукоученіе вообще, какъ осуществленіе принципа само-генезиса)³⁾. И это достигается, прежде всего, непосредственно и фактически: доказательство абсолютнаго генезиса дается его простой возможностью и фактичностью...; фактичность и генезисъ проникаются тутъ совершенно другъ другомъ. Непосредственная фактичность знанія есть абсолютный генезисъ, а абсолютный генезисъ есть, существуетъ, какъ простой фактъ безъ всякаго дальнѣйшаго возможнаго внѣшняго основанія“⁴⁾. Однако, одной фактичности абсолютнаго генезиса мало для принципиальнаго оправданія его внутренней раздвоенности; необходимо генетическое же ея оправданіе; нужно найти генезисъ къ найденному факту⁵⁾. Такой генезисъ достигается въ раскрытіи того, что абсолютный само-генезисъ по существу своему есть не что иное, какъ чистая внутренняя достовѣрность⁶⁾. Эта послѣдняя, какъ таковая, можетъ быть описана только и только, какъ абсолютное качество, какъ непоколебимое пребываніе и стояніе въ одномъ и томъ же неизмѣняемомъ одномъ, какъ

1) Ibid. 259—261, 263f.

2) Ibid. 260.

3) Ibid. 267.

4) Ibid. 268.

5) Ibid. 269f.

6) Ibid. 271f., 277.

пробывающее единство нѣкотораго „что“ или качества вообще,—стало быть, какъ абсолютное отрицаніе измѣнчивости и множественности, какъ нѣчто абсолютно имманентное, въ себѣ замкнутое и изъ себя не могущее выйти (какъ Я или Мы) ¹⁾. Но, съ другой стороны, уже самый фактъ этого ея описанія заставляетъ ее проявляться, есть указаніе на то, что достовѣрность знаменуетъ собою не просто принципъ, а живое принципірованіе, т.-е. внутреннее, имманентное само-положеніе, приводящее себя само къ само-созерцанію, въ силу движущей имъ внутренней необходимости само-осуществленія. Именно въ описаніи себя, какъ таковаго, т.-е. въ само-реконструкціи, обнаруживается достовѣрность всецѣло, какъ достовѣрность, т.-е. какъ свѣтъ и жизнь-бытіе знанія, какъ имманентное само-проецированія знанія ²⁾. Внутренняя необходимость этого явствуетъ фактически, непосредственно изъ самого знанія ³⁾; но необходимость эта—не только простой фактъ, а и законъ знанія: чтобы быть знаніемъ, знаніе должно быть знаніемъ знанія; т.-е.—такой принципъ, который, прѣдполагая для своего собственнаго фактическаго принципірованія еще другой, себя самого абсолютно порождающій принципъ, въ то же время самъ является этимъ послѣднимъ принципомъ, значить—служить и формальнымъ и внутренне-содержательнымъ выраженіемъ само-проекции, само-интуированія вообще; словомъ—закономѣрность закономѣрности: проекція есть отчасти *formaliter*, объективируя, — отчасти же *materialiter*, выражая сущность знанія; и то и другое — въ полной внутренней взаимозависимости и взаимопроникновении, такъ какъ и то и другое осуществляется чрезъ единый, абсолютно-дѣйственный законъ ⁴⁾. „Само знаніе, какъ и все то, что въ немъ совершается, абсолютно распадается въ нѣкотораго рода двойственность, однимъ изъ членовъ

¹⁾ Ibid. 272—274.

²⁾ Ibid. 274—277.

³⁾ Ibid. 278f.

⁴⁾ Ibid. 278—282.

которой должно быть первичное, а другим—реконструкція первичнаго,—совершенно безо всякаго различія въ содержаніи, стало быть, въ этомъ смыслѣ будучи опять-таки абсолютно единымъ и различаясь только въ упомянутой формѣ, которая очевиднѣйшимъ образомъ отмѣчаетъ нѣкотораго рода взаимоотношеніе другъ съ другомъ“¹⁾.—Но не попадаетъ ли, благодаря этому, наукоученіе, какъ абсолютное генетизированіе, какъ осуществленіе и само-становленіе абсолютнаго знанія, въ безвыходное положеніе? Вѣдь если знаніе, въ своемъ абсолютномъ дѣйственномъ законѣ, должно быть обязательно знаніемъ знанія, то оно тѣмъ самымъ оказывается обрѣченнымъ быть только и только реконструкціей, никогда не достигая первичнаго, никогда не становясь первичной конструкціей²⁾? Однако, думать такъ значило бы упускать изъ виду самый существенный пунктъ, а именно-то, что такое состояніе знанія, само по себѣ, какъ таковое, уже носить всѣ слѣды необходимости и первичности. Дѣйствительно: „почему-это образъ есть образъ, а реконструкція—реконструкція? Да потому, что они предполагаютъ нѣкоторый высшій законъ и въ силу его существуютъ... Значить: въ образѣ, какъ образѣ, уже содержится законъ,—virtualiter и въ своемъ эффектѣ. Ну, а вѣдь мы, наукоученіе, находимся теперь въ образѣ, какъ образѣ; значить, въ насъ implicate содержится виртуальный законъ, idealiter конструирующий или полагающий себя самого... Законъ самъ себя полагаетъ въ насъ самихъ“³⁾. Отсюда ясно, что „знаніе не стоитъ ни въ реконструкціи, какъ таковой (представленіи), ни въ первичномъ (вещи для-себя), а только и только въ точкѣ, лежащей между ними: оно стоитъ въ образѣ реконструкціи, какъ образѣ, въ каковомъ образѣ, въ силу одного только внутренняго закона, для него возникаетъ положеніе закона. Это проникновеніе сущности образа есть первичное, абсолютное, неизмѣнное

¹⁾ Ibid. 283, 285.

²⁾ Ibid. 284—285f.

³⁾ Ibid. 286.

единство; и оно, именно какъ внутреннее, въ проецированіи раскалывается, проецируясь въ неподвижный объективный образъ и неподвижный объективный законъ“ ¹⁾).

i. Итакъ, „абсолютное знаніе объективно и по своему содержанию установлено; и если бы въ этомъ было все дѣло, то наша работа была бы закончена. Однако, возникаетъ еще вопросъ о томъ, какъ же мы—мы, ставшіе этимъ знаніемъ, стали имъ; и если это имѣло свои дальнѣйшія условія, то каковы они“ ²⁾? Это наше становленіе въ абсолютное знаніе должно быть не просто принято, а объяснено, приведено къ генетическому постиженію; и только тогда наукоученіе достигнетъ своего конца, ибо пойметъ самого себя въ своемъ происхожденіи и своихъ условіяхъ ³⁾: „какъ первично возможно такое понятіе или описаніе?—т.-е. долженъ быть установленъ законъ подобнаго описанія, или же это описаніе должно быть само-первично описано, т.-е. осуществлено нами, именно какъ такое исключительно первичное описаніе“ ⁴⁾.—Послѣ всего изложеннаго, отвѣтъ на это ясенъ самъ собою. „Описаніе, какъ таковое, есть внутренне имманентная проекція описаннаго, какъ таковая, т.-е., прежде всего, отнюдь не объективная проекція *per hiatus*, а проекція, которая непосредственно признаетъ себя, какъ проекцію, т.-е. какъ внѣшность, и себя, какъ таковую, отмѣняетъ и только такъ, черезъ такую отмѣну, полагаетъ внутренность, описанное“ ⁵⁾. „Бытіе, передъ которымъ оно отмѣняетъ себя, есть, поэтому, не что иное, какъ его же собственное высшее бытіе“, „живое и сильное бытіе“, становящееся черезъ отмѣну себя, какъ нисшаго, т.-е. какъ простаго зрѣнія, и сущее въ себѣ, какъ во внутренне и подлинно дѣйственномъ зрѣніи, какъ въ живомъ само-замыканіи самого себя ⁶⁾. И это

1) Ibid. 287.

2) Ibid. 292.

3) Ibid. 289f.

4) Ibid. 293—294.

5) Ibid. 294.

6) Ibid. 294—297.

такъ не только формально, но и по содержанию: „самопроникновение зрѣнія есть абсолютная само-отмѣна, какъ самостоятельнаго, и само-отнесеніе къ чему-то другому внѣ него; и только въ этой само-отмѣнѣ и само-отнесеніи налично оно, и больше его нигдѣ нѣтъ; это же отмѣненіе и отнесеніе есть актъ, который только именно въ самомъ себѣ и въ своемъ непосредственномъ осуществленіи является наличнымъ, а потому необходимъ, непосредствененъ и дѣйствителенъ и непремѣнно долженъ быть и существовать, разъ только должно быть цѣлое. Зрѣніе не можетъ быть положено никакъ иначе, кромѣ какъ непосредственно существуя въ жизненности, силѣ и дѣйственности. Это только-что достигнутое постиженіе есть абсолютно-разумное постиженіе = самъ абсолютный разумъ“ ¹⁾. „Другими словами, разумъ проникаетъ себя самого, какъ разумъ, именно въ только-что указанномъ абсолютномъ эффектѣ“ ²⁾. „Разумъ является, поэтому, въ себѣ самомъ генетичнымъ; является въ себѣ самомъ всецѣло связаннымъ, необходимымъ и закономѣрнымъ въ безповоротномъ единствѣ. Но генетиченъ онъ постолько, поскольку онъ есть, поскольку онъ дѣйствительно и подлинно жизненно и дѣйственно обнаруживается: есть же онъ неизбежно и не можетъ не быть, такъ какъ онъ абсолютно при себѣ ведетъ существованіе и, при томъ, собственное существованіе: онъ есть, потому, внутренно и скрыто то, что онъ говоритъ о внѣшнемъ зрѣніи; и именно въ этомъ говореніи о зрѣніи и состоитъ его внутренно обоснованное существованіе и жизнь“ ³⁾.—Это генетическое самосуществованіе разума въ постоянномъ само-объектированіи есть чистый абсолютный фактъ, въ самомъ себѣ находящій свою предпосылку, свое „Должно“ и свое оправданіе ⁴⁾. Но это—и не только такой фактъ, это—и чистое, абсолютное постиженіе того, что „этотъ фактъ есть чистое первичное

¹⁾ Ibid. 301.

