БИБЛ... Е. И. ...

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ФИЛОСОФІИ.

Неперіодическое изданіе, выходящее подъ редакціей
Н. О. ЛОССКАГО и Э. Л. РАДЛОВА.

Сборникъ № 12.

Къ исторіи теоріи познанія I.

Изд-ство „Образованіе". СПБ.
1914.

Издательство „ОБРАЗОВАНІЕ“, СПБ., Поварской, 12. — Телефонъ № 75-51.

Новыя идеи въ математикѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей заслуженн. проф. А. В. Васильева.

Сборникъ № 1. Математика. Методъ, проблемы и значеніе ея. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Пространство и время I. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Пространство и время II. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Ученіе о числѣ. Ц. 80 к.
Сборникъ № 5. Принципъ относит. съ математ. точки зрѣнія. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ астрономіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей профессора А. А. Иванова.

Сборникъ № 1. Космогоническія гипотезы I. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Земля. Ея внѣшняя форма и внутреннее строеніе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Космогоническія гипотезы II. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ физикѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ ред. заслуженн. проф. И. И. Боргмана.

Сборникъ № 1. Строеніе вещества.—Второе дополненное изданіе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Эѳиръ и матерія.—Второе дополненное изданіе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Принципъ относительности.—Второе изданіе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Дѣйствіе свѣта. Ц. 80 к.
Сборникъ № 5. Природа свѣта. Ц. 80 к.
Сборникъ № 6. Природа теплоты. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ химіи

Непериодическое изданіе, выходящее подъ ред. профессора Л. А.

Сборникъ № 1. Стереохимія. Химическая механика. Ра[illegible] Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Радіоактивныя вещества I. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Валентность. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Радіоактивныя вещества II. Ц. 80 к.
Сборникъ № 5. Строеніе матеріи I. (Печ.).

Новыя идеи въ біологіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ ред. проф. В. А. Вагнера и Е. А. Шульца.

Сборникъ № 1. Что такое жизнь? Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Новое въ ученіи о нервной системѣ. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Смерть и безсмертіе. (Печат.)

Новыя идеи въ медицинѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей проф. А. М. Левина, при ближайшемъ участіи проф. Л. В. Блюменау, проф. А. А. Кадьяна, д-ра Е. С. Лондона и академика И. П. Павлова.

Сборникъ № 1. Радіотерапія. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Анафилаксія—Вакцинотерапія. (Печат.).

Ближайшія книжки будутъ посвящены, между прочимъ, внутренней секреціи, современному ученію объ иммуніи [illegible] хирургическому sepsis'у, перитониту, хирургіи Базедовой болѣзни и т. д.

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ФИЛОСОФІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей
Н. О. ЛОССКАГО и Э. Л. РАДЛОВА.

СБОРНИКЪ ДВѢНАДЦАТЫЙ.

Къ исторіи теоріи познанія I.

Изд-ство „ОБРАЗОВАНІЕ“ СПБ.
1914.



„Пров 38"
ПРОВ. 1957
Пр.
БИБЛІОТЕКА
АКАДЕМІИ

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія „Викторія", Знаменская ул., д. 17.
1913.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ виду выдающагося положенія, занимаемаго гносеологіею въ современной философской литературѣ, редакція „Новыхъ идей въ философіи“ рѣшила выпустить нѣсколько сборниковъ „Къ исторіи гносеологіи“, которые будутъ составлены изъ статей, незначительныхъ по объему, но своимъ содержаніемъ оказавшихъ вліяніе на развитіе гносеологіи и не утратившихъ значенія даже и для нашего времени.

Въ первомъ изъ этихъ сборниковъ помѣщены статьи Якоби, Фихте („Первое введеніе въ наукословіе“) и Шеллинга, посвященныя вопросу о вещи въ себѣ и о различіи между догматизмомъ и критицизмомъ. Статья Фихте „Наукословіе въ его общихъ чертахъ“ замѣчательна тѣмъ, что выражаетъ въ сжатой и сравнительно удобопонятной формѣ послѣдній фазисъ его творчества.

Всѣ статьи въ этомъ сборникѣ переведены С. І. Гессеномъ.

Редакція.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр

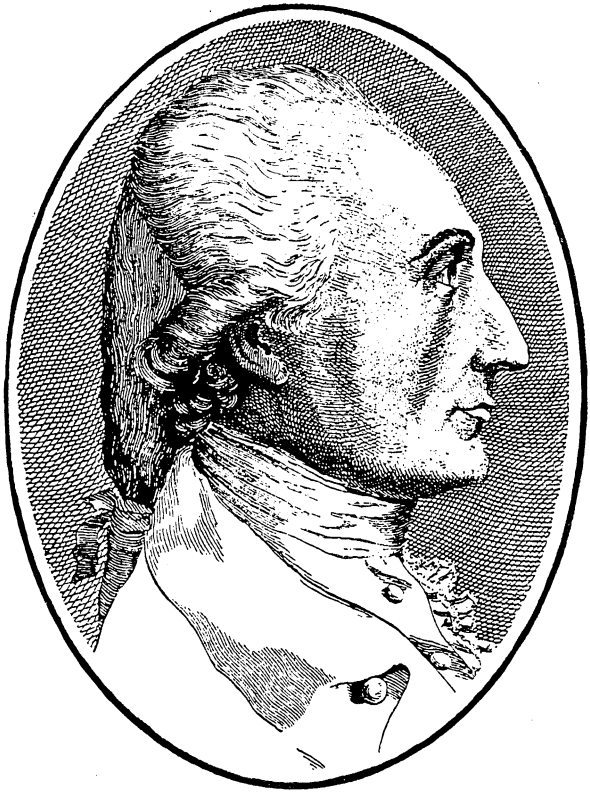
Ф. Г. Якоби. О трансцендентальномъ идеализмѣ. . 1

I. Г. Фихте. Первое введеніе въ наукословіе . . . 15

Ф. В. I. Шеллингъ. Философскія письма о догматизмѣ и критицизмѣ 54

I. Г. Фихте. Наукословіе въ его общихъ чертахъ . 128

Фр. Шеллингъ. Иммануилъ Кантъ 146



J. G. Jacobi

Ф. Г. Якоби.

О трансцендентальномъ идеализмѣ [1]).

(1786 г.).

Трансцендентальный или критическій идеализмъ, на которомъ построена Кантова „Критика чистаго разума", мнится мнѣ, недостаточно тщательно разрабатывается иными продолжателями Кантовой философіи—или,чтобы сразу уже высказать то, что я думаю: они, повидимому, вообще до того боятся упрека въ идеализмѣ, что готовы скорѣе дать поводъ къ нѣкоторому недоразумѣнію, чѣмъ подвергнуть себя этому страшному упреку. Само по себѣ это, впрочемъ, не представляло бы собой ничего зазорнаго, ибо обыкновенно для того, чтобы овладѣть предразсудками людей, надо ихъ предварительно укротить; привлечь же вниманіе вообще такъ трудно, что, если на пути стоитъ какой-нибудь общій предразсудокъ,

[1]) Стр. 291-310, т. II соч. Ф. Г. Якоби (Leipzig, 1815). Приложеніе къ діалогу „Давидъ Юмъ о вѣрѣ, или идеализмъ и реализмъ" [Прим. перев.].

Статья эта имѣетъ въ виду исключительно первое изданіе „Крит. чист. разума", которое только и появилось въ свѣтъ ко времени ея написанія. Нѣсколько мѣсяцевъ послѣ напечатанія этой статьи появилось второе изданіе труда Канта, дополненное тѣмъ опроверженіемъ идеализма, о которомъ я подробно говорилъ уже во введеніи, предпосланномъ къ этому второму тому моихъ сочиненій. Въ предисловіи къ этому второму изданію (стр. XXXVII и сл.) Кантъ указываетъ читателю на улучшенія въ изложеніи, сдѣланныя имъ въ новомъ изданіи, не умалчивая при этомъ, что съ улучшеніями для читателя связана и нѣкоторая потеря, такъ какъ, чтобы дать мѣсто болѣе понятному изложенію, пришлось кое-что опустить или сократить.—Я считаю потерю эту весьма значительной и

приходится отказаться почти что отъ всякой надежды достичь этого. Но въ настоящемъ случаѣ дѣло обстоитъ такъ, что малѣйшее недоразумѣніе уничтожаетъ возможность какого бы то ни было пониманія, такъ что уже неизвѣстно, что кому-нибудь приписывается. Самую „Критику чистаго разума“ врядъ ли можно въ этомъ упрекнуть; она высказывается довольно опредѣленно: достаточно только прочесть немногія страницы трансцендентальной эстетики, а за нею критику четвертаго паралогизма трансцендентальной психологіи (стр. 367—380 перваго изданія, стр. 235, русск. пер. Н. Лосскаго), чтобы вполнѣ уяснить себѣ сущность трансцендентальнаго идеализма.

„Трасцендентальный идеализмъ, говоритъ Кантъ въ этой послѣдней главѣ (стр. 370 перв. изд.), можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ эмпирическимъ реализмомъ, или, какъ говорится, дуализмомъ, т. е. можетъ допустить существованіе матеріи, вовсе не выходя изъ области самосознанія и не признавая ничего больше, кромѣ достовѣрности представленной во мнѣ, т. е. cogito, ergo sum. Въ самомъ дѣлѣ, трансцендентальный идеализмъ счи-

желалъ бы замѣчаніемъ этимъ побудить читателя, дѣйствительно интересующагося философіей и ея исторіей, сравнить первое изданіе „Критики чист. разума“ со вторымъ, улучшеннымъ. Послѣдующія изданія представляютъ собой лишь простую перепечатку второго. Особое вниманіе обращаю я на отдѣлъ перваго изданія [стр. 103 и сл.]: О синтезѣ воспризнанія въ понятіи. Такъ какъ первое изданіе сдѣлалось чрезвычайной рѣдкостью, то хотя бы общественнымъ и болѣе полнымъ частнымъ библіотекамъ слѣдовало бы озаботиться, чтобы немногіе оставшіеся еще экземпляры перваго изданія не совсѣмъ пропали. Вообще недостаточно еще сознается, какую громадную пользу при изученіи системъ великихъ мыслителей доставляетъ ознакомленіе съ ранними изложеніями этихъ системъ. Такъ, Гаманнъ разсказывалъ мнѣ о Христіанѣ Якобѣ Краузѣ, что этотъ послѣдній навсегда остался ему благодаренъ за то, что тотъ ознакомилъ его съ первымъ философескимъ трудомъ Юма, „Treatise of Human nature“ 1739, ибо, по его словамъ му только тогда сталъ ясенъ истинный смыслъ позднѣйшихъ Essays

таетъ матерію и даже ея внутреннюю возможность только явленіемъ, которое внѣ нашей чувственности вовсе не существуетъ; поэтому для него она есть только видъ представленій (наглядное представленіе), называемыхъ внѣшними не въ томъ смыслѣ, будто они относятся къ предметамъ, внѣшнимъ самимъ по себѣ, а въ томъ смыслѣ, что они относятъ воспріятія къ пространству, въ которомъ все внѣположно, тогда какъ само пространство находится въ насъ. Въ пользу этого трансцендентальнаго идеализма мы высказались уже въ самомъ началѣ своего изслѣдованія"...

„Если разсматривать внѣшнія явленія, какъ представленія, производимыя въ насъ соотвѣтствующими имъ предметами, какъ вещами, которыя сами по себѣ находятся внѣ насъ, то непонятно, какимъ образомъ можно было бы узнать объ этомъ существованіи ихъ иначе, какъ путемъ умозаключенія отъ дѣйствія къ причинѣ, причемъ всегда должно оставаться сомнительнымъ, находится ли эта причина въ насъ или внѣ насъ. Правда, можно допустить, что причиною нашихъ внѣшнихъ наглядныхъ представленій служитъ нѣчто, находящееся внѣ насъ въ трансцендентальномъ смыслѣ, но такая причина не есть тотъ предметъ, который мы подразумѣваемъ подъ представленіями матеріи и тѣлесныхъ вещей, такъ какъ эти вещи суть лишь явленія, т. е. виды представленій, которые находятся всегда только въ насъ, и дѣйствительность которыхъ основывается на свидѣтельствѣ непосредственнаго сознанія точно такимъ же образомъ, какъ и сознаніе о моихъ собственныхъ мысляхъ. Трансцендентальный предметъ одинаково неизвѣстенъ намъ какъ во внутреннемъ, такъ и во внѣшнемъ наглядномъ представленіи, и мы говоримъ здѣсь не о немъ, а объ эмпирическомъ предметѣ, который называется внѣшнимъ въ томъ случаѣ, если онъ представляется въ пространствѣ, и внутреннимъ

въ томъ случаѣ, если онъ представляется исключительно въ отношеніяхъ времени, причемъ, однако, и пространство и время находятся только въ насъ самихъ".

„Выраженіе „внѣ насъ" неизбѣжно приводитъ къ двусмысленностямъ, такъ какъ означаетъ то вещи въ себѣ, существующія отдѣльно отъ насъ, то вещи, относящіяся только къ области внѣшнихъ явленій. Съ цѣлью устранить всякую неопредѣленность изъ этого понятія въ его послѣднемъ значеніи, лежащемъ въ основѣ психологическаго вопроса о реальности нашего внѣшняго нагляднаго представленія, мы будемъ отличать эмпирически внѣшніе предметы отъ предметовъ въ трансцендентальномъ смыслѣ тѣмъ, что будемъ называть первые (т. е. только эмпирически внѣшніе предметы) вещами, находящимися въ пространствѣ"...

„Въ пространствѣ нѣтъ ничего, кромѣ того, что въ немъ представляется. Въ самомъ дѣлѣ, само пространство есть не что иное, какъ представленіе; слѣдовательно, то, что находится въ немъ, должно содержаться въ представленіи, и потому въ пространствѣ нѣтъ ничего, кромѣ того, что въ немъ дѣйствительно представляется. Мысль, что вещь можетъ существовать только въ представленіи о ней, должна, конечно, казаться странною, но она теряетъ здѣсь свою парадоксальность въ виду того, что вещи, съ которыми мы имѣемъ дѣло, суть не вещи въ себѣ, а только явленія, т. е. представленія".

„Если мы не хотимъ запутаться въ самыхъ простыхъ своихъ утвержденіяхъ, то мы должны разсматривать всѣ воспріятія, и внѣшнія и внутреннія, только какъ сознаніе того, что принадлежитъ нашей чувственности, и считать внѣшніе предметы ея не вещами въ себѣ, а только представленіями, которыя могутъ сознаваться нами непосредственно, какъ и всякое другое представленіе, но называются внѣшними потому, что связаны

съ чувствомъ, которое мы называемъ внѣшнимъ, и наглядным представленіемъ котораго служитъ пространство, само въ свою очередь составляющее не что иное, какъ одно изъ внутреннихъ представленій, въ которомъ извѣстныя воспріятія связываются другъ съ другомъ... Трансцендентальный объектъ, лежащій въ основѣ внѣшнихъ явленій, а также то, что лежитъ въ основѣ внутреннихъ явленій, не есть ни матерія, ни мыслящее существо само по себѣ, онъ есть неизвѣстное намъ основаніе явленій, дающее намъ эмпирическое понятіе какъ перваго, такъ и второго рода".

Изъ трансцендентальной эстетики, на которую я указалъ раньше, я приведу лишь слѣдующее мѣсто о трансцендентальной идеальности времени. „Противъ этой теоріи, приписывающей времени эмпирическую реальность, но отрицающей абсолютную и трансцендентальную реальность его, понимающіе люди высказываютъ одно возраженіе столь единодушно, что, я полагаю, оно должно естественнымъ образомъ возникнуть у каждаго читателя, для котораго непривычны такія разсужденія. Оно состоитъ въ слѣдующемъ: измѣненія дѣйствительны (это доказываетъ смѣна нашихъ собственныхъ представленій, если бы мы даже и стали отрицать дѣйствительность всѣхъ внѣшнихъ явленій вмѣстѣ съ ихъ измѣненіями), а такъ какъ измѣненія возможны только во времени, то, слѣдовательно, время есть нѣчто дѣйствительное. Отвѣтить на это возраженіе не трудно. Я принимаю этотъ аргументъ вполнѣ. Время въ самомъ дѣлѣ есть нѣчто дѣйствительное, именно, оно есть дѣйствительная форма внутренняго нагляднаго представленія. Слѣдовательно, оно имѣетъ субъективную реальность въ отношеніи внутренняго опыта, иными словами, я дѣйствительно имѣю представленіе о времени и моихъ опредѣленіяхъ въ немъ. Значитъ, время слѣдуетъ считать дѣйствительнымъ не какъ объектъ,

а какъ способъ представлять меня самого какъ объектъ. Но если бы я самъ или какое-нибудь другое существо могло наглядно представлять меня безъ этого условія чувственности, то тѣ же самыя опредѣленія, которыя теперь представляются намъ, какъ измѣненія, дали бы знаніе, въ которомъ не было бы представленія времени, а слѣдовательно, не было бы также представленія измѣненій... Я могу, правда, сказать, что мои представленія слѣдуютъ другъ за другомъ, однако, это значитъ лишь, что мы сознаемъ ихъ, какъ смѣняющіяся во времени, т. е. согласно формѣ внутренняго чувства, и т. д.". („Крит. чист. разума", стр. 36 и 37 перв. изд., стр. 51—52 русск. пер. Н. Лосскаго).

Итакъ, въ томъ что мы, реалисты, называемъ дѣйствительными предметами, независимыми отъ нашихъ представленій вещами, трансцендентальный идеалистъ видитъ лишь внутреннія сущности, при чемъ сущности эти отнюдь не представляютъ какой-нибудь вещи, которая находилась бы внѣ насъ и къ которой могло бы относиться явленіе, но суть только субъективныя опредѣленія души, совершенно лишенныя всего дѣйствительно объективнаго. — „Эти предметы[1]) суть только представленія"—не что иное, какъ представленія—„которыя въ той формѣ, въ какой они представляются нами, именно какъ протяженныя существа, или ряды измѣненій, не имѣютъ существованія сами по себѣ внѣ нашей мысли" (стр. 491 перв. изд., стр. 298 русск. пер.). „Они"—эти предметы, которые суть только явленія, не представляющія собою ничего, рѣшительно ничего, дѣйствительно объектив-

[1]) Поэтому Кантъ и называетъ реалистовъ, которые не только эмпирическіе реалисты, мечтательными идеалистами; ибо они принимаютъ предметы, которые суть лишь простыя представленія, за вещи въ себѣ.

наго, но всегда лишь самихъ себя—„лишь игра нашихъ представленій, которыя, въ концѣ-концовъ, суть опредѣленія внутренняго чувства“. (Стр. 101 перв. изд. стр. 88, прим. русск. пер.).

Слѣдовательно, „порядокъ и законосообразность вносятся нами самими въ явленія, называемыя нами природою, и не могли бы быть найдены въ явленіяхъ, если бы не были вложены въ нихъ первоначально нами самими и природою нашей души. (стр. 125 перв. изд., стр. 99, прим. русск. пер.)... Хотя мы узнаемъ многіе законы посредствомъ опыта, тѣмъ не менѣе они суть лишь частныя опредѣленія болѣе высокихъ законовъ, изъ которыхъ самые высшіе (подчиняющіе себѣ всѣ остальные) происходятъ a priori изъ самого разсудка и не заимствованы изъ опыта, а скорѣе сами должны придавать явленіямъ ихъ законосообразность и, такимъ образомъ, дѣлать возможнымъ опытъ. Слѣдовательно, разсудокъ есть не только способность образовывать правила для себя путемъ сравненія явленій: онъ самъ есть законодатель для природы; иными словами, безъ разсудка не было бы никакой природы, т. е. не было бы синтетическаго единства многообразія явленій согласно правиламъ: ибо явленія, какъ таковыя, не могутъ находиться внѣ насъ, но существуютъ только въ нашей чувственности“ [1]).

Я думаю, этихъ немногихъ цитатъ достаточно, чтобы доказать, что философъ-кантіанецъ измѣняетъ духу своей системы, утверждая относительно предметовъ,

[1]) Слѣдуетъ остерегаться смѣшивать это Кантово утвержденіе съ тѣмъ, часто высказывавшимся Лейбницемъ, мнѣніемъ, которое такъ хорошо и понятно было изложено и Мендельсономъ въ его „Федонѣ“ именно, что порядокъ, гармонія и всякое вообще согласованіе многообразія, какъ таковое, находится не въ вещахъ, но единственно въ мыслящемъ существѣ, совмѣщающемъ въ себѣ многообразное и объединяющемъ его въ одномъ представленіи. Ибо, согласно посидѣ

что они производятъ впечатлѣнія на чувства, возбуждаютъ тѣмъ самымъ ощущенія и, такимъ образомъ, вызываютъ представленія: ибо, согласно ученію Канта, эмпирическій предметъ, будучи всегда лишь явленіемъ, не можетъ находиться внѣ насъ и быть чѣмъ то еще инымъ, кромѣ какъ представленіемъ; о трансцендентальномъ же предметѣ, согласно этой теоріи, мы не имѣемъ ни малѣйшаго знанія и даже не имѣемъ его никогда въ виду, когда говоримъ о предметахъ, понятіе его въ лучшемъ случаѣ есть проблематическое понятіе, покоющееся на совершенно субъективной, присущей исключительно нашей особой чувственности, формѣ нашего мышленія. Опытъ не даетъ его и не можетъ никоимъ образомъ его дать, такъ какъ то, что не есть явленіе, никогда не можетъ быть предметомъ опыта. Явленіе же и наличность во мнѣ тѣхъ или иныхъ опредѣленій чувственности не предполагаетъ никакого отношенія подобныхъ представленій къ какому-нибудь объекту. Превращеніе явленія въ объектъ есть дополнительное дѣяніе разсудка, котораго онъ достигаетъ, соединяя въ одномъ сознаніи многообразіе явленія. Поэтому мы говоримъ, что познаемъ предметъ, произведя въ многообразіи нагляднаго представленія синтетическое единство; и понятіе этого единства есть представленіе о предметѣ = X. Это = X не есть, однако, транс-

---

нему утвержденію, порядокъ и гармонія, воспринимаемые мною, менѣе всего субъективны; но то, что ихъ обусловливаетъ, лежитъ внѣ меня въ предметѣ, и свойства предмета заставляютъ меня соединять его части такъ, а не иначе. Итакъ, предметъ здѣсь предписываетъ законы разсудку въ отношеніи понятія, которое этотъ послѣдній образуетъ въ соотвѣтствіи съ ними; понятіе во всѣхъ своихъ частяхъ и отношеніяхъ дано предметомъ, и во мнѣ лежитъ единственно самопониманіе.

ценденталный предметъ; ибо о трансцендентальномъ предметѣ мы даже и столькаго не знаемъ, и мы принимаемъ его какъ умопостигаемую причину явленія вообще только для того, чтобы имѣть нѣчто, что соотвѣтствовало бы чувственности, какъ воспріимчивости [1]).

Между тѣмъ, сколь ни противорѣчитъ духу Кантовой философіи допущеніе предметовъ, воздѣйствующихъ на чувства и вызывающихъ такимъ образомъ представленія, все же трудно понять, какимъ образомъ безъ этого предположенія Кантова философія могла бы найти впервые доступъ къ себѣ самой и притти къ изложенію своего ученія. Ибо слово чувственность лишается тотчасъ же всякаго значенія, если не понимать подъ нимъ особой реальной среды между реальнымъ и реальнымъ, дѣйствительнаго посредствующаго звена отъ одного нѣчто къ другому, и если въ понятіи чувственности не предполагать уже содержащимися понятій внѣположности и связанности, дѣйствія и страданія, причинности и зависимости, какъ реальныхъ и объективныхъ опредѣленій; и при томъ содержащимися въ немъ такимъ образомъ, что абсолютная всеобщность и необходимость этихъ понятій дается одновременно съ понятіемъ чувственности, какъ предшествующая этому понятію предпосылка. Долженъ сознаться, что это обстоятельство явилось мнѣ сильной помѣхой при моемъ изученіи Кантовой философіи, такъ что нѣсколько лѣтъ подрядъ я долженъ былъ снова и снова приниматься за чтеніе „Критики чистаго разума“, ибо я находился въ непрерывномъ колебаніи, видя, что безъ такой предпосылки я не могу войти въ систему, а съ такой предпосылкой не могу въ ней оставаться.

Оставаться въ ней съ этой предпосылкой совершенно не возможно, потому что въ основѣ ея лежитъ убѣ-

[1]) „Критика чист. разума,“ (перв. изд.), стр. 246, 253, 254, 115, 494.

жденіе въ объективной значимости нашего воспріятія о предметахъ внѣ насъ, какъ вещахъ въ себѣ, а не какъ простыхъ, только субъективныхъ явленіяхъ такъ же, какъ и убѣжденіе въ объективной значимости нашихъ представленій о необходимыхъ связяхъ между этими предметами и ихъ существенныхъ отношеніяхъ, какъ объективно реальныхъ опредѣленіяхъ. Все это утвержденія, которыя никоимъ образомъ невозможно соединить съ кантовой философіей, ибо послѣдняя ставитъ себѣ цѣлью показать прямо противоположное: а именно, что какъ предметы, такъ и ихъ взаимоотношенія суть только субъективныя сущности, простыя опредѣленія нашего собственнаго Я, совершенно не существующія внѣ насъ. Ибо если кантова теорія и могла бы еще допустить, что этимъ только субъективнымъ сущностямъ, представляющимъ собою лишь опредѣленія нашего собственнаго существа, соотвѣтствуетъ нѣкая трансцендентальная причина, то все же остается чрезвычайно темнымъ, гдѣ находится эта причина, въ какого рода отношеніи стоитъ она къ дѣйствію. Впрочемъ, мы уже видѣли, что мы не можемъ имѣть никакого опыта (ни вблизи, ни издалека) объ этомъ трансцендентальномъ нѣчто и что у насъ нѣтъ способа получить о немъ хотя бы малѣйшее знаніе, но что всѣ предметы опыта суть простыя явленія, матерія и реальное содержаніе которыхъ суть не что иное, какъ наше собственное ощущеніе. Въ отношеніи же особыхъ опредѣленій этого ощущенія, т. е. его источника, или, выражаясь языкомъ кантовой философіи, рода и способа аффицированія насъ предметами, мы находимся въ состояніи полнѣйшаго незнанія. Что касается внутренней обработки или перевариванія этой матеріи, благодаря которому она получаетъ свою форму, и въ силу чего ощущенія въ насъ становятся предметами для насъ, то обработка эта

покоится на нѣкоей самопроизольности нашего существа, принципъ которой намъ опять-таки совершенно неизвѣстенъ и о которомъ мы только знаемъ, что первое ея проявленіе есть проявленіе нѣкоей слѣпой по всѣмъ направленіямъ связующей способности, именуемой нами способностью воображенія. Но такъ какъ возникающія такимъ образомъ понятія и выростающія изъ нихъ сужденія и предложенія обладаютъ значимостью лишь въ отношеніи къ нашимъ ощущеніямъ, то все наше познаніе есть не что иное, какъ сознаніе связанныхъ между собой опредѣленій нашего собственнаго Я, отъ которыхъ невозможно умозаключать ни къ чему другому. Наши общія представленія, понятія и основоположенія выражаютъ лишь существенную форму, которой, въ силу особаго характера нашей природы, должно подчиняться всякое частное представленіе и всякое частное сужденіе для того, чтобы оно могло быть воспринято и связано въ единомъ общемъ или трансцендентальномъ сознаніи и тѣмъ самымъ могло бы пріобрѣсти относительную истину, или относительно объективную значимость. Но если отвлечься отъ человѣческой формы, то эти законы нашего нагляднаго представленія и мышленія лишаются всякаго значенія и обязательности и не даютъ ни малѣйшаго указанія относительно законовъ природы самой по себѣ. Ни законъ достаточнаго основанія, ни даже законъ, что изъ ничего ничто не происходитъ,—не касаются вещей въ себѣ. Короче, все наше знаніе не содержитъ ничего, ровно ничего такого, что могло бы имѣть какое-нибудь истинно объективное значеніе.

Я спрашиваю: какъ возможно предположеніе о существованіи предметовъ, воздѣйствующихъ на наши чувства и, такимъ образомъ, вызывающихъ въ насъ представленія, соединять съ ученіемъ, желающимъ разрушить всѣ тѣ основанія, на которыя эта предпосылка опирается?

Вспомнимъ, что было сказано нами въ самомъ началѣ этой статьи. Мы говорили тогда, что, согласно системѣ Канта, пространство и всѣ вещи въ пространствѣ находятся въ сущности въ насъ и нигдѣ въ другомъ мѣстѣ; что всѣ измѣненія и даже измѣненія нашего собственнаго внутренняго состоянія (въ которыхъ мы непосредственно убѣждаемся лишь благодаря слѣдованію нашихъ мыслей) отнюдь не представляютъ собой объективно дѣйствительныхъ измѣненій, а суть лишь виды представленія, не доказывающіе никакого объективнаго слѣдованія ни внѣ насъ, ни въ насъ. Вспомнимъ, что всѣ основоположенія разсудка выражаютъ лишь субъективныя условія, т. е. законы нашего мышленія, а ни въ коемъ случаѣ не законы природы самой въ себѣ, что на самомъ дѣлѣ они лишены всякаго истинно объективнаго содержанія и примѣненія. Вспомнимъ всѣ эти пункты и спросимъ себя, можно ли рядомъ съ ними допускать еще существованіе предметовъ, воздѣйствующихъ на наши чувства и такимъ образомъ вызывающихъ представленія. Очевидно, невозможно, если не придавать каждому слову чуждаго ему значенія, а соединенію ихъ—совершенно мистическаго смысла. Ибо, согласно общему словоупотребленію, подъ предметомъ слѣдовало бы разумѣть вещь, которая находилась бы въ трансцендентальномъ смыслѣ внѣ насъ. А какъ возможно въ кантовой философіи притти къ такой вещи? Не путемъ ли разсужденія, что при представленіяхъ, называемыхъ нами явленіями, мы чувствуемъ себя пассивными? Ощущеніе же пассивности или страдательное состояніе есть только одна сторона состоянія, немыслимаго только съ этой одной своей стороны. Такъ что въ данномъ случаѣ явно утверждалась бы немыслимость такого состоянія съ одной только этой стороны. Такимъ образомъ, мы ощущали бы въ

трансцендентальномъ смыслѣ причину и дѣйствіе и, въ силу этихъ ощущеній, могли бы заключать къ вещамъ внѣ насъ и къ ихъ необходимымъ взаимоотношеніямъ въ трансцендентальномъ смыслѣ. Но такъ какъ это привело бы къ крушенію всего трансцендентальнаго идеализма, къ утратѣ имъ своего смысла и возможности всякаго примѣненія, то его послѣдователь долженъ, повидимому, отвергнуть ту предпосылку, отказавшись даже отъ вѣроятности допущенія того, будто внѣ насъ въ трансцендентальномъ смыслѣ существуютъ какія-то вещи, стоящія къ намъ въ какомъ-то отношеніи и доступныя нѣкоему воспріятію съ нашей стороны. Какъ только онъ допуститъ такую вѣроятность, хотя бы издалека даже только повѣритъ въ существованіе такихъ вещей, онъ необходимо долженъ будетъ выйти изъ трансцендентальнаго идеализма и принужденъ будетъ впасть въ поистинѣ неизъяснимыя противорѣчія съ самимъ собой. Трансцендентальный идеалистъ долженъ, слѣдовательно, имѣть мужество утверждать наисильнѣйшій идеализмъ, какой только когда-либо проповѣдывался; онъ не долженъ бояться даже обвиненія въ теоретическомъ эгоизмѣ, потому что ему невозможно уже будетъ оставаться въ своей собственной системѣ, разъ онъ пожелаетъ отклонить отъ себя хотя бы даже только это послѣднее обвиненіе.