²⁾ Ibid. 302.

³⁾ Ibid. 303.

⁴⁾ Ibid. 305.

обнаруженіе и жизнь разума, и что фактъ есть генезисъ а генезисъ есть фактъ: и единственно только въ этомъ синтезѣ заключается характерная отличительная черта наукоученія; наоборотъ голый фактъ, какъ фактъ, даетъ обычное знаніе... Наша жизнь или жизнь разума никогда именно не выходитъ изъ объективации самое себя, и въ постиженіи наукоученія разумъ раскалывается въ двойное явленіе того, что само по себѣ, а вѣроятно также и для обыкновеннаго знанія, есть одно и то же. И, при томъ, это разъединеніе осуществляется абсолютно лишь чрезъ посредство постиженія или генезиса того, что само по себѣ является абсолютнымъ фактомъ“ 1). „Только въ этомъ постиженіи двойится разумъ, т.-е. бываетъ разумъ, какъ разумъ. Потому, само это постиженіе или наукоученіе есть непосредственное обнаруженіе и жизнь разума: непосредственно въ себя самое изошедшая и самой собою проникнутая единая разумная жизнь. Именно такъ, поэтому, какъ въ немъ живетъ, зрится или же является, именно такъ живетъ и является самъ разумъ“ 2).—Итакъ, „абсолютное явленіе, или генезисъ, установлено; законъ его выведенія и выведенія изъ него тоже установленъ, и теперь можно обратиться къ самому выведенію. Здѣсь—на самой границѣ *philosophia prima*, каковой я хочу, чтобы считали это изложеніе наукоученія, я долженъ остановиться“ 3). Общимъ результатомъ этого изложенія, какъ то явствуетъ непосредственно, является и можетъ быть только слѣдующее: „Существованіе, какъ таковое, какія бы имена оно ни получало,—отъ самаго низшаго и до самаго высокаго,—до существованія абсолютнаго знанія, свое основаніе имѣетъ не въ самомъ себѣ, а въ нѣкоторой абсолютной цѣли; эта цѣль заключается въ томъ, что абсолютное знаніе должно быть. Чрезъ эту цѣль полагается и опредѣляется Все; и только въ достиженіи этой цѣли достигаетъ Все своего подлиннаго опредѣленія

1) Ibid. 305—306.

2) Ibid. 306.

3) Ibid. 307.

и даетъ ему осуществленіе. Только въ знаніи и, притомъ, въ абсолютномъ знаніи содержится цѣнность, все же остальное лишено цѣны“ ¹⁾). „Абсолютный разумъ есть абсолютное (осуществленное) интеллигированіе самого себя, а само-интеллигированіе, какъ таковое, есть разумъ“ ²⁾).

¹⁾ Ibid. 290.

²⁾ Ibid. 310.—Я считаю возможнымъ оборвать на этомъ изложеніе различныхъ начертаній Наукоученія. Послѣдующія начертанія („Наукоученіе отъ 1812 года“, „Объ отношеніи логики къ философіи или трансцендентальная логика“ отъ 1812 года, „Факты сознанія“ отъ 1810 и 1813 годовъ), а равно и отдѣльные и незаконченные отрывки таковыхъ („Сообщеніе о Наукоученіи и его предшествующихъ судьбахъ“ отъ 1806 года, „Наукоученіе отъ 1810 года“, „Наукоученіе отъ 1813 года“, „Вводныя лекціи въ Наукоученіе отъ 1813 года“) не могутъ дать ничего принципиально новаго для рѣшенія вопроса о „двухъ періодахъ“ въ философіи Фихте. Всѣ они непосредственно принадлежатъ къ такъ называемому „второму періоду“, характеризуются его основными чертами; и для насъ потому достаточно знакомства съ начертаніями наукоученія отъ 1801 и 1804 годовъ.—Въ болѣе обширномъ изслѣдованіи, разумѣется, и они должны быть рассмотрѣны обстоятельно,—особенно начертанія и отрывки изъ 1812 и 1813 годовъ. Для уясненія ученія и точки зрѣнія Фихте здѣсь открывается цѣлый рядъ замѣчательнѣйшихъ мѣстъ.—II, безспорно, большая ошибка всѣхъ историковъ философіи (почти безъ исключенія), что они проходили мимо этихъ произведеній, сосредоточиваясь лишь на такъ называемомъ „первомъ періодѣ“, вмѣсто того, чтобы—во исполненіе своихъ историческихъ обязанностей—равномѣрно распредѣлять свое вниманіе. Счастливымъ исключеніемъ въ этомъ отношеніи, какъ бы по ироніи судьбы, является книжка француза, *Kaaviс Леона*, *La philosophie de Fichte* (1902), если и не вполне обстоятельно, то во всякомъ случаѣ удовлетворительно знакомящая съ позднѣйшими произведеніями Фихте (см., въ особенности, pp. 402—456), а главное—глубоко проникающая въ ихъ смыслъ и значеніе и, благодаря тому, дающая въ общемъ правильное освѣщеніе и всему творчеству Фихте.—На позднѣйшихъ произведеніяхъ Фихте останавливаетъ преимущественное свое вниманіе и только-что появившаяся книга *В. Вишеславцева*: *Этика Фихте* (1914), несмотря на свое названіе, посвященная главнымъ образомъ теоретической философіи Фихте. Къ сожалѣнію, и тутъ мы не находимъ дѣйствительно обстоятельнаго изложенія и разслѣдованія различныхъ начертаній наукоученія. Сверхъ того, авторъ переполняетъ еще свою книгу экскурсами въ современную философію, тѣмъ самымъ затушевывая историческій моментъ и выдвигая—подобно марбургской школѣ—моментъ систематическій, что отнюдь не можетъ содѣйствовать объективности проникновенія въ философію Фихте и во всякомъ ужъ случаѣ только усложняетъ и безъ того уже сложную и запутанную задачу ея адекватнаго изложенія и истолкованія.

III. Общій смыслъ наукоученія.

Если сравнить между собою всѣ четыре только-что очерченныхъ въ ихъ послѣдовательномъ ходѣ изложенія наукоученія,—особенно же первое изъ нихъ съ изложеніемъ отъ 1804 года (т.-е. наиболѣе незрѣлое съ наиболѣе зрѣлымъ, какъ думалъ ихъ авторъ), то первой же мыслью, которая невольно возникнетъ въ головѣ, будетъ, несомнѣнно, мысль о глубокомъ измѣненіи ученія: до такой степени различны эти изложенія уже непосредственно!—Въ то время, какъ въ первыхъ изложеніяхъ мы имѣемъ спускъ отъ единого принципа къ факту, представляющему собою непосредственное примиреніе содержащихся въ принципѣ этомъ противорѣчій, и обратное восхождение отъ факта къ принципу, въ наукоученіи отъ 1804 года мы какъ будто бы наглядно имѣемъ обратный порядокъ: сначала восхождение къ принципу и только потомъ спускъ отъ него къ факту. При этомъ, и принципъ и фактъ приобрѣтаютъ какую-то совсѣмъ новую физиономію: прежде это были *я* и сила воображенія, теперь же передъ нами абсолютное знаніе и абсолютное сознаніе (бытіе). Прежде весь ходъ наукоученія совершался во взаимо-комбинированіи *я* и не-*я*; теперь рѣчь идетъ только и только о бытіи и его преодолѣніи генезисомъ. Прежде ни о какомъ абсолютномъ вообще не было рѣчи, и все сводилось какъ будто бы, въ конечномъ счетѣ, къ дѣятельности *я*; теперь на сцену появилось не только само абсолютное, но и абсолютное бытіе, абсолютная реальность; *я* — сознаніе оказывается подлежащимъ снятію, отмѣнѣ, уничтоженію. Прежде какъ будто провозглашался чистый идеализмъ и всѣ реалистическія начинанія отвергались, какъ догматизмъ; теперь ясно обозначается предпочтительное отношеніе къ реалистическому способу мышленія. И т. д. и т. д.—Не ясна ли въ такомъ случаѣ глубокая перемѣна и въ системѣ, и въ самомъ міропониманіи Фихте? Не требуетъ ли неизбѣжнымъ образомъ такая рѣзкая перемѣна въ конструкціи, терминологіи и понятіяхъ всегда, въ качествѣ своего

основанія, также и переменны въ основныхъ убѣжденіяхъ, интуиціяхъ, постиженіяхъ? Утвердительный отвѣтъ навертывается какъ бы самъ собою,—и, тѣмъ не менѣе, я думаю, что это не такъ, что *никакой* ни внутренней, ни внѣшней *существенной* перемены во взглядахъ и системѣ Фихте не происходило, что различія, бросающіяся столь рѣзко и непосредственно въ глаза, на самомъ дѣлѣ—не различія, и что всѣ очерченныя нами четыре изложенія наукоученія говорятъ одинаково объ одномъ и томъ же и *одно и то же* ¹⁾.

1. Чтобы убѣдиться въ этомъ, выслушаемъ сначала самого Фихте, посмотримъ, что онъ самъ говорилъ и думалъ о различіи своихъ изложеній. Разумѣется, мы не будемъ дѣлать изъ признаній Фихте на этотъ счетъ центрального аргумента въ пользу нашего взгляда: вѣдь, мыслители такъ склонны обманываться на свой счетъ! Но, съ другой стороны, не слѣдуетъ забывать, что и цѣлью и смысломъ всего философствованія Фихте является самоознаніе, самоотчетность, и что мыслитель, проводившій самоотчетность съ такимъ подъемомъ, пафосомъ и напряженіемъ, какъ принципъ системы, долженъ былъ быть высоко самоотчетенъ и въ своемъ отношеніи къ этой системѣ;—чему свидѣтельствомъ служатъ и его собственныя слова: „что было продумано съ полной ясностью, то понятно; и я сознаю, что продумалъ все совершенно ясно, такъ что могъ бы довести любое утвержденіе до какой-угодно степени ясности, если бы у меня было достаточно времени и мѣста“ ²⁾.

Въ предисловіи къ своему первому (опубликованному) наукоученію, значить, въ 1795 году, Фихте дѣлаетъ два утвержденія чрезвычайной важности: 1) „мое изложеніе я самъ считаю чрезвычайно несовершеннымъ и недостаточнымъ“; 2) „пока же я совсѣмъ еще не собираюсь занимать-

¹⁾ Хорошую, обстоятельную сводку мнѣній различныхъ изслѣдователей Фихтовской философіи по данному вопросу читатель найдетъ въ работѣ *F. A. Schmid'a*, *Fichtes Philosophie und das Problem ihrer inneren Einheit* (1904).

²⁾ *Sämmtl. Werke* I 88; относятся еще къ 1795 году.

ся дальнѣйшими пристройками, а хотѣлъ бы только побудить публику вмѣстѣ со мною обдумать будущее построение" ¹⁾). Въ этихъ двухъ утвержденіяхъ съ ясностью уже сказывается основное отношеніе Фихте къ первому начертанію своей системы: оно несовершенно и незакончено; слѣдовательно, нужно будетъ новое его изложеніе.—Еще рѣзче такой взглядъ высказывается имъ, спустя нѣкоторое время. Такъ, въ 1797 году онъ пишетъ Рейнгольду слѣдующія, уже приведенныя нами выше слова: „О моемъ прежнемъ изложеніи вы судите слишкомъ снисходительно, или же содержаніе его заслонило отъ вашихъ глазъ недостатки изложенія. Я считаю его чрезвычайно несовершеннымъ“, это было—„очень незрѣлое изложеніе“; „я его въ эту зиму... совершенно, до того переработалъ, какъ будто бы я его никогда не обрабатывалъ и о старомъ изложеніи ничего не зналъ“; „мою теорію можно излагать до безконечности разнообразными способами. Каждый долженъ будетъ съ необходимостью мыслить ее по иному, чтобы мыслить ее самостоятельно“ ²⁾). Вслѣдъ затѣмъ въ 1798 году въ предисловіи ко второму изданію своего „Понятія о наукоученіи“ онъ высказывается еще опредѣленнѣе и характернѣе: „Для завершения системы нужно сдѣлать еще неопишимо много. Теперь едва только положено основаніе, едва сдѣлано начало постройки; и авторъ рѣшительно считаетъ всѣ свои предшествовавшія работы лишь за предварительныя. Онъ не будетъ теперь идти дальше въ систематической отстройкѣ системы, но постарается сначала многосторонне изложить открытое доселѣ и сдѣлать его совершенно яснымъ и очевиднымъ для каждаго безпристрастнаго человѣка... Для этой цѣли я выпущу новый опытъ строгаго и чисто систематическаго изложенія основъ наукоученія“ ³⁾). Тотъ же самый взглядъ звучитъ и въ письмѣ къ Югансену отъ 1801 года: „Мое отпечатанное науко-

¹⁾ Ibid. 87.

²⁾ I. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II 235 f., 237.

³⁾ Sämmtl. Werke I 36—37;

ученіе слишкомъ запечатлѣно тѣмъ промежуткомъ времени, въ теченіи котораго оно писалось, и той манерой философствованія, которой слѣдовало то время. Оно является, потому, менѣе яснымъ, чѣмъ то требуется для изложенія трансцендентальнаго идеализма. Гораздо больше нужно рекомендовать первыя главныя части моего „Естественнаго права“ и „Нравоученія“ (особенно эти послѣднія), мои статьи въ „Философскомъ Журналѣ“, а равно и Шеллинговскія, да и вообще всѣ сочиненія Шеллинга,—далѣе „Назначеніе человѣка“... Впрочемъ я скоро выпущу въ свѣтъ мое вотъ уже четыре года въ рукописномъ состояніи находящееся новое изложеніе наукоученія, которому я слѣдовалъ обычно въ моихъ іенскихъ лекціяхъ¹⁾.

Однако же, незаконченность системы, признанная съ самаго начала, тоже не даетъ покоя Фихте; сначала отодвинувшись было на второй планъ, благодаря недовольству изложеніемъ, какъ таковымъ, и старанію улучшить его съ систематической стороны, она сатѣмъ постепенно начинается все болѣе и болѣе завладѣвать его вниманіемъ. Еще до „Atheismusstreit'a“ (т.е. до 1798 года) мысль Фихте устремляется опредѣленно въ эту сторону, о чемъ свидѣтельствуется онъ самъ въ одномъ изъ писемъ къ Шеллингу: „Когда я дѣлалъ приготовленія къ осуществленію такого синтеза, стали кричать какъ разъ атеизмъ“²⁾.—Atheismusstreit отвлекъ на время вниманіе Фихте въ другую сторону; но по своему внутреннему содержанію онъ и могъ дать и далъ новый толчокъ лишь въ томъ же самомъ направленіи. Таково же мнѣніе и самого Фихте: „При обработкѣ моего нынѣшняго сочиненія,—пишетъ онъ въ 1799 году своей женѣ по поводу „Назначенія человѣка“, я заглянулъ въ религію такъ глубоко, какъ еще никогда не заглядывалъ. Движеніе сердца происходитъ у меня только изъ совершеннѣйшей ясности; не могло бы случиться, чтобы достигнутая ясность не захватила въ то же время и моего серд-

1) I. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II 551.

2) Ibid. 342.

па... Мнѣ думается, безъ этого фатальнаго спора и безъ недобрыхъ его послѣдствій я никогда бы не пришелъ къ этому ясному постиженію и къ такому душевному настроенію¹⁾.—Но не одинъ только Atheismusstreit былъ обстоятельствомъ, содѣйствовавшимъ новому направленію вниманія Фихте; не менѣе, если не болѣе, важнымъ является другое обстоятельство, начавшее сказываться приблизительно въ то же время, а именно: разногласіе съ Шеллингомъ,—шеллинговы упреки по адресу наукоученія въ субъективности и голой рефлексивности, достигшіе своей кульминаціи, пожалуй, въ статьѣ Гегеля (тутъ совершенно единомыслившаго съ Шеллингомъ) о „Знаніи и вѣрѣ“. И письма Фихте къ Шеллингу свидѣтельствуютъ объ этомъ неоднократно. Причина этого разногласія и этихъ упрековъ заключается, какъ думаетъ Фихте, въ томъ, въ чемъ заключается и „основаніе недовольства другихъ трансцендентальнымъ идеализмомъ, и почему Шлегель и Шлейермахеръ болтаютъ о своемъ путанномъ спинозизмѣ, а еще болѣе путанный Рейнгольдъ—о своемъ бардилианизмѣ. Это—то, что я до сихъ поръ еще не смогъ отстроить моей системы интеллигбельнаго міра. А именно,—если наукоученіе берется, какъ такая система, которая вращается внутри сферы субъектъ - объективности я, какъ конечной интеллигенціи, и его первоначальнаго ограниченія матеріальнымъ чувствомъ и увѣренностью, и внутри этой сферы въ состояніи безусловно вывести чувственный міръ, въ объясненіе же самого этого первичнаго ограниченія не пускается,—то остается еще вопросъ о томъ, нельзя ли, если только было бы сначала доказано право переступить предѣлы я, и эти первичныя ограниченія объяснить,—увѣренность изъ интеллигбельнаго, какъ ноумена (или Бога), чувства же, которыя являются не чѣмъ инымъ, какъ простымъ нисшимъ полюсомъ увѣренности,—изъ проявленія интеллигбельнаго въ чувственномъ“²⁾. При этомъ, разу-

1) Ibid. I. 330—331.

2) Ibid II 321.

мѣтся, „наукоученію недостаетъ отнюдь не принциповъ, а—завершенія. А именно, не осуществленнымъ является еще высшій синтезъ, духовнаго міра“ ¹⁾. „Я еще не смогъ научно обработать эти распространенные принципы; явственнѣйшіе намеки на это имѣются уже въ третьей книгѣ моего „Назначенія человѣка“; осуществленіе же этого будетъ моей первой работой, какъ только я покончу съ моимъ новымъ изложеніемъ наукоученія (это писано въ 1800 году, и Фихте имѣетъ тутъ въ виду то новое изложеніе, о которомъ онъ говоритъ на протяженіи всѣхъ этихъ цитатъ и которое, въ концѣ концовъ, не было имъ выпущено, а осталось неизданнымъ подъ названіемъ изложенія наукоученія отъ 1801 года.—Б. Я.). Словомъ—недостаетъ еще трансцендентальной системы интеллигибельнаго міра“ ²⁾.