Если бы кантіанская философія пожелала хотя бы на іоту отклониться отъ провозглашаемаго трансцендентальнымъ идеализмомъ принципа трансцендентальнаго незнанія (чего бы ни взяла она себѣ при этомъ въ руководство: гипотезу или вѣру),—она не только бы лишилась въ тотъ самый моментъ всякой опоры, но вынуждена была бы также отказаться отъ того, въ чемъ сама видитъ свое главное преимущество,—отъ претензіи успокоить разумъ. Ибо притязаніе это основывается на утвержденіи трансцендентальнымъ идеализмомъ сплошь-

ного, абсолютнаго незнанія; но это сплошное, абсолютное незнаніе лишилось бы всей своей силы, еслибы позволило какой-нибудь гипотезѣ возвыситься надъ собой, уступивши ей хоть въ чемъ-нибудь самомъ малѣйшемъ.

Νὴ ἄφε καὶ μίμνας ἀπιδτεῖν ἄρθρα ταῦτα τῶν φρενῶν [1]).

Epicharm Fragm. Troch.



I. Г. ФИХТЕ.

Портретъ работы Вичу.

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ

I. Г. Фихте.

Первое введеніе въ наукословіе.

(1797 г.) [1]).

Предувѣдомленіе.

Baco de Verulamio.

De re, quae agitur, petimus, ut homines eam non opinionem, sed opus esse, cogitent ac pro certo habeant non sectae nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde, ut, suis commodis aequi, in commune consulant, et ipsi in partem veniant [2]).

Даже бѣглое только знакомство съ философской литературой, появившейся послѣ трехъ „Критикъ“ Канта, весьма скоро убѣдило автора „Наукословія“ въ томъ, что этому великому человѣку совершенно не удалось его намѣреніе въ корнѣ преобразовать взгляды эпохи на философію и вмѣстѣ съ тѣмъ на всякую науку вообще. Дѣло въ томъ, что ни одинъ изъ его многочисленныхъ послѣдователей не замѣтилъ, о чемъ собственно идетъ рѣчь. Авторъ думаетъ, что послѣднее ему из-

[1]) Впервые появилось въ журналѣ „Philosophisches Journal“, т. V. стр. 1—47, въ 1797 году. (Прим. перев.).

[2]) Мы хотимъ, чтобы люди считали вопросъ, о которомъ идетъ рѣчь, не мнѣніемъ, а истиной и были увѣрены въ томъ, что мы не примыкаемъ къ какой-нибудь сектѣ или догмѣ, но строимъ основы человѣческой пользы и мощи. Поэтому, пусть оставаясь равнодушными къ своей личной выгодѣ,. позаботятся объ общей пользѣ и сами примутъ участіе въ работѣ.

вѣстно. Онъ рѣшилъ посвятить свою жизнь самостоятельному, независимому отъ Канта изложенію этого великаго открытія и не намѣренъ отказываться отъ своего рѣшенія. Удастся ли ему быть понятымъ своими современниками лучше, чѣмъ Канту, покажетъ время. Во всякомъ случаѣ, онъ знаетъ, что въ человѣчествѣ не пропадаетъ ничего нужнаго и полезнаго, что однажды въ немъ появилось, даже если допустить, что только послѣдующія поколѣнія сумѣютъ имъ воспользоваться.

Руководясь своей академической дѣятельностью, я въ своемъ сочиненіи [1]) имѣлъ, сначала, въ виду своихъ слушателей, которымъ всегда въ моей власти было устно разъяснять свои мысли до тѣхъ поръ, пока я не былъ бы ими окончательно понятъ.

Здѣсь не мѣсто говорить о томъ, сколь много у меня основаній быть довольнымъ своими слушателями (на многихъ изъ нихъ я возлагаю большія надежды для науки). Но мой трудъ сталъ извѣстенъ также за предѣлами тѣснаго круга моихъ слушателей, и среди ученыхъ распространены различные взгляды на его счетъ. Отзыва о немъ, который хотя бы отчасти только былъ подкрѣпленъ дѣйствительными аргументами, мнѣ не привелось до сихъ поръ ни читать, ни слышать, кромѣ какъ отъ своихъ слушателей. Зато вдоволь пришлось мнѣ встрѣтить насмѣшекъ и презрительныхъ замѣчаній, свидѣтельствующихъ объ общемъ сердечномъ нерасположеніи къ моему ученію, равно какъ, впрочемъ, и объ общемъ непониманіи его. Что касается послѣдняго, то всю вину за него я готовъ взять на себя одного, пока содержаніе моей системы не сдѣлается извѣстнымъ какимъ-нибудь инымъ путемъ и не будетъ найдено, что

[1]) Фихте имѣетъ здѣсь въ виду свое сочиненіе „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“, первое изданіе котораго появилось въ 1794 г. (Прим. перев.).

тамъ оно изложено не такимъ уже абсолютно невразумительнымъ образомъ. Или я даже готовъ безусловно и навсегда взять на себя одного вину за непониманіе, если только это возбудитъ въ читателѣ охоту приняться за чтеніе настоящаго изложенія моей системы, въ которомъ я старался быть особенно яснымъ. Я до тѣхъ поръ буду продолжать излагать свою систему, пока не приду къ убѣжденію, что усилія мои совершенно напрасны. Напрасными же я сочту ихъ тогда, когда увижу, что мотивы и основанія моей системы продолжаютъ всѣми игнорироваться.

Я долженъ напомнить читателю еще слѣдующее: Съ самаго 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 и совершенно независима отъ Кантовскаго изложенія. Я сказалъ это не для того, чтобы прикрыться авторитетомъ великаго имени или чтобы подкрѣпить свое ученіе внѣшними основаніями, но для того, чтобы сказать истину, чтобы быть справедливымъ.

Доказать это можно будетъ, пожалуй, только лѣтъ черезъ двадцать. До сихъ поръ Кантъ, если исключить одинъ недавно данный намекъ, о которомъ ниже еще будетъ идти рѣчь, остается книгой за семью печатями, и то, что пока вычитали изъ него, есть какъ разъ то, что совершенно не согласуется съ его ученіемъ и что онъ даже хотѣлъ опровергнуть.

Мои сочиненія не хотятъ ни объяснять Канта, ни быть имъ объясняемы. Они должны сами стоять за себя, Канта же надо оставить совсѣмъ въ сторонѣ. Говоря прямо: задача моя здѣсь не исправленіе или дополненіе ходячихъ философскихъ понятій, какъ бы они ни назывались—антикантовскими или кантовскими;—я ставлю себѣ цѣлью совершенное ихъ изгнаніе и полный

переворотъ въ мышленіи этихъ вопросовъ, такъ что я бы хотѣлъ, чтобы на самомъ дѣлѣ, а не только на словахъ объектъ полагался и опредѣлялся способностью познанія, а не познавательная способность объектомъ. Поэтому моя система можетъ быть подвергнута лишь имманентной критикѣ, сама въ себѣ, а не на основаніи положеній, заимствованныхъ изъ какой-нибудь другой философіи. Она должна согласоваться лишь сама съ собой. Она можетъ быть объяснена только изъ себя самой, только изъ себя самой можетъ быть доказана или опровергнута; необходимо либо всю ее принять, либо всю отвергнуть.

„Если эта система истинна, то такія-то положенія невѣрны"—это замѣчаніе нисколько меня не безпокоитъ, ибо я совсѣмъ не придерживаюсь того мнѣнія, будто то, что она опровергаетъ, должно было бы быть состоятельнымъ.

„Я не понимаю этого сочиненія"—предложеніе это означаетъ для меня лишь то, что оно буквально утверждаетъ; и такого рода признаніе я считаю весьма неинтереснымъ и мало поучительнымъ. Можно не понимать моихъ сочиненій, и даже должно не понимать ихъ, не изучивши ихъ предварительно; ибо они отнюдь не содержатъ въ себѣ простого повторенія заученнаго уже урока, но, послѣ того, какъ Кантъ остался непонятымъ, предлагаютъ нашему времени нѣчто совершенно новое.

Простое порицаніе, не подкрѣпленное аргументами, не имѣетъ въ моихъ глазахъ никакого значенія. Оно означаетъ лишь, что моя теорія не нравится, а это признаніе опять таки въ высшей степени неважно. Вопросъ не въ томъ, нравится ли вамъ моя система или нѣтъ, а въ томъ, доказана ли она. Чтобы облегчить настоящую критику, пользующуюся аргументами, а не изліяніями чувствъ, я въ этомъ изложеніи буду самъ ука-

зывать тѣ мѣста, въ которыхъ моя система должна бы подвергнуться нападенію. Я пишу лишь для тѣхъ, у кого все еще живо чувство [1]) достовѣрности или сомнѣнія, для кого не безразлична ясность или спутанность ихъ знаній, для которыхъ наука и убѣжденіе еще что-нибудь значатъ и кто одушевленъ еще живымъ стремленіемъ ихъ искать. Съ тѣми же, кого долговременное духовное рабство превратило въ безличныхъ рабовъ, кто утратилъ самихъ себя и съ собой—чувство собственнаго убѣжденія, а также и вѣру въ убѣжденіе другихъ, для кого самостоятельное исканіе истины—непонятная глупость, кто въ наукахъ видитъ лишь удобное средство заработка и страшится всякаго расширенія наукъ, какъ новаго лишняго бремени и для кого всѣ средства хороши, чтобы обезвредить того, кто отягощаетъ ихъ ремесло,—съ такими людьми мнѣ дѣлать нечего.

Мнѣ было бы больно, если бы они меня поняли. Пока я въ этомъ отношеніи счастливъ и я надѣюсь, что и теперь предисловіе это ихъ до того смутитъ, что они увидятъ въ моей системѣ лишь наборъ буквъ; то же, что у нихъ занимаетъ мѣсто духа, окажется тамъ и сямъ разорваннымъ внутренней яростью, не находящей себѣ во внѣ исхода.

[1]) 2-е изд.: у кого еще живо внутреннее чувство.

Введеніе.

1.

Обратитесь къ себѣ самому отврати свой взоръ отъ всего, тебя окружающаго, направь его на твой внутренній міръ—вотъ первое требованіе, предъявляемое философіей своему ученику. Здѣсь рѣчь идетъ не о томъ что внѣ тебя, но только о тебѣ самомъ.

Уже при самомъ поверхностномъ самонаблюденіи каждый замѣтитъ поразительное различіе между разными непосредственными опредѣленіями своего сознанія, которыя мы можемъ назвать также представленіями. А именно, нѣкоторыя представленія кажутся намъ вполнѣ зависящими отъ нашей свободы, и намъ невозможно предполагать, что имъ соотвѣтствуетъ нѣчто внѣ насъ, помимо нашего участія. Наша фантазія, наша воля кажутся намъ свободными. Другія представленія мы относимъ къ нѣкоей истинѣ, полагаемой независимо отъ насъ, какъ къ прообразу; и въ силу условія, что они должны согласоваться съ этой истиной, мы оказываемся связанными въ опредѣленіи этихъ представленій. Въ познаніи, со стороны его содержанія, мы не считаемъ себя свободными. Говоря кратко: одни изъ нашихъ представленій сопровождаются чувствомъ свободы, другія—чувствомъ необходимости.

Разумнымъ образомъ не можетъ возникнуть вопросъ: почему зависящія отъ свободы представленія опредѣлены именно такимъ образомъ, а не иначе?—Ибо, полагая ихъ зависящими отъ свободы, мы тѣмъ самымъ

отрицаемъ возможность всякаго примѣненія къ нимъ понятія основанія; они таковы потому, что я такъ опредѣлилъ ихъ, и опредѣли ихъ я иначе, они были бы иными.

Но и въ первомъ случаѣ размышленію представляется достойная задача: каково основаніе системы представленій, сопровождающихся чувствомъ необходимости, и что такое само это чувство необходимости? Отвѣтить на этотъ вопросъ—задача философіи; и, по моему разумѣнію, философія и есть не что иное, какъ наука, разрѣшающая эту задачу. Система представленій, сопровождающихся чувствомъ необходимости, называется также о п ы т о м ъ: внутреннимъ и внѣшнимъ. Постольку, говоря иными словами, философія имѣетъ цѣлью вскрыть основаніе всякаго опыта.

Противъ сказаннаго могутъ быть выставлены три возраженія. Во-первыхъ, можно было бы отрицать, что въ сознаніи встрѣчаются представленія, сопровождающіяся чувствомъ необходимости и относимыя къ истинѣ, опредѣляемой будто бы самой по себѣ безъ всякаго нашего участія. Отрицающій это либо не замѣчалъ бы того, что другіе лучше знаютъ, либо имѣлъ бы иную, нежели у другихъ людей, внутреннюю организацію; въ такомъ случаѣ для него просто не существовало бы предмета отрицанія и онъ в ъ с у щ н о с т и не отрицалъ бы ничего, почему мы и могли бы оставить его возраженіе безъ всякаго отвѣта. Во-вторыхъ, можно было бы сказать, что на поставленный выше вопросъ вообще не можетъ быть дано никакого отвѣта, что относительно этого пункта мы находимся въ состояніи непреодолимаго незнанія и необходимо должны въ немъ оставаться. Съ такимъ человѣкомъ вступать въ споръ, т. е. однимъ основаніямъ противопоставлять другія основанія, совершенно излишне. Его опровергнетъ наилучшимъ образомъ дѣйствительное разрѣшеніе вопроса, и ему ничего

не останется, какъ, подвергнувъ нашу попытку критикѣ, указать, въ чемъ именно и почему наше разрѣшеніе вопроса ему кажется недостаточнымъ. Наконецъ, кто-нибудь могъ бы возразить противъ нашей терминологіи, утверждая, что философія есть вообще или кромѣ указаннаго нами также еще и нѣчто иное. Такому человѣку легко можно было бы доказать, что всѣ свѣдущіе люди издавна уже разумѣли подъ философіей то же, что и мы, и что все, что онъ бы желалъ выдать за философію, называется другими именами; что если слово это должно вообще обозначать нѣчто опредѣленное, имъ слѣдуетъ обозначать именно эту опредѣленную науку.

Такъ какъ, однако, мы не имѣетъ никакого желанія вдаваться въ этотъ безплодный споръ о словахъ [1]), то, что касается насъ, мы давно уже отказались отъ этого слова, назвавши ту науку, которой именно и предлежитъ разрѣшить сформулированную выше задачу, наукословіемъ.

2.

Только для того, что мы признали случайнымъ, т. е. относительно чего мы предполагаемъ, что оно могло бы быть также инымъ и что, однако, не должно опредѣляться свободой, можно искать основаніе; и именно потому, что мы спрашиваемъ объ его основаніи, становится оно для насъ случайнымъ. Задача найти основаніе случайнаго означаетъ: указать нѣчто иное, изъ опредѣленности чего можно было бы усмотрѣть, почему изъ всѣхъ многообразныхъ опредѣленій, которыя могли бы быть ему присущи, обоснованное обладаетъ именно тѣми, которыми оно обладаетъ. Чрезъ простое мышле-

[1]) 1-е изд.: словесный споръ.

ніе основанія основаніе выпадаетъ за предѣлы обоснованнаго; оба, обоснованное и основаніе, какъ таковыя, противополагаются другъ другу, устанавливаются рядомъ другъ съ другомъ (an einander), и, такимъ образомъ, первое объясняется изъ послѣдняго.

Итакъ, философія должна вскрыть основаніе всякаго опыта; слѣдовательно, объектъ ея необходимо лежитъ внѣ всякаго опыта. Это положеніе обязательно для всякой философіи и, до эпохи кантіанцевъ съ ихъ фактами сознанія и, слѣдовательно, внутренняго опыта, оно и въ самомъ дѣлѣ обладало общей значимостью.

Противъ выставленнаго здѣсь положенія нельзя ничего возразить: ибо большая посылка нашего вывода есть простой анализъ выставленнаго нами понятія философіи, изъ которой и выводится заключеніе. Если-бы кто-нибудь пожелалъ замѣтить, что понятіе основанія должно быть объяснено иначе, то мы, правда, не можемъ запретить ему разумѣть подъ этимъ словомъ, что ему угодно: но мы съ полнымъ правомъ объявляемъ, что въ приведенномъ выше описаніи философіи мы подъ основаніемъ не желаемъ разумѣть ничего иного, кромѣ только что указаннаго. Такъ что если отвергнуть это значеніе [слова основаніе], пришлось бы вообще отрицать возможность философіи въ указанномъ нами значеніи, а на это мы уже отвѣтили выше.

3.

Конечное (ограниченное) разумное существо не имѣетъ ничего, кромѣ опыта: опытъ именно содержитъ весь матеріалъ (Stoff) его мышленія. Философъ необходимо подчиненъ тѣмъ же условіямъ; поэтому представляется непонятнымъ, какимъ образомъ онъ могъ бы возвыситься надъ опытомъ.

Но онъ можетъ отвлекать, т. е., благодаря свободѣ мышленія раздѣлять то, что въ опытѣ соединено. Въ опытѣ вещь, т. е. то, что опредѣляется независимо отъ нашей свободы и съ чѣмъ должно сообразоваться наше познаніе, и интеллигенція, т. е. то, что познаетъ, неразрывно связаны. Философъ можетъ отвлекать отъ одного изъ этихъ элементовъ, и тогда онъ абстрагировалъ отъ опыта и поднялся надъ нимъ. Если онъ абстрагируетъ отъ вещи, то въ качествѣ объясняющаго опытъ основанія у него остается интеллигенція въ себѣ, т. е. абстрагированная отъ своего отношенія къ опыту; если онъ абстрагируетъ отъ интеллигенціи, у него остается въ качествѣ такого основанія вещь въ себѣ, т. е. абстрагированная отъ того, что она встрѣчается въ опытѣ. Первый путь называется идеализмомъ, второй — догматизмомъ.

Какъ явствуетъ изъ только что сказаннаго, только эти двѣ философскія системы вообще возможны. Согласно первой системѣ, представленія, сопровождающіяся чувствомъ необходимости, суть продукты предпосылаемой имъ въ объясненіи интеллигенціи; согласно послѣдней, они суть продукты предпосылаемой имъ вещи въ себѣ.

Если кто-нибудь пожелалъ бы отрицать это положеніе, то онъ долженъ былъ бы показать либо, что кромѣ отвлеченія есть еще другой путь, чтобы возвыситься надъ опытомъ, либо, что въ сознаніи опыта наличествуютъ болѣе, чѣмъ оба названныхъ элемента.

Что касается перваго, то ниже, правда, выяснится, что то, что мы назвали интеллигенціей, не есть лишь простой продуктъ отвлеченія, а въ дѣйствительности наличествуетъ (vorkommt) въ сознаніи, хотя и подъ другимъ названіемъ; но все же окажется, что сознаніе интеллигенціи обусловлено отвлеченіемъ, правда, для человѣка вполнѣ естественнымъ.

Я не отрицаю, что обломки этихъ разнородныхъ системъ можно спаять въ нѣкое новое цѣлое, и что весьма многіе въ самомъ дѣлѣ занимались этимъ непослѣдовательнымъ трудомъ; но я отрицаю, что при послѣдовательномъ мышленіи можно придти къ другимъ системамъ, кромѣ указанныхъ двухъ.

4

Между обоими объектами—устанавливаемое философіей основаніе, объясняющее опытъ, мы называемъ объектомъ этой философіи [1]), такъ какъ только черезъ нее и для нея, повидимому, онъ вообще существуетъ— между объектами идеализма и догматизма, съ точки зрѣнія отношенія ихъ къ сознанію вообще, существуетъ примѣчательное различіе. Все, что я сознаю, называется объектомъ сознанія. Возможны три отношенія этого объекта къ представляющему. Либо объектъ порождается представленіемъ интеллигенціи, либо существуетъ безъ участія послѣдней; и, въ послѣднемъ случаѣ, онъ либо уже опредѣленъ также и въ своей качественной индивидуальности (Beschaffenheit); либо наличествуетъ только въ отношеніи своего бытія (Dasein); въ отношеніи же своей качественной индивидуальности опредѣляется свободной интеллигенціей.

Первое отношеніе приходитъ къ чему-то только вымышленному (все равно — съ какой-нибудь цѣлью или безъ всякой цѣли), второе отношеніе приходитъ къ предмету опыта, третье—къ одному единственному предмету, который мы сейчасъ и попытаемся подробнѣе обрисовать.

А именно, въ силу своей свободы я могу опредѣлить себя къ мышленію того или иного содержанія, напр., вещи въ себѣ— догматика. Если я отвлекусь отъ

[1]) 1-ое изд. философіи.

мыслимаго; содержанія и буду разсматривать исключительно себя самого, то я окажусь въ этомъ предметѣ для себя самого объектомъ опредѣленнаго представленія. Что я являюсь себѣ опредѣленнымъ именно такъ, а не иначе, именно мыслящимъ, и изъ всѣхъ возможныхъ мыслей мыслящимъ именно вещь въ себѣ, должно, по моему мнѣнію, зависѣть отъ моего самоопредѣленія: въ силу своей свободы я самъ сдѣлалъ себя такимъ объектомъ. Но себя самого въ себѣ я не сдѣлалъ; я принужденъ мыслить себя существующимъ до самоопредѣленія, еще только подлежащимъ опредѣленію. Итакъ, я самъ являюсь для себя объектомъ, качественная индивидуальность (Beschaffenheit) котораго при извѣстныхъ условіяхъ зависитъ исключительно отъ интеллигенціи, существованіе (Dasein) котораго, однако, должно быть всегда предположено.

И вотъ именно это Я въ себѣ [1]) и есть объектъ идеализма. Объектъ этой истемы дѣйствительно наличествуетъ еще, какъ нѣчто реальное, въ сознаніи, не какъ вещь въ себѣ (тогда идеализмъ пересталъ бы быть тѣмъ, что онъ есть, и превратился бы въ догматизмъ), а какъ Я въ себѣ, не какъ предметъ опыта (ибо онъ не опредѣленъ, но опредѣляется исключительно лишь мною, при чемъ безъ этого опредѣленія онъ ничто и даже безъ него вообще не существуетъ), но какъ нѣчто, стоящее выше всякаго опыта.

Объектъ догматизма, напротивъ, относится къ объектамъ перваго класса, производимымъ исключительно дѣятельностью свободнаго мышленія; вещь въ себѣ есть простое измышленіе, она не имѣетъ никакой реаль-

[1]) До сихъ поръ я старательно избѣгалъ этого выраженія, чтобы не дать повода къ представленію Я, какъ вещи въ себѣ. Мои старанія оказались тщетными: поэтому я теперь пользуюсь имъ, ибо не вижу, кого бы мнѣ слѣдовало щадить.

ности. Она не встрѣчается въ опытѣ (ибо система опыта есть не что иное, какъ сопровождающееся чувствомъ необходимости мышленіе) и даже догматикомъ, который, подобно всякому философу, долженъ ее обосновать, не выдается ни за что иное. Догматикъ, правда, хочетъ обезпечить за ней реальность, т. е. необходимость мыслить ее, какъ основаніе всякаго опыта, чего достигнуть онъ будетъ въ состояніи, однако, лишь доказавши, что опытъ дѣйствительно объясняется вещью въ себѣ и что безъ послѣдней онъ не объяснимъ. Но въ этомъ-то какъ разъ и состоитъ вопросъ, и нельзя предполагать того, что только еще слѣдуетъ доказать.

Итакъ, объектъ идеализма имѣетъ по сравненію съ объектомъ догматизма то преимущество, что онъ, не въ качествѣ объясняющаго опытъ основанія (что было бы самопротиворѣчивымъ и превратило бы саму эту систему въ часть опыта), но вообще можетъ быть обнаруженъ въ сознаніи, между тѣмъ какъ объектъ догматизма, напротивъ, не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ простымъ измышленіемъ, ожидающимъ еще только отъ системы (въ случаѣ ея удачи) своей реализаціи.

Сказанное выше приведено нами исключительно лишь для уясненія различій обѣихъ системъ, а не для того, чтобы выводить изъ него какія-нибудь слѣдствія противъ послѣдней системы. Что объектъ всякой философіи, какъ основаніе, объясняющее опытъ, долженъ лежать внѣ опыта,—этого требуетъ уже самая сущность философіи, причемъ совсѣмъ не слѣдуетъ, что требованіе это враждебно одной изъ философскихъ системъ. Почему объектъ философіи долженъ еще особымъ образомъ наличествовать въ сознаніи,—для этого мы пока не нашли еще никакихъ основаній.

Если это послѣднее соображеніе кого-нибудь не убѣдитъ, то это не значитъ еще, что онъ вообще не будетъ въ состояніи убѣдиться въ цѣломъ, такъ какъ соображеніе

наше высказано въ слишкомъ бѣглой и краткой формѣ. Но все же, слѣдуя своему намѣренію, я хотѣлъ бы и здѣсь предупредить нѣкоторыя возможныя возраженія. Можно было бы пытаться отрицать утверждаемое нами непосредственное самосознаніе въ свободномъ дѣйствіи духа. Такому человѣку намъ оставалось бы только еще разъ напомнить указанныя нами выше условія этого непосредственнаго самосознанія. Оно не навязывается намъ, не появляется само собою; необходимо дѣйствительное свободное дѣйствіе, послѣ котораго нужно, абстрагировавши отъ объекта, направить вниманіе исключительно на себя самого. Никто не можетъ быть принужденъ къ такому дѣйствію, и если кто-нибудь утверждаетъ, что онъ выполнилъ это дѣйствіе, то никакъ нельзя знать, правильно ли онъ и такъ ли, какъ при этомъ требуется, поступаетъ. Однимъ сло вомъ, сознаніе это никому не можетъ быть доказано; всякій долженъ свободно вызвать его въ себѣ. Противъ второго утвержденія, что вещь въ себѣ есть простое измышленіе (Erdichtung), можно было бы возражать, лишь непонявши его. Такого читателя мы можемъ отослать назадъ, къ данному нами выше описанію возникновенія этого понятія.

5.

Ни одна изъ двухъ этихъ системъ не можетъ прямо опровергнуть противоположную: ибо ихъ споръ есть споръ относительно перваго, далѣе не выводимаго уже принципа; каждая изъ двухъ системъ, если признать ея принципъ, опровергаетъ принципъ другой; каждая отрицаетъ рѣшительно все, что утверждаетъ противоположная; у нихъ нѣтъ ни одной общей точки, исходя изъ которой онѣ могли бы придти къ взаимному соглашенію и объединиться. Даже если онѣ съ виду согласны относительно словъ какого-нибудь предложенія, то

каждая изъ нихъ принимаетъ ихъ въ иномъ смыслѣ [1]).

Прежде всего, идеализмъ не можетъ опровергнуть догматизма. Правда, первый, какъ мы видѣли, имѣетъ передъ послѣднимъ то преимущество, что онъ можетъ показать наличность въ сознаніи своего основанія, объясняющаго опытъ: свободно дѣйствующую интеллигенцію. Фактъ интеллигенціи, какъ таковой, долженъ признать также и догматикъ: ибо иначе онъ лишаетъ себя возможности всякаго дальнѣйшаго разговора съ противной стороной; но посредствомъ правильнаго заключенія изъ своего принципа онъ превращаетъ фактъ этотъ въ иллюзію и обманъ, чѣмъ дѣлаетъ его негоднымъ для объясненія опыта: разъ въ его философіи интеллигенція сама не можетъ обосновать себя, то какъ можетъ она служить основаніемъ чего-нибудь другого? Согласно ему, все, что содержится въ нашемъ сознаніи, есть продуктъ вещи въ себѣ, стало быть, также и наши мнимыя опредѣленія черезъ свободу, вмѣстѣ съ самимъ этимъ мнѣніемъ, будто мы свободны. Мнѣніе это возникаетъ въ насъ вслѣдствіе воздѣйствія на насъ вещи въ себѣ, и опредѣленія, выводимыя нами изъ нашей свободы, возникаютъ точно также въ силу той-же причины: мы только не знаемъ этого, и поэтому мы не приписываемъ ихъ возникновеніе никакой причинѣ, слѣдовательно, считаемъ ихъ свободными. Всякій послѣ-

[1]) Этимъ объясняется тотъ фактъ, что Кантъ не былъ понятъ и что наукословіе не имѣло никакого успѣха, да и врядъ ли станетъ скоро понятнымъ. Система Канта такъ же, какъ и система наукословія, идеалистичны—не въ обычномъ неопредѣленномъ, но въ только что разъясненномъ нами опредѣленномъ смыслѣ слова; всѣ же современные философы--догматики, и твердо рѣшились таковыми оставаться. Кантъ былъ терпимъ только потому, что оказалось возможнымъ превратить его въ догматика; наукословіе же, не допускающее такого превращенія, по необходимости, должно быть невыносимо для этихъ философовъ. Быстрое распространеніе Кантовой философіи послѣ того какъ ее поняли такъ, какъ ее поняли, есть доказательство

довательный догматикъ необходимо фаталистъ; онъ не отрицаетъ того факта сознанія, что мы считаемъ себя свободными: ибо это было бы противно разуму; но онъ выводитъ изъ своего принципа ложность этого положенія.—Онъ совершенно отвергаетъ самостоятельность сознанія, на которой строитъ свою философію идеалистъ, и дѣлаетъ ее исключительно продуктомъ вещей, случайнымъ качествомъ (акциденціей) міра; послѣдовательный догматикъ необходимо также матеріалистъ. Только исходя изъ постулата свободы и самостоятельности Я, его можно было бы опровергнуть; но это то именно онъ и отрицаетъ.