Въ наукоученіи отъ 1804 года этотъ пробѣлъ, по мнѣнію Фихте, заполняется, и наукоученіе, такимъ образомъ, приобрѣтаетъ законченный видъ: „Наукоученіе, какъ мнѣ кажется, пишетъ Фихте Якоби въ 1804 году, завершено благодаря моей послѣдней работѣ также и съ внѣшней стороны, и я овладѣлъ имъ до высшей степени его сообщаемости“ ³⁾; и „что его нельзя изложить съ большимъ порядкомъ, четкостью, ясностью и точностью, чѣмъ это сдѣлано тутъ,—въ этомъ я тоже убѣжденъ“ ⁴⁾. „Здѣсь я рѣзче, чѣмъ то мнѣ удавалось когда-либо раньше, показалъ изъ одного пункта сущность законченной научной формы наукоученія“ ⁵⁾. И „причина того лежитъ единственно лишь въ непредвзятомъ установленіи той максимы, что непосредственному сознанію не должно быть придаваемо значенія вообще, а потому—и въ его перевозаконѣ проекціи *per hiatus*. Хотя по сути своей эта истина царилла уже во всѣхъ возможныхъ изложеніяхъ наукоученія, начиная съ

1) Ibid. 342.

2) Ibid. 333.

3) Ibid. 176;

4) Nachgel. Werke II 130;

5) Ibid. 136.

того перваго намека, который я сдѣлалъ въ рецензїи на Энезидемусъ въ *A. L. Z.*;—ибо, вѣдь, эта максима представляетъ собою совершенно одно и то же съ абсолютнымъ генезисомъ;—ежели не будетъ допускаться ничего такого, что не постигается генетически, то не допускаться будетъ какъ разъ проекція *per hiatus*, такъ какъ ея сущность заключается именно въ негенезисѣ. Однако же, если при этомъ обращалось недостаточно вниманія на то, что этотъ въ интеллигированїи подлежащей удаленію не—генезисъ, все же, всегда сохраняется на этомъ пути сознанія, неизбѣжнаго во всѣхъ нашихъ изслѣдованіяхъ, а, стало быть, и въ самомъ наукоученїи, то приходилось тратить силы и мучиться надъ тѣмъ, чтобы элиминировать эту мнимость, какъ будто бы это было нужно; и единственной возможностью для того, чтобы достигнуть, все же, истины, оказывается, при этомъ, путь, заключающійся въ томъ, что мнимость дѣлать и въ каждой части ее отмѣняютъ, интеллигируя, въ отдѣльности, фактически при этомъ ее переталкивая на другую часть, которую отмѣна достанетъ позднѣе, при чемъ тогда носителемъ мнимости сдѣлается снова первая часть. Таковъ былъ прежній путь наукоученія;—и ясно, что и онъ, хотя и съ большими затрудненіями, но вель, все же, къ цѣли. Если знать заранѣе, откуда берется не-генезисъ, если знать, что онъ вообще не имѣетъ никакой значимости, хотя и является неизбѣжнымъ, то противъ него нечего будетъ бороться; ему можно будетъ предоставить спокойно возобновляться, просто-напросто не обращая, при этомъ, на него вниманія и отчисляя отъ результата; и только такъ можно получить доступъ къ единству не только косвеннымъ образомъ, чрезъ посредство заключенія отъ не-генезиса обѣихъ половинъ, а и непосредственно“ ¹⁾.

Однако, какъ то явствуетъ изъ только-что приведенной цитаты, наисущественнѣйшій пунктъ, характеризующій

¹⁾ Ibid. 210—211.

собою наукоученіе отъ 1804 года, цариль „уже во всѣхъ возможныхъ изложеніяхъ наукоученія, начиная съ перваго намека“. Тѣмъ же самымъ убѣжденіемъ проникнуты и слѣдующіе слова Фихте: „Съ самаго перваго момента своего возникновенія наукоученіе разъяснило, что $\pi\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$ $\psi\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$; прежнихъ системъ было исхожденіе изъ фактовъ и полаганіе въ нихъ абсолютнаго: оно же полагаетъ въ основаніе,—такъ утверждало оно,—нѣкоторое дѣло-дѣйствіе, которое я въ настоящихъ лекціяхъ обозначилъ греческимъ словомъ.... генезисъ. Значить, наукоученіе съ самаго момента своего возникновенія возвысилось уже надъ описаннымъ идеализмомъ (дѣло идетъ объ идеализмѣ абсолютнаго сознанія.—Б. Я.). И оно показало это еще другимъ, тоже совершенно недвусмысленнымъ образомъ: въ особенности, на основномъ своемъ пунктѣ, на я. Оно никогда не соглашалось съ тѣмъ, что это послѣднее является его принципомъ, какъ нѣчто найденное и воспринятое; какъ нѣчто найденное, оно отнюдь не является чистымъ я, а лишь индивидуальной личностью каждаго человѣка; и кто, при этомъ, думаетъ, что нашель его въ его чистотѣ, тотъ находится въ психологическомъ самообманѣ;—что намъ было тоже поставлено въ упрекъ по незнанію истиннаго принципа наукоученія“¹⁾.—Этого сознанія внутренняго тождества своихъ различныхъ попытокъ изложить наукоученіе Фихте никогда не лишался. Такъ, въ 1801 году онъ пишетъ Шеллингу: Я „безсознательно и непроизвольно снова пришелъ къ тому, что было найдено моимъ, совсѣмъ забытымъ мною, старымъ изложеніемъ восемь лѣтъ тому назадъ“²⁾. Изъ 1804 года мы только-что приводили краснорѣчивыя цитаты. Но самыя характерныя въ этомъ отношеніи реплики относятся къ 1806 году, когда Фихте было написано „Руководство къ блаженной жизни“, считаемое большинствомъ столь отличнымъ по духу своему и міровоззрѣнію отъ перваго (опубликованнаго) изложенія науко-

¹⁾ Ibid. 194;

²⁾ I. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II 346;

ученія. „Понятіе понимаетъ безусловно все,—пишетъ онъ въ этомъ году Якоби,—но только не самого себя; такъ какъ въ противномъ случаѣ оно не было бы оно и не было бы абсолютнымъ. Что дѣло обстоитъ именно такъ, какъ я сказалъ, и почему оно такъ обстоитъ, это можно понять и становится въ этотъ моментъ понятнымъ; и тогда непонятное оказывается понятнымъ, какъ непонятное. Въ самомъ понятіи это—такъ. Поднимись же путемъ любви (десятая лекція) надъ понятіемъ, и ты непосредственно очутишься въ свободномъ отъ формъ и потому чистомъ бытіи. Этимъ послѣднимъ предотвращается слѣдующее возраженіе...: такъ-де говорится только теперь, прежде же это звучало совсѣмъ иначе. Но, вѣдь, это такъ звучало съ самага же начала, и въ § 5 „Наукоученія“ (Фихте имѣетъ при этомъ въ виду Наукоученіе отъ 1794 года—Б. Я.) указано въ качествѣ подлиннаго носителя реальности—стремленіе, побужденіе. Я подозреваю, что тѣ, кто такъ ревностно стараются вырѣзать у наукоученія то бѣльмо, котораго у него никогда не было, не дошли въ своемъ чтеніи до § 5“¹⁾. Отъ новаго изложенія наукоученія, пишетъ Фихте въ томъ же 1806 году въ „Сообщеніи о наукоученіи и его предшественныхъ судьбахъ“ (при жизни Фихте неопубликованномъ), „я давно уже отказался, такъ какъ мнѣ становилось все яснѣе и яснѣе, что старое изложеніе наукоученія хорошо и пока достаточно, и теперь его отодвигаю на-дальше... Такъ какъ я только что призналъ прежнее изложеніе наукоученія за хорошее и правильное, то само собою разумѣется, что отъ меня никогда не слѣдуетъ ожидать какого-либо другаго ученія, кромѣ пущеннаго въ публику прежде. Сущность прежде изложеннаго наукоученія состояла въ утвержденіи, что я — форма, или же абсолютная рефлексіонная форма, является основаніемъ и корнемъ всего знанія, и что только изъ нея одной получается все то, что когда-либо можетъ совершаться въ

¹⁾ Ibid. 179.

знаніи такъ, какъ оно въ немъ совершается;—и въ аналитико-синтетическомъ исчерпаніи этой формы изъ средне-пункта нѣкотораго взаимодействія абсолютной субстанціальности съ абсолютной каузальностью; и эту черту читатель будетъ находить неизмѣнной во всѣхъ нашихъ нынѣшнихъ и будущихъ разъясненіяхъ относительно наукоученія¹⁾.

2. Итакъ, свое первое выступленіе Фихте считалъ съ самаго же начала только предварительнымъ и незаконченнымъ наброскомъ наукоученія. Затѣмъ, онъ старался его развить и дополнить и со стороны формы, и со стороны содержанія. Но, послѣ долгихъ стараній и усовершенствованій (тринадцатилѣтнихъ, — пишетъ онъ въ 1806 году)²⁾ онъ, все же, долженъ былъ вернуться къ своему первому изложенію наукоученія и признать его лучшимъ и адекватнѣйшимъ. Правда, такому обороту дѣла содѣйствовало одно обстоятельство совсѣмъ specialнаго характера: система Фихте были съ самаго же начала непонята, принята за стремленіе весь міръ выудить изъ чловѣческаго я, или его отвлеченно взятой кожиры, и такимъ образомъ совершенно обезсмыслена въ глазахъ Фихте, хотѣвшаго ею сказать совсѣмъ иное;—и что было особенно ужасно, при этомъ, для Фихте, такъ это то, что даже наиболѣе близкіе ему по духу мыслители (Шеллингъ, Гегель) сдѣлались жертвами того же самаго недоразумѣнія³⁾. Первые же попытки защитить свою систему отъ этого недоразумѣнія („Введенія въ наукоученіе“, „Опытъ новаго изложенія наукоученія отъ 1797 года“, „Назначеніе чловѣка“, „Солнечно-ясное сообщеніе о подлинной сущности новѣйшей философіи“) окончились для Фихте неудачно, и для него стало ясно, что и новымъ изложеніямъ наукоученія, гораздо болѣе усложненнымъ и запутаннымъ, въ силу этой сложности, предстоитъ та же участь. И вотъ онъ рѣшилъ остаться печатанно при первомъ своемъ из-

1) Sämmtl. Werke V 368—369;

2) Ibid. 365;

3) Nachgel. Werke II 193 f.; I. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II 367.