Столь же невозможно и для догматика опровергнуть идеалиста.

Его принципъ, вещь въ себѣ, есть ничто; онъ, какъ это должны признать и его приверженцы, не обладаетъ никакой реальностью, кромѣ той, которую онъ получаетъ въ силу того, что только изъ него можетъ быть объясненъ опытъ. Доказательство это идеалистъ уничтожаетъ, говоря, что онъ объясняетъ опытъ инымъ путемъ, т. е. отвергая именно то, на чемъ строитъ свою философію догматизмъ. Вещь въ себѣ становится совершенной химерой; исчезаютъ всѣ основанія, заставляющія ее принимать; а съ нею вмѣстѣ рушится также и все зданіе догматической философіи.

не основательности, а пошлости (Seichtigkeit) нашего времени. Въ этомъ своемъ видѣ философія Канта представляетъ собою, съ одной стороны, одно изъ причудливѣйшихъ и неудачнѣйшихъ созданій, когда-либо порожденныхъ человѣческой фантазіей; и то, что приверженцы ея этого не замѣчаютъ, дѣлаетъ мало чести ихъ остроумію; съ другой стороны, легко показать, что успѣхомъ своимъ она обязана исключительно лишь тѣмъ ожиданіямъ, которыя съ нею связывались, а именно, съ ея помощью думали разъ навсегда покончить со всякимъ серьезнымъ умозрѣніемъ, при чемъ на нее смотрѣли какъ на своего рода государеву грамоту, подъ покровомъ которой можно было продолжать культивировать любой поверхностный эмпиризмъ.

Изъ сказаннаго вытекаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ абсолютная несовмѣстимость обѣихъ системъ, ибо то, что слѣдуетъ изъ одной системы, уничтожаетъ слѣдствія другой; отсюда необходимая непослѣдовательность смѣшенія ихъ въ одну систему. Всюду, гдѣ пытаются это сдѣлать, отдѣльные члены не соотвѣтствуютъ другъ другу, и гдѣ-нибудь всегда обнаруживается зіяющій пробѣлъ. Возможность такого сочетанія, т. е. возможность непрерывнаго перехода отъ матеріи къ духу, или обратно, или, что одно и то же, непрерывнаго перехода отъ необходимости къ свободѣ, долженъ былъ бы доказать тотъ, кто пожелалъ бы отрицать только что сказанное.

Такъ какъ, насколько пока можно было усмотрѣть, въ умозрительномъ отношеніи обѣ системы обладаютъ, повидимому, равной цѣнностью, обѣ не могутъ быть вмѣстѣ истинными, но вмѣстѣ съ тѣмъ ни одна система сама не можетъ совладать съ другой, то возникаетъ интересный вопросъ, а именно: что́ побуждаетъ того, кто видитъ эту равноцѣнность обѣихъ системъ—а ее такъ легко увидѣть — предпочитать одну изъ нихъ другой, и почему въ результатѣ всего не получаетъ всеобщаго признанія скептицизмъ, т. е. совершенный отказъ разрѣшить поставленную выше проблему?

Споръ между идеалистомъ и догматикомъ въ послѣднемъ счетѣ сводится къ вопросу, должна ли самостоятельность вещи быть принесена въ жертву самостоятельности Я, или наоборотъ, самостоятельность Я самостоятельности вещи. Что же это такое, что разумнаго человѣка побуждаетъ стать непремѣнно на сторону одной изъ обѣихъ системъ?

Философъ, стоящій на указанной нами точкѣ зрѣнія, на которую онъ, будучи философомъ, необходимо долженъ стать, и на которую съ развитіемъ мышленія рано или поздно приходитъ всякій человѣкъ, даже безъ

сознательныхъ усилій съ его стороны, находитъ, въ концѣ-концовъ, лишь слѣдующее: онъ неизбѣжно долженъ себѣ представлять, что онъ свободенъ, и что внѣ его находятся опредѣленныя вещи. Оставаться при этой мысли человѣку невозможно; мысль о простомъ представленіи есть лишь половинчатая мысль, оторванный кусокъ мысли; къ ней необходимо должно быть примышлено нѣчто, что соотвѣтствовало бы ей [1]) независимо отъ процесса представленія. Иными словами: представленіе само по себѣ не можетъ существовать, лишь въ соединеніи съ чѣмъ-нибудь инымъ оно есть нѣчто, само же по себѣ—ничто. Эта необходимость мышленія и побуждаетъ его покинуть ту точку зрѣнія и поставить себѣ вопросъ: что лежитъ въ основѣ представленій, каково основаніе ихъ, или, что одно и то же, что́ то, что имъ соотвѣтствуетъ?

Но очевидно, что совмѣстимы лишь представленія о самостоятельности Я и самостоятельности вещи, но не самая самостоятельность обоихъ. Только что-нибудь одно можетъ быть первымъ, начальнымъ, независимымъ; второе уже потому, что оно второе, необходимо будетъ зависѣть отъ перваго, съ которымъ оно должно быть соединено.

Что же изъ двухъ должно сдѣлать первымъ? Изъ разума невозможно почерпнуть основанія для разрѣшенія этого вопроса; ибо рѣчь идетъ здѣсь не о присоединеніи новаго члена въ ряду, для чего только и достаточно было бы основаній разума, но о началѣ всего ряда, что, будучи абсолютно первымъ актомъ, зависитъ исключительно лишь отъ свободы мышленія. Поэтому актъ этотъ можетъ опредѣляться лишь произволомъ, а такъ какъ произвольное рѣшеніе все же должно имѣть основаніе,—склонностью и инте-

[1]) Представленію (2-е изд.).

ресомъ. Итакъ, послѣднее основаніе различія между идеалистомъ и догматикомъ есть различіе ихъ интереса.

Высшій интересъ и основаніе всякаго другого интереса—это интересъ къ намъ самимъ. Такъ это у философа. Не потерять въ разсужденіи свое собственное Я, но сохранить и утвердить его,—вотъ, въ чемъ интересъ, незримо руководящій всѣмъ его мышленіемъ.—Имѣются двѣ ступени человѣчества; и, пока въ поступательномъ развитіи нашего рода послѣдняя ступень не всѣми еще достигнута, два главныхъ рода людей. Одни, тѣ, кто не возвысился еще до полнаго чувства своей свободы и абсолютной самостоятельности, находятъ себя самихъ лишь въ процессѣ представленія вещей; ихъ удѣлъ лишь описанное выше разсѣянное, цѣпляющееся за объекты и слагаемое изъ ихъ многообразія самосознаніе. Собственный образъ ихъ отражается для нихъ лишь въ вещахъ, какъ въ зеркалѣ; если отнять у нихъ вещи, то вмѣстѣ съ ними исчезаетъ также и ихъ собственное Я; отказаться отъ вѣры въ самостоятельность вещей они не могутъ уже ради самихъ себя; ибо они сами существуютъ только съ ними. Всѣмъ, что они есть, стали они дѣйствительно черезъ внѣшній міръ. Кто въ самомъ дѣлѣ есть лишь продуктъ вещей, никогда не сможетъ иначе смотрѣть на себя, и онъ будетъ правъ, поскольку будетъ говорить лишь о самомъ себѣ и о себѣ подобныхъ. Принципъ догматиковъ есть вѣра въ вещи, ради нихъ самихъ, т. е. опосредствованная вѣра въ свое собственное разсѣянное и лишь объектами носимое Я.

Но тотъ, кто сознаетъ свою самостоятельность и независимость отъ всего, что внѣ его,—а чтобы придти къ такому сознанію надо дѣйствительно сдѣлать себя чѣмъ-нибудь, независимо ни отъ чего, черезъ самого себя,—тотъ не нуждается уже въ вещахъ, какъ въ опорѣ для своего Я, и даже не можетъ нуждаться въ нихъ

потому, что онѣ уничтожаютъ эту самостоятельность, превращая ее въ пустую иллюзію. Я, которымъ онъ обладаетъ и которое его интересуетъ, уничтожаетъ эту вѣру въ вещи; онъ вѣритъ въ свою самостоятельность изъ склонности, проникается ею со страстью. Его вѣра въ самого себя непосредственна.

Этотъ интересъ объясняетъ намъ ту страстность, которая обыкновенно примѣшивается къ спорамъ философскихъ системъ. Догматикъ, отражая нападеніе на свою систему, въ дѣйствительности борется съ опасностью потерять самого себя; но онъ все же недостаточно хорошо защищенъ противъ такого нападенія, потому что въ немъ самомъ, въ его внутреннемъ Я есть нѣчто, что связываетъ его съ нападающими; поэтому онъ защищается съ горячностью и ожесточеніемъ. Идеалистъ, напротивъ, не можетъ удержаться отъ того, чтобы не смотрѣть на догматика свысока, съ (нѣкоторымъ) [1]) неуваженіемъ, такъ какъ догматикъ не можетъ ему сказать ничего, кромѣ того, что онъ давно уже зналъ и отъ чего онъ отказался, какъ отъ ложнаго. Ибо путь къ идеализму хотя и не ведетъ непремѣнно черезъ догматизмъ, но все же, по крайней мѣрѣ, черезъ догматическое настроеніе. Догматикъ горячится, передергиваетъ, и онъ преслѣдовалъ бы идеализмъ, еслибы у него была къ тому власть; идеалистъ холоденъ и подверженъ опасности насмѣхаться надъ догматикомъ.

Итакъ, какую философію ты выбираешь, зависитъ отъ того, что ты за человѣкъ; ибо философская система не есть мертвая утварь, которую можно по желанію отбросить или принять; она одушевлена душою человѣка, ее имѣющаго. Отъ природы вялый или духовнымъ рабствомъ, ученой роскошью и тщеславіемъ ослабленный и искалѣченный характеръ никогда не возвысится до идеализма.

[1]) Вставлено во 2-мъ изд.

Можно показать догматику недостаточность и непослѣдовательность его системы, къ чему мы сейчасъ и перейдемъ; можно запутать и запугать его со всѣхъ сторонъ; но убѣдить его нельзя, потому что онъ [1]) не можетъ спокойно и хладнокровно слушать и судить то, чего онъ совершенно не въ состояніи перенести. Философомъ—если правда то, что идеализмъ есть единственная истинная философія—философомъ нужно родиться, быть воспитаннымъ и самого себя воспитать къ тому; но никакое человѣческое искусство не въ силахъ сдѣлать кого-нибудь философомъ. Поэтому то наука эта и не надѣется найти много прозелитовъ среди готовыхъ, уже сложившихся людей; если ей позволено вообще надѣяться, то надежды свои она больше возлагаетъ на молодое поколѣніе, прирожденная сила котораго еще не сломлена вялостью нашего времени.

6.

Но догматизмъ совершенно неспособенъ объяснить то, что онъ долженъ объяснить, и это рѣшаетъ вопросъ о его негодности.

Онъ долженъ объяснить представленіе и мнитъ, что объясняетъ его чрезъ воздѣйствіе вещи въ себѣ. Однако, онъ не можетъ отрицать того, что говоритъ о представленіи непосредственное сознаніе.—Что же говоритъ оно о немъ? Я не намѣренъ здѣсь пытаться схватить въ понятіи то, что можно только внутренне созерцать въ наглядномъ представленіи. Я не намѣренъ также исчерпать здѣсь предмета, для разъясненія котораго предназначена большая часть наукословія. Я хочу, только нѣсколькими намеками напомнить то, что каждый, который попытался однажды твердымъ взоромъ

[1]) Во 2-мъ изд.: нельзя ученіемъ, которое онъ.

проникнуть въ свое внутреннее Я, необходимо долженъ былъ давно уже найти.

Интеллигенція, какъ таковая, созерцаетъ себя самое; и это самосозерцаніе непосредственно соединено со всѣмъ тѣмъ, что ей принадлежитъ [1]), и въ этомъ непосредственномъ соединеніи бытія и зрѣнія (созерцанія) состоитъ природа интеллигенціи. Что въ ней есть и что она вообще есть,—это она сама для себя; и только, поскольку она есть это для себя самой, она есть это, какъ интеллигенція. Я мыслю себѣ этотъ или тотъ объектъ: что значитъ это, и какъ являюсь я себѣ въ этомъ мышленіи? Не иначе, какъ слѣдующимъ образомъ: я вызываю въ себѣ нѣкоторыя опредѣленія, если объектъ есть простое измышленіе; или они наличествуютъ безъ всякаго моего содѣйствія, если это должно быть нѣчто дѣйствительное; и я созерцаю (zusehe) это бытіе, то вызываніе. Они во мнѣ лишь постольку, поскольку я созерцаю ихъ: созерцаніе (zusehen) и бытіе неразрывно соединены. Напротивъ, вещь должна быть сразу чѣмъ-то очень многимъ; но какъ только встаетъ вопросъ: для кого она собственно есть это? никто, кто понимаетъ, что онъ говоритъ, не отвѣтитъ: для себя самой. Необходимо еще предположить интеллигенцію, для которой вещь существовала бы, тогда какъ интеллигенція необходимо есть для себя самой то, что она есть, и къ ней ничего не должно быть еще предполагаемо (примышляемо). Чрезъ полаганіе ея, какъ интеллигенціи, положено уже также то, для чего она есть. Такимъ образомъ, въ интеллигенціи — выражаясь образно — содержится двойной рядъ: бытія и созерцанія, реальнаго и идеальнаго. И въ неразрывности этой двойственности состоитъ ея сущность (она синтетична). Тогда какъ вещи присущъ

[1]) Это самосозерцаніе направлено непосредственно на все, что она есть (2-ое изд.).

лишь одинъ простой рядъ, рядъ реальнаго (простое полаганіе). Итакъ, интеллигенція и вещь діаметрально противоположны: онѣ лежатъ въ двухъ мірахъ, между которыми нѣтъ никакого моста.

Эту природу интеллигенціи вообще и ея особыя опредѣленія догматизмъ хочетъ объяснить съ помощью принципа причинности: интеллигенція должна быть объектомъ воздѣйствія, она должна быть вторымъ членомъ ряда.

Но принципъ причинности говоритъ о реальномъ рядѣ, а не о двойномъ. Сила воздѣйствующаго переходитъ на другое, лежащее внѣ его, ему противоположное, и вызываетъ въ немъ бытіе, и больше ничего; бытіе для возможной интеллигенціи внѣ его, а не бытіе для него самого. Сообщите предмету воздѣйствія сначала только механическую силу,—онъ сохранитъ толчокъ и передастъ его близлежащему, такъ что исшедшее отъ перваго движеніе можетъ пройти сколь угодно длинный рядъ. Но нигдѣ въ этомъ ряду вы не найдете члена, который дѣйствовалъ бы такъ, чтобы дѣйствіе его возвращалось къ нему самому. Или сообщите предмету воздѣйствія высшее, что вы можете сообщить вещи, сообщите ему раздражимость такъ, чтобы онъ дѣйствовалъ, благодаря собственной силѣ и по законамъ своей собственной природы, а не по закону, предписанному ему воздѣйствующимъ объектомъ, какъ въ ряду простого механизма; въ этомъ случаѣ онъ, правда, отвѣтитъ на толчокъ обратнымъ дѣйствіемъ, и опредѣляющее основаніе его бытія въ этомъ дѣйствіи лежитъ не въ причинѣ, но (въ ней лежитъ) только условіе вообще быть чѣмъ-нибудь; однако, онъ есть и остается все же простымъ бытіемъ—бытіемъ для возможной интеллигенціи, находящейся внѣ его. Интеллигенціи вы не получите, если вы не предположите ее особо, какъ нѣчто первое, абсолютное; но тогда вамъ

трудно объяснить соединеніе ея съ тѣмъ независимымъ отъ нея бытіемъ.—И послѣ этого объясненія рядъ остается попрежнему простымъ, и то, что должно было быть объяснено, остается совершенно необъясненнымъ. Переходъ отъ бытія къ представленію должны были они объяснить; этого они не дѣлаютъ, и могутъ ли они это сдѣлать? вѣдь въ ихъ принципѣ лежитъ только основаніе простого бытія, но не основаніе совершенно противоположнаго бытію представленія. Они совершаютъ колоссальный прыжокъ въ совершенно чуждый ихъ принципу міръ.

Этотъ прыжокъ пытаются они разными путями сокрыть. Строго говоря—и послѣдовательный догматизмъ, становящійся уже матеріализмомъ, такъ именно и поступаетъ—душа, съ ихъ точки зрѣнія, не должна бы быть вещью и вообще ничѣмъ, кромѣ какъ продуктомъ, только результатомъ взаимодѣйствія вещей между собой.

Однако, такое взаимодѣйствіе въ состояніи объяснить лишь возникновеніе чего-то въ вещахъ, но никогда не возникновеніе чего-то отъ вещей отличнаго, опредѣленнаго, если только не допустить особо (примыслить) интеллигенціи, наблюдающей вещи. Сравненія, которыя они приводятъ для поясненія своей системы, напр., сравненіе съ гармоніей, возникающей изъ созвучія многихъ инструментовъ, дѣлаютъ противоразумность ея только еще болѣе наглядной. Созвучіе и гармонія не находятся въ инструментахъ; они существуютъ только въ духѣ слушателя, соединяющаго въ себѣ многообразіе въ единство; и если не допустить особо такого слушателя, то не будетъ ни гармоніи, ни созвучія.

Но кто можетъ запретить догматизму понимать душу, какъ одну изъ вещей въ себѣ? Душа входитъ тогда въ кругъ того, что догматизмъ постулируетъ для разрѣшенія задачи, и благодаря этому только и получаетъ смыслъ предложеніе о воздѣйствіи вещей на душу, ибо

въ матеріализмѣ имѣетъ мѣсто лишь взаимодѣйствіе вещей между собою, которое само изъ себя должно бы породить мысль. Желая немыслимое сдѣлать мыслимымъ, догматизмъ пытался сразу такъ понимать воздѣйствующую вещь или душу или обѣ эти свои предпосылки, чтобы воздѣйствіе вещей могло бы объяснить возникновеніе представленій. Воздѣйствующая вещь понималась такъ, что воздѣйствія ея были представленіями, на подобіе Бога въ системѣ Бёркли (каковая система догматична и ни въ коемъ случаѣ не идеалистична). Но это ничуть не улучшаетъ нашего положенія; мы понимаемъ только механическое воздѣйствіе, и для насъ абсолютно невозможно мыслить какое-нибудь другое; итакъ, указанная предпосылка содержитъ въ себѣ лишь слова и никакого смысла. Или душа понимается такимъ образомъ, что всякое воздѣйствіе на нее становится представленіемъ. Но и съ этимъ предложеніемъ дѣло обстоитъ такъ же, какъ и съ первымъ; мы его абсолютно не въ состояніи понять.

Такъ поступаетъ догматизмъ всегда, гдѣ-бы и въ какомъ бы образѣ онъ ни появлялся. Въ громадную пропасть, зіяющую для него между вещами и представленіями, кидаетъ онъ вмѣсто объясненія нѣсколько пустыхъ словъ, которыя, правда, можно выучить наизусть и при случаѣ повторить, но съ которыми еще ни одинъ человѣкъ никогда не связывалъ никакого смысла, да и никогда ничего разумнаго не свяжетъ. А именно, если попытаться опредѣленно мыслить способъ, какимъ образомъ указанное выше должно бы происходить, то все [тонко задуманное] понятіе исчезнетъ на подобіе мыльнаго пузыря.

Поэтому догматизмъ можетъ только повторять свой принципъ и снова повторять его въ различныхъ формахъ, высказывать его и снова высказывать его; но онъ не можетъ перейти отъ него къ тому, что именно пред-

стоитъ объяснить, и вывести это послѣднее. Но въ этомъ именно выведеніи и состоитъ философія. Такъ что и со стороны умозрѣнія догматизмъ не есть философія, но лишь безсильное утвержденіе и завѣреніе. Остается идеализмъ, какъ единственно-возможная философія.

Сказанное нами здѣсь не можетъ наткнуться на возраженія читателя (ибо противъ него рѣшительно нѣчего возразить), зато, правда, можетъ наткнуться на абсолютную неспособность многихъ понять это. Что всякое воздѣйствіе механично и что путемъ механизма не возникаетъ никакого представленія,—этого не можетъ отрицать ни одинъ человѣкъ, который только понимаетъ значеніе употребляемыхъ имъ словъ. Но здѣсь именно и кроется трудность. Для того, чтобы понять описанную нами сущность интеллигенціи, на которой основывалось все наше опроверженіе догматизма, необходима уже нѣкоторая степень самостоятельности и свободы духа. Многіе въ своемъ мышленіи не пошли дальше пониманія простого ряда естественнаго механизма; вполнѣ понятно, что если они все-таки хотятъ мыслить также и представленіе, то оно для нихъ должно попасть все въ тотъ же рядъ, единственный, проведенный въ ихъ духѣ. Представленіе становится для нихъ своего рода вещью [1]), образцы чего мы находимъ у знаменитѣйшихъ философскихъ авторовъ. Для нихъ догматизмъ достаточенъ; для нихъ нѣтъ никакой пропасти, потому что противоположный міръ для нихъ вообще не существуетъ.—Поэтому наше доказательство, какъ бы ясно оно ни было, не можетъ опровергнуть догматика; ибо у догматика нѣтъ пути къ нему, такъ какъ ему недостаетъ способности, посредствомъ которой онъ смогъ бы постичь его предпосылку.

[1]) Странный самообманъ, образцы котораго—(2-ое изд.).

Кромѣ того, нашъ способъ трактованія здѣсь догматизма наталкивается также на свойственный нашему времени снисходительный, мягкій образъ мышленія, который хотя и былъ всегда весьма распространенъ, но лишь въ наше время получилъ формальное выраженіе, будучи закрѣпленъ въ максимѣ: въ выведеніи не должно быть столь строгимъ; въ философіи доказательства не должны быть столь точными, какъ въ математикѣ. Для людей такого образа мышленія вполнѣ достаточно увидѣть два три звена дедуцируемой цѣпи и правило, по которому совершается умозаключеніе, остальное тотчасъ же однимъ махомъ восполняетъ сила воображенія, не изслѣдуя въ точности, изъ чего эта остальная часть состоитъ. Если имъ, напримѣръ, какой-нибудь Александръ фонъ Іохъ [1]) говоритъ: всѣ вещи опредѣляются естественной необходимостью, а представленія наши зависятъ отъ свойствъ вещей, воля же зависитъ отъ представленій, слѣдовательно, всѣ воленія наши опредѣляются естественною необходимостью, и, стало быть, наше мнѣніе о свободѣ нашей воли есть иллюзія,—то это для нихъ чрезвычайно понятно и очевидно, хотя это и лишено всякаго человѣческаго смысла; и они уходятъ, убѣжденные, восхищенные остроуміемъ доказательства. Я долженъ напомнить, что наукословіе не проистекаетъ изъ такого снисходительнаго образа мышленія и не разсчитываетъ на него. Если въ длинной цѣпи доказательствъ, которую ему предстоитъ вывести, хотя бы только одно единственное звено не вполнѣ строго примыкаетъ къ послѣдующему, — оно отказывается вообще отъ притязанія на какую бы то ни было убѣдительность.

[1]) Псевдонимъ Карла Фердинанда Гоммеля (Hommel), 1772—1781, профессоръ-юристъ, переводчикъ сочиненія Беккаріи на нѣмецкій языкъ. Подъ псевдонимомъ фонъ Іохъ К. Гоммель издалъ сочиненіе: eber Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen. 1772. (Прим. ред.)

7.

Идеализмъ, какъ было сказано уже выше, объясняетъ опредѣленія сознанія изъ дѣятельности (Handeln) интеллигенціи. Эта послѣдняя для него абсолютна и дѣйственна (tätig) и при томъ только дѣйственна (активна), а не страдательна (пассивна); послѣднее потому, что, согласно его постулату, она есть первое и высшее, которому не предшествуетъ ничего, что могло бы объяснить ея страдательность (пассивность). На томъ же основаніи ей нельзя также приписывать никакого настоящаго бытія, никакого существованія (Bestehen), потому что бытіе есть результатъ взаимодѣйствія, а не существуетъ и не допущено ничего, съ чѣмъ интеллигенція могла бы быть поставлена во взаимодѣйствіе. Для идеализма интеллигенція есть дѣятельность (Thun) и ничего болѣе; ее нельзя даже назвать дѣятельнымъ [началомъ], потому что выраженіе это указываетъ на нѣчто существующее, чему присуща дѣятельность. Но допускать нѣчто подобное у идеализма нѣтъ никакихъ основаній, такъ какъ оно не заключается въ его принципѣ, а все, не заключающееся въ принципѣ, должно быть раньше выведено. И вотъ, изъ дѣятельности этой интеллигенціи должны быть выведены опредѣленныя представленія, представленія о мірѣ, существующемъ безъ нашего содѣйствія, матеріальномъ, находящемся въ пространствѣ и т. д., т. е. всѣ тѣ представленія, которыя, какъ извѣстно, наличествуютъ въ сознаніи; но изъ неопредѣленнаго невозможно вывести ничего опредѣленнаго; формула всякаго выведенія, законъ достаточнаго основанія, не имѣетъ здѣсь никакого примѣненія. Такимъ образомъ, положенная въ основаніе дѣятельность интеллигенціи должна бы быть опредѣленной дѣятельностью, и притомъ, такъ какъ интеллигенція сама есть высшее

объясняющее основаніе, дѣятельностью, опредѣленной чрезъ самое себя и свою сущность, а не чрезъ что-нибудь внѣ ея. Поэтому предпосылка идеализма должна гласить такъ: интеллигенція дѣйствуетъ, но въ силу своей собственной сущности она можетъ дѣйствовать только опредѣленнымъ образомъ. Если этотъ необходимый образъ дѣйствованія мыслить отдѣльно отъ дѣятельности, то его весьма удачно можно бы назвать законами дѣйствованія; итакъ, имѣются необходимые законы интеллигенціи.—Тѣмъ самымъ становится понятнымъ также чувство необходимости, сопровождающее опредѣленныя представленія: интеллигенція не ощущаетъ тогда какого-нибудь впечатлѣнія извнѣ, но ощущаетъ въ своемъ дѣйствованіи предѣлы своей собственной сущности. Поскольку идеализмъ дѣлаетъ эту единственно разумную опредѣленную и дѣйствительно объясняюшую предпосылку о необходимыхъ законахъ интеллигенціи, онъ называется критическимъ, или также трансцендентальнымъ. Трансцендентный идеализмъ былъ бы, напротивъ, такой системой, которая пыталась бы вывести опредѣленныя представленія изъ свободной и совершенно беззаконной [не подчиненной никакимъ законамъ] дѣятельности интеллигенціи; совершенно противорѣчивая предпосылка, ибо, какъ выше уже замѣчено, къ такой дѣятельности законъ достаточнаго основанія вѣдь не примѣнимъ.

Предполагаемые законы дѣйствованія интеллигенціи, поскольку они несомнѣнно должны быть заложены въ единой сущности интеллигенціи, образуютъ систему; это значитъ: то, что при этомъ опредѣленномъ условіи интеллигенція дѣйствуетъ именно такъ, допускаетъ дальнѣйшее объясненіе, а именно, объясняется тѣмъ, что при какомъ-нибудь условіи вообще она имѣетъ опредѣленный образъ дѣйствованія; послѣ днеже опять-

таки можетъ быть объяснено изъ одного единственнаго основного закона. Въ теченіе своего дѣйствованія она сама даетъ себѣ свои законы; само же это законодательство происходитъ благодаря высшему необходимому дѣйствованію, или представленію.—Напр., законъ причинности не есть первый первоначальный законъ, но лишь одинъ изъ многихъ способовъ соединенія многообразія и можетъ быть выведенъ изъ основного закона этого соединенія; законъ же этого соединенія многообразнаго, такъ же, какъ и самое многообразіе, можетъ быть опять-таки выведенъ изъ высшихъ законовъ.

Согласно этому замѣчанію, критическій идеализмъ тоже можетъ двумя путями идти къ разрѣшенію своей задачи. Или онъ дѣйствительно выводитъ изъ основныхъ законовъ интеллигенціи всю ту систему необходимыхъ способовъ дѣйствованія (а вмѣстѣ съ нею также и возникающія благодаря имъ объективныя представленія), постепенно развивая передъ глазами читателя или слушателя весь кругъ нашихъ представленій; или онъ беретъ эти законы откуда-нибудь уже въ ихъ непосредственномъ приложеніи къ объектамъ, слѣдовательно, на ихъ низшей [1]) ступени (на этой ступени они носятъ названіе категорій), и утверждаетъ: такими то и такими то категоріями объекты опредѣляются и упорядочиваются.

Откуда критикъ послѣдняго рода, дедуцирующій законы интеллигенціи не изъ сущности послѣдней, можетъ получить хотя бы только матеріальное знаніе этихъ законовъ, знаніе, что существуютъ именно эти законы—законъ субстанціональности, причинности? Я не хочу уже затруднять его вопросомъ, откуда онъ знаетъ, что это все—лишь имманентные законы интеллигенціи. Это—законы, непосредственно прилагаемые къ объектамъ, такъ что почерпнуть ихъ онъ можетъ только путемъ

[1]) 2-е изд.: самой низкой.