ложеніи; ибо „философія, существующая нынѣ дѣйстви- тельно со стороны своей формы, какъ наука, не можетъ быть сообщаемъ этой эпохѣ при помощи печатныхъ про- изведеній, и нужно опасаться, что такимъ путемъ она бы- ла бы совершенно потеряна“ ¹⁾; ... „я никогда не представлю ее этой эпохѣ въ печатномъ видѣ, но буду сообщать ее изустно тѣмъ, кто имѣетъ мужество взять ее такую, какова она есть“ ²⁾. — Но, какъ бы тамъ ни было съ этимъ специаль- нымъ обстоятельствомъ, — несомнѣнно, что Фихте въ самый разгаръ такъ называемаго „второго періода“ въ полной мѣрѣ цѣнилъ свое изложеніе наукоученія отъ 1794 года и считалъ, что со всѣми своими печати тогда еще не преданными усо- вершенствованіями и доразвитіями его ни на іоту не уда- лился отъ первоначальнаго построения. — Наша задача те- перь, хотя бы вкратцѣ, показать, что Фихте не заблуждался, и что, дѣйствительно, лучшимъ комментаторомъ и толкователемъ себя самого является не кто иной, какъ онъ самъ.

а) *Методъ*. — На протяженіи всѣхъ четырехъ рассмотрѣн- ныхъ нами изложеній Фихте оперируетъ *однимъ и тѣмъ же интеллектуально—созерцательнымъ методомъ*, который, какъ интеллектуальный, обнаруживается во внѣшней антитетикѣ и синтетикѣ конструкціи, а, какъ созерцательный, служить объединяющею антитетически-синтетическія звенья по- доплекой. а) Въ первыхъ манускриптахъ мы находимъ слѣ- дующія опредѣленія метода: „Она (элементарная филосо- фія.—Б. Я.) каждый разъ развиваетъ положеніе, которое ей понадобится для будущаго положенія,—такъ, что, та- кимъ образомъ, каждое положеніе, само по себѣ будучи матеріально, становится формальнымъ условіемъ слѣдую- щаго. Отсюда должна получиться непрерывная цѣпь“. Элементарная философія „не можетъ быть правильна до тѣхъ поръ, пока не найдено того, что она ищетъ. Отсюда

¹⁾ Ibid I 354.

²⁾ Ibid. II 176, 563:

необходимый кругъ нашего духа. Мы въ силахъ искать его законовъ только согласно самимъ этимъ законамъ“. Она „сначала принимаетъ свои положенія только проблематически и только изъ объединенія своихъ путей въ одномъ пунктѣ заключаетъ о внутренней истинности своей системы“. При этомъ, „созерцаніе доказываетъ положеніе. Каждое положеніе доказывается имъ,—нѣкоторымъ согласно правиламъ производимымъ экспериментомъ съ внутреннимъ созерцаніемъ.—Стало быть, а) должно быть порождено нѣкоторое созерцаніе; б) это созерцаніе должно быть порождено согласно нѣкоторому правилу, которое развивается изъ предшествовавшихъ созерцаній; в) изъ этого созерцанія должно въ свою очередь быть выявлено правило для развитія цѣлесообразнаго порожденія непосредственно - послѣдующаго созерцанія“. Словомъ „формы способности представленія, о которыхъ идетъ рѣчь, созерцаются чисто-интеллектуальнымъ образомъ“; и методическій принципъ, руководящій конструированіемъ въ элементарной философіи, звучитъ: „созерцай самого себя“, ибо „я созерцаетъ себя не иначе, какъ чрезъ посредство интеллектуальнаго созерцанія въ : я есмь“¹⁾.—β) Въ наукоученіи отъ 1794 года методъ характеризуется слѣдующимъ образомъ: „Мы должны при всякомъ положеніи отправляться отъ установленія противоположностей, которыя должны быть объединены. Всѣ установленные синтезы... должны заключаться въ высшемъ синтезѣ и изъ него выводиться... и это нужно продолжать, пока мы въ состояніи,—пока мы не придемъ къ такимъ противоположностямъ, которыхъ нельзя вполнѣ будетъ объединить, и не перейдемъ такимъ образомъ въ практическую область“. Но въ практической области нашимъ дѣломъ будетъ дополнить существующій пробѣлъ, т.-е. синтезировать, все же, эти необходимыя теоретически противоположности и, такимъ образомъ, снова подняться

¹⁾ *W. Kabitz*, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie (1902) s 61 f., 64 f., 83 anm.

къ высшему синтезу. И признакомъ того, что это такъ, „не можетъ быть ничто другое, кромѣ того, что само основоположеніе, изъ котораго мы пришли, является въ то же время и результатомъ... При осуществленіи наукоученія должно обнаружиться, что оно дѣйствительно совершаетъ такой круговой бѣгъ и приводитъ изслѣдователя именно къ тому пункту, отъ котораго онъ отправился“. Такова внѣшняя сторона метода наукоученія; по внутренней же, онъ—созерцательный, какъ о томъ свидѣтельствуется съ ясностью уже письмо къ Рейнгольду отъ 1795 года: „То, что я хочу сообщить, есть нѣчто такое, чего, собственно, нельзя ни сказать, ни уловить въ понятіи и что можетъ быть постигнуто лишь созерцаніемъ; то, что я говорю, должно лишь такимъ образомъ воздѣйствовать на читателя, чтобы въ немъ возникло искомое созерцаніе“. Совершенно же опредѣленно методъ наукоученія характеризуется, какъ созерцаніе, во „Второмъ введеніи“ (написанномъ съ цѣлью популяризировать содержаніе наукоученія): „То, что представляетъ собою дѣйствование, можно только созерцать; изъ понятій и чрезъ ихъ посредство нельзя сообщить этого, но содержащееся въ этомъ созерцаніи понимается черезъ посредство противоположенія бытію, какъ таковому“; „интеллектуальное созерцаніе является единственной надежной точкой зрѣнія для всей философіи. Изъ него одного можно объяснить себѣ все, что совершается въ сознаніи; но и только изъ него одного“. „Интеллигенція созерцаетъ самое себя, только какъ интеллигенцію или какъ чистую интеллигенцію, и въ этомъ само-созерцаніи состоитъ ея сущность“¹⁾.—γ) Изложеніе наукоученія отъ 1801 года открыто исходитъ изъ характеристики своего метода, какъ интеллектуально-созерцательнаго: „Знаніе покоится и состоитъ только въ созерцаніи“; „потому знаніе знанія, поскольку оно само является знаніемъ, есть созерцаніе, а по-

¹⁾ Sämmtl. Werke I 114 ff., 59 f, 461, 463 ff. 530; I. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II 213, 216.

сколько оно есть знаніе знанія, являетъ собою созерцаніе всѣхъ созерцаній, абсолютное объединеніе всѣхъ возможныхъ созерцаній въ одно единство. Стало быть, наукоученіе, будучи знаніемъ знанія, не представляетъ собою множества познаній, не есть система или связь положеній, а всецѣло лишь одинъ единый, недѣлимый взоръ..., лишь къ знанію о самомъ себѣ, къ самоотчетности, ясности и господству надъ самимъ собой поднявшееся общее знаніе,.. только ясность взора“. „Однако же, несмотря на то, что наукоученіе представляетъ собою не систему познаній, а одно единое созерцаніе, вполне возможно, что единство этого созерцанія само отнюдь не является непременно абсолютной простотою, послѣднимъ элементомъ, атомомъ, монадой..., но есть органическое единство, нѣкотораго рода сплавленіе множественнаго въ единство“. И, дѣйствительно, „эта наука описываетъ развивающійся рядъ созерцанія. Каждый послѣдующій членъ примыкаетъ къ своему предыдущему и этимъ опредѣляется, т.-е. именно эта связь объясняетъ его и входитъ въ его характеристику, и, только будучи созерцаемъ въ этой связи, является онъ дѣйствительно созерцаемымъ... Такимъ образомъ все предшествующее объясняетъ собою послѣдующее и, наоборотъ,.. каждое послѣдующее опредѣляетъ собою далѣе все предшествовавшее“. И вотъ „наукоученіе остается, значить, на всемъ протяженіи, сообщаемомъ ему постепеннымъ изложеніемъ, все же, однимъ и тѣмъ же недѣлимымъ взоромъ, который отъ нуля ясности, при которомъ онъ только есть, себя же еще не знаетъ, послѣдовательно и постепенно поднимается до безусловной ясности, въ которой онъ самъ себя интимнѣйшимъ образомъ проникаетъ, въ себѣ самомъ живетъ и наличествуетъ“. Наукоученіе есть „созерцаніе абсолютнаго интеллигирования“ ¹⁾.—δ) Наукоученіе отъ 1804 года, по собственному своему заявленію, представляетъ собою методически не

¹⁾ Sämmtl Werke II 7, 9f., 384, 12, 33.

что иное, какъ „абсолютно-первичное стараніе свѣта опредѣлить себя самого къ созерцанію“: „въ этомъ безусловномъ самоопредѣленіи себя къ созерцанію въ подлинной жизненности и существованіи заключается единый, самъ по себѣ ясный и прозрачный свѣтъ (и разумъ), возвышающійся надъ всякой объективирующей интуиціей, какъ основаніе этой послѣдней, и заполняетъ совершенно hiatus между объектомъ и субъектомъ, такимъ образомъ уничтожая ихъ обоихъ“. Технически это выражается въ неустанномъ, принципіальномъ генетизированіи, которое останавливается лишь тогда, когда генетически оправдываетъ самого себя, т.-е. на абсолютномъ генезисѣ генезиса. „Абсолютный разумъ есть абсолютное (осуществленное) интеллигированіе самого себя, и самоинтеллигированіе, какъ таковое, есть разумъ“ ¹⁾.—Словомъ, по методу своему, наукоученіе съ самаго же начала является и неизмѣнно остается, такъ сказать, *созерцательной діалектикой* или *діаѳактическимъ созерцаніемъ* ²⁾!