отвлеченія отъ этихъ объектовъ, слѣдовательно, только изъ опыта. И тутъ не поможетъ ему обходный путь обращенія къ логикѣ; ибо и сама логика возникла для него не иначе, какъ путемъ отвлеченія отъ объектовъ, и онъ дѣлаетъ только опосредствованнымъ образомъ то, что, будучи сдѣлано непосредственно, слишкомъ бы явно уже бросилось намъ въ глаза. Поэтому онъ ничѣмъ не можетъ подтвердить, что постулированные имъ законы мышленія суть дѣйствительно законы мышленія, что они дѣйствительно не что иное, какъ имманентные законы интеллигенціи; догматикъ, возражая ему, утверждаетъ, будто это—всеобщія, заложенныя въ сущности вещей свойства послѣднихъ, и неизвѣстно, почему мы должны больше довѣрять недоказанному утвержденію одного, нежели столь же недоказанному утвержденію другого. — При пользованіи этимъ методомъ остается совершенно неизвѣстнымъ, что и почему интеллигенція необходимо должна дѣйствовать именно такимъ образомъ. Чтобы понять это, нужно, чтобы въ посылкахъ было выставлено нѣчто такое, что можетъ быть присуще только интеллигенціи, и изъ этихъ посылокъ воочію должны быть выведены законы мышленія.

Въ особенности при этомъ методѣ остается непонятнымъ, какимъ образомъ возникаетъ самъ объектъ; ибо, если даже уступить этому критику, допустивши его недоказанные постулаты, все же ими будутъ объяснены только лишь свойства (Beschaffenheit) и отношенія вещи; напр., то обстоятельство, что она находится въ пространствѣ, проявляется во времени, что качества ея должны быть необходимо отнесены къ чему то субстанціональному, и т. д. Но откуда же то, что имѣетъ эти отношенія и свойства, откуда же матерія, воспринимаемая въ эти формы? Въ этой матеріи укрывается догматизмъ, и вы только усугубили зло.

Но вѣдь мы знаемъ, что вещь, во всякомъ случаѣ, возникаетъ благодаря дѣятельности согласно этимъ законамъ, что вещь есть не что иное, какъ всѣ эти отношенія, связанныя вмѣстѣ способностью воображенія, и что всѣ эти отношенія вмѣстѣ образуютъ вещь; мы знаемъ, что объектъ во всякомъ случаѣ есть первоначальный синтезъ всѣхъ указанныхъ выше понятій. Форма и матерія не суть особыя сущности; совокупность формъ (die gesammte Formheit) есть матерія, и только въ анализѣ получаемъ мы отдѣльныя формы. Но критикъ, слѣдующій указанному методу, можетъ только увѣрять насъ, что это такъ; и остается даже тайной, откуда онъ самъ знаетъ это, если онъ это знаетъ. Пока воочію не покажемъ мы, какъ возникаетъ вся вещь, догматизмъ не окончательно еще уничтоженъ. Но достигнуть этого возможно лишь, вскрывши дѣятельность интеллигенціи въ ея полной, а не въ ея частичной закономѣрности.

Поэтому такой идеализмъ не доказанъ и не доказуемъ. Противъ догматизма у него нѣтъ другого оружія, кромѣ простого увѣренія, что онъ правъ; а противъ болѣе высокаго законченнаго (vollständig) критицизма—лишь безсильный гнѣвъ и утвержденіе, что далѣе идти нельзя, увѣреніе, что за нимъ нѣтъ уже никакой прочной почвы, что все, идущее далѣе его, ему непонятно и т. п., т. е. все ничего незначащія слова.

Наконецъ, такая система устанавливаетъ лишь тѣ законы, по которымъ опредѣляются только объекты внѣшняго опыта, благодаря исключительно лишь субсумирующей способности сужденія. Но это только незначительная часть системы разума. Поэтому въ области практическаго разума и рефлектирующей способности сужденія этотъ половинчатый критицизмъ топчется на одномъ мѣстѣ, такъ какъ ему недостаетъ пониманія метода разума въ его цѣломъ, топчется, слѣпо

повторяя чужія слова и переписывая, ничуть не смущаясь, ему самому совершенно непонятныя выраженія [1]).

Въ другомъ мѣстѣ я однажды уже изложилъ съ совершенной ясностью методъ законченнаго трансцен-

[1]) Такой критическій идеализмъ выставленъ проф. Бекомъ (Beck) въ его книгѣ „Единственно-возможная точка зрѣнія критической философіи". Несмотря на то, что я нахожу въ его теоріи отмѣченные выше недостатки, я не могу удержаться отъ того, чтобы не засвидѣтельствовать публично достодолжное уваженіе человѣку, сумѣвшему самостоятельно выкарабкаться изъ трясины нашего времени и возвыситься до мнѣнія, что кантовская философія проповѣдуетъ не догматизмъ, но трансцендентальный идеализмъ, и что согласно ей объектъ ни цѣликомъ, ни на половину не данъ, а созданъ. Я позволяю себѣ также выразить надежду, что авторъ этой книги со временемъ возвысится и до настоящаго законченнаго критицизма. На отмѣченный трудъ я смотрю, какъ на одинъ изъ лучшихъ подарковъ, которые можно было вообще сдѣлать нашему времени, и рекомендую его въ качествѣ лучшаго подготовительнаго пособія всѣмъ, желающимъ изучать наукословіе по моимъ сочиненіямъ. Трудъ этотъ не выводитъ на путь моей системы, но онъ разрушаетъ сильнѣйшее препятствіе, закрывающее столь многимъ доступъ къ ней.—Кое-кто пожелалъ оскорбиться тономъ этого труда, и еще недавно одинъ рецензентъ въ одномъ извѣстномъ журналѣ *) требовалъ совершенно недвусмысленно: crustula, elementa velit ut discere prima **). Что касается меня, то я нахожу тонъ этого сочиненія лишь черезчуръ мягкимъ, ибо, по правдѣ говоря, я не вижу, почему нужно еще быть благодарнымъ писателямъ, которые въ теченіе десяти и болѣе лѣтъ занимались лишь тѣмъ, что запутывали и опошляли геніальнѣйшее и величайшее ученіе, и почему должно сначала спрашивать ихъ позволенія, чтобы имѣть право быть правымъ.—Что же касается той поспѣшной готовности, съ которой тотъ же самый писатель—правда, въ другомъ обществѣ, для котораго онъ еще слишкомъ хорошъ—судитъ о книгахъ, относительно которыхъ его собственная совѣсть должна бы была сказать ему, что онъ ихъ не понимаетъ, и что онъ поэтому не можетъ знать, о сколь глубокихъ проблемахъ въ нихъ идетъ рѣчь,—то я могу только весьма сожалѣть о немъ.

*) Фихте имѣетъ въ виду здѣсь кантіанца Рейнгольда. (Прим. перев.)

**) Нѣсколько видоизмѣненный стихъ Горація: „сластей, чтобы хотѣть учить азбуку". (Прим. перев.)

дентальнаго идеализма, выставляемаго наукословіемъ [1]). Я не могу объяснить себѣ, какъ можно было не понять это изложеніе; достаточно, что приходится слышать завѣренія, будто его не поняли.

Поэтому я вынужденъ здѣсь повторить сказанное, при чемъ напоминаю, что безъ яснаго пониманія метода наукословія (идеализма) вся наука эта должна остаться непонятной.

Этотъ идеализмъ исходитъ изъ одного единственнаго основного закона (основоположенія) разума, который онъ непосредственно обнаруживаетъ въ сознаніи. При этомъ онъ пользуется слѣдующимъ методомъ. Слушатель или читатель призывается свободно (mit Freiheit) мыслить какое-нибудь опредѣленное понятіе; мысля его такимъ образомъ, онъ найдетъ, что онъ принужденъ идти опредѣленнымъ путемъ. Здѣсь необходимо различать двѣ вещи: во-первыхъ, требуемый мыслительный актъ; актъ этотъ совершается свободно (durch Freiheit), и кто его не совершаетъ, тотъ не видитъ просто ничего того, что старается вскрыть наукословіе, и, во-вторыхъ, необходимый способъ, которымъ актъ этотъ долженъ совершаться; способъ этотъ заложенъ въ природѣ интеллигенціи и не зависитъ отъ произвола; онъ есть нѣчто необходимое, совершающееся, однако, только въ свободномъ и при свободномъ дѣйствіи; нѣчто найденное, нахожденіе чего, однако, обусловлено свободою.

Идеализмъ вскрываетъ, находитъ въ непосредственномъ сознаніи то, что онъ утверждаетъ. Онъ предполагаетъ при этомъ, что то необходимое есть основной законъ всего разума, что изъ него можно вывести всю систему нашихъ необходимыхъ представленій, не только представленій о мірѣ, поскольку объекты его опредѣляются субсумирующей и рефлектирующей

[1]) Въ сочиненіи: „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre", Weimar. 1794.

способностью сужденія, но также и представленій о насъ самихъ, какъ свободныхъ и практическихъ существахъ, дѣйствующихъ согласно законамъ. Допущеніе это есть простая предпосылка. Идеализмъ долженъ оправдать ее дѣйствительнымъ выведеніемъ и въ этомъ и состоитъ его подлинная задача.

При этомъ онъ пользуется слѣдующимъ методомъ: Онъ показываетъ, что то, что установлено сначала какъ основоположеніе и обнаружено непосредственно въ сознаніи, невозможно безъ того, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ не происходило еще нѣчто другое, а это другое невозможно безъ того, чтобы не имѣло мѣсто нѣчто третье; до тѣхъ поръ, пока условія изначальнаго основоположенія не будутъ вполнѣ исчерпаны, и оно не станетъ совершенно понятнымъ со стороны своей возможности. Ходъ его есть непрерывный прогрессъ отъ обусловленнаго къ условію. Условіе становится въ свою очередь обусловленнымъ, и возникаетъ задача найти его условіе,

Если предпосылка идеализма вѣрна, и если выведеніе совершалось правильно, то въ качествѣ послѣдняго результата, какъ совокупность всѣхъ условій изначальнаго основоположенія, должна получиться система всѣхъ необходимыхъ представленій, т. е. совокупность опыта, каковое сравненіе, однако, не есть уже дѣло самой философіи, а можетъ быть предпринято впослѣдствіи..

Ибо идеализмъ отнюдь не руководствуется этимъ опытомъ, какъ заранѣе извѣстной ему уже цѣлью, къ которой онъ необходимо долженъ придти; въ своемъ выведеніи онъ ничего не знаетъ объ опытѣ и не обращаетъ на него никакого вниманія; онъ исходитъ изъ своего изначальнаго пункта, руководствуясь лишь своимъ правиломъ, не заботясь о томъ, что получится въ

результатѣ.—Вѣрный уголъ, подъ которымъ ему надлежитъ провести свою прямую линію, ему данъ; къ чему ему еще точка, къ которой нужно было бы стремиться? Думается, съ угломъ даны ему сразу всѣ точки его линіи. Вамъ дано какое-нибудь опредѣленное число. Вы предполагаете, что оно есть произведеніе нѣкоторыхъ множителей. Вамъ надлежитъ только, по хорошо извѣстному Вамъ правилу, найти произведеніе этихъ множителей. Совпадаетъ ли оно съ даннымъ числомъ,— это обнаружится впослѣдствіи, послѣ того, какъ Вы будете имѣть уже произведеніе. Данное число есть совокупность опыта; множители суть: то изначальное, обнаруженное въ сознаніи, и законы мышленія; умноженіе есть философствованіе. Тѣ, кто совѣтуютъ Вамъ при философствованіи не упускать изъ виду опыта, совѣтуютъ Вамъ чуть-чуть измѣнять множители и чуть-чуть невѣрно умножать, для того, чтобы, въ концѣ-концовъ, получить все-таки совпадающія числа: образъ дѣйствія, столь же безчестный, сколь и пошлый.

Поскольку послѣдніе результаты идеализма разсматриваются, какъ таковые, какъ слѣдствія разсужденій, они являются a priori, въ человѣческомъ духѣ; поскольку же то же самое, въ случаѣ, если разсужденіе и опытъ дѣйствительно совпадаютъ, разсматривается, какъ данное въ опытѣ, оно называется a posteriori. A priori и a posteriori отнюдь не представляютъ для окончательнаго идеализма двухъ различныхъ вещей, но вполнѣ совпадаютъ; одно и то же разсматривается здѣсь только съ двухъ сторонъ, и все различіе происходитъ отъ того пути, которымъ мы къ нему приходимъ. Философія антиципируетъ (предвосхищаетъ) совокупность опыта, мыслитъ его только въ его необходимости, и постольку она, по сравненію съ дѣйствительнымъ опытомъ, апріорна. Апостеріорно число, поскольку оно разсматривается какъ данное; апріорно то же самое

число, поскольку оно получается какъ произведеніе изъ множителей. Кто относительно этого иного мнѣнія, тотъ самъ не знаетъ, что онъ говоритъ.

Если результаты какой-нибудь философіи не совпадаютъ съ опытомъ, то эта философія, несомнѣнно, ложна; ибо она не исполнила своего обѣщанія—вывести весь опытъ, объяснивши его изъ необходимаго дѣйствованія интеллигенціи. Въ такомъ случаѣ либо вообще невѣрна предпосылка трансцендентальнаго идеализма, либо вина лежитъ на данномъ опредѣленномъ изложеніи, злоупотребившемъ трансцендентальнымъ идеализмомъ и не давшемъ того, что оно должно было дать. Такъ какъ задача объясненія опыта изъ его основанія разъ навсегда заложена въ человѣческомъ разумѣ; такъ какъ ни одинъ разумный человѣкъ не допуститъ, что въ немъ могутъ быть заложены задачи, разрѣшеніе коихъ безусловно невозможно; такъ какъ существуютъ только два пути для ея разрѣшенія—путь догматизма и путь трансцендентальнаго идеализма, при чемъ относительно перваго можно легко доказать, что онъ не въ состояніи дать того, что онъ обѣщаетъ,—то всякій послѣдовательный и твердый мыслитель всегда долженъ будетъ допустить второе, т. е. что въ разсужденіи, въ выведеніи произошла ошибка, предпосылка же сама по себѣ истинна. При этомъ никакая неудачная попытка не заставитъ его удержаться отъ новой попытки, до тѣхъ поръ, пока она ему, наконецъ, не вполнѣ удастся.

Путь этого идеализма, какъ видно, идетъ отъ находимаго въ сознаніи основоположенія (наличествующаго, однако, въ немъ лишь въ силу свободнаго акта мышленія) къ совокупности опыта. То, что лежитъ между обоими, есть его подлинная почва. Это—не фактъ сознанія, это не входитъ въ объемъ опыта; какъ могло бы нѣчто подобное называться философіей, разъ задача

философіи—вскрыть основаніе опыта, основаніе же необходимо лежитъ внѣ обосновываемаго? Это произведеніе свободнаго, но закономѣрнаго мышленія.—Послѣднее станетъ особенно яснымъ, если мы еще нѣсколько подробнѣе разсмотримъ основное утвержденіе идеализма.

Безусловно постулируемое, показываетъ онъ, невозможно безъ условія второго [постулата], этотъ второй невозможенъ безъ условія третьяго и т. д.; такъ что изъ всего выставляемаго имъ ничто невозможно въ отдѣльности, но каждое отдѣльное возможно лишь въ соединеніи со всѣми. Такимъ образомъ, по его же собственному утвержденію, въ сознаніи наличествуетъ лишь цѣлое, и это цѣлое и есть именно опытъ. Онъ хочетъ подробнѣе узнать его, поэтому онъ долженъ его анализировать, притомъ не слѣпо, наощупь, но по опредѣленному правилу построенія (составленія), такъ, чтобы онъ воочію видѣлъ бы возникновеніе цѣлаго. Онъ можетъ это, потому что онъ можетъ отвлекать, потому что въ свободномъ мышленіи онъ во всякомъ случаѣ можетъ схватить единичное въ отдѣльности. Ибо въ сознаніи наличествуетъ не только необходимость представленій, но также и ихъ свобода, при чемъ свобода эта опять-таки можетъ дѣйствовать либо закономѣрно, либо по правиламъ. Цѣлое дано ему съ точки зрѣнія необходимаго сознанія; онъ находитъ его такъ же, какъ онъ находитъ себя самого. Лишь рядъ, возникшій чрезъ сложеніе этого цѣлаго, производится свободою. Тотъ, кто предпринимаетъ этотъ актъ, сознаетъ его, и онъ какъ бы закладываетъ новую область въ своемъ сознаніи; кто не предпринимаетъ его, для того обусловленное имъ совсѣмъ не существуетъ.—Химикъ составляетъ какое-нибудь тѣло, напр., какой-нибудь опредѣленный металлъ, изъ его элементовъ. Простой смертный видитъ хорошо знакомый ему металлъ, химикъ—соединеніе тѣла и опредѣленныхъ элементовъ. Видитъ ли

каждый изъ нихъ нѣчто иное? Думается, что нѣтъ; они видятъ одно и то же, только другимъ образомъ. То, что видитъ химикъ, есть a priori, онъ видитъ единичное; то, что видитъ простой смертный, есть a posteriori, онъ видитъ цѣлое. — При этомъ остается только слѣдующее различіе: химикъ долженъ сначала анализировать цѣлое, чтобы потомъ быть въ состояніи составлять его, потому что онъ имѣетъ дѣло съ предметомъ, правило составленія (построенія) котораго до анализа ему не можетъ быть извѣстно; философъ же можетъ составлять (построять) безъ предварительнаго анализа, потому что правило своего предмета, разумъ, онъ уже знаетъ.

Итакъ, содержанію философіи не присуща никакая другая реальность, кромѣ реальности необходимаго мышленія, при условіи желанія мыслить вообще что-нибудь объ основаніи опыта. Интеллигенцію можно мыслить только дѣйствующей (tätig), и при томъ ее можно мыслить дѣйствующей лишь такимъ опредѣленнымъ образомъ, утверждаетъ философія. Этой реальности для нея вполнѣ достаточно; ибо изъ нея [1]) явствуетъ, что никакой другой вообще не существуетъ.

Наукословіе стремится развить обрисованный здѣсь окончательный критическій идеализмъ. Сказанное въ концѣ содержитъ понятіе наукословія, и относительно него мнѣ не приходится выслушивать никакихъ возраженій; ибо что я хочу дѣлать, это никто не можетъ знать лучше меня самого. Доказательства невозможности вещи, осуществляющейся и отчасти уже осуществленной, только смѣхотворны. Единственное, что остается, это, держась самого выполненія, разсмотрѣть, даетъ ли оно то, что обѣщаетъ?

---

[1]) Изъ философіи (2-е изд.).

Ф. В. І. Шеллингъ.

Философскія письма о догматизмѣ и критицизмѣ [1]).

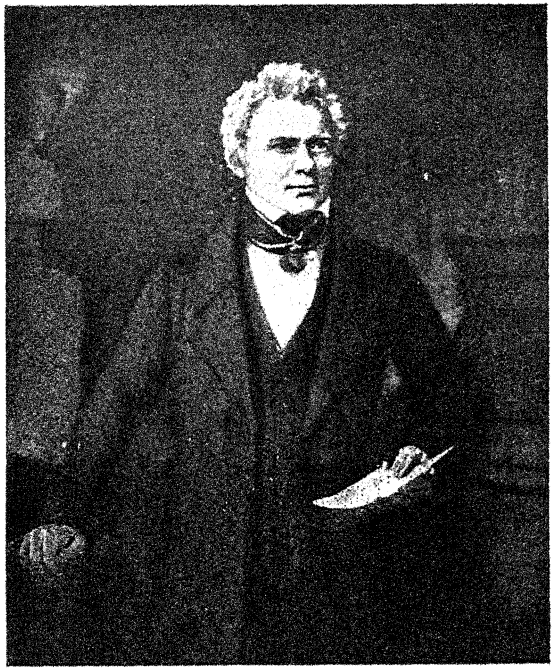
(1795).

Предувѣдомленіе.

Рядъ обстоятельствъ убѣдилъ автора этихъ писемъ въ томъ, что границы, проведенныя „Критикой чистаго разума“ между догматизмомъ и критицизмомъ, для многихъ друзей этой философіи еще недостаточно рѣзко опредѣлены. Если онъ не ошибается, изъ трофеевъ критицизма собираются нынѣ построить новую систему догматизма, которой всякій искренній мыслитель предпочелъ бы, пожалуй, простое возстановленіе прежняго его зданія. Разсѣять во-время эту путаницу, которая истинной философіи обыкновенно приноситъ гораздо болѣе вреда, нежели самая зловредная, но при томъ послѣдовательная система философіи—это хотя и непріятное, но, конечно, не излишнее дѣло.—Авторъ избралъ

[1]) Письма появились впервые въ „Философскомъ Журналѣ“ за 1795 г. (гдѣ вмѣсто „догматизмъ“ первоначально стояло „догматицизмъ“); позднѣе они были включены въ 1-ый томъ философскихъ сочиненій (1809), гдѣ въ предисловіи они были охарактеризованы слѣдующими словами:

„Письма о догматизмѣ и критицизмѣ содержатъ оживленную полемику противъ почти повсемѣстно господствовавшаго тогда и часто дававшаго поводъ къ злоупотребленіямъ такъ называемаго моральнаго доказательства бытія Божія, съ точки зрѣнія столь же безусловно господствовавшей тогда противоположности объекта и субъекта. Автору кажется, что полемика эта, въ отношеніи образа мыслей, на который она направлена, до сихъ поръ не утратила еще всей своей силы. Никто изъ оставшихся еще понынѣ на той же точкѣ зрѣнія не опровергнулъ ея. Кромѣ того, заключающіяся въ девятомъ письмѣ замѣчанія объ уничтоженіи въ абсолютѣ всѣхъ противоположностей противоборствующихъ началъ представляютъ явный зародышъ позднѣйшихъ и болѣе положительныхъ воззрѣній“.



Ф. В. ШЕЛЛИНГЪ.

Современная литографія г-жи Ц. Брандтъ.

форму писемъ, полагая, что въ этой формѣ ему яснѣе всего удастся выразить свои идеи: а въ данномъ случаѣ ему болѣе, чѣмъ когда бы то ни было слѣдуетъ заботиться о ясности. Если непривычному читателю изложеніе въ иныхъ мѣстахъ покажется слишкомъ рѣзкимъ, то авторъ проситъ объяснить эту рѣзкость исключительно лишь его живѣйшимъ убѣжденіемъ во вредѣ оспариваемой системы.

Письмо первое.

Я понимаю Васъ, дорогой другъ! Вамъ кажется болѣе достойнымъ бороться съ абсолютной Силой (Macht) и погибнуть въ борьбѣ, нежели заранѣе оградить себя отъ всякой опасности съ помощью моральнаго Бога. Несомнѣнно, эта борьба съ Неизмѣримымъ есть не только самое возвышенное, что въ силахъ помыслить человѣкъ, но, какъ мнѣ думается, даже есть начало всего возвышеннаго. Но я хотѣлъ бы знать, какъ, по Вашему, догматизмъ объясняетъ самую силу, въ которой человѣкъ противопоставляетъ себя Абсолюту, и чувство, сопровождающее эту борьбу. Послѣдовательный догматизмъ приходитъ не къ борьбѣ, но къ подчиненію, не къ насильственной, но къ добровольной гибели, къ тихой покорности и преданности абсолютному объекту: всякая мысль о сопротивленіи и борющемся самоутвержденіи есть контрабанда, перешедшая въ догматизмъ изъ другой, лучшей системы. Но зато покорность эта имѣетъ чисто-эстетическую форму. Тихая преданность (Hingabe) Неизмѣримому, успокоеніе въ лонѣ міра,—вотъ, что на другомъ полюсѣ искусство противопоставляетъ той борьбѣ: стоическое спокойствіе духа, спокойствіе, ожидающее или уже завершившее борьбу, стоитъ по серединѣ.

Если зрѣлище борьбы предназначено для того, чтобы

изображать человѣка въ высшій моментъ его мощи и самоутвержденія, то, напротивъ, тихое созерцаніе того покоя находитъ его въ высшемъ моментѣ жизни. Онъ покорно отдается вѣчно новому міру для того, чтобы только вообще утолить свою жажду жизни и бытія. Быть, быть! раздается въ немъ голосъ; онъ предпочитаетъ ринуться въ лоно міра, чѣмъ въ лоно смерти.

Итакъ, если мы будемъ разсматривать идею моральнаго Бога съ этой стороны (эстетической), то наше сужденіе ясно. Предполагая Его, мы тѣмъ самымъ теряемъ подлинное начало эстетики.

Ибо мысль о противопоставленіи меня міру мнѣ болѣе уже не представляется величественной, когда между нимъ и мною я ставлю высшее Существо, когда необходимъ Блюститель міра для того, чтобы соблюдать его въ его предѣлахъ.

Чѣмъ отдаленнѣе міръ отъ меня, чѣмъ болѣе посредствъ ставлю я между нимъ и мною, тѣмъ ограниченнѣе мое созерцаніе его, тѣмъ невозможнѣе та покорная преданность міру, то взаимное приближеніе, та обоюдная гибель въ бою (подлинное начало красоты). Истинное искусство, или, вѣрнѣе, божественное (θεῖον) въ искусствѣ, есть внутреннее начало, извнутри образующее для себя матеріалъ и мощно противодѣйствующее грубому механизму, безпорядочному накопленію извнѣ матеріала. Это внутреннее начало тотчасъ же утрачивается съ интеллектуальнымъ созерцаніемъ міра, возникающимъ въ насъ въ силу мгновеннаго соединенія обоихъ противоборствующихъ началъ; и оно до тѣхъ поръ не возстановимо, пока въ насъ не побѣдятъ окончательно либо борьба, либо соединеніе.

До сихъ поръ мы вполнѣ согласны, мой другъ. Идея моральнаго Бога не имѣетъ никакой эстетической стороны; но я иду еще далѣе: я утверждаю, что она не имѣетъ даже никакой философской стороны, она

не только не содержитъ ничего возвышеннаго, но она вообще ничего не содержитъ; она столь же пуста, какъ и всякое другое антропоморфистическое представленіе (ибо въ принципѣ всѣ они равны другъ другу). Она одной рукой беретъ назадъ то, что дала другой, и она хотѣла бы на одной сторонѣ дать то, что на другой она хотѣла бы отнять: она одновременно хочетъ возвеличить какъ слабость, такъ и силу, моральное смиреніе и моральное самоутвержденіе.

Она хочетъ Бога. Но этимъ она ничего не выигрываетъ по сравненію съ догматизмомъ. Она не можетъ ограничить имъ міръ, не давши ему самому того, что она взяла у міра; вмѣсто того, чтобы бояться міра, я долженъ теперь бояться Бога.

Отличительной чертой критицизма является такимъ образомъ не идея Бога вообще, но идея Бога, мыслимаго подъ моральными законами. Какъ прихожу я къ этой идеѣ моральнаго Бога? такъ естественно гласитъ первый вопросъ, который я могу поставить.

Отвѣтъ, который чаще всего приходится слышать, при ближайшемъ разсмотрѣніи сводится къ слѣдующему: такъ какъ теоретическій разумъ слишкомъ слабъ для того, чтобы понять Бога, и такъ какъ идея Бога реализуется только благодаря моральнымъ требованіямъ, то я долженъ мыслить Бога также подъ моральными законами. Итакъ, я нуждаюсь въ идеѣ моральнаго Бога, для того, чтобы спасти свою моральность; и потому что я, только чтобы спасти свою моральность, принимаю Бога,—потому Богъ этотъ долженъ быть моральнымъ.

Такимъ образомъ не идеей Бога, но лишь идеей моральнаго Бога я обязанъ этому практическому убѣжденію. Но откуда же Вы имѣете ту идею Бога, которую Вы вѣдь должны были имѣть раньше, прежде

чѣмъ Вы были въ состояніи имѣть идею моральнаго Бога? Вы говорите, теоретическій разумъ не въ силахъ понять Бога. Хорошо, тогда называйте это, какъ Вамъ угодно: допущеніемъ, знаніемъ, вѣрой; все равно, отъ идеи Бога Вы все-таки не можете отдѣлаться. Посмотримъ, какимъ образомъ именно практическія требованія привели Васъ къ этой идеѣ? Вѣдь не въ волшебныхъ словахъ: практическая потребность, практическая вѣра лежитъ основаніе этого? Ибо въ теоретической философіи это допущеніе было невозможно не потому, что я не имѣлъ въ немъ никакой потребности, а потому, что я нигдѣ тамъ не находилъ мѣста для абсолютной причинности.

„Но практическая потребность принудительнѣе, насущнѣе теоретической“.—Это ничуть не помогаетъ дѣлу. Ибо потребность, какъ бы насущна она ни была, все-таки не въ состояніи невозможное сдѣлать возможнымъ: я вполнѣ соглашаюсь съ Вами пока относительно насущнаго характера этой потребности, я хочу только знать, какъ Вы хотите удовлетворить ее, или что это за новый міръ Вы вдругъ открыли, въ которомъ Вы находите мѣсто для абсолютной причинности?

Впрочемъ, и объ этомъ я не хочу спрашивать. Пусть будетъ такъ. Но теоретическій разумъ, хотя онъ и не могъ самъ найти того міра, все же, послѣ того, какъ онъ уже открытъ, долженъ также имѣть право овладѣть имъ. Самъ по себѣ теоретическій разумъ не можетъ дойти до абсолютнаго объекта. Допустимъ это. Но послѣ того, какъ Вы открыли уже этотъ объектъ, какъ хотите Вы помѣшать тому, чтобы и онъ также принялъ участіе въ открытіи? Такимъ образомъ теоретическій разумъ долженъ стать совсѣмъ другимъ разумомъ, онъ долженъ быть расширенъ съ помощью практическаго разума, для того, чтобы на ряду со своей старой областью допустить еще новую.

Но если вообще возможно расширить область разума, то почему я долженъ такъ долго ждать? Вѣдь Вы сами утверждаете, что и теоретическій разумъ также имѣетъ потребность въ допущеніи абсолютной причинности. Но разъ Ваши потребности вообще въ состояніи созидать новые міры, то почему теоретическія потребности не могли бы также дѣлать этого?—„Потому что теоретическій разумъ слишкомъ узокъ, слишкомъ ограниченъ для этого". Хорошо, этого намъ и надо было! Вѣдь когда-нибудь, раньше или позже, Вы должны прибѣгнуть и къ теоретическому разуму. Ибо, сознаюсь, я не постигаю, что̀ Вы разумѣете подъ только практическимъ допущеніемъ (Annahme). Это слово можетъ означать лишь, что въ данномъ случаѣ нѣчто принимается за истину, процессъ, который, какъ и всякій другой процессъ, принятый за истину, по формѣ хотя и теоретиченъ со стороны матеріи, однако, по основанію своему практиченъ. Но вѣдь Вы именно жалуетесь на то, что теоретическій разумъ слишкомъ узокъ, слишкомъ ограниченъ для абсолютной причинности. Однако, если онъ даже и получаетъ основаніе для того допущенія отъ практическаго разума, откуда все же беретъ онъ новую форму принятія за истину, на этотъ разъ уже достаточно широкую для того, чтобы вмѣстить также и абсолютную причинность?

Дайте мнѣ тысячу откровеній абсолютной причинности внѣ меня и тысячу требованій усиленнаго практическаго разума,—я все же никогда не смогу повѣрить въ нее, пока мой теоретическій разумъ остается тѣмъ же! Чтобы быть въ состояніи хотя бы только вѣрить въ абсолютный объектъ, я долженъ былъ бы раньше отмѣнить себя самого, какъ вѣрящаго субъекта[1]).

[1]) Если кто-нибудь замѣтитъ мнѣ, что выраженія эти не затрагиваютъ критицизма, тотъ скажетъ мнѣ лишь то, что я самъ думаю. Они направлены не противъ критицизма, а противъ иныхъ толко

Но, хорошо, я не буду мѣшать Вашему Deus ex machina! Согласимся съ Вашимъ предположеніемъ идеи Бога. Какъ приходите Вы, однако, къ идеѣ моральнаго Бога?

Моральный законъ долженъ оградить Ваше существованіе отъ могущества Божія? Смотрите, не допускайте Всемогущества, прежде чѣмъ Вы не удостовѣрились въ волѣ, соотвѣтствующей этому закону.

Съ помощью какого закона хотите Вы достичь той воли? Съ помощью самого моральнаго закона? Но это именно мы и спрашиваемъ: какъ можете Вы быть убѣждены, что воля того Существа соотвѣтствуетъ этому закону? Проще всего было бы сказать, что то Существо само — создатель моральнаго закона. Но это вѣдь противорѣчитъ какъ духу, такъ и буквѣ философіи. — Или моральный законъ не долженъ зависѣть ни отъ какой воли? Въ такомъ случаѣ мы находимся въ области фатализма; ибо законъ, не объясняемый ни изъ какого независимо отъ него существующаго бытія, равно повелѣвающій какъ надъ высшей, такъ и надъ самой незначительной силой, не имѣетъ другой санкціи, кромѣ какъ санкціи необходимости. — Или моя воля должна объяснить моральный законъ? быть можетъ, я долженъ предписывать законъ Высшему Существу? Законъ? Предѣлы Абсолютному? Я, конечное существо?

...Нѣтъ, этого ты не долженъ! Ты долженъ лишь въ твоемъ умозрѣніи исходить изъ моральнаго закона, долженъ такъ построить твою систему, чтобы моральвателей его, которые — я не говорю уже изъ духа Кантовой философіи, но — хотя бы только изъ употребляемаго Кантомъ слова „постулатъ“ (значеніе котораго должно было бы быть имъ извѣстно хотя бы изъ математики) могли бы понять, что въ критицизмѣ идея Бога вообще выставляется не какъ объектъ теоретическаго утвержденія (Fürwahrhalten), но только какъ объектъ дѣйствованія (Handeln).

ный законъ былъ въ началѣ, Богъ же—въ самомъ концѣ ея. Такъ что если ты, въ концѣ-концовъ, дошелъ до Бога, то моральный законъ, предшествующій ему, уже готовъ положить предѣлы Его причинности, предѣлы, при которыхъ твоя свобода вполнѣ можетъ быть охранена. Если кому-нибудь не понравится этотъ порядокъ, пускай: онъ самъ виноватъ, если ему придется отчаяться въ своемъ существованіи...

Я понимаю тебя. Но позволь мнѣ предположить, что еще большій умникъ, чѣмъ ты, придетъ и скажетъ: что разъ допущено, то обладаетъ значимостью уже во всѣхъ направленіяхъ—какъ впередъ, такъ и назадъ. Такъ что вѣрь, если тебѣ угодно, въ абсолютную причинность внѣ тебя, но позволь также и мнѣ сдѣлать обратное заключеніе, а именно: что для абсолютной причинности не существуетъ никакого моральнаго закона, что Божество не виновато въ томъ, что разумъ твой слишкомъ слабъ, и что изъ того, что Ты можешь дойти до него лишь чрезъ посредство моральнаго закона, не слѣдуетъ, будто и Само Божество можно мѣрить тою же мѣрой, можно мыслить только въ тѣхъ же предѣлахъ. Однимъ словомъ, пока путь твоей философіи прогрессивенъ, я во всемъ охотно соглашаюсь съ тобой; но, милый другъ, не удивляйся, если я захочу пройти назадъ тотъ путь, который мы вмѣстѣ сдѣлали, и если, идя назадъ, я разрушу все то, что ты сейчасъ съ такимъ трудомъ возвелъ. Твое спасеніе лишь въ непрерывномъ бѣгствѣ: остерегайся остановиться гдѣ-нибудь; ибо гдѣ бы ты ни остановился, я настигну тебя и заставлю тебя вернуться со мною назадъ—но каждый нашъ шагъ поведетъ къ гибели и разрушенію: впереди насъ рай, позади — степь и пустыня.

Да, мой другъ, я понимаю, какъ могли Вы устать отъ всѣхъ тѣхъ похвалъ, которыми засыпаютъ новую философію, и отъ непрерывныхъ ссылокъ на нее, когда

нужно принизить разумъ! Можетъ ли философъ представить себѣ бо̀льшій позоръ, нежели зрѣлище собственной превратно понятой и во зло употребленной системы, низведенной до уровня старыхъ формулъ и торжественныхъ проповѣдей и выставленной на позорище всеобщей хвалы? Если Кантъ не хотѣлъ сказать ничего иного, кромѣ какъ: добрые люди, вашъ (теоретическій) разумъ слишкомъ слабъ, для того, чтобы вы могли понять Бога, съ другой стороны вы должны быть морально-добрыми людьми и ради моральности вы должны предположить Существо, награждающее добродѣтель и наказующее порокъ,—если бы въ этомъ былъ смыслъ ученія Канта, то что было бы въ немъ неожиданнаго, необычнаго, неслыханнаго, ради чего стоило бы подымать шумъ и молиться: Боже нашъ, спаси насъ отъ друзей, ибо съ врагами нашими мы справимся сами.

Письмо второе.

Основывая всю свою систему только на структурѣ нашей способности познанія, а не на самой нашей первоначальной сущности, критицизмъ, мой другъ, не въ силахъ побѣдить догматизма. Я не говорю уже о громадномъ преимуществѣ догматизма, сообщающемъ ему такъ много привлекательности и свойственномъ ему, по крайней мѣрѣ, постольку, поскольку онъ исходитъ не изъ а̀бстракцій или изъ мертвыхъ положеній, а (по крайней мѣрѣ, въ совершенныхъ своихъ формахъ) изъ бытія, презирающаго всѣ наши слова и мертвыя положенія. Я хочу̀ только спросить, могъ ли бы критицизмъ дѣйствительно достигнуть своей цѣли — сдѣлать человѣчество свободнымъ, если бы вся его система была основана единственно и исключительно на нашей спо-

собности познанія, какъ на чемъ то, отличномъ отъ нашей первоначальной сущности?

Ибо, если требованіе не допускать никакой абсолютной объективности исходитъ не изъ самой моей первоначальной сущности, если только слабость разума преграждаетъ мнѣ доступъ въ абсолютно объективный міръ, то тебѣ не возбраняется, конечно, строить свою систему слабаго разума, только ты не думай, будто тѣмъ самымъ ты предписываешь законы самому объективному міру. Простое дуновеніе догматизма разрушитъ весь твой карточный домикъ.

Если *не сама* абсолютная причинность, но лишь *идея* таковой реализуется впервые въ практической философіи, то думаешь ли ты, что эта причинность и ея воздѣйствіе на тебя будутъ ждать, пока ты съ превеликимъ трудомъ практически реализуешь ея идею? Если ты хочешь дѣйствовать свободно, то ты долженъ дѣйствовать, *прежде чѣмъ существуетъ* объективный Богъ. Ибо то обстоятельство, что ты въ него вѣришь лишь по *совершеніи* своего дѣйствія, ничему не поможетъ: прежде чѣмъ ты дѣйствовалъ и прежде чѣмъ ты только увѣровалъ въ него, его причинность уже уничтожила твою.

Но, въ самомъ дѣлѣ, слѣдовало бы пощадить слабый разумъ. *Слабъ*, однако, не тотъ разумъ, который не познаетъ никакого объективнаго Бога, а тотъ, который *хочетъ* познавать такового. Такъ какъ вы думали, что не можете дѣйствовать безъ объективнаго Бога и абсолютно объективнаго міра, приходилось, чтобы тѣмъ легче можно было отнять у васъ эту игрушку вашего разума, ссылаться на его слабость; приходилось утѣшать васъ обѣщаніемъ, что вы потомъ получите ее обратно, въ надеждѣ, что до тѣхъ поръ вы научитесь уже дѣйствовать самостоятельно и станете, на-

конецъ, взрослыми людьми. Но когда исполнится эта надежда?

На томъ основаніи, что первая попытка опровергнуть догматизмъ могла исходить лишь изъ критики способности познанія, вы думали, что въ правѣ дерзко взвалить на разумъ вину за вашу неисполнившуюся надежду. Это именно вамъ и было нужно. Затѣмъ, въ широкихъ размѣрахъ на примѣрѣ вы наглядно представили то, чего давно желали, т. е. слабость разума. Для васъ рушился не догматизмъ, но въ лучшемъ случаѣ только догматическая философія. Ибо максимумъ, чего могъ достичь критицизмъ, — это доказать вамъ недоказуемость вашей системы. Поэтому вы и должны были искать причину этого результата не въ догматизмѣ, а въ вашей способности познанія, и при томъ въ недостаточности, въ слабости ея, такъ какъ догматизмъ вы разъ навсегда вѣдь возвели уже въ рангъ самой совершенной системы. Догматизмъ, который былъ бы глубже обоснованъ, чѣмъ только въ способности познанія, могъ бы презрѣть, думали вы, всѣ наши доказательства. Чѣмъ сильнѣе доказывали мы вамъ, что система догматизма не реализуема съ помощью способности познанія, тѣмъ сильнѣе укрѣплялась ваша вѣра въ нее. То, что вы не находили въ настоящемъ, вы перелагали въ будущее. Вѣдь съ давнихъ поръ уже смотрѣли вы на способность познанія какъ на наброшенное на насъ покрывало, которое нѣкая высшая рука произвольно могла бы съ насъ снять, если бы оно устарѣло, или какъ на величину, которую произвольно можно на аршинъ укоротить или увеличить.

Недостаточность, слабость — развѣ все это не случайныя ограниченія, допускающія безконечное расширеніе и прогрессъ? И развѣ убѣжденіе въ слабости разума (какое прекрасное зрѣлище — это трогательное согласіе философовъ и мечтателей, вѣрующихъ

и безбожниковъ) не влечетъ за собою вмѣстѣ съ тѣмъ надежды когда-либо причаститься высшихъ силъ, развѣ вѣра въ ограниченность разума не налагаетъ даже обязанности всѣми возможными средствами попытаться ее уничтожить? Конечно, Вы должны быть намъ очень благодарны за опроверженіе вашей системы. Вамъ теперь болѣе уже не нужно вдаваться въ хитроумныя и трудно понятныя доказательства: мы открыли вамъ болѣе короткій путь. На все то, чего вы не можете доказать, вы накладываете печать практическаго разума, съ увѣреніемъ, что монета ваша будетъ имѣть хожденіе всюду, гдѣ еще господствуетъ человѣческій разумъ. Хорошо, что разумъ укрощенъ въ своей гордынѣ. Въ свое время онъ довлѣлъ себѣ, нынѣ вы познали его слабость и терпѣливо ждете милости небесъ въ надеждѣ, что она откроетъ вамъ (о счастливцы!) больше, нежели бѣдному философу тысяча ночей, проведенныхъ въ трудныхъ размышленіяхъ.

Настало время, мой другъ, разсѣять это заблужденіе и ясно и опредѣленно заявить, что смыслъ критицизма отнюдь не сводится къ тому, чтобы дедуцировать слабость разума и доказать противъ догматизма лишь то, что онъ недоказуемъ. Вы сами лучше всякаго другого знаете, какъ далеко уже теперь завели насъ всѣ эти ложныя истолкованія критицизма. Я воздаю должное старому, честному вольфіанцу; тотъ, кто не вѣрилъ въ его доказательства, считался просто не философскимъ умомъ. Это было не страшно! Кто не вѣритъ въ разсужденія нашихъ новѣйшихъ философовъ, на томъ лежитъ анаѳема моральной испорченности.

Настало время намъ разойтись. Довольно терпѣли мы въ своей средѣ тайнаго врага, который, здѣсь сдавши оружіе, тамъ готовитъ намъ новую войну, чтобы поразить насъ — на этотъ разъ не въ открытомъ полѣ разума, а въ закоулкѣ суевѣрія.

Настало время провозгласить для лучшей части человѣчества свободу духа и не терпѣть болѣе, чтобы она оплакивала потерю своихъ оковъ.

Письмо третье.

Этого я не хотѣлъ, мой другъ. Я не хотѣлъ на самоё „Критику чистаго разума“ взваливать вину за всѣ эти лжетолкованія. Она дала, правда, поводъ къ нимъ, ибо она необходимо должна была его дать. Настоящій же ихъ виновникъ—это непрекращающееся и понынѣ господство догматизма, который даже изъ-подъ своихъ развалинъ все еще владѣетъ сердцами людей.

Поводъ къ тому „Критика чистаго разума“ дала постольку, поскольку она была только Критикой способности познанія, и въ качествѣ таковой могла дать лишь отрицательное опроверженіе догматизма. Первый бой противъ догматизма могъ исходить лишь изъ точки, общей какъ ему, такъ и лучшей системѣ. Оба въ самыхъ первыхъ началахъ абсолютно противоположны другъ другу, но одинъ то разъ они неминуемо должны, вѣдь, встрѣтиться въ какой-нибудь общей точкѣ. Ибо еслибы у различныхъ системъ не было никакой общей почвы, онѣ вообще не могли бы существовать, какъ различныя системы.

Это—необходимое слѣдствіе изъ понятія философіи. Философія не должна быть хитроумной выдумкой, вызывающей лишь удивленіе предъ остроуміемъ сочинившаго ее. Она должна изображать ходъ развитія самого человѣческаго духа, а не только развитіе отдѣльнаго индивида. Развитіе же это необходимо ведетъ черезъ области, общія всѣмъ спорящимъ сторонамъ.

Если бы мы имѣли дѣло только съ Абсолютомъ, то споръ различныхъ системъ между собой никогда не

возникъ бы. Только вслѣдствіе того, что мы выходимъ изъ сферы Абсолюта, возникаетъ противоборство противъ него и лишь благодаря этому первоначальному противоборству въ самомъ человѣческомъ духѣ—споръ философовъ. Еслибы не философамъ, а человѣку удалось когда-нибудь покинуть эту область, въ которую его ввергъ выходъ его изъ Абсолюта, то тогда вмѣстѣ съ той самой областью прекратилась бы и всякая философія. Ибо она возникаетъ лишь благодаря тому противоборству и обладаетъ реальностью лишь до тѣхъ поръ, пока противоборство длится.

Поэтому тотъ, кто стремится примирить споръ философовъ, долженъ исходить именно изъ той точки, откуда изошелъ споръ самой философіи, или—что одно и то же—откуда началось первоначальное противоборство въ человѣческомъ духѣ. Но эта точка есть не что иное, какъ выходъ изъ Абсолюта; ибо относительно Абсолюта мы всѣ были бы согласны, еслибы никогда не покинули его сферы; и еслибы мы не вышли изъ нея, у насъ не было бы никакой другой области для спора.

И дѣйствительно, „Критика чистаго разума“ также начала свою борьбу лишь изъ этой точки. Какъ приходимъ мы вообще къ синтетическимъ сужденіямъ? спрашиваетъ Кантъ въ самомъ началѣ своего труда, и этотъ вопросъ лежитъ въ основѣ всей его философіи, будучи вмѣстѣ съ тѣмъ проблемой, выражающей подлинную общую точку всякой философіи. Ибо, въ иной формулировкѣ, вопросъ этотъ гласитъ такъ: какъ вообще получается, что я выхожу изъ Абсолюта въ сферу противоположнаго?

Вѣдь синтезъ возникаетъ вообще лишь чрезъ противоборство (Widerstreit) множества съ первоначальнымъ единствомъ. Ибо безъ противоборства вообще ни

одинъ синтезъ не обладаетъ необходимостью; гдѣ нѣтъ множества, тамъ безусловное единство: еслибы, напротивъ, множество было первоначальнымъ, то и тогда опять-таки не было бы никакого синтеза. Хотя мы и можемъ понять синтезъ исключительно лишь чрезъ посредство первоначальнаго единства, въ противоположность множеству, все же „Критика чистаго разума“ не могла подняться къ тому абсолютному единству, потому что, стремясь примирить споръ философовъ, она могла исходить лишь именно изъ того факта, изъ котораго исходитъ споръ самой философіи. Но именно потому также тотъ первоначальный синтезъ она могла предполагать лишь какъ фактъ въ способности познанія. Тѣмъ самымъ она достигла большого преимущества, значительно перевѣсившаго невыгоду, получившуюся съ другой стороны.

Съ догматизмомъ ей предстояла борьба не относительно самого факта, но лишь относительно выводовъ изъ него. Предъ Вами, мой другъ, я могу не оправдывать этого моего утвержденія. Ибо Вы никогда не могли понять, какъ можно приписывать догматизму утвержденіе, будто вообще не существуетъ никакихъ синтетическихъ сужденій. Вы давно уже знали, что разногласіе обѣихъ системъ коренится не въ вопросѣ „существуютъ ли вообще синтетическія сужденія?“, а въ гораздо болѣе глубокомъ вопросѣ: „гдѣ лежитъ принципъ единства, выражаемаго въ синтетическомъ сужденіи?“

Съ другой стороны, невыгода такой постановки вопроса состояла въ томъ, что она почти неизбѣжно дала поводъ къ указанному лжетолкованію, а именно: будто вся вина за невыгодный для догматизма результатъ лежитъ исключительно лишь на способности познанія. Ибо, пока способность познанія разсматривалась какъ нѣчто хотя и свойственное субъекту, но при

этомъ не необходимое, указанное недоразумѣніе было неизбѣжно. Этому же заблужденію (будто способность познанія не зависитъ отъ сущности самого субъекта) критика одной только способности познанія не могла вполнѣ воспрепятствовать, потому что она могла разсматривать субъекта лишь, поскольку онъ самъ есть объектъ способности познанія, т. е. совершенно отличенъ отъ нея.

Еще неизбѣжнѣе все это недоразумѣніе оказалось потому, что „Критика чистаго разума", такъ же, какъ и всякая другая чисто теоретическая система, не могла пойти дальше простой проблематичности, т. е. могла дойти лишь до доказательства теоретической недоказуемости догматизма. Такъ что достаточно было освященной долгой традиціей мечтѣ догматизма представиться практически самой желанной и самой достойной системой, чтобы вполнѣ естественной явилась попытка догматизма спасти себя путемъ ссылки на слабость разума. Но, вѣдь, мечта догматизма была неуязвима, пока весь споръ продолжалъ вращаться въ сферѣ теоретическаго разума. А тотъ, кто переносилъ ее въ область практическаго разума, развѣ могъ онъ внимать голосу свободы?

Письмо четвертое.

Да, мой другъ, я твердо убѣжденъ, что даже совершенная система критицизма не въ состояніи теоретически опровергнуть догматизмъ. Онъ, правда, рушится въ теоретической философіи, но только, чтобы возстать снова съ тѣмъ большей силой.

Теорія синтетическихъ сужденій необходимо побѣждаетъ его. Критицизмъ, вмѣстѣ съ нимъ исходящій изъ общей имъ точки первоначальнаго синтеза, можетъ самъ объяснить этотъ фактъ только изъ способности познанія. Съ подавляющей очевидностью доказы-

ваетъ онъ, что субъектъ, какъ только онъ входитъ въ сферу объекта (высказываетъ объективныя сужденія), выходитъ изъ самого себя и принуждается тѣмъ самымъ къ синтезированію. Допустивши это, догматизмъ необходимо долженъ также признать, что абсолютно-объективное познаніе невозможно, т. е. что объектъ вообще познаваемъ только при условіи субъекта, при условіи, что этотъ послѣдній выходитъ изъ своей сферы и производитъ синтезъ. Онъ долженъ признать, что ни въ какомъ синтезѣ объектъ не можетъ наличествовать абсолютнымъ образомъ, потому что, будучи абсолютнымъ, онъ не допускалъ бы безусловно никакого синтеза, т. е. никакой обусловленности противоположнымъ. Онъ долженъ признать, что я достигаю объекта не иначе, какъ чрезъ посредство себя самого, и что я не могу стать на собственныя плечи для того, чтобы выглядывать выше меня самого.

Постольку догматизмъ теоретически опровергнутъ. Однако, этимъ дѣйствіемъ синтеза способность познанія далеко еще не исчерпывается. А именно, синтезъ вообще мыслимъ лишь при двухъ условіяхъ:

Во-первыхъ, при условіи, что ему предшествуетъ абсолютное единство, которое лишь въ самомъ синтезѣ, т. е. если дано нѣчто противоборствующее, а именно, множество, становится эмпирическимъ единствомъ. До этого абсолютнаго единства простая критика способности сужденія, правда, не можетъ подняться, ибо послѣднее, съ чего она начинаетъ, есть уже тотъ самый синтезъ: но тѣмъ очевиднѣе, что совершенная (полная) система должна исходить именно оттуда.

Во-вторыхъ, ни одинъ синтезъ не мыслимъ безъ предположенія, что онъ самъ опять-таки кончается абсолютнымъ тезисомъ: цѣль всякаго синтеза есть тезисъ. Это второе условіе всякаго синтеза, во

всякомъ случаѣ, находится на линіи, которую критика способности познанія необходимо должна пройти, ибо здѣсь рѣчь идетъ о тезисѣ, не изъ котораго синтезъ долженъ исходить, но въ которомъ онъ долженъ кончиться.

Однако, критика способности познанія не въ состояніи (хотя совершенная наука необходимо должна это сдѣлать) дедуцировать утвержденіе, что всякій синтезъ въ концѣ-концовъ приходитъ къ абсолютному единству, изъ первоначальнаго абсолютнаго единства, предшествующаго всякому синтезу, ибо до этого единства она не поднимается. Вмѣсто этого она прибѣгаетъ къ другому средству. А именно, предполагая, что чисто формальныя дѣйствія субъекта не подвержены никакому сомнѣнію, она указанный выше процессъ синтеза, поскольку онъ матеріаленъ, пытается доказать чрезъ посредство процесса всякаго синтеза, поскольку онъ чисто формаленъ. А именно, она предполагаетъ, какъ фактъ, что логическій синтезъ мыслимъ лишь при условіи безусловнаго тезиса, что субъектъ принужденъ восходить отъ условныхъ сужденій къ безусловнымъ (съ помощью просиллогизмовъ). Вмѣсто того, чтобы дедуцировать формальный и матеріальный процессъ всякаго синтеза изъ общаго имъ обоимъ, равно лежащаго въ основаніи обоихъ начала, она объясняетъ процессъ одного синтеза чрезъ процессъ другого.

Такимъ образомъ, она должна признать, что теоретическій разумъ необходимо приходитъ къ безусловному, и что абсолютный тезисъ, какъ конецъ всякой философіи, необходимо постулируется тѣмъ самымъ стремленіемъ, которымъ синтезъ былъ произведенъ: а этимъ она вынуждена снова разрушить то, что только-что сама создала. Поскольку она остается въ области синтеза, она побѣждаетъ догматизмъ; лишь только она

покидаетъ эту область (а она столь же необходимо должна ее покинуть, сколь необходимо должна была раньше въ нее войти), битва возобновляется съ новой силой.

А именно (я долженъ просить Васъ запастись еще терпѣніемъ), если синтезъ кончается тезисомъ, то условіе, при которомъ только синтезъ дѣйствителенъ, должно быть отмѣнено (aufheben) [1]). Условіемъ же синтеза является противоборство вообще, и притомъ, опредѣленнѣе, противоборство между субъектомъ и объектомъ.

Для того, чтобы противоборство между субъектомъ и объектомъ могло прекратиться, субъектъ не долженъ быть болѣе принужденъ выходить изъ себя самого, оба должны быть абсолютно тождественны, т. е. либо субъектъ долженъ теряться въ объектѣ, либо объектъ въ субъектѣ. Если бы какое-нибудь изъ обоихъ этихъ требованій исполнилось, то тогда тѣмъ самымъ или субъектъ или объектъ сталъ бы абсолютнымъ, т. е. синтезъ закончился бы въ тезисѣ. А именно, если бы субъектъ сталъ тождественъ съ объектомъ, то объектъ тотчасъ же пересталъ бы быть обусловленъ субъектомъ, т. е. былъ бы положенъ вещью въ себѣ, былъ бы положенъ абсолютнымъ, субъектъ же, какъ познающее, былъ бы совершенно отмѣненъ [2]). Наоборотъ, если бы объектъ сталъ тождественъ съ субъектомъ, то

---

[1]) Мы переводимъ „отмѣнить“, а не „снять“, такъ какъ здѣсь у Шеллинга терминъ этотъ не имѣетъ Гегелевскаго смысла, утвержденнаго традиціей за терминомъ „снять“. (Прим. перев.).

[2]) Я имѣю въ виду совершенный догматизмъ. Ибо, что въ промежуточныхъ системахъ абсолютный объектъ полагается рядомъ съ познающимъ субъектомъ, нигдѣ не понятно, кромѣ какъ въ самихъ этихъ системахъ.—Кто не доволенъ тѣмъ, что данное выше изложеніе хода „Критики чистаго разума“ не скопировано дословно съ нея самой, для того не предназначены эти письма.—Кто находитъ ихъ непонятными,—за недостаткомъ терпѣнія прочитать ихъ внимательно,—тому остается только посовѣтовать вообще читать лишь то, чему онъ уже раньше научился.

тѣмъ самымъ этотъ послѣдній сталъ бы субъектомъ въ себѣ, абсолютнымъ субъектомъ, объектъ же, какъ познаваемое, т. е. какъ предметъ вообще, былъ бы безусловно отмѣненъ.

Одно изъ двухъ должно необходимо случиться. Или нѣтъ субъекта и зато есть абсолютный объектъ, или нѣтъ объекта и зато есть абсолютный субъектъ. Какъ рѣшить этотъ споръ?

Прежде всего, мой другъ, вспомнимъ, что мы здѣсь все еще находимся въ области теоретическаго разума. Однако, только ставя этотъ вопросъ, мы тѣмъ самымъ уже перескочили эту область. Ибо теоретическая философія направляется исключительно лишь на оба условія познанія,—субъектъ и объектъ. Желая же теперь отмѣнить одно изъ этихъ условій, мы тѣмъ самымъ покидаемъ уже ту область, почему споръ и долженъ остаться здѣсь нерѣшеннымъ: если мы хотимъ рѣшать его, то мы должны искать новую область, въ которой мы, можетъ быть, будемъ болѣе счастливыми.

Теоретическій разумъ необходимо стремится къ безусловному (geht auf ein Unbedingtes); онъ породилъ идею безусловнаго, поэтому, будучи самъ, какъ теоретическій разумъ, не въ состояніи реализовать безусловное, онъ требуетъ, постулируетъ дѣйствіе, которымъ оно должно быть реализовано.

Здѣсь философія переходитъ въ область требованій (постулатовъ), т. е. въ область практической философіи, и здѣсь единственно, здѣсь лишь долженъ одержать побѣду принципъ, выставленный нами въ началѣ философіи и оказавшійся ненужнымъ для теоретической философіи, понимаемой какъ отдѣльная область.

До сихъ поръ насъ и довела „Критика чистаго разума“. Она показала, что упомянутый споръ не можетъ быть разрѣшенъ въ теоретической философіи, она не опро-

вергла догматизма, но объявила весь вопросъ вообще неподсуднымъ суду теоретическаго разума; и въ этомъ, во всякомъ случаѣ, она сходится не только съ совершенной системой критицизма, но даже и съ послѣдовательнымъ догматизмомъ. Чтобы осуществить свое требованіе, и догматизмъ долженъ аппеллировать къ другому суду, а не къ суду теоретическаго разума: онъ долженъ искать другой области, чтобы получилась возможность судить о спорѣ.

Вы говорите о плѣнительной сторонѣ догматизма. Мнѣ кажется, я лучше всего отвѣчу на это послѣдовательно проведенной догматической моралью, тѣмъ болѣе, что ходъ нашихъ разсужденій естественно приводитъ насъ къ послѣдней попыткѣ догматизма рѣшить въ свою пользу споръ въ области практическаго разума.

Письмо пятое.

Вы предупредили меня, дорогой другъ, Вы сами признаете, что, говоря о плѣнительнсти догматизма, Вы имѣли въ виду лишь популярную систему догматизма, т. е. лейбницевскую. Съ другой стороны, противъ моего утвержденія, что и догматизмъ самъ прибѣгаетъ къ практическимъ постулатамъ, Вы выставляете возраженія, которыя я не могу обойти молчаніемъ. Къ сожалѣнію только, мой отвѣтъ на Ваше послѣднее письмо такъ запоздалъ, что я сильно опасаюсь, не утратилъ ли онъ для Васъ своего интереса, такъ какъ онъ имѣетъ въ виду непосредственно Ваши тогдашнія возраженія. Впрочемъ, постараюсь напомнить Вамъ, о чемъ въ нихъ шла рѣчь, чтобы такимъ образомъ снова возбудить въ Васъ интересъ къ нашей бесѣдѣ.