б) *Предметъ, задача, принципъ*.—Во *всѣхъ* четырехъ разсмотрѣнныхъ изложеніяхъ наукоученія это послѣднее имѣетъ своимъ предметомъ *содержаніе сознанія*, своей задачей—объясненіе всего фактическаго въ этомъ содержаніи и, значитъ, *преодолѣніе фактичности сознанія* вообще, а своимъ принципомъ — *самосознаніе, саморефлексію или самотенезисъ*.

а) Въ первомъ наброскѣ наукоученія мы читаемъ: „элементарная философія есть рефлексія, мышленіе о самомъ общемъ образѣ дѣйствованія и страданія нашего я“. За основной принципъ принимается тутъ требованіе: „созерцай самого себя“ ³⁾. Въ рецензії на „Энезидемусъ“ о принципѣ рассказано подробнѣе и онъ уже названъ дѣло-дѣйстви-емъ ⁴⁾.—б) Наукоученіе отъ 1794 года раскрываетъ эти идеи подробнѣе: „Объектомъ наукоученія является... система человѣческаго знанія“; оно должно „поднять до сознанія

1) Nachgel. Werke II 279, 308 f., 194, 210 310.

2) Ibid. I 188.

3) Ibid. 76, 77, 222, 285 anm., 6, 91 ff., 98, 454, 467, 495.

образъ его дѣйствованія вообще“; „наукоученіе должно быть прагматической исторіей человѣческаго духа“; „наукоученіе должно исчерпать всего человѣка“; оно должно дать „генетическое выведеніе того, что совершается въ нашемъ сознаніи“. Основнымъ принципомъ тутъ берется дѣло-дѣйствіе: „я полагаетъ первично только свое собственное бытіе“. Во „введеніи“ все это формулируется еще яснѣе: „то, что оно (наукоученіе.—Б. Я.) дѣлаетъ предметомъ своего мышленія, отнюдь не есть мертвое понятіе, ...это—нѣчто живое и дѣйственное, что изъ себя самого и чрезъ самого себя порождаетъ познанія, и къ чему философъ просто присматривается“; „я долженъ въ моемъ мышленіи исходить изъ чистаго я и мыслить себѣ это послѣднее абсолютно самодѣйственнымъ, не какъ опредѣленное черезъ вещи, а какъ опредѣляющее ихъ“; „я первично означаетъ собою лишь нѣкоторое дѣйствование; если его мыслить, какъ нѣчто дѣйствующее, то уже имѣютъ нѣкоторое эмпирическое и, стало быть, подлежащее еще выведенію понятіе о немъ“; „дѣло философа показать и генетически объяснить, какъ это я приходитъ къ тому, чтобы такъ себя мыслить“. 1) — γ) Наукоученіе отъ 1801 года рѣзко формулируетъ: „Наукоученіе объясняетъ однимъ разомъ и изъ одного принципа себя самого и свой предметъ, абсолютное знаніе, само значить является высшимъ фокусомъ, само-осуществленіемъ и самопознаніемъ абсолютнаго знанія, какъ такового“; „оно есть только и только чистое мышленіе чистаго мышленія или разумъ, имманентность, себѣ-бытность этого чистаго мышленія“. Наукоученіе,—говорится въ „Солнечно-очевидномъ сообщеніи о подлинной сущности новѣйшей философіи“ (которое относится къ тому же періоду, что и наукоученіе отъ 1801 года), „построетъ все общее сознаніе всѣхъ разумныхъ существъ совершенно а priori со стороны его общихъ свойствъ“; и при этомъ исходнымъ пунктомъ и принципомъ является самосознаніе 1). — δ) Наукоученіе отъ 1804 года столь же ясно формулируетъ: „за постиженіемъ, что знаніе есть нѣкоторое въ себѣ самомъ

закрывающееся качественное единство,—какое постижение только предварительно и относится къ теоріи наукоученія, слѣдуетъ вопросъ: что же это за качественное единство? И въ отвѣтъ на этотъ вопросъ заключается подлинная сущность наукоученія. Ясно... что для этого нужно внутренне построить эту сущность знанія, или же что оно само себя должно построить... Въ этой конструкціи оно, безъ сомнѣнія, наличествуетъ и есть то, что оно есть, зная, и, какъ знающее, есть оно... Первично-существенное знаніе конструктивно, слѣдовательно, генетично въ себѣ самомъ“. Его основнымъ и начальнымъ принципомъ является, такимъ образомъ, само-генезисъ или дѣло-дѣйствіе²⁾.—Словомъ, по задачѣ своей, предмету и первопринципу, наукоученіе съ самаго же начала является и все время продолжаетъ быть *абсолютнымъ генезисомъ* или *абсолютной конструкціей знанія* или *содержанія сознанія*.

с) *Внѣшній и внутренній ходъ построенія*.—Всѣ четыре изложенныхъ начертанія наукоученія, по внѣшнему своему ходу, представляютъ въ одинаковой мѣрѣ *діалектическое круговращеніе*; по внутреннему же своему ходу, это все построенія изъ *средне-пункта*, изъ середины между противоположностями или антитезами, изъ *генезиса*. а) Оба первыхъ изложенія Наукоученія (одно—отрывочно, другое—цѣльнѣе) осуществляютъ слѣдующую внѣшнюю конструкцію: изъ трехъ основоположеній, содержащихъ въ себѣ тезисъ (положеніе *я*) антитезисъ (противоположеніе *не-я*) и антиципированный проблематическій синтезъ (противоположеніе въ *я* частичному *я* частичнаго *не-я*), они спускаются, путемъ раскрытія содержанія этого проблематическаго синтеза къ его фактической наличности въ лицѣ находящейся постоянно въ средне-пунктѣ между противоположностями силъ воображенія. Затѣмъ отъ этого факта они снова поднимаются чрезъ посредство новыхъ антитезисовъ къ основному синтезу, а черезъ то и къ первому основоположенію. Тутъ теоретическая часть наукоученія кончается и начинается практическая, которая и повторяетъ оба пути теоретиче-

ской части: сначала къ факту синтеза (которымъ тутъ является стремленіе), а потомъ онъ него къ первому основоположенію. Наукоученіе отъ 1801 года въ общемъ придерживается того же самаго вѣшняго порядка: оно вскрываетъ сначала въ знаніи, какъ знаніи, основную антиномію (формы и содержанія, свободы и бытія) и ищетъ его затребованнаго синтетическаго разрѣшенія, пока не обрѣтаетъ его въ синтезѣ количественности. Затѣмъ оно начинаетъ рефлексировать надъ этимъ фактомъ и постепенно поднимается отъ него черезъ новыя антитезы обратно къ начальному единству абсолютнаго знанія. Отличіемъ отъ первыхъ двухъ начертаній тутъ является только то, что практическое наукоученіе вставляется въ общій ходъ теоретическаго, является какъ бы непосредственнымъ продолженіемъ теоретическаго восхожденія отъ факта количественности къ абсолютному единству знанія.—Наконецъ, наукоученіе отъ 1804 года еще болѣе упрощаетъ схему: оно отправляется отъ факта внутренняго противорѣчія въ знаніи, какъ таковымъ, и восходитъ постепенно къ единству, къ принципиальному, абсолютному факту генетизированнаго знанія. Достигнувъ этого, оно обратно спускается къ факту содержащему въ себѣ противорѣчія.—β) Внутреннее развитіе обоихъ первыхъ наукоученій таково: 1) когда я полагаю себя, ему противопоставляется вмѣстѣ съ тѣмъ не-я; 2) это значить, прежде всего, что я полагаю себя самого, какъ ограниченное черезъ не-я; 3) а это, въ свою очередь, значить, что оно полагаетъ себя, то какъ дѣятельность, то какъ страданіе,—то какъ причинность, то какъ субстанціальность, 4) и такимъ образомъ находится въ постоянномъ взаимодействіи съ самимъ собою и значить въ серединѣ между своими крайностями, каковое колебаніе фактически выражается въ сознаніи—въ видѣ воображенія; 5) этотъ фактъ вызываетъ со стороны сознанія рефлексію, которая проходитъ рядъ ступеней, пока не достигаетъ самого я въ его полагающей, дѣйствительной функціи и такимъ образомъ не возстановливаетъ нарушеннаго изначально единства; при этомъ, въ постепен-

номъ восхожденіи рефлексіи полагается и конституируется міръ со всѣми своими содержаніями; б) однако, это все такъ, если *я* будетъ полагать самого себя, какъ ограниченное не-*я*; но должно ли оно это дѣлать и почему должно? что побуждаетъ, толкаетъ его къ этому?—его собственная двойственная природа, заключающаяся въ стремленіи,—въ безконечномъ стремленіи проложить самого себя сквозь всѣ возможныя противостремленія, возникающія въ силу и по требованію самого стремленія; другими словами, *я* должно самополагаться потому, что оно должно быть, что оно—*я*; 7) рефлексія на этотъ фактъ проходитъ рядъ ступеней, полагая іерархію побужденій, пока не достигаетъ своего конца въ побужденіи ради побужденія или нравственномъ побужденіи: побужденіи *я* черезъ *я* для *я*; 8) такимъ образомъ, „все по своей идеальности зависитъ отъ *я*, а по своей реальности само *я* оказывается зависимымъ; но для *я* ничто не является реальнымъ, не являясь также и идеальнымъ; слѣдовательно, въ немъ идеальное и реальное основаніе есть одно и то же, и такое взаимодействіе между *я* и не-*я* есть одновременно нѣкотораго рода взаимодействіе *я* съ самимъ собою... То, что конечный духъ необходимо долженъ полагать нѣчто абсолютное внѣ себя (нѣкоторую вещь въ себѣ) и, все же, съ другой стороны, неизбежно долженъ признать, что оно налично только для него (есть необходимый ноуменонъ), это — тотъ кругъ, который конечный духъ можетъ распространять въ безконечность, но изъ котораго онъ никогда не въ силахъ выбраться... Наукоученіе держитъ середину между обѣими крайними системами (т. е. субъективнымъ идеализмомъ и догматическимъ реализмомъ.—Б. Я.) и представляетъ собою критическій идеализмъ, который можно назвать также и реал-идеализмомъ или же идеал-реализмомъ“¹⁾. — Внутреннее развитіе наукоученія отъ 1801 года имѣетъ совершенно тотъ же смыслъ: 1) полагая самого себя, знаніе по-

¹⁾ Sämmtl. Werke I. 280—281.