Вы говорите: толкователи критицизма (во всякомъ

случаѣ, большинство ихъ) утверждаютъ, что догматизмъ навсегда и окончательно опровергнутъ тѣмъ, что „Критика чистаго разума“ вскрыла тщетность всѣхъ теоретическихъ доказательствъ въ пользу существованія объективнаго умопостигаемаго міра. Ибо въ томъ именно и состоитъ характерное отличіе догматизма, что онъ мнитъ съ помощью теоретическаго разума найти то, что по критическомъ изслѣдованіи способности познанія возможно лишь съ помощью практическаго разума.—Поэтому догматизмъ никогда не можетъ согласиться на употребленіе только практическихъ постулатовъ, ибо тогда онъ пересталъ бы быть догматизмомъ и необходимо превратился бы въ критицизмъ. Такъ что исключительное употребленіе практическихъ постулатовъ прямо даже отличаетъ критическаго философа отъ догматическаго, такъ какъ въ необходимости прибѣгать къ моральнымъ основаніямъ вѣры послѣдній видитъ униженіе умозрительнаго разума и т. д.

Вы совершенно правы, мой другъ, въ Вашемъ историческомъ утвержденіи, что большая часть критическихъ философовъ считаютъ переходъ отъ догматизма къ критицизму чрезмѣрно легкимъ; что, желая еще болѣе облегчить и сдѣлать удобнымъ этотъ переходъ, они разсматриваютъ методъ практическихъ постулатовъ какъ характерный, только критицизму присущій методъ, полагая даже, что одинъ уже терминъ „практическій постулатъ“ достаточно отличаетъ эту систему отъ всякой другой. При этомъ получается еще слѣдующая своеобразная выгода: проникнуть глубже въ особенный духъ практическихъ постулатовъ въ системѣ критицизма оказывается совершенно не нужнымъ, разъ дѣйствительно методъ самъ по себѣ считается уже достаточно отличающимъ критицизмъ моментомъ. Какъ будто методъ не есть именно то, что можетъ быть общаго у двухъ противорѣчащихъ си-

стемъ и какъ будто методъ не долженъ быть общимъ двумъ противоположнымъ системамъ.

Впрочемъ, позвольте мнѣ вернуться еще нѣсколько болѣе назадъ.

Ничто, какъ мнѣ кажется, не доказываетъ съ большей очевидностью того факта, какъ мало большинство послѣдователей критицизма проникло въ духъ „Критики чистаго разума“, какъ именно всѣми почти раздѣляемая вѣра, будто „Критика чистаго разума“ принадлежитъ лишь одной системѣ, между тѣмъ, какъ все своеобразіе „Критики разума“ состоитъ именно въ томъ, что она не покровительствуетъ спеціально никакой системѣ, но для всѣхъ ихъ въ равной мѣрѣ выставляетъ или, по крайней мѣрѣ, подготовляетъ общій канонъ. Необходимой частью канона всѣхъ системъ является также, конечно, и общая методологія; но принимать методъ, выставляемый Критикой для всѣхъ системъ, за самоё систему — что можно себѣ представить для нея печальнѣе?

Послѣ столь долгихъ споровъ относительно цѣли Кантова великаго труда представляется даже нѣсколько дерзкимъ имѣть о ней еще собственное мнѣніе. Но, быть можетъ, чтобы разрѣшить этотъ вопросъ, причинившій столько хлопотъ какъ противникамъ, такъ и друзьямъ Критики, только полезно будетъ освободиться отъ перваго чрезвычайнаго впечатлѣнія, вызваннаго ея появленіемъ. Вѣдь, такъ часто случается въ человѣческой жизни, что виды на будущее обладаніе принимаются за самое обладаніе!

Итакъ, если, безъ опасности показаться дерзкимъ, мнѣ позволено будетъ формулировать Вамъ свой собственнный взглядъ на этотъ вопросъ, то я скажу, что, по моему, „Критика чистаго разума“ не можетъ и не должна обосновывать исключительно какую-нибудь одну систему — менѣе же всего тотъ ублюдочный про-

дуктъ смѣшенія догматизма съ критицизмомъ, который я пытался охарактеризовать въ своихъ предыдущихъ письмахъ. Напротивъ, насколько я понимаю, цѣль ея именно вывести изъ сущности разума возможность двухъ прямо противоположныхъ другъ другу системъ и одинаково обосновать какъ систему критицизма (въ совершенной его формѣ), или, вѣрнѣе, идеализма, такъ и прямо противоположную этой системѣ систему догматизма, или реализма [1]).

Говоря противъ догматизма, „Критика чистаго разума“ говорила въ сущности противъ догматицизма, т. е. противъ такой системы догматизма, которая возводится слѣпо и безъ предварительнаго изслѣдованія способности познанія. „Критика чистаго разума“ научила догматицизмъ тому, какъ онъ можетъ стать догматизмомъ, т. е. прочно обоснованной системой объективнаго реализма. Быть можетъ, Вы заранѣе уже рѣшили, что это утвержденіе совершенно противорѣчитъ духу критики, и большинству Ваше сужденіе покажется тѣмъ естественнѣе, что̀ оно,

---

[1]) Мимоходомъ замѣчу, что, на мой взглядъ, слѣдовало бы отказаться отъ этихъ названій и замѣнить ихъ новыми, болѣе опредѣленными. Почему не опредѣлить обѣ системы сразу ихъ названіями, назвавъ догматизмъ системой объективнаго реализма (или субъективнаго идеализма), а критицизмъ—системой субъективнаго реализма (или объективнаго идеализма)? (Очевидно, „Критика чистаго разума“, говоря о явленіяхъ, въ основѣ которыхъ лежатъ вещи въ себѣ, допускаетъ одинаково какъ объективный, такъ и субъективный реализмъ). — Улучшеніе терминологіи представляется обыкновенно дѣломъ весьма несущественнымъ, хотя для многихъ и даже для большинства слова больше значатъ, нежели понятія. Если бы послѣ появленія Критики выраженія „критическая философія“, „критицизмъ“ не были пущены въ оборотъ, то, пожалуй, гораздо раньше было бы покончено съ мнѣніемъ, будто „Критика чистаго разума“ обосновываетъ только одну систему (т. н. критицизма).

Слова въ текстѣ „или, вѣрнѣе, идеализма“ и „или реализма“ вставлены во 2-мъ изд. (Прим. издателя собр. соч. Шеллинга).

во всякомъ случаѣ, противорѣчитъ ея буквѣ. Позвольте мнѣ поэтому также заранѣе напомнить Вамъ одну часть Критики, которая, несмотря на всѣ споры, какъ разъ наименѣе всего нынѣ выяснена. Я имѣю въ виду часть, трактующую о вещахъ въ себѣ. Если полагать, что „Критика чистаго разума“ должна обосновывать только критицизмъ, то именно въ этомъ пунктѣ ее, на мой взглядъ, совершенно невозможно спасти отъ упрека въ непослѣдовательности. Если же предположить, что „Критика чистаго разума“ не принадлежитъ спеціально никакой системѣ, то тогда вполнѣ объясняется, почему она сохранила рядомъ обѣ системы: идеализмъ и реализмъ. Она обладаетъ значимостью для обѣихъ, потому что значимость ея распространяется одинаково какъ на систему критицизма, такъ и на систему догматизма, понимая подъ критицизмомъ и догматизмомъ не что иное, какъ идеализмъ и реализмъ, мыслимые въ системѣ. Всякій, кто внимательно прочелъ то, что Критика говоритъ о практическихъ постулатахъ, долженъ, конечно, самъ передъ собою признать, что она оставляетъ для догматизма открытое мѣсто, на которомъ онъ можетъ вѣрно и прочно возвести свое зданіе.

Какъ много мнимыхъ враговъ критицизма утверждали (и при томъ утверждали только потому, что, подобно друзьямъ его, не шли дальше внѣшней стороны его, его метода), будто критицизмъ отличается отъ догматизма единственно лишь своимъ особымъ методомъ. А что на это отвѣчали, такъ называемые, приверженцы критической философіи? Они—ихъ скромность большей частью была такъ велика, что и они признавали, что отличительной чертой ихъ критицизма является только методъ, что они лишь вѣрятъ въ то, что догматикъ мнитъ знать, и что главная выгода новаго метода (болѣе чѣмъ о такихъ выгодахъ здѣсь и не идетъ даже рѣчи!) заключается единственно лишь въ томъ

сильномъ вліяніи, которое благодаря ему теоріи догматизма оказываютъ на мораль.

Какъ бы то ни было, въ этомъ заслуга нашего времени: оно удачно примѣнило новый методъ въ пользу догматизма. Ближайшему поколѣнію предстоитъ задача создать противоположную систему во всей ея законченной чистотѣ. Мы можемъ продолжать работать надъ системой догматизма; только никто не долженъ уже намъ болѣе выдавать свою догматическую систему за систему критицизма на томъ основаніи, что норма для нея взята имъ изъ „Критики чистаго разума".

Критика, выставлявшая свой методъ практическихъ постулатовъ для двухъ совершенно противоположныхъ системъ, никоимъ образомъ не могла дать нѣчто большее, чѣмъ простой методъ, никоимъ образомъ не могла, стремясь удовлетворить всѣ системы, опредѣлить подлинный, истинный духъ метода въ какой-нибудь особой системѣ. Чтобы сохранить этотъ методъ въ его всеобщности, она должна была вмѣстѣ съ тѣмъ сохранить его въ его неопредѣленности, не исключавшей ни одной изъ обѣихъ системъ. Даже, соотвѣтственно съ духомъ времени, самъ Кантъ болѣе примѣнилъ ее къ заново обоснованной системѣ догматизма, чѣмъ къ впервые основанной имъ системѣ критицизма.

„Критика чистаго разума" (позвольте мнѣ еще дальше пойти въ своихъ выводахъ) потому именно единственное произведеніе въ своемъ родѣ, что она обладаетъ значимостью для всѣхъ системъ—или, такъ какъ всѣ остальныя системы являются только болѣе или менѣе вѣрными копіями двухъ главныхъ системъ—для обѣихъ системъ, между тѣмъ какъ всякая попытка, выходящая за предѣлы простой Критики, можетъ принадлежать лишь какой-нибудь одной изъ обѣихъ системъ.

Именно потому „Критика чистаго разума", какъ таковая, должна быть неотмѣняемой и неопровержимой,

тогда какъ всякая система, заслуживающая это имя должна быть опровергаема необходимо противоположной ей системой. Пока стоитъ философія, будетъ вмѣстѣ съ нею стоять и „Критика чистаго разума“ и только она одна, тогда какъ всякая система должна будетъ рядомъ съ собой терпѣть другую, ей прямо противоположную. „Критика чистаго разума“ внѣ вліянія индивидуальности и потому обладаетъ значимостью для всякой системы, между тѣмъ какъ всякая система непремѣнно носитъ на себѣ печать индивидуальности, ибо никакая система не можетъ завершиться иначе, какъ практически (т. е. субъективно). Чѣмъ болѣе философія приближается къ системѣ, тѣмъ большее участіе принимаютъ въ ней свобода и индивидуальность, тѣмъ меньше можетъ притязать она на общезначимость.

Одна лишь „Критика чистаго разума“ есть или содержитъ въ себѣ подлинное наукословіе: ибо она обладаетъ значимостью для всякой науки. Наука стремится подняться къ абсолютному принципу; если же она хочетъ стать системой, то она даже необходимо должна сдѣлать это. Наукословіе же никоимъ образомъ не можетъ выставить одного абсолютнаго принципа, чтобы тѣмъ самымъ сдѣлаться системой (въ узкомъ смыслѣ слова), потому что оно должно содержать не абсолютный принципъ, не опредѣленную, законченную (совершенную) систему, но лишь канонъ для всѣхъ принциповъ и системъ. Но давно пора вернуться назадъ къ нити нашего спора.

Если „Критика чистаго разума“ — канонъ всѣхъ возможныхъ системъ, то необходимость практическихъ постулатовъ она также должна была вывести изъ идеи системы вообще, а не изъ идеи какой-нибудь опредѣленной системы. Поэтому, если имѣются двѣ совершенно противоположныя системы, то методъ практическихъ постулатовъ никоимъ образомъ не можетъ все-

цѣло принадлежать одной изъ нихъ; вѣдь, изъ идеи системы вообще „Критика чистаго разума“ впервые доказала, что ни одна система — какъ бы она ни называлась — не можетъ въ своей законченной формѣ быть предметомъ знанія,—но лишь предметомъ практически-необходимаго, но безконечнаго дѣйствія. То, что „Критика чистаго разума“ выводитъ изъ сущности разума, все это уже раньше само собою примѣнялось при возведеніи системы всякимъ философомъ, руководившимся регулятивной идеей системы, только, пожалуй, безъ яснаго сознанія основаній своей собственной дѣятельности.

Быть можетъ, вспомните Вы нашъ вопросъ: почему Спиноза изложилъ свою философію въ системѣ этики? Несомнѣнно, онъ это сдѣлалъ не зря. О немъ больше, чѣмъ о комъ-либо другомъ, сказано: „онъ жилъ въ своей системѣ“. Но несомнѣнно также,—въ ней видѣлъ онъ нѣчто большее, чѣмъ только теоретическій воздушный замокъ, въ которомъ умъ, подобный его уму, врядъ-ли нашелъ бы покой и „небо въ разсудкѣ“, въ которомъ онъ такъ явно жилъ и творилъ.

Система знанія есть необходимо или простой фокусъ, игра мысли (Вы знаете, что ничто не было болѣе чуждо суровому уму этого философа). или она должна обрѣсти реальность, не съ помощью теоретической, но съ помощью практической, не съ помощью познающей, но съ помощью продуктивной, реализирующей способности, не черезъ знаніе, а черезъ дѣйствіе.

„Но вѣдь, скажутъ, въ томъ именно и заключается отличительная черта догматизма, что онъ занимается простой игрой мысли“. Я прекрасно знаю, что таково именно общее мнѣніе всѣхъ тѣхъ, кто до сихъ поръ продолжаетъ догматизировать на Кантовскій счетъ. Но простая игра мысли никогда не даетъ системы.—„Этого-то именно мы и хотимъ, не должно быть никакой системы

догматизма: единственная возможная система—это система критицизма". Что касается меня, то я полагаю, что система догматизма существуетъ не менѣе, чѣмъ система критицизма. Я даже думаю, что самъ критицизмъ даетъ разрѣшеніе загадки, почему обѣ эти системы должны необходимо существовать рядомъ другъ съ другомъ, почему даже, пока существуютъ конечныя существа, должны также существовать двѣ, прямо противоположныя другъ другу системы, почему, наконецъ, ни одинъ человѣкъ не можетъ убѣдиться въ истинности какой-нибудь системы иначе, какъ практически, т. е. непосредственной реализаціей въ себѣ самомъ одной изъ обѣихъ системъ.

Этимъ, я думаю, объясняется также, почему для ума, освободившаго себя самого и обязаннаго своей философіей только самому себѣ, не можетъ быть ничего несноснѣе деспотизма узкихъ головъ, не терпящихъ подлѣ себя никакой другой системы. Ничто болѣе не возмущаетъ философскій умъ, какъ утвержденіе, что отнынѣ вся философія должна двигаться въ рамкахъ какой-нибудь опредѣленной системы. Для него нѣтъ болѣе возвышающаго зрѣлища, чѣмъ безконечный просторъ разстилающагося впереди знанія. Вся величественность его науки состоитъ именно въ томъ, что она никогда не можетъ стать законченной, завершенной. И то мгновеніе, когда онъ самъ повѣрилъ бы въ завершенность своей системы, онъ показался бы себѣ несноснымъ. Въ то самое мгновеніе онъ пересталъ бы быть творцомъ и опустился бы до уровня орудія своего творенія [1]).—Сколь несноснѣе еще должна быть для него эта мысль, если она внушается ему другимъ?

[1]) Пока мы находимся въ процессѣ реализаціи вашей системы, имѣетъ мѣсто лишь практическая ея достовѣрность. Наше стремленіе завершить ее реализуетъ наше знаніе о ней. Еслибы въ какой-нибудь опредѣленный моментъ времени мы разрѣшили полностью нашу

Высшее достоинство философіи заключается именно въ томъ, что она всего ожидаетъ отъ человѣческой свободы. Ничто поэтому не можетъ быть пагубнѣе для нея, чѣмъ попытка насильственно замкнуть ее въ границахъ теоретически-общеобязательной системы. Кто пытается сдѣлать это, можетъ быть очень умнымъ человѣкомъ, но онъ необходимо лишенъ истинно критическаго духа. Ибо послѣдній стремится искоренить суетный зудъ демонстрацій и доказательствъ, чтобы спасти свободу науки.

Сколь безконечно большее значеніе для истинной философіи имѣетъ поэтому скептикъ, заранѣе объявляющій войну всякой общезначимой системѣ. Сколь безконечно ниже его стоитъ догматицистъ, заставляющій всѣ умы молиться какой-нибудь одной теоретической наукѣ. Поскольку первый остается въ своихъ границахъ, т. е. поскольку онъ самъ не осмѣливается нападать на область человѣческой свободы, поскольку онъ вѣритъ въ безконечную истину, но также только въ безконечное внушеніе (unendlichen Genuss) послѣдней, въ безконечно развивающуюся, самостоятельно добытую и самостоятельно завоеванную истину,—кто откажется почтить въ немъ истиннаго философа [1])!

задачу, то система сдѣлалась бы предметомъ знанія и тѣмъ самымъ перестала бы быть предметомъ свободы.

[1]) Философія, какое прекрасное слово! Если позволено будетъ автору участвовать въ голосованіи, то онъ дастъ свой голосъ за сохраненіе стараго слова. Ибо, на его взглядъ, все наше знаніе навѣки останется философіей, т. е. всегда только развивающимся знаніемъ котораго высшими или низшими степенями мы обязаны исключительно лишь нашей любви къ мудрости, т. е. нашей свободѣ.—Менѣе всего желалъ бы онъ видѣть нарушеніе смысла этого слова со стороны философіи, впервые пытавшейся спасти свободу философствованія отъ притязаній догматизма, философіи, предполагающей самостоятельно добытую свободу духа и предназначенной поэтому вѣчно оставаться непонятой всякимъ рабомъ системы.

Письмо шестое.

Свое утвержденіе, что обѣ совершенно противоположныя другъ другу системы, догматизмъ и критицизмъ, равно возможны, и что обѣ онѣ будутъ существовать рядомъ другъ съ другомъ до тѣхъ поръ, пока всѣ конечныя существа не будутъ стоять на одной и той же ступени свободы, я, коротко говоря, обосновываю слѣдующимъ образомъ: обѣ системы имѣютъ передъ собою одну и ту же проблему, но эта проблема никоимъ образомъ не можетъ быть рѣшена теоретически, а только практически, т. е. посредствомъ свободы. При этомъ возможны лишь два рѣшенія этой проблемы,—одно приводитъ къ критицизму, другое—къ догматизму.

Какое изъ обоихъ рѣшеній мы выберемъ, - это зависитъ отъ пріобрѣтенной нами самими свободы духа. Мы должны быть тѣмъ, за что мы хотимъ выдавать себя теоретически; но что мы таковы, въ этомъ можетъ убѣдить насъ лишь наше стремленіе стать таковыми. Это стремленіе реализуетъ наше знаніе предъ нами самими; и тѣмъ самымъ это послѣднее становится, чистымъ продуктомъ нашей свободы. Собственнымъ трудомъ должны мы раньше вознести себя до вершины откуда мы хотимъ исходить: „вознести себя разумомъ“ („hinaufvernünfteln“) человѣкъ не можетъ такъ же, какъ и не можетъ дать вознести себя другимъ

Я утверждаю, что догматизмъ и критицизмъ оба имѣютъ одну и ту же проблему.

Въ чемъ состоитъ эта проблема, я уже сказалъ въ одномъ изъ своихъ предыдущихъ писемъ. А именно, она касается не бытія Абсолюта вообще, потому что о самомъ Абсолютномъ, какъ таковомъ, невозможенъ ника-

кой споръ. Ибо въ области самого Абсолюта обладаютъ значимостью лишь чисто аналитическія предложенія, здѣсь господствуетъ лишь законъ тождества, здѣсь мы встрѣчаемся не съ доказательствами, но лишь съ анализомъ, не съ опосредствованнымъ познаніемъ, но лишь съ непосредственнымъ знаніемъ — короче, здѣсь все понятно.

Нѣтъ предложенія, по природѣ своей менѣе обоснованнаго, чѣмъ то, которое утверждаетъ Абсолютное въ человѣческомъ знаніи. Ибо именно потому, что оно утверждаетъ Абсолютное, для него самого нельзя далѣе привести никакого основанія. Вступая въ область доказательствъ, мы тѣмъ самымъ тотчасъ же вступаемъ въ область обусловленнаго [1]), и обратно: вступая въ

[1]) Почти совершенно непонятнымъ представляется то обстоятельство, что при критикѣ доказательствъ бытія Божія такъ долго оказалось возможнымъ просмотрѣть ту простую, понятную истину, что о бытіи Бога возможно только онтологическое доказательство. Ибо, если Богъ есть, то онъ можетъ быть только потому, что онъ есть. Его существованіе и его сущность должны быть тождественны. Но именно потому, что доказывать бытіе Бога возможно лишь, исходя изъ самого этого бытія, это доказательство догматизма и не есть совсѣмъ доказательство, въ собственномъ смыслѣ слова; предложеніе же „Богъ существуетъ“ является недоказаннымъ, недоказуемымъ, необоснованнымъ предложеніемъ, столь же необоснованнымъ, какъ и высшее основоположеніе критицизма: Я существую!—Но еще несноснѣе для мыслящаго ума, когда говорятъ о доказательствахъ бытія Божія. Какъ будто бытіе, которое можетъ быть понятнымъ лишь чрезъ себя самого, лишь чрезъ свое абсолютное единство, можно, подобно многостороннему историческому предложенію, заключая со всѣхъ сторонъ, сдѣлать вѣроятнымъ. Что́ должны были иные испытывать, читая возвѣщенія, вродѣ слѣдующаго: „Опытъ новаго доказательства бытія Божія!“ Какъ будто о Богѣ можно производить опыты и всякій разъ открывать нѣчто новое! Причина такихъ въ высшей степени нефилософскихъ опытовъ, какъ причина всякаго нефилософскаго метода, лежала въ неспособности отвлекать (отъ чисто эмпирическаго); особенно же въ данномъ случаѣ—въ неспособности къ чистѣйшему, высшему отвлеченію. Бытіе Бога мыслилось не какъ абсолют-

область обусловленнаго, мы тѣмъ самымъ вступаемъ въ область философскихъ проблемъ. Какъ мало понялъ бы Спинозу тотъ, кто полагалъ бы, будто для него вся задача философіи сводилась къ однимъ только аналитическимъ предложеніямъ, положеннымъ имъ въ основаніе его системы. Читая „Этику", явно чувствуешь,

---

ное бытіе, но какъ опредѣленное существованіе (Dasein), абсолютное не чрезъ себя самого, но лишь постольку, поскольку выше его неизвѣстно никакого другого. Такое эмпирическое понятіе образуютъ о Богѣ всѣ неспособные къ абстракціи люди. Еще болѣе укрѣпляла въ этомъ понятіи боязнь, что чистая идея абсолютнаго бытія приведетъ къ спинозовскому Богу. Да и какъ могъ иной философъ, желавшій избѣжать ужасовъ спинозизма и потому удовлетворявшійся эмпирически-существующимъ Богомъ, относиться къ тому, что Спиноза въ качествѣ перваго принципа всякой философіи выставлялъ предложеніе, которое онъ самъ могъ лишь выставить въ результатѣ кропотливыхъ доказательствъ въ концѣ своей системы! Но онъ хотѣлъ также доказать и дѣйствительность Бога (что можетъ произойти только синтетически), такъ какъ Спиноза не доказалъ абсолютнаго бытія, а просто безаппеляціонно его утверждалъ. Замѣчательно, что языкъ уже столь точно различаетъ между дѣйствительнымъ (Wirkliches), т. е. тѣмъ что, будучи дано въ ощущеніи, воздѣйствуетъ на меня, и на что я отвѣчаю обратнымъ дѣйствіемъ, существующимъ (Daseyend), т. е. опредѣленно (въ пространствѣ и времени) существующимъ вообще, и сущимъ (Seyend), т. е. тѣмъ, что не зависитъ ни отъ какого временнаго опредѣленія, а есть само чрезъ себя. Но при такомъ смѣшеніи этихъ понятій развѣ можно было хотя бы только подозрѣвать даже отдаленный смыслъ системъ Картезія и Спинозы? Они говорили объ абсолютномъ бытіи, мы же подставляли вмѣсто него наши понятія о дѣйствительности, въ лучшемъ же случаѣ—чистое, но обладающее значимостью лишь въ мірѣ явленій, внѣ же его совершенно пустое понятіе существованія. Въ то время, какъ наша эмпирическая эпоха, казалось, совершенно утратила ту идею, она все еще продолжала жить въ системахъ Спинозы и Декарта и въ безсмертныхъ твореніяхъ Платона, какъ священнѣйшая идея древности (τὸ ὄν); но не было бы ничего невозможнаго въ томъ, что наше время, если бы ему когда-нибудь удалось снова возвыситься до той идеи, въ гордомъ самомнѣніи полагало-бы, будто до сихъ поръ ничего подобнаго не приходило еще на умъ человѣку.

Строка 11, снизу, въ оригиналѣ стояло „грубыя наши понятія".
(Прим. изд. собр. соч. Шеллинга)

какое небольшое значеніе онъ самъ имъ придавалъ; его мучила другая загадка, загадка міра, вопросъ: какъ можетъ Абсолютъ выйти изъ себя самого и противопоставить себѣ міръ [1])?

Именно эта загадка гнететъ критическаго философа. Основной вопросъ его гласитъ: какъ возможны синтетическія, а не какъ возможны аналитическія сужденія? Для него нѣтъ ничего понятнѣе философіи, объясняющей все изъ нашей собственной сущности, ничего непонятнѣе философіи, выходящей за предѣлы насъ самихъ. Для него Абсолютное въ насъ понятнѣе, чѣмъ все другое, но непонятно, какъ мы выходимъ изъ Абсолюта, чтобы противопоставить себѣ нѣчто другое. Самое понятное для него,—какъ мы все опредѣляемъ лишь согласно закону тождества, самое загадочное — какъ можемъ мы что-нибудь опредѣлять, выходя за предѣлы этого закона.

Эта непонятность (ирраціональность), на мой взглядъ, теоретически одинаково неразрѣшима какъ для критицизма, такъ и для догматизма.

Правда, для области опыта критицизмъ можетъ доказать необходимость синтетическихъ предложеній. Однако, что это дастъ намъ для разрѣшенія вопроса? Я снова спрашиваю: почему имѣется вообще область опыта? Какъ бы я ни отвѣтилъ на этотъ вопросъ, самъ отвѣтъ предполагаетъ уже существованіе міра опыта.

Такимъ образомъ, для того, чтобы быть въ состояніи отвѣтить на этотъ вопросъ, мы должны были бы рань-

[1]) Вопросъ этотъ умышленно нами здѣсь такъ выраженъ. Автору извѣстно, что Спиноза утверждаетъ лишь имманентную причинность абсолютнаго объекта. Однако, въ дальнѣйшемъ мы увидимъ, что онъ утверждалъ это только потому, что ему было непонятно, какъ Абсолютъ можетъ выйти изъ самого себя, т. е. потому, что этотъ именно вопросъ онъ могъ, правда, поставить, но не разрѣшить.

ше уже оставить область опыта; но какъ только мы оставили бы эту область, палъ бы самый вопросъ. Такъ что и этотъ вопросъ можетъ быть разрѣшенъ лишь способомъ, подобнымъ тому, какимъ Александръ Македонскій распуталъ гордіевъ узелъ, т. е. снятіемъ самаго вопроса. Такимъ образомъ, на вопросъ этотъ нельзя дать рѣшительно никакого отвѣта, ибо единственный отвѣтъ, который можно дать на него, это тотъ, что его болѣе нельзя уже ставить.

Но тогда само собою становится очевиднымъ, что такое рѣшеніе этого вопроса уже болѣе не можетъ быть теоретическимъ, но необходимо должно стать практическимъ. Ибо, чтобы быть въ состояніи отвѣтить на него, я самъ принужденъ покинуть область опыта, т. е. я долженъ отмѣнить для себя предѣлы опытнаго міра, я долженъ перестать быть конечнымъ существомъ.

Такимъ образомъ, тотъ теоретическій вопросъ необходимо превращается въ практическій постулатъ, и проблема всякой философіи необходимо приводитъ насъ къ требованію, выполнимому лишь внѣ всякаго опыта. Но именно тѣмъ самымъ она необходимо также выводитъ меня за предѣлы знанія, въ страну, гдѣ я уже не нахожу твердой земли, на которой могъ бы прочно стоять, но гдѣ я долженъ самъ только впервые создать таковую.

Правда, теоретическій разумъ могъ бы попытаться, оставивъ область знанія, отправиться наугадъ на поиски какой-нибудь другой; но этимъ онъ ничего не достигъ бы, только заблудился бы самъ въ суетныхъ измышленіяхъ, которыя не привели бы его ни къ какому реальному владѣнію. Чтобы быть обезпеченнымъ отъ такихъ приключеній, онъ тамъ, гдѣ прекращается его знаніе, долженъ былъ бы самъ создать новую область, т. е. изъ только познающаго разума онъ долженъ

былъ бы сдѣлаться разумомъ творческимъ — изъ теоретическаго стать практическимъ.

Но необходимость сдѣлаться практическимъ обязательна лишь для разума вообще, а не для опредѣленнаго, въ рамкахъ отдѣльной системы замкнутаго разума.

Какъ бы ни были различны принципы, изъ которыхъ исходятъ догматизмъ и критицизмъ, все же оба они необходимо должны сойтись въ одной точкѣ, въ одной и той же проблемѣ. Только теперь лишь настало для обоихъ время подлиннаго расхожденія; только теперь лишь замѣчаютъ они, что принципъ, до сихъ поръ предполагавшійся ими, былъ не болѣе, какъ пролепсисомъ (предпосылкою), относительно котораго лишь теперь предстоитъ высказать сужденіе. Лишь теперь выясняется, что всѣ выставлявшіяся ими до сихъ поръ положенія были лишь голыми утвержденіями, т. е. положеніями, утверждавшимися безъ всякаго основанія: теперь, когда они вступаютъ въ новую область, въ область реализирующаго разума, должно открыться, въ силахъ ли они дать реальность тѣмъ положеніямъ; теперь лишь должно рѣшиться, въ состояніи ли они въ пылу боя собственною силою своей свободы защищать свои принципы такъ же, какъ они защищали ихъ въ сферѣ всеобщаго мира [съ помощью абсолютной, не имѣющей заслугъ силы] [1])? Въ области Абсолютнаго ни критицизмъ не могъ слѣдовать за догматизмомъ, ни этотъ не могъ слѣдовать за тѣмъ, ибо въ ней для обоихъ возможно было лишь абсолютное утвержденіе — утвержденіе, совершенно игнорировавшееся противоположной системой, ничего не рѣшавшее для системы противорѣчащей. Лишь теперь послѣ того, какъ оба они встрѣтились другъ съ другомъ

[1]) Въ скобкахъ слова, вставленныя въ 1-омъ изданіи.

ни одинъ изъ нихъ не можетъ игнорировать другого, и если раньше рѣчь шла о спокойномъ, безъ всякаго сопротивленія добытомъ владѣніи, то теперь уже владѣніе ихъ должно быть завоевано побѣдой.

Напрасно думали бы мы, что одни только принципы, положенные въ основаніе системы, рѣшаютъ побѣду, и что для того, чтобы спасти ту или другую систему, важно лишь, какой принципъ выставить въ началѣ. Тутъ дѣло совсѣмъ не въ фокусѣ, посредствомъ котораго въ концѣ находятъ снова лишь то, что въ началѣ—не безъ хитрости—было приготовлено для того, чтобы быть найденнымъ.

Не теоретическія утвержденія, выставляемыя безусловно разъ навсегда, должны принудить нашу свободу рѣшить вопросъ такъ или иначе (это былъ бы слѣпой догматизмъ). Наоборотъ, съ наступленіемъ спора тѣ принципы, какъ они были выставлены въ началѣ, въ себѣ и для себя самихъ, лишаются всякой значимости: теперь только должно практически и съ помощью нашей свободы рѣшить, обладаютъ ли они значимостью или нѣтъ. Скорѣе наоборотъ,—наше теоретическое умозрѣніе путемъ неизбѣжнаго порочнаго круга заранѣе предпосылаетъ то, что наша свобода будетъ утверждать потомъ, въ пылу спора. Если мы хотимъ выставить систему, т. е. принципы, то мы можемъ сдѣлать это не иначе, какъ предвосхитивши практическое рѣшеніе: мы не выставили бы тѣхъ принциповъ, еслибы уже раньше наша свобода не сдѣлала своего выбора; поставленные въ началѣ нашего знанія, они суть не что иное, какъ пролептическія утвержденія, или,—какъ выразился однажды Якоби неправильно и весьма таки неудачно, какъ онъ самъ говоритъ, но все же не совсѣмъ не философски—первоначальные, непреоборимые предразсудки.

Итакъ, ни одинъ философъ не будетъ воображать,

будто, просто выставивъ высшіе принципы, онъ уже все сдѣлалъ. Ибо сами эти принципы, будучи основаніемъ его системы, имѣютъ лишь субъективную цѣнность, т. е. они обладаютъ для него значимостью лишь постольку, поскольку онъ предвосхитилъ въ нихъ свое практическое рѣшеніе.

Письмо седьмое.

Я все болѣе приближаюсь къ цѣли. Мы скорѣе поймемъ мораль догматизма, узнавши, какую проблему надлежитъ ей, какъ и всякой другой морали, разрѣшить.

Главная задача всякой философіи состоитъ въ разрѣшеніи проблемы существованія (Dasein) міра: надъ рѣшеніемъ ея трудились всѣ философы, какъ бы различно ни формулировали они даже самую проблему. Кто хочетъ овладѣть духомъ какой-нибудь философіи, долженъ здѣсь именно пытаться схватить его.

Когда Лессингъ спросилъ Якоби: въ чемъ, по его мнѣнію, состоитъ духъ спинозизма, то Якоби отвѣтилъ: ни въ чемъ иномъ, какъ въ старомъ положеніи „ex nihilo nihil fit“, которое Спиноза выставилъ и разобралъ въ болѣе отвлеченныхъ понятіяхъ, нежели философствовавшіе каббалисты и другіе философы до него. Согласно этимъ болѣе отвлеченнымъ понятіямъ, онъ нашелъ, что съ допущеніемъ какого-бы то ни было возникновенія въ безконечномъ полагается нѣчто изъ ничего, какими бы образами и словами ни пытались затѣмъ помочь дѣлу.

„Онъ отвергалъ, такимъ образомъ, всякій переходъ безконечнаго къ конечному“, вообще всѣ causas transitorias и эманирующій принципъ замѣнилъ имманентнымъ, внутренней (inwohnende), вѣчно въ себѣ неизмѣнной причиной міра, тождествен-

ной со всѣми своими слѣдствіями. Я не думаю, чтобы можно было лучше схватить духъ спинозизма. Но я думаю, что этотъ переходъ отъ безконечнаго къ конечному есть проблема всякой философіи, а не только какой-нибудь отдѣльной системы, и что даже рѣшеніе Спинозы есть единственно возможное рѣшеніе, но что толкованіе, которое должна была придать ему его система, можетъ принадлежать только ей, иная же система должна дать ему иное толкованіе.

„Это само нуждается въ истолкованіи", слышу я возгласы. Постараюсь дать его, насколько буду въ силахъ.

Ни одна система не можетъ реализовать перехода отъ безконечнаго къ конечному, ибо простая игра мысли хотя и возможна всюду, но повсюду весьма мало даетъ; ни одна система не можетъ заполнить пропасти, лежащей между обоими. Это я предпосылаю, какъ результатъ не критической философіи, а „Критики чистаго разума", значимость которой распространяется одинаково какъ на догматизмъ, такъ и на критицизмъ, и которая должна быть очевидной равно для обоихъ.

Разумъ хотѣлъ реализовать этотъ переходъ отъ безконечнаго къ конечному, чтобы ввести единство въ свое познаніе. Между безконечнымъ и конечнымъ онъ хотѣлъ найти посредствующее звено, чтобы быть въ состояніи связать ихъ оба въ одно и то же единство знанія. Но, не имѣя, конечно, никакой возможности найти такое звено, разумъ отнюдь не отказывается въ виду этого отъ своего высшаго интереса—единства познаній,—а разъ навсегда хочетъ не нуждаться болѣе въ такомъ звенѣ. Такимъ образомъ, его стремленіе реализовать этотъ переходъ превращается въ абсолютное требованіе: не должно быть никакого перехода отъ безконечнаго къ конечному. Какъ отличается это требованіе

отъ противоположнаго: долженъ быть такой переходъ! Это послѣднее трансцендентно, оно хочетъ повелѣвать тамъ, куда не простирается его могущество [1]). Это —требованіе слѣпого догматизма. Напротивъ, первое требованіе имманентно; оно хочетъ, чтобы я не допускалъ никакого перехода. Догматизмъ и критицизмъ объединяются здѣсь въ одномъ и томъ же постулатѣ.

Философія, хотя и не можетъ перейти отъ безконечнаго къ конечному, можетъ зато перейти, наоборотъ, отъ конечнаго къ безконечному. Стремленіе не допускать никакого перехода отъ безконечнаго къ конечному тѣмъ самымъ именно становится соединительнымъ звеномъ обоихъ, также и для человѣческаго познанія. Чтобы не было никакого перехода отъ безконечнаго къ конечному, самому конечному должна быть присуща тенденція къ безконечному, вѣчное стремленіе утонуть, потеряться въ безконечномъ.

Теперь только ясенъ намъ смыслъ спинозовой „Этики“. Не чисто теоретическое принужденіе, не простое лишь слѣдствіе положенія ex nihilo nihil fit привело его къ такому рѣшенію проблемы: нѣтъ никакого перехода отъ безконечнаго къ конечному, нѣтъ никакой транзитивной, а есть только имманентная причина міра. Этимъ рѣшеніемъ обязанъ онъ тому же самому практическому голосу, что̀ слышится во всей рѣшительно философіи, только Спиноза далъ ему особое толкованіе соотвѣтственно своей системѣ.

Исходнымъ пунктомъ его была безконечная субстанція, абсолютный объектъ. „Не должно быть никакого перехода отъ безконечнаго къ конечному“,—въ этомъ слѣдуетъ видѣть требованіе всякой философіи. Спиноза истолковалъ его соотвѣтственно своему принципу: конечное должно отличаться отъ безконеч-

[1]) Въ области безконечнаго (дополненіе 1-го изданія).

наго только лишь своими предѣлами, все существующее должно быть лишь модификаціей того же самаго безконечнаго; такъ что не должно быть также никакого перехода, никакого противоборства, а только требованіе, чтобы конечное стремилось стать тождественнымъ съ безконечнымъ и погибнуть въ безконечности абсолютнаго объекта.

Не спрашиваете ли Вы, мой другъ, какъ Спиноза могъ вынести противорѣчіе такого требованія? Онъ, правда, чувствовалъ, что заповѣдь: „уничтожь себя самого“ неисполнима, поскольку субъектъ имѣлъ для него вообще значеніе въ той мѣрѣ, въ какой онъ имѣетъ значеніе въ системѣ свободы. Но вѣдь этого именно онъ хотѣлъ. Его Я не должно было быть его собственностью,— оно должно было принадлежать безконечной реальности.

Субъектъ, какъ таковой, не можетъ самъ себя уничтожить; ибо для того, чтобы онъ могъ себя уничтожить, ему нужно было бы пережить свое собственное уничтоженіе. Но Спинозѣ совсѣмъ не былъ извѣстенъ субъектъ, какъ таковой. Онъ раньше, чѣмъ выставлять тотъ постулатъ, отмѣнилъ уже у себя само это понятіе о субъектѣ.

Если субъектъ обладаетъ независимой, ему,—поскольку онъ субъектъ [1])—присущей причинностью, то требованіе потеряться въ безконечномъ содержитъ въ себѣ противорѣчіе. Но именно эту независимую причинность Я, благодаря которой оно есть Я, Спиноза отмѣнилъ. Требуя уничтоженія, потери субъекта въ абсолютномъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ требовалъ также тождества субъективной причинности съ абсолютной, онъ практически рѣшилъ, что конечный міръ есть не что иное, какъ модификація безконечнаго, конечная причинность лишь модификація безконечной.

[1]) Въ текстѣ полн. собр. соч. (I, I, стр. 315) стоитъ „объектъ“: очевидная опечатка. (Прим. пер.).

Такимъ образомъ, не собственною причинностью субъекта, но чужою причинностью въ немъ должно было исполниться это требованіе. Говоря иначе, это требованіе въ сущности гласило: Уничтожь себя самого абсолютной причинностью, или: относись безусловно страдательно къ абсолютной причинности!

Конечная причинность должна была отличаться отъ безконечной не по своему принципу, но лишь предѣлами. Та же причинность, что господствовала въ безконечномъ, должна была господствовать въ любомъ конечномъ существѣ. Подобно тому, какъ въ сферѣ Абсолютнаго она приводила къ абсолютному отрицанію всякой конечности, въ сферѣ конечнаго она должна была приводить къ эмпирическому — во времени, прогрессивно производимому — отрицанію послѣдняго. Если бы (такъ принужденъ былъ онъ дальше заключать)—если бы это послѣднее отрицаніе когда-нибудь вполнѣ разрѣшило всю свою задачу, то оно оказалось бы вполнѣ тождественнымъ съ первымъ, ибо оно уничтожило бы тогда тѣ предѣлы, благодаря которымъ оно только и различалось отъ того.

Позвольте намъ здѣсь остановиться, мой другъ, въ удивленіи предъ спокойствіемъ, съ которымъ Спиноза самъ шелъ навстрѣчу завершенію своей системы. Пусть покой этотъ онъ, въ концѣ-концовъ, нашелъ лишь въ любви безконечнаго. Кто рѣшился бы упрекнуть его ясный духъ въ томъ, что, желая сдѣлать выносимой мысль, предъ которой остановилась его система, онъ прибѣгнулъ къ такому образу?

Письмо восьмое.

Мнѣ кажется, что, говоря о моральномъ принципѣ догматизма, я нахожусь въ центрѣ всевозможныхъ фантазій. Священнѣйшія мысли древности и выродки

человѣческаго безумія встрѣчаются здѣсь другъ съ другомъ. „Возвратъ въ Божество, первоисточникъ всякаго существованія, соединеніе съ Абсолютомъ, уничтоженіе самого себя"—развѣ это не все тотъ же единый принципъ всякой философской фантастики (Schwärmerei), только разными людьми различно истолкованный, разъясненный, окутанный различными символами—соотвѣтственно особенностямъ ихъ духовной и чувственной организаціи! Здѣсь должно искать принципъ для исторіи всякой фантастики.

„Я понимаю, говорите Вы, какъ отъ Спинозы могло укрыться противорѣчіе его моральнаго принципа. Но, даже допустивши это, какъ могъ ясный духъ Спинозы (вѣдь вся жизнь его и всѣ его произведенія проникнуты этимъ мягкимъ и яснымъ свѣтомъ) выносить такой разрушающій, уничтожающій принципъ? — Я не могу Вамъ отвѣтить иначе, какъ совѣтомъ прочитать его сочиненія съ этой точки зрѣнія, и Вы сами найдете тогда отвѣтъ на Вашъ вопросъ.

Естественный неизбѣжный самообманъ сдѣлалъ выносимымъ тотъ принципъ какъ для него, такъ и для всѣхъ благородныхъ умовъ, вѣрившихъ въ него же. Интеллектуальное созерцаніе Абсолюта есть для него наивысшее, это — послѣдняя ступень познанія, до которой можетъ возвыситься конечное существо, подлинная жизнь духа [1]). Откуда еще могъ почерпнуть онъ эту

[1]) Согласно Спинозѣ, всѣ адэкватныя, т. е. непосредственныя познанія являются созерцаніями божественныхъ аттрибутовъ, и основное начало, на которомъ покоится его Этика (поскольку она этика), выражается въ предложеніи: mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei (душа человѣческая обладаетъ адэкватнымъ познаніемъ вѣчной и безконечной сущности Бога). Эт., кн. II, предл. 47. Изъ этого созерцанія Бога возникаетъ, по его мнѣнію, интеллектуальная любовь Бога, описываемая имъ какъ приближеніе къ состоянію наивысшаго блаженства. Въ кн. V, предл. 36 онъ говоритъ: mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti

идею его, какъ не изъ своего самосозерцанія; нужно только почитать его самого, чтобы окончательно убѣдиться въ этомъ [1]).

Ибо намъ всѣмъ присуща тайная, чудесная способность возвращаться изъ измѣнчиваго потока времени въ наше внутреннее Я, обнаженное отъ всего, извнѣ приставшаго къ нему, и тамъ въ формѣ неизмѣнности созерцать въ себѣ вѣчное. Это созерцаніе есть внутреннѣйшій, подлиннѣйшій опытъ, отъ котораго только и зависитъ все, что мы знаемъ и во что мы вѣримъ о сверхчувственномъ мірѣ. Это созерцаніе впервые убѣждаетъ насъ въ томъ, что нѣчто *есть* въ подлинномъ смыслѣ этого слова, тогда какъ все остальное, на что мы *переносимъ* это слово, только *является*. Отъ всякаго чувственнаго созерцанія оно отличается тѣмъ, что создается лишь одной *свободой*, будучи чуждо и невѣдомо всякому другому, чья сво-

---

amoris, quo Deus se ipsum amat (интеллектуальная любовь души къ Богу есть часть безконечной любви, которой Богъ самъ себя любитъ).— Summus mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio genere, quod procedit ab adaequata idea divinorum attributorum (высшее устремленіе души и высшая добродѣтель — понимать вещь третьимъ родомъ познанія, исходящимъ отъ адэкватной идеи божественныхъ аттрибутовъ), ib. предл. 25. — Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur (изъ этого рода познанія возникаетъ наивысшее, какое только можетъ быть дано, успокоеніе души), ib. предл. 27. — Clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in aeterno erga Deum amore (ясно понимаемъ, въ чемъ состоитъ наше спасеніе, или блаженство, или свобода, а именно, въ вѣчной любви къ Богу), ib. предл. 36 лемма.

[1]) Напр., кн. V, предл. 30: Mens nostra, quatenus *se sub aeterni tatis specie* cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet scitque, se in Deo esse et per Deum concipi (душа наша, поскольку она познаетъ *себя въ формѣ вѣчности*, постольку необходимо обладаетъ познаніемъ Бога, зная, что она есть въ Богѣ и понимается чрезъ Бога).

бода, побѣжденная ошеломляющей силой объектовъ, оказывается едва достаточной даже для созданія сознанія. Но также и для тѣхъ, кто не обладаетъ этой свободой самосозерцанія, существуетъ, по крайней мѣрѣ, нѣкоторое приближеніе къ ней, существуютъ опосредствованные опыты, съ помощью которыхъ она даетъ предчувствіе своего существованія. Имѣется въ глубинѣ насъ нѣкое внутреннее сокрытое чувство (Tiefsinn), котораго сами мы въ себѣ не сознаемъ, которое тщетно стремимся развить въ себѣ. Якоби описалъ его. Со временемъ совершенная эстетика (употребляя слово это въ старомъ смыслѣ) установитъ эмпирическія дѣйствія, которыя объяснимы лишь какъ подражанія тому интеллектуальному дѣйствію и были бы совершенно непонятны, если бы мы — выражаясь языкомъ Платона — не созерцали нѣкогда въ интеллектуальномъ мірѣ ихъ прообраза.

„Изъ опыта“, изъ непосредственнаго опыта должно исходить все наше знаніе: это — истина, высказанная уже многими философами, которымъ для полноты истины недоставало лишь пониманія рода этого непосредственнаго созерцанія. Безусловно, изъ опыта,—но, такъ какъ всякій направленный на объекты опытъ опосредствованъ другимъ, — изъ непосредственнаго опыта въ самомъ узкомъ смыслѣ этого слова, т. е. изъ опыта, созданнаго нами самими и независимаго ни отъ какой объективной причинности — должно исходить наше знаніе. Только этотъ принципъ — созерцаніе и опытъ — въ состояніи вдохнуть жизнь въ мертвую, неодушевленную систему; даже отвлеченнѣйшія понятія, которыми играетъ наше познаніе, коренятся въ опытѣ, направленномъ на жизнь и существованіе.

Это интеллектуальное созерцаніе наступаетъ тогда, когда мы перестаемъ быть для самихъ себя объектомъ, когда, обратившись внутрь себя, созерцающее

Я тождественно съ созерцаемымъ. Въ этотъ моментъ созерцанія исчезаетъ для насъ время и длительность: не мы находимся во времени, но время — или, вѣрнѣе, не оно, а чистая абсолютная вѣчность — находится въ насъ. Не мы утонули въ созерцаніи объективнаго міра, но міръ утонулъ въ нашемъ созерцаніи.

Это созерцаніе себя самого Спиноза объективировалъ. Для него, созерцавшаго въ себѣ интеллектуальное, Абсолютъ не былъ уже болѣе объектомъ. Это былъ опытъ, допускавшій двоякое толкованіе: или онъ отождествился съ Абсолютомъ или Абсолютъ сталъ тождественъ съ нимъ. Въ послѣднемъ случаѣ имѣло мѣсто интеллектуальное созерцаніе, созерцаніе себя самого, въ первомъ — созерцаніе абсолютнаго объекта. Спиноза предпочелъ послѣднее. Онъ вѣрилъ въ свое тождество съ абсолютнымъ объектомъ, ему казалось, что онъ утонулъ въ его безконечности.

Онъ предавался иллюзіи, думая это. Не онъ былъ въ созерцаніи абсолютнаго объекта, но, наоборотъ, для него все, что зовется объективнымъ, исчезло въ созерцаніи самого себя. Но мысль эта — погибнуть въ абсолютномъ объектѣ — была для него выносимой именно потому, что она возникла благодаря иллюзіи [1]), она была тѣмъ выносимѣе, что иллюзія эта неразрушима [2]).

Врядъ ли нашелся бы мечтатель, который удовольствовался бы мыслью быть поглощеннымъ бездною Божества, если бы на мѣсто Божества онъ не ставилъ бы всегда снова своего собственнаго Я. Врядъ ли какой-нибудь мистикъ согласился бы мыслить себя уничтоженнымъ, если бы въ качествѣ субстрата уничтоженія онъ не мыслилъ всегда своего собственнаго Я. Эта необходимость повсюду мыслить еще себя самого, приходившая на по-

[1]) Ложно и благодаря иллюзіи (1-ое изд.).

[2]) Ибо, чтобы разрушить ее, нужно разрушить себя самого (дополненіе въ 1-мъ изд.).

мощь всѣмъ мечтателямъ, помогла также и Спинозѣ. Созерцая себя самого погибшимъ въ абсолютномъ объектѣ, онъ все же созерцалъ еще себя самого, онъ не могъ мыслить себя уничтоженнымъ, не мысля себя вмѣстѣ съ тѣмъ существующимъ [1]).

[1]) Причина того, что мы никогда не можемъ отдѣлаться отъ нашего собственнаго Я, кроется въ абсолютной свободѣ нашего существа, въ силу которой Я въ насъ никогда не можетъ быть вещью, доступной объективному опредѣленію. Отсюда происходитъ, что наше Я никогда не можетъ находиться въ ряду представленій въ качествѣ средняго члена въ немъ, но всегда начинаетъ собою новый рядъ, занимая каждый разъ мѣсто перваго его члена, держащаго собою весь рядъ представленій. Отсюда происходитъ также, что дѣйствующее Я, хотя оно и опредѣлено въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, въ то же время все-таки не опредѣлено, потому что оно, ускользая отъ всякаго объективнаго опредѣленія, можетъ быть опредѣлено только самимъ собой, т. е. одновременно является опредѣленнымъ и опредѣляющимъ.

Эта необходимость спасти свое Я отъ всякаго объективнаго опредѣленія и потому повсюду мыслить еще себя самого, можетъ быть подтверждена на опытѣ двумя, правда, противорѣчащими, но зато весьма обычными переживаніями. Съ мыслями о смерти и небытіи мы нерѣдко соединяемъ пріятныя ощущенія, очевидно, на томъ основаніи, что мы даже при небытіи предполагаемъ еще пользованіе этимъ небытіемъ, т. е. продолженіе нашего Я. Наоборотъ, непріятныя ощущенія мы соединяемъ съ мыслью о небытіи.—„To be or not to be“ (быть или не быть)—вопросъ этотъ былъ бы для моего ощущенія совершенно безразличенъ, если бы я только въ состояніи былъ мыслить полное небытіе. Ибо мое ощущеніе могло бы не бояться когда-либо вступить въ коллизію съ небытіемъ, если бы я не опасался того, что мое Я, и стало быть также мое ощущеніе, можетъ пережить меня самого. Прекрасныя слова Штерна: „Я долженъ былъ бы быть глупцомъ, чтобы тебя бояться, смерть! Ибо пока я существую, тебя нѣтъ, а когда ты существуешь, меня нѣтъ!“ были бы поэтому совершенно правильными, еслибы только я могъ надѣяться когда-либо не быть. Но я опасаюсь, что буду еще существовать и тогда, когда меня уже болѣе не будетъ. Поэтому мысль о небытіи не столь устрашаетъ, сколь вызываетъ непріятное чувство, ибо для того, чтобы мыслить свое небытіе, я долженъ одновременно мыслить себя самого существующимъ и, слѣдовательно,

Здѣсь, мой другъ, мы стоимъ предъ принципомъ всякой фантастики. Становясь системой, она возникаетъ единственно лишь благодаря объективированному интеллектуальному созерцанію, благодаря тому, что созерцаніе своего Я принимается за созерцаніе объекта внѣ меня, созерцаніе внутренняго интеллектуальнаго міра—за созерцаніе сверхчувственнаго міра внѣ меня.

Эта иллюзія проявляется во всѣхъ фантастическихъ ученіяхъ древней философіи. Повидимому, всѣ философы—даже самой древней древности—по крайней мѣрѣ чувствовали, что необходимо должно существовать какое-то абсолютное состояніе, въ которомъ мы, находясь лишь предъ лицомъ самихъ себя, всецѣло довлѣя себѣ, не нуждаясь ни въ какомъ объективномъ мірѣ и потому будучи совершенно свободными, не зная его предѣловъ, живемъ нѣкоей высшей жизнью. Это состояніе интеллектуальнаго бытія всѣ они полагали внѣ себя. Они чувствовали, что ихъ лучшее Я безпрестанно стремится къ этому состоянію, не будучи, однако, въ состояніи вполнѣ его достигнуть. Они видѣли въ немъ поэтому послѣднюю цѣль, къ которой лучшее въ нихъ неустанно устремляется. Но, положивши однажды состояніе это внѣ себя, они уже не могли объяснять стремленіе къ нему изъ самихъ себя, они должны были дать ему объективное, историческое объясненіе. Отсюда фикція древней философіи,

поставленъ въ необходимость мыслить противорѣчіе. Итакъ, если я дѣйствительно боюсь небытія, то я боюсь не столько его, сколько своего существованія даже и послѣ небытія,—я съ удовольствіемъ бы не существовалъ, только я не хочу чувствовать моего небытія. Я только не хочу существованія, которое не есть существованіе, или, какъ выражается одинъ остроумный комментаторъ приведенныхъ сейчасъ словъ Штерна (Баггезенъ), я боюсь только недостаточнаго проявленія существованія, что дѣйствительно равносильно существованію одновременно съ небытіемъ.

будто душа до ея нынѣшняго состоянія жила въ такомъ блаженномъ состояніи, изъ котораго она была лишь потомъ изгнана въ наказаніе за содѣянное ею преступленіе [1]) и была заточена въ темницу объективнаго міра.

Вѣроятно, мой другъ, Вы теперь понимаете также, какъ Спиноза могъ объ абсолютномъ состояніи говорить не только съ радостью, но даже съ воодушевленіемъ. Онъ мыслилъ вѣдь личность свою не потерянной въ томъ состояніи, но лишь расширенной до него! Развѣ можно мыслить нѣчто высшее того положенія, которымъ онъ закончилъ всю свою этику: Блаженство не есть награда за добродѣтель, но сама добродѣтель! Въ этомъ интеллектуальномъ состояніи, въ описаніи котораго онъ исходилъ изъ своего собственнаго самосозерцанія, долженъ былъ исчезнуть въ насъ всякій споръ, прекратиться всякая борьба, даже наиблагороднѣйшая, борьба моральности, должно было также разрѣшиться противорѣчіе, которое чувственность и разумъ неизбѣжно установляютъ между моралью и счастьемъ.

Моральность сама не можетъ быть высшимъ, она можетъ быть только приближеніемъ къ абсолютному

---

[1]) Это также — лишь попытка сдѣлать возможнымъ переходъ отъ абсолютнаго къ условному, отъ неограниченнаго къ ограниченному, попытка, очевидно, очень ранняго происхожденія и заслуживающая вниманія постольку, поскольку она предполагала хотя бы только чувствовавшуюся потребность въ объясненіи. Но, подобно всѣмъ древнѣйшимъ философскимъ попыткамъ, и эта также довольствуется лишь чисто историческимъ объясненіемъ. Ибо въ этомъ именно и состоялъ вопросъ: какъ изъ состоянія абсолютнаго совершенства пришли мы въ состояніе несовершенства (моральныхъ преступленій)? Попытка эта, однако, все же постольку содержитъ въ себѣ истину, поскольку она объясняетъ переходъ морально: первое преступленіе было также первымъ шагомъ изъ состоянія блаженства.

состоянію, только стремленіемъ къ абсолютной свободѣ, не уклоняющейся уже болѣе ни отъ какого закона, но также и не знающей болѣе никакого закона, кромѣ неизмѣннаго вѣчнаго закона своего собственнаго существа. Счастье (Glückseligkeit)—если мыслить его морально возможнымъ — можетъ быть мыслимо только какъ приближеніе къ блаженству (Seligkeit), которое не отличается уже болѣе отъ моральности и именно потому не можетъ уже быть болѣе наградой добродѣтели. Принимая счастье какъ награду, мы тѣмъ самымъ предполагаемъ также, что счастье и моральность, чувственность и разумъ — противоборствующія начала. Но этого мы не должны дѣлать. Противоборство это должно разъ навсегда прекратиться.

Счастье есть состояніе пассивности; чѣмъ мы счастливѣе, тѣмъ пассивнѣе относимся мы къ окружающему міру. Чѣмъ мы свободнѣе, чѣмъ болѣе мы приближаемся къ разумности, тѣмъ менѣе нуждаемся мы въ счастьѣ, т. е. въ блаженствѣ, которымъ мы обязаны не самимъ себѣ, а счастью (случаю). Чѣмъ чище становятся наши понятія о счастьѣ, чѣмъ болѣе выдѣляемъ мы изъ нихъ все то, что привносятъ въ нихъ внѣшніе предметы и чувственное наслажденіе, тѣмъ болѣе приближается счастье къ моральности, тѣмъ болѣе перестаетъ оно быть счастьемъ.

Вся эта идея счастья, какъ награды—что она, какъ не моральная иллюзія, вексель, которымъ сейчасъ откупаютъ у тебя, эмпирическій человѣкъ, твои чувственныя наслажденія, но платить по которому должны будутъ лишь тогда, когда ты самъ уже болѣе не будешь нуждаться въ платежѣ. Попробуй представить себѣ это счастье, какъ сумму наслажденій, аналогичныхъ тѣмъ, которыя ты сейчасъ приносишь въ жертву. Рѣшись только преодолѣть сейчасъ себя самого, рѣшись сдѣлать первый дѣтскій шагъ къ добродѣтели: второй

будетъ для тебя уже болѣе легокъ. Продолжая путь въ томъ же направленіи, ты съ удивленіемъ замѣтишь, что то счастье, котораго ты ожидалъ какъ награду за твое самопожертвованіе, само лишилось для тебя всякой цѣнности. Счастье [1]) оказалось умышленно отложеннымъ на такое время, когда ты необходимо будешь уже на столько взрослымъ, чтобы самому стыдиться его. Стыдиться, говорю я, ибо если ты никогда не дойдешь до того, чтобы считать себя выше этого чувственнаго идеала счастья, то было бы лучше, чтобы разумъ никогда не взывалъ къ тебѣ.

Разумъ требуетъ, чтобы мы не нуждались въ счастьѣ какъ наградѣ, точно также какъ онъ требуетъ, чтобы мы становились всегда разумнѣе, самостоятельнѣе, свободнѣе. Ибо то счастье, которое можетъ еще служить намъ наградой, не должно, вѣдь, если не толковать понятія награды противно всякому словоупотребленію, вызываться самимъ разумомъ (да и какъ могутъ встрѣтиться разумъ и счастье?),—но именно поэтому оно лишается уже всякой цѣнности въ глазахъ разумнаго существа. Должны ли мы, говоритъ одинъ древній авторъ, считать безсмертныхъ боговъ несчастными потому, что у нихъ нѣтъ денегъ, помѣстій, рабовъ? Не должны ли мы, напротивъ, именно потому восхвалять ихъ блаженство, что только они лишены, уже благодаря возвышенности своей природы, всѣхъ этихъ благъ?—Высшее, до чего можетъ подняться наша мысль, это, очевидно, существо, въ полномъ самодовлѣніи наслаждающееся только своимъ собственнымъ бытіемъ, существо, въ которомъ прекращается всякая пассивность, которое ни къ чему, даже къ законамъ, не относится страдательно, которое дѣйствуетъ абсолютно

[1]) (Эта игрушка твоего эмпирически аффицированнаго разумя): дополненіе 1-аго изданія.

свободно, только въ согласіи со своимъ бытіемъ, и котораго единственный законъ—его собственное существо. Декартъ и Спиноза—ваши имена только и можно, пожалуй, по сейчасъ назвать, говоря объ этой идеѣ! Лишь немногіе понимали васъ, еще меньше хотѣли васъ понимать.

Высшее существо, говоритъ Декартъ, не можетъ дѣйствовать по основаніямъ разума; ибо, прибавляетъ Спиноза, въ этомъ случаѣ образъ дѣйствія его былъ бы не абсолютнымъ, а обусловленнымъ его познаніемъ законовъ разума.—Все, что необъяснимо изъ нашего чистаго бытія, изъ нашей абсолютной сущности, опредѣляется пассивностью. Выходя за предѣлы самихъ себя, мы сейчасъ же впадаемъ въ страдательное состояніе. Но разумъ нельзя понять изъ нашего абсолютнаго бытія, онъ понятенъ лишь чрезъ ограниченіе Абсолюта въ насъ.—Еще менѣе мыслимъ въ Абсолютѣ моральный законъ. Ибо моральный законъ, какъ таковой, обнаруживается лишь чрезъ долженствованіе, т. е. онъ предполагаетъ возможность уклоненія отъ себя, понятіе добра наряду съ понятіемъ зла. Но оба эти понятія равно не могутъ быть мыслимы въ Абсолютѣ.

Даже греческая чувственность понимала, что блаженные боги (μακαρες θεὺι), чтобы быть блаженными, не должны быть связаны цѣпями закона, тогда какъ бѣдные смертные (aegri mortales) стонутъ подъ игомъ законовъ. Но греческая миѳологія безконечно чтила и человѣчество, жалуясь на предѣлы человѣческаго произвола. Этимъ именно достигла она для людей моральной свободы, предоставивъ богамъ лишь свобсду физическую. Ибо та самая чувственность, которая для блаженства требовала абсолютной свободы, не могла разумѣть подъ ней ничего другого, какъ произволъ.

Гдѣ абсолютная свобода, тамъ абсолютное блаженство, и обратно. Но съ абсолютной свободой немыслимо также и самосознаніе. Дѣятельность, для которой нѣтъ объекта, нѣтъ сопротивленія, никогда не возвращается къ себѣ самой. Только чрезъ возвратъ къ себѣ самому возникаетъ сознаніе. Только ограниченная реальность есть дѣйствительность для насъ.

Тамъ, гдѣ прекращается всякое сопротивленіе, имѣется лишь безконечное протяженіе. Но напряженность нашего сознанія стоитъ въ обратномъ отношеніи къ протяженности нашего бытія. Высшій моментъ бытія для насъ, это—переходъ къ небытію, моментъ уничтоженія. Здѣсь, въ моментъ абсолютнаго бытія, высшая пассивность соединяется съ неограниченной активностью. Неограниченная дѣятельность есть абсолютный покой, совершенный эпикуреизмъ.

Изъ интеллектуальнаго созерцанія мы просыпаемся какъ изъ состоянія смерти. Мы просыпаемся благодаря рефлексіи, т. е. благодаря вынужденному возврату къ намъ самимъ. Но безъ сопротивленія немыслимъ возвратъ, безъ объекта немыслима рефлексія. Живой называется дѣятельность, направленная только на объекты, мертвой — дѣятельность, теряющаяся въ себѣ самой. Но человѣкъ не долженъ быть ни безжизненнымъ, ни только живымъ существомъ. Его дѣятельность необходимо направляется на объекты, но столь-же необходимо она возвращается къ себѣ самой. Тѣмъ отличается онъ отъ безжизненнаго, этимъ—отъ только живого (животнаго) существа.

Созерцаніе вообще объясняется какъ непосредственный опытъ; по существу совершенно правильно. Но чѣмъ непосредственнѣе опытъ, тѣмъ ближе къ исчезновенію. И чувственное созерцаніе, пока оно только созерцаніе, тоже граничитъ съ ничѣмъ. Про-

должай я его какъ созерцаніе, я пересталъ бы быть *я*, — я долженъ насильно схватить себя, чтобы спасти себя самого изъ его глубины. Но пока созерцаніе направлено на объекты, т. е. пока оно чувственно, нѣтъ опасности потерять себя. Я, находя сопротивленіе, принужденo противопоставить себя ему, т. е. вернуться къ себѣ самому. Но гдѣ прекращается чувственное созерцаніе, гдѣ исчезаетъ все объективное, имѣетъ мѣсто лишь безконечное протяженіе, безъ возврата въ себя самого. Продолжай я интеллектуальное созерцаніе, я пересталъ бы жить. Я перешелъ бы тогда „изъ времени въ вѣчность!“

Одинъ французскій философъ говоритъ: со времени грѣхопаденія мы перестали созерцать вещи въ себѣ. Чтобы слова эти имѣли разумный смыслъ, ему надо было бы понимать грѣхопаденіе въ платоновомъ смыслѣ, какъ выходъ изъ абсолютнаго состоянія. Но въ этомъ случаѣ онъ долженъ былъ бы скорѣе сказать: съ тѣхъ поръ, какъ мы перестали созерцать вещи въ себѣ, мы — падшія существа. Ибо, если выраженіе „вещь въ себѣ“ имѣетъ какой-нибудь смыслъ, то оно означаетъ лишь нѣчто, не являющееся для насъ болѣе объектомъ, не оказывающее нашей дѣятельности никакого сопротивленія. И дѣйствительно, вѣдь созерцаніе объективнаго міра и выводитъ насъ изъ интеллектуальнаго самосозерцанія, изъ состоянія блаженства. Такъ что постольку Кондильякъ имѣлъ право сказать: какъ только міръ пересталъ быть для насъ вещью въ себѣ, какъ только идеальная (idealische) реальность стала объективной, а интеллектуальный міръ сталъ объектомъ для насъ, мы пали изъ того состоянія блаженства.

Чудеснымъ образомъ проходятъ эти идеи сквозь всю фантастику различнѣйшихъ народовъ и временъ. Законченный догматизмъ, принимая объективность

интеллектуальнаго созерцанія, отличается отъ фантастики каббалистовъ, брамановъ, китайскихъ философовъ такъ же, какъ и новыхъ мистиковъ исключительно лишь внѣшней формой, въ принципѣ же всѣ они согласны. Только нѣкоторые китайскіе мудрецы выгодно отличаются отъ остальныхъ фантастовъ своей искренностью, полагая какъ высшее благо, какъ абсолютное блаженство—ничто [1]). Ибо, если словомъ „ничто“ обозначается то, что разъ навсегда не есть объектъ, то, очевидно, ничто необходимо появляется тамъ, гдѣ необъектъ долженъ все-таки созерцаться объективно, т. е. гдѣ исчезаетъ всякое мышленіе и всякій разсудокъ.

Быть можетъ, напомнилъ я Вамъ признаніе Лессинга, говорившаго, что для него идея безконечнаго Существа соединена съ представленіемъ безконечной скуки, вызывающей въ немъ ужасъ и боль, или также тотъ (кощунственный) возгласъ: Ради всего на свѣтѣ я не хотѣлъ бы стать блаженнымъ![2]).

Письмо девятое.

Вашъ вопросъ не явился для меня неожиданнымъ. Онъ даже содержится уже въ моемъ послѣднемъ письмѣ. Критицизмъ столь же невозможно спасти отъ упрека въ фантастикѣ, какъ и догматизмъ,—если вмѣстѣ съ послѣднимъ онъ выходитъ за предѣлы назначенія человѣка, пытаясь представить послѣднюю цѣль достижимой.—Впрочемъ, позвольте мнѣ отойти немного далѣе назадъ.

Если дѣятельность, не ограничиваемая болѣе объектами и совершенно абсолютная, не сопровождается болѣе ни-

[1]) Срв. статью Канта „Das Ende aller Dinge“.

[2]) Кто думаетъ иначе, для того не вижу я въ философіи никакой помощи (дополненіе 1-го изд.).

какимъ сознаніемъ; если неограниченная дѣятельность тождественна съ абсолютнымъ покоемъ; если высшій моментъ бытія граничитъ съ небытіемъ:—то критицизмъ такъ же, какъ и догматизмъ, стремится къ уничтоженію себя самого. Если послѣдній требуетъ моего уничтоженія въ абсолютномъ объектѣ, то первый, наоборотъ, долженъ требовать, чтобы все, что зовется объектомъ, исчезло въ моемъ интеллектуальномъ созерцаніи себя самого. Въ обоихъ случаяхъ для меня пропадаетъ всякій объектъ, но тѣмъ самымъ также и сознаніе себя самого, какъ субъекта. Моя реальность исчезаетъ въ безконечной.

Эти выводы, повидимому, неизбѣжны, если только предположить, что обѣ системы стремятся къ снятію того противорѣчія между субъектомъ и объектомъ—къ абсолютному тождеству. Я не могу отмѣнить субъектъ, не отмѣняя вмѣстѣ съ тѣмъ и объектъ, какъ таковой, а тѣмъ самымъ также и всякое самосознаніе; и я не могу отмѣнить объектъ, не отмѣняя вмѣстѣ съ тѣмъ субъектъ, какъ таковой, т. е. весь личный характеръ послѣдняго. Но это предположеніе совершенно неизбѣжно.

Ибо всякая философія требуетъ въ качествѣ цѣли всякаго синтеза—абсолютнаго тезиса [1]). Но абсолютный

[1]) Мимоходомъ спросимъ: къ какому классу положеній относится моральная норма? Проблематическое это или ассерторическое, аналитическое или синтетическое положеніе? Со стороны только своей формы это не просто проблематическое положеніе, ибо моральная норма требуетъ категорически. Точно также это не ассерторическое положеніе, ибо оно ничего не полагаетъ, а только требуетъ. Такимъ образомъ, по своей формѣ оно стоитъ посединѣ между обоими. Это—проблематическое положеніе, которое должно сдѣлаться ассерторическимъ. Точно также и со стороны своего содержанія это ни чисто аналитическое, ни чисто синтетическое положеніе. Но это—синтетическое положеніе, которое должно сдѣлаться аналитическимъ. Оно синтетично,

тезисъ мыслимъ лишь чрезъ посредство абсолютнаго тождества. Поэтому обѣ системы необходимо стремятся къ абсолютному тождеству, съ той только разницей, что критицизмъ непосредственно стремится къ абсолютному тождеству субъекта и лишь косвенно (опосредствованно) къ совпаденію объекта съ субъектомъ, догматизмъ же, напротивъ, непосредственно стремится къ тождеству абсолютнаго объекта и лишь косвенно къ совпаденію субъекта съ абсолютнымъ объектомъ. Тотъ, вѣрный своему принципу, пытается синтетически соединить счастье съ моральностью, этотъ—моральность со счастьемъ. Стремясь къ счастью, говоритъ догматистъ, къ согласованію, совпаденію моего субъекта съ объективнымъ міромъ,—я косвенно стремлюсь также къ тождеству своего существа, я дѣйствую морально. Обратное утверждаетъ критическій философъ: дѣйствуя морально, говоритъ онъ, я непосредственно стремлюсь къ абсолютному тождеству своего существа, но тѣмъ самымъ косвенно также къ тождеству объективнаго и субъективнаго во мнѣ—къ блаженству. Но все же въ обѣихъ системахъ моральность и бла-

---

ибо оно требуетъ только абсолютнаго тождества, абсолютнаго тезиса; но оно вмѣстѣ съ тѣмъ тетично (аналитично), ибо оно необходимо стремится къ абсолютному (а не только синтетическому) единству.

Еще одно! Моральная норма ставитъ предо мною абсолютное для реализаціи. Но вѣдь абсолютное само по себѣ не есть предметъ реализаціи, оно таково лишь при условіи нѣкоего противоположнаго; ибо безъ послѣдняго оно существуетъ безусловно, потому что оно существуетъ, не нуждаясь ни въ какой реализаціи. Такъ что если оно должно быть реализовано, то это возможно лишь чрезъ отрицаніе противоположнаго. Постольку моральная норма представляетъ собою одновременно какъ утвердительное, такъ и отрицательное положеніе, ибо она требуетъ отъ меня реализаціи (утвержденія) абсолюта путемъ отмѣны (отрицанія) противоположнаго.

женство—два различныя начала, которыя я могу соединить только синтетически (какъ основаніе и слѣдствіе) [1]), пока я еще нахожусь въ состояніи приближенія къ послѣдней цѣли, къ абсолютному тезису. Еслибы я когда-нибудь достигъ его, то обѣ линіи пробѣгаемыя безконечнымъ прогрессомъ, моральность и счастье (блаженство), встрѣтились бы въ одной точкѣ; обѣ перестали бы быть моральностью и блаженствомъ, т. е. двумя различными началами. Они были бы соединены въ Одномъ Началѣ, которое именно потому должно быть выше ихъ обоихъ, въ принципѣ абсолютнаго бытія, или абсолютнаго блаженства.

Но если обѣ системы стремятся къ абсолютному принципу, какъ къ совершенному, завершающему началу въ человѣческомъ знаніи, то очевидно также, что начало это является точкой соединенія обѣихъ системъ. Ибо если въ Абсолютѣ прекращается всякое противоборство, то въ немъ необходимо должно также прекратиться и противоборство различныхъ системъ, или, вѣрнѣе, въ немъ должны исчезнуть всѣ системы, поскольку онѣ—противорѣчащія системы. Если догматизмомъ называется система, дѣлающая Абсолютъ объектомъ, то онъ необходимо перестаетъ быть самимъ собой тамъ, гдѣ Абсолютъ перестаетъ быть объектомъ, т. е. гдѣ мы сами становимся тождественны съ нимъ. Если критицизмомъ называется система, требующая тождества абсолютнаго объекта съ субъектомъ, то онъ необходимо перестаетъ быть самимъ собой тамъ, гдѣ субъектъ перестаетъ быть субъектомъ, т. е. началомъ, противоположнымъ объекту. Этотъ результатъ

[1]) Это не значитъ, какъ заслуга и награда. Ибо награда есть слѣдствіе не самой заслуги, а справедливости, устанавливающей между обѣими гармонію. Но счастье и моральность должны въ обѣихъ системахъ мыслиться непосредственно какъ основаніе и слѣдствіе.

отвлеченныхъ разсужденій о точкѣ соединенія обѣихъ основныхъ противорѣчащихъ системъ подтверждается также разсмотрѣніемъ отдѣльныхъ конкретныхъ системъ, въ которыхъ издавна проявилось уже первоначальное противорѣчіе обоихъ принциповъ,—догматизма и критицизма.

Всякій, размышлявшій о стоицизмѣ и эпикуреизмѣ, этихъ обѣихъ наиболѣе противорѣчивыхъ моральныхъ системахъ, безъ труда находилъ, что обѣ онѣ встрѣчаются въ одной и той же послѣдней цѣли. Стоикъ, стремившійся сдѣлать себя независимымъ отъ власти объектовъ, точно такъ же стремился къ блаженству, какъ и эпикуреецъ, кидавшійся въ объятія міра. Первый достигалъ независимости отъ чувственныхъ потребностей тѣмъ, что онъ не удовлетворялъ ни одной изъ нихъ, послѣдній—тѣмъ, что онъ удовлетворялъ всѣ.

Первый стремился къ достиженію послѣдней цѣли—абсолютнаго блаженства—метафизически, путемъ отвлеченія отъ всякой чувственности, послѣдній—физически, путемъ полнаго удовлетворенія чувственности. Но эпикуреецъ сталъ метафизикомъ, потому что задача его—достичь блаженства путемъ послѣдовательнаго удовлетворенія отдѣльныхъ потребностей—оказалась безконечной. Стоикъ сталъ физикомъ, потому что его отвлеченіе отъ всякой чувственности могло произойти только постепенно, во времени. Первый хотѣлъ достичь послѣдней цѣли путемъ прогресса, этотъ—путемъ регресса. Но оба все же стремились къ одной и той же послѣдней цѣли, цѣли абсолютнаго блаженства и полнаго удовлетворенія (Allgenügsamkeit).

Всякій, размышлявшій объ идеализмѣ и реализмѣ, этихъ обѣихъ наиболѣе противорѣчивыхъ теоретическихъ системахъ, самъ собою находилъ, что обѣ онѣ могутъ имѣть мѣсто лишь въ приближеніи къ Абсолюту,

но что обѣ онѣ соединяются въ Абсолютѣ, т. е. отмѣняются какъ противорѣчащія системы. Обыкновенно говорилось: Богъ созерцаетъ вещи въ себѣ. Чтобы слова эти имѣли разумный смыслъ, они должны бы были означать, что въ Богѣ имѣетъ мѣсто наисовершеннѣйшій реализмъ. Но реализмъ, въ своей совершенной формѣ, необходимо, и именно потому, что онъ—совершенный реализмъ, становится идеализмомъ. Ибо совершенный реализмъ имѣетъ мѣсто лишь тамъ, гдѣ объекты перестаютъ быть объектами, т. е. чѣмъ-то противоположнымъ субъекту (явленіями), короче, гдѣ представленіе и представляемые объекты, т. е. субъектъ и объектъ, абсолютно тождественны. Такимъ образомъ, реализмъ въ Божествѣ, въ силу котораго оно созерцаетъ вещи въ себѣ, есть не что иное, какъ наисовершеннѣйшій идеализмъ, въ силу котораго оно созерцаетъ лишь себя самого и свою собственную реальность.

Идеализмъ и реализмъ бываютъ объективные и субъективные. Объективный реализмъ есть субъективный идеализмъ, и объективный идеализмъ есть субъективный реализмъ. Это различіе необходимо отпадаетъ тогда, когда отпадаетъ противоборство между субъектомъ и объектомъ, когда я не полагаю въ себя самого только идеально того, что полагаю въ объектъ реально; а того, что въ себя реально, въ объектѣ только идеально, короче, когда объектъ и субъектъ тождественны [1]).

[1]) Объективный реализмъ (субъективный идеализмъ), понимаемый практически, есть счастье (эвдемонизмъ); субъективный реализмъ (объективный идеализмъ), также понимаемый практически, есть моральность. Пока система обыкновеннаго реализма (вещей въ себѣ) еще обладаетъ значимостью, счастье (блаженство) и моральность могутъ быть соединены только синтетически: какъ только идеализмъ и реализмъ перестаютъ быть противорѣчащими

Всякій, размышлявшій относительно свободы и необходимости, само собою находилъ, что эти начала въ Абсолютѣ необходимо должны быть соединены—свобода потому, что Абсолютъ дѣйствуетъ въ силу собственной безусловной мощи, необходимость потому, что именно благодаря этому онъ дѣйствуетъ лишь согласно законамъ своего бытія, внутренней необходимости своего существа. Въ немъ нѣтъ болѣе воли, которая могла бы отклониться отъ закона, но также нѣтъ закона, котораго онъ не давалъ бы себѣ самъ своими дѣйствіями, который обладалъ бы реальностью независимо отъ его дѣйствій. Абсолютная свобода и абсолютная необходимость тождественны [1]).

Итакъ, со всѣхъ сторонъ мы видимъ подтвержденіе тому, что какъ только мы восходимъ къ Абсолюту, всѣ противоборствующія начала соединяются, всѣ противорѣчащія системы становятся тождественными. Но тѣмъ настоятельнѣе подымается вопросъ: въ чемъ же преимущество критицизма передъ догматизмомъ, разъ оба они все-таки встрѣчаются въ одной и той же по-

---

другъ другу началами, моральность и счастье также перестаютъ быть таковыми. Если объекты перестаютъ быть объектами для меня, то и мое стремленіе также не можетъ уже направляться ни на что иное, какъ только на меня самого (на абсолютное тождество моего существа).

[1]) Для тѣхъ, кто отвергаетъ ученіе Спинозы на томъ основаніи, будто Спиноза мыслилъ Бога, какъ Существо безъ свободы, не лишне будетъ замѣтить, что именно онъ то и мыслилъ абсолютную необходимость и абсолютную свободу тождественными, Этика, кн. I, стр. 7: Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessisate existit, et a se sola ad agendum determinatur. [Та вещь называется свободной, которая существуетъ единственно въ силу необходимости своей природы и только собою же опредѣляется къ дѣйствію]. Ib. Предл. XVII: Deus ex solis suae naturae legibus—agi unde sequitur, solum Deum esse causam liberam. (Богъ дѣйствуетъ единственно лишь въ силу законовъ своей природы, откуда слѣдуетъ, что только Богъ есть свободная причина).

слѣдней цѣли конечной цѣли всякаго философствованія?

Но, милый другъ, не лежитъ ли уже именно въ этомъ самомъ результатѣ и отвѣтъ на Вашъ вопросъ? Не слѣдуетъ ли какъ разъ изъ этого самаго результата другой, а именно, что критицизмъ для того, чтобы отличаться отъ догматизма, не долженъ идти вмѣстѣ съ нимъ такъ далеко—до достиженія послѣдней цѣли. Догматизмъ и критицизмъ, какъ противорѣчащія системы, могутъ утверждать себя лишь въ приближеніи къ послѣдней цѣли. Именно потому критицизмъ долженъ въ послѣдней цѣли видѣть лишь предметъ безконечной задачи; выставляя послѣднюю цѣль реализованной (въ какомъ-нибудь объектѣ) или реализуемой (въ какомъ-нибудь отдѣльномъ моментѣ времени), онъ необходимо самъ становится догматизмомъ.

Представляя Абсолютъ реализованнымъ (существующимъ), онъ тѣмъ самымъ именно дѣлаетъ его объективнымъ; Абсолютное становится объектомъ знанія и тѣмъ самымъ перестаетъ быть объектомъ свободы. Для конечнаго субъекта не остается ничего другого, какъ унитожить себя самого, какъ субъекта, чтобы путемъ самоуничтоженія сдѣлаться тождественнымъ съ тѣмъ объектомъ. Философія выдается тогда съ головой всѣмъ страхамъ фантастики.

Представляя послѣднюю цѣль реализуемой, онъ, правда, не превращаетъ Абсолютъ въ объектъ знанія, но, полагая его реализуемымъ, онъ зато предоставляетъ полную свободу силѣ воображенія, т. е. той нашей душевной способности, которая, предупреждая всегда дѣйствительность, стоитъ по срединѣ между познающей и реализующей способностью, проявляясь тогда, когда познаніе прекращается, реализа-

ція же еще не началась [1]). Въ данномъ случаѣ сила воображенія, стремясь представить Абсолютъ реализуемымъ, неизбѣжно представляетъ его уже реализованнымъ, почему и впадаетъ въ фантастику, порождающую собою уже явный мистицизмъ.

Поэтому критицизмъ отличается отъ догматизма не цѣлью, которую оба выставляютъ какъ высшую, но приближеніемъ къ ней, реализаціей ея, духомъ своихъ практическихъ постулатовъ. Вѣдь только для того и спрашиваетъ философія о послѣдней цѣли нашего назначенія, чтобы, согласно съ ней, быть въ состояніи разрѣшить гораздо болѣе настоятельный вопросъ о нашемъ назначеніи. Только имманентное употребленіе, дѣлаемое нами изъ принципа Абсолюта въ практической философіи для познанія нашего назначенія, управомочиваетъ насъ идти впередъ къ Абсолюту. Даже догматизмъ отличается отъ слѣпого догматизма въ вопросѣ о послѣдней цѣли своимъ практическимъ наклономъ, а именно, тѣмъ, что онъ употребляетъ Абсолютъ лишь въ качествѣ конститутивнаго принципа для нашего назначенія, тогда какъ тотъ упо-

[1]) Сила воображенія, будучи соединительнымъ звеномъ между теоретической и практической способностью, аналогична теоретическому разуму, поскольку послѣдній зависитъ отъ познанія объекта, и аналогична практическому, поскольку послѣдній самъ создаетъ свой объектъ. Сила воображенія создаетъ активно свой объектъ тѣмъ, что сама предаетъ себя въ полную зависимость отъ этого объекта- погружается въ полную пассивность. Недостающую продукту силы воображенія объективность восполняетъ она сама тою пассивностью, въ которую она произвольно актомъ спонтанности—впадаетъ по отношенію къ идеѣ того объекта. Поэтому силу воображенія можно было бы опредѣлить, какъ способность своей полной самодѣятельностью погружаться въ полную пассивность.

Будемъ надѣяться, что время, отецъ всякаго развитія, сохранитъ и разовьетъ дальше тѣ зачатки, которые Кантъ далъ намъ въ своемъ безсмертномъ трудѣ, полномъ великихъ откровеній объ этой чудесной способности.

требляетъ его въ качествѣ конститутивнаго принципа для нашего знанія.

Какъ же различаются между собою обѣ системы по духу своихъ практическихъ постулатовъ? Изъ этого именно вопроса, дорогой другъ, я исходилъ, и къ нему же нынѣ снова возвращаюсь. Догматизмъ (это результатъ всего нашего изслѣдованія), такъ же, какъ и критицизмъ, не можетъ достигнуть Абсолюта, какъ объекта, путемъ теоретическаго знанія, потому что абсолютный объектъ не терпитъ около себя никакого субъекта, теоретическая же философія основывается именно на этомъ противоборствѣ субъекта и объекта. Итакъ, для обѣихъ системъ ничего не остается, какъ сдѣлать Абсолютъ, разъ онъ не можетъ быть предметомъ знанія, предметомъ дѣйствованія, или постулировать дѣйствіе, которымъ реализуется Абсолютъ [1]). Въ этомъ необходимомъ дѣйствіи объединяются обѣ системы.

---

[1]) Поскольку автору удалось вообще понять толкователей критицизма, они—по крайней мѣрѣ, большинство ихъ—разумѣютъ подъ практическимъ постулатомъ бытія Божія не требованіе практически реализовать идею Бога, но лишь требованіе въ цѣляхъ моральнаго прогресса (т. е. въ цѣляхъ практическихъ) теоретически допустить бытіе Бога, т. е. объективно предположить его (ибо вѣра, принятіе за истину и т. д.—все это, очевидно, акты теоретической способности). Такимъ образомъ, Богъ для нихъ не непосредственный, но лишь косвенный (опосредствованный) предметъ нашей реализаціи, и вмѣстѣ съ тѣмъ опять-таки (чего они, повидимому, сами же не хотятъ) предметъ теоретическаго разума. Но, съ другой стороны, тѣ же самые философы утверждаютъ полную аналогію обоихъ практическихъ постулатовъ,—постулата бытія Божія и постулата безсмертія. Но безсмертіе, очевидно, вѣдь должно быть непосредственнымъ предметомъ нашей реализаціи. Мы реализуемъ безсмертіе безконечностью нашего моральнаго прогресса. Такъ что имъ въ сущности приходится признать, что и идея Божества есть также непосредственный предметъ нашей реализаціи, что мы самую идею Божества (а не

Такимъ образомъ догматизмъ не можетъ также отличаться отъ критицизма этимъ дѣйствіемъ вообще, но лишь духомъ его, и притомъ лишь постольку, поскольку онъ требуетъ реализаціи Абсолюта, какъ объекта. Но я не могу реализовать объективной причинности, не отмѣняя за то субъективной. Я не могу вкладывать въ объектъ активности, не вкладывая въ себя самого пассивности. Что я сообщаю объекту, я отнимаю тѣмъ самымъ у себя самого и обратно. Всѣ эти положенія могутъ быть строжайшимъ образомъ доказаны въ философіи и даже подтверждены самыми фактами нашего (моральнаго) опыта.

Итакъ, если я полагаю Абсолютъ, какъ объектъ знанія, то онъ существуетъ независимо отъ моей причинности, т. е. я существую независимо отъ него. Моя причинность уничтожена его причинностью. Куда мнѣ бѣжать отъ его всемогущества? Реализовать абсолютную активность объекта я не могу иначе, какъ полагая въ себѣ самомъ абсолютную пассивность: всѣ страхи фантастики охватываютъ меня.

только нашу [теоретическую] вѣру въ него) можемъ реализовать лишь безконечностью нашего моральнаго прогресса. — Иначе и наша вѣра въ Бога была бы для насъ болѣе достовѣрной, чѣмъ наша вѣра въ безсмертіе:—это звучитъ смѣшно, но это правильный и очевидный выводъ! Ибо вѣра въ безсмертіе возникаетъ лишь благодаря нашему безконечному прогрессу (эмпирически). Сама вѣра столь же безконечна, какъ и прогрессъ. Но наша вѣра въ Бога должна была бы возникнуть a priori догматически, т. е. оставаться всегда тождественной, разъ она сама не была бы предметомъ нашего прогресса, т. е. не была бы все болѣе и болѣе до безконечности реализуема самимъ нашимъ прогрессомъ. — Предъ большинствомъ моихъ читателей мнѣ, вѣроятно, слѣдуетъ извиниться за то, что я такъ часто возвращаюсь къ тому же предмету. Но для другихъ читателей не мѣшаетъ возвращаться къ нему съ разныхъ сторонъ: не удастся разъяснить его съ одной стороны, можетъ быть, удастся съ другой.

Мое назначеніе въ догматизмѣ — уничтожить въ себѣ всякую свободную причинность, не дѣйствовать самому, а предоставить дѣйствовать въ себѣ