лагаеть себя въ противорѣчїи съ самимъ собою: какъ свободу и какъ бытіе; 2) въ этомъ самомъ внутреннемъ противорѣчїи оно обнаруживается то какъ созерцаніе, то какъ мышленіе,—то *idealiter*, то *realter*, 3) и такимъ образомъ живетъ въ колебанїи между этими двумя крайностями своего становленія и выражается въ количественности; 4) вмѣстѣ съ количественностью (дѣлимостью, частичностью) возникаетъ сознаніе, которому дѣлимость эта первоначально раскрывается какъ внѣшній міръ пространства, матерїи и времени (созерцанія); 5) рефлексія надъ этимъ міромъ открываетъ надъ нимъ и въ немъ міръ пунктовъ рефлексїи и концентраціи, индивидуумовъ (чувство, побужденіе); 6) дальнѣйшая рефлексія открываетъ міръ свободы, свободного самопроявленія, который въ своей высшей формѣ есть міръ разума или знанія; 7) все это такъ, если знаніе есть; но почему оно есть? потому что оно знаменуетъ собою актъ абсолютной свободы, свое основаніе находящій въ себѣ самомъ, значить изначальный, возникающій изъ не-бытія: абсолютное знаніе столь же практично, сколь и теоретично—оно знаменуетъ собою долгъ; 8) „подобный фокусъ и средне-пунктъ абсолютнаго знанія... лежитъ не въ самопостиженїи, какъ знанія (черезъ посредство формальной свободы), а равно и не въ самоуничтоженїи, въ абсолютномъ бытіи, а единственно лишь между ними обоими... Серединный и поворотный пунктъ абсолютнаго знанія есть колебаніе между бытіемъ и не-бытіемъ знанія, а по тому самому между абсолютнымъ не-быть и абсолютнымъ быть бытія“¹⁾.—Внутреннее развитіе наукоученія отъ 1804 года только съ еще большей точностью и подробность раскрываетъ то же самое содержаніе: 1) знаніе, какъ таковое, въ себѣ самомъ обнаруживаетъ антитезу бытія—понятія (сознанія, постиженія); 2) эта антитеза означаетъ собою антитезу реализма (о-себѣ) и идеализма (черезъ); 3) она находитъ свое внутреннее примиреніе, а потому и преодоленіе, въ бытіи абсолютной жизни, которое одинаково возвышается и надъ субъективизмомъ понятія (созна-

нія) и надъ объективизмомъ бытія, будучи свободно ото всякой проекціи *per hiatus*, лежащей въ основаніи ихъ обоихъ, и знаменуя собою *esse in meo actu*, или же абсолютное, въ себѣ замкнутое *я (мы)*; 4) однако же, все это такъ, если знаніе есть; почему оно должно быть? да потому, что оно знаніе: „Существованіе, какъ таковое, какое бы имя оно ни носило, отъ самаго нисшаго и до самаго наивысшаго,—до существованія абсолютнаго знанія, имѣетъ основаніе не въ самомъ себѣ, а въ нѣкоторой абсолютной цѣли; эта цѣль состоитъ въ томъ, что абсолютное знаніе должно быть. Черезъ эту цѣль все полагается и опредѣляется; и только въ достиженіи этой цѣли достигаетъ оно и выражаетъ свое собственное опредѣленіе“¹⁾; „ни въ реконструкціи, какъ таковой (представленіи), ни въ первичномъ (вещи для себя) не стоитъ знаніе, а только и только въ точкѣ между ними обоими; оно стоитъ въ образѣ реконструкціи, какъ образѣ, въ каковомъ образѣ для него въ силу одного только внутренняго закона возникаетъ положеніе нѣ котораго закона. Это проникновеніе существа образа есть первичное, абсолютное, неизмѣнное единство; и оно, именно какъ внутреннее, въ проецированіи, раскалывается, проецируя себя въ неподвижный объективный образъ и неподвижный объективный законъ“²⁾; „мы или разумъ не стоимъ болѣе ни въ объективированномъ, ни въ субъективированномъ разумѣ..., а прямо въ средне-пунктѣ абсолютно-дѣйствительнаго само-дѣланія; разумъ полно-жизненно ушелъ въ самого себя и превратился во внутреннее *я*, окружность и средне-пунктъ въ наукоученіи... Абсолютный разумъ есть абсолютное (осуществленное) интеллигированіе самого себя, и самоинтеллигированіе, какъ таковое, есть разумъ“³⁾.

д) *Нѣкоторыя изъ основныхъ понятій.*—Всѣ четыре изложенія оперируютъ *одними и тѣми же* основными понятіями и

1) Nachgel Werke. II. 290;

2) Ibid. 287;

3) Ibid. 310.

придають имъ одинъ и той же смыслъ. 2) *Понятіе я*. Два первыхъ наукоученія различають три понятія *я*: абсолютнаго *я*, теоретическаго, и практическаго *я*. Первое изъ нихъ выше всякой объективности, а равно и субъективности (въ точномъ смыслѣ этого слова); это—яйность, въ себѣ самой возвратная дѣятельность, субъектъ-объективность ¹⁾, это—дѣло-дѣйствіе, въ себѣ дѣйствованіе, возвышающееся надо всѣми остальными: „мое абсолютное *я*, очевиднымъ образомъ, не есть индивидуумъ, какъ объяснили меня оскорбленные царедворцы и сердитые философы, чтобы всучить мнѣ позорное ученіе практическаго эгоизма (пишетъ Фихте Якоби въ 1795 году). Но индивидуумъ долженъ быть выведенъ изъ абсолютнаго *я* ²⁾“. Этому послѣднему присуще абсолютное бытіе, глубоко отличное ото всякаго существованія и состоящее въ его дѣйственности, въ самовозвратности ³⁾. Второе, теоретическое *я* опредѣляется въ своей сущности рефлексіей и своимъ противостояніемъ объекту; третье, практическое *я* есть *я* рефлексіи или теоретическое *я* въ его безконечномъ стремленіи возвыситься надъ рефлексіей и объектомъ и снова стать абсолютнымъ *я*, охватывающимъ въ себѣ всю реальность ⁴⁾.—Оба послѣдующихъ наукоученія удерживаютъ всѣ эти три понятія *я*, нисколько не измѣняя ихъ смысла. Теоретическое *я* фигурируетъ въ нихъ либо какъ свобода, коррелятивная неизбѣжно бытію (1801), либо какъ сознаніе, понятіе, „черезъ“, тоже коррелятивное бытію (1804). Практическое *я* въ нихъ обоихъ фигурируетъ въ качествѣ того долженствованія, которое создаетъ знанію существованіе, а тѣмъ самымъ сообщаетъ безконечность его свершенію и построенію. Наконецъ, абсолютное *я* фигурируетъ подъ видомъ либо абсолютной формы знанія (1801): „наукоученіе обозначило это абсолютное самопро-

1) *Sämmtl. Werke* I, 134, 502; II 362.

2) I. G. Fichte's *Leben u. Briefwechsel* II, 166, 214, 224; *Sämmtl Werke* 91 ff., 134, 500 f.

3) *Ibid.* 260 Anm., 279 Anm.

4) *Ibid.* 277 f., 515 f.

никновеніе себя самого и себѣ-самому-бытность... словомъ „яйность“ ¹⁾, либо подѣ видомъ самого живого, себя полагающаго, строящаго, проникающаго абсолютнаго знанія, въ которомъ бытіе и жизнь одно и то же, ибо оно—*esse in mero actu* (1804) ²⁾. И этому нисколько не мѣшаетъ постоянное требованіе „отмѣны сознанія“, такъ какъ, вѣдь, этотъ же смыслъ „отмѣны сознанія“ имѣетъ и требованіе преодолѣть всѣ антитезы, которымъ живутъ и дышатъ наукоученія пресловутаго „перваго періода“. Съ другой стороны, именно въ такомъ требованіи „отмѣны сознанія“ сказывается генезисъ или дѣло дѣйствіе (какъ заявляетъ самъ Фихте) ³⁾, какъ въ первыхъ наукоученіяхъ оно сказывается въ безконечномъ стараніи рефлексій преодолѣть себя и выбраться за свои предѣлы. Вѣдь, именно это значитъ утвержденіе того, что дѣло-дѣйствіе всегда возвратно въ себѣ ⁴⁾; а равно, именно таково внутреннее значеніе того факта, что генезисъ абсолютенъ или абсолютно повторимъ.—β) *Понятіе бытія*. Въ полномъ согласіи между собою, всѣ четыре изложенія наукоученія характеризуютъ бытіе, какъ объективность, какъ противоположность сознанію или рефлексіи (понятію) и потому, какъ предметъ постепенныхъ стараній преодолѣнія, генезиса: бытіе—это (выражаясь языкомъ наукоученія 1804 года) *proiectum per hialum*, отрицаніе дѣло-дѣйствія, чрезъ отрицаніе какового отрицанія дѣло-дѣйствіе или генезисъ осуществляется. Если бытіе приписывается, тѣмъ не менѣе, иногда высшему абсолютно-генетическому единству дѣло-дѣйствія, то только въ отраженномъ смыслѣ съ прибавленіемъ всякихъ поясненій, въ родѣ того, что его не надо тогда мыслить какъ существованіе, т. е. какъ бытіе ⁵⁾, или же, что оно есть *esse in mero actu* ⁶⁾ и т. п.—γ) *Поня-*

1) *Ibid.*, II, 19 f., 24.

2) *Nachgel. Werke* II, 206 ff. 212, 259, 274;

3) *Ibid.* 194 f., 210 f.

4) *Sämmtl. Werke*. I, 134.

5) *Ibid.* 279 Anm.

6) *Nachgel. Werke* II, 206.

ті реальності. Въ полномъ согласіи другъ съ другомъ всѣ четыре изложенія употребляютъ это понятіе либо однозначно съ понятіемъ бытія, либо,—если въ примѣненіи къ высшему единству, то съ оговорками относительно того, что это—не бытіе-образная, обьективированная реальность, а въ себѣ живая, дѣйственная, до обьективно-субьективная. *д) Понятіе Бога.* Первые два изложенія не знаютъ Бога, какъ особаго бытія. И точно также мало принимаютъ его въ видѣ бытія другія два изложенія. Такъ, напр., вотъ слова изъ наукоученія отъ 1804 года: „Хотите вы, какъ то принято, назвать абсолютно-самостоятельное, единое, въ себя самого погруженное бытіе Богомъ; въ такомъ случаѣ единственнымъ подлиннымъ существованіемъ было бы сознаніе Бога. Но замѣтите при этомъ... что это бытіе, несмотря на то, что оно изъ свѣта полагается, какъ абсолютно самостоятельное нѣчто, такъ какъ свѣтъ въ своей жизни теряетъ себя самъ, тѣмъ не менѣе, въ дѣйствительности не есть именно потому, что оно несетъ въ себѣ предикать есть, предикать наличности, а стало быть,—смерти, и что подлиннымъ абсолютнымъ является только свѣтъ: значить, Божество должно быть полагается не въ мертвое бытіе, а въ живой свѣтъ“ ¹⁾.—*е) Понятія не-бытія и непонятнаго.* Эти два понятія, изъ которыхъ первое фигурируетъ въ наукоученіи отъ 1801, а второе—въ наукоученіи отъ 1804 года, непосредственно не имѣются въ двухъ первыхъ начертаніяхъ, что невольно наталкиваетъ на мысль о различіи и наличность двухъ періодовъ. Однако же, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что понятіе не-бытія введено лишь съ цѣлью отгнать самопроизвольность перваго положенія; ему въ первыхъ начертаніяхъ соотвѣтствуетъ характеристика дѣло-дѣйствія, какъ абсолютной самодѣйственности. И точно также понятіе непонятнаго, непостижимаго введено для того, чтобы отгнать производность, вторичность, ограниченность понятія (рефлексіи) и всецѣло должно быть от-

¹⁾ Ibid. 146—147.

несено насчетъ абсолютнаго я первыхъ начертаній наукоученія.—η) *Понятіе абсолютнаго*. И это понятіе не имѣеть въ виду никакой субстанціи, никакого объективнаго бытія, ничего такого, что было бы запечатлѣно проекціей, а стало быть—hiatus'омъ. И имъ обозначается только первичная дѣло-дѣйственность, само-опредѣленность, самопроникнутость, въ противоположность бездѣйственности, ограниченности, подчиненности, бессознательности бытія, понятія, сознанія, рефлексіи. „Быть можетъ, абсолютное проникаетъ въ наше сознаніе только въ той связи, въ которой оно установлено, какъ форма знанія, а отнюдь не въ чистотѣ своей въ себѣ и для себя“, говоритъ наукоученіе отъ 1801 года ¹⁾. И все наукоученіе отъ 1804 года является утвердительнымъ отвѣтомъ на это, ибо показываетъ съ полнѣйшей безповоротностью, что весь смыслъ абсолютнаго въ его идейной противопоставленности понятію, въ которой, собственно, и живетъ оно само, противопоставляясь такимъ образомъ самому себѣ и тѣмъ осуществляя ту само-возвратность, которой надѣляются абсолютное я первыхъ наукоученія ²⁾.

3. Итакъ, въ какое же отношеніе должны быть поставлены по отношенію другъ къ другу эти четыре начертанія наукоученія? Изъ предыдущаго совершенно ясно, что *гипотеза о двухъ періодахъ должна быть оставлена*, и на ея мѣсто должно быть поставлено какое-нибудь другое толкованіе, обезпечивающее за Фихте единство ученія. Такимъ толкованіемъ можетъ быть, скорѣе всего, слѣдующее.

При начертаніи двухъ первыхъ своихъ изложеній Фихте находился подъ сильнымъ вліяніемъ духа и потребностей

¹⁾ Sämmtl. Werke II, 13;

²⁾ Nachgel. Werke II 305, 310.—Я думаю, что этихъ систематическихъ сопоставленій достаточно для журнальной статьи. Болѣе обстоятельная аргументація потребовала бы значительно больше мѣста. Я откладываю ее до болѣе подходящаго случая. Къ тому же, читатель можетъ обратиться непосредственно къ данному только что изложенію четырехъ начертаній и самъ попытается продолжить и пополнить намѣченное сейчасъ въ общихъ чертахъ сравненіе.

своего времени. Отсюда понятно, что онъ постарался построить изъ одинаго (вѣрнѣе, немногихъ) положенія (и одинаго принципа) всю сферу знанія и такимъ образомъ осуществить науку науки. Вполнѣ естественно, что, при этомъ, его вниманіе было особенно обращено на то, чтобы выдержать въ этой науки истинный научный строй, технику доказательства, дедуктивную форму.

Съ теченіемъ времени имъ стала ощущаться все рѣзче и рѣзче потребность методологическаго освѣщенія смысла, значенія и содержанія построенной имъ системы. Это происходило и по внѣшнимъ причинамъ: въ силу тѣхъ недо-разумѣній и ошибочныхъ толкованій, которыя вызвало наукоученіе, и по внутреннимъ причинамъ: Фихте самъ чувствовалъ отсутствіе методическаго, принципіальнаго начала въ своемъ наукоученіи, которое начиналось совсѣмъ неожиданнымъ и произвольнымъ исхожденіемъ изъ трехъ основоположеній совсѣмъ неравной основополагательной значимости. Тогда возникли „Введенія въ наукоученіе“.

Недоразумѣнія и непониманія, между тѣмъ, росли. Atheismusstreit только подлил масла въ огонь, да и самому Фихте уяснилъ многое въ его системѣ. Къ противникамъ сталъ мало-по-малу переходить Шеллингъ, занявшійся построеніемъ натурфилософіи и не только не хотѣвшій признать за наукоученіемъ принципіальнаго примата, но обвинявшій наукоученіе въ формализмъ, въ рефлексивности и сравнивавшій его съ простой формальной логикой. Нужно было изложить наукоученіе такъ, чтобы стала яснѣе его равно и сверхсубъективная и сверхъобъективная природа и точка зрѣнія и его безусловная способность служить объясненіемъ и обоснованіемъ міръ природы и духа (поскольку того можно и слѣдуетъ требовать вообще отъ философіи). И вотъ Фихте написалъ изложеніе наукоученія отъ 1801 года, которое, по его собственному признанію, направлено противъ Шеллинга, хотя непосредственно выступаетъ только противъ Спинозы ¹⁾.

¹⁾ I. G. Fichte's Leben u. Briefwechsel II, 367.

Въ то время, когда это послѣднее наукоученіе уже было написано или дописывалось, Гегель опубликовалъ свою статью о „различіи фихтевской и шеллинговской системъ философіи“, въ которой обвинялъ Фихте въ субъективизмъ и антропологизмъ. И „Солнечно-ясное сообщеніе о подлинной сущности новѣйшей философіи“, и Наукоученіе отъ 1801 года носятъ явные слѣды знакомствъ Фихте съ этимъ обвиненіемъ: „наукоученіе—не психологія“ ¹⁾, говоритъ онъ подчеркнуто въ первомъ; „съ отдѣльными субъектами и объектами и ихъ психологическими явленіями и различіями не имѣеть дѣла никакая трансцендентальная философія“²⁾, читаемъ мы во второмъ. Но обстоятельно и систематически противъ этого обвиненія Фихте рѣшилъ выступить только послѣ вторичныхъ и, пожалуй, еще болѣе рѣзкихъ и рельефныхъ обвиненій Гегеля въ статьѣ послѣдняго: „знаніе и вѣра“ (отъ 1802 года). И тогда-то было написано наукоученіе отъ 1804 года, все устремленное къ тому, чтобы „отмѣнить“ сознаніе, элиминировать субъекта, снять психическое и дать разуму обнаружиться, какъ онъ есть самъ ³⁾.

Такимъ образомъ, въ наукоученіи отъ 1804 года мы имѣемъ только болѣе корректное и тонкое (съ одной опредѣленной стороны) изложеніе тѣхъ же самыхъ идей, того же самаго содержанія и той же самой системы, что и въ самыхъ первыхъ его начертаніяхъ.

Б. Яковенко.

1) Sämmtl. Werke II, 365.

2) Ibid. 140.

3) Nachgel. Werke II 194 f., 210 f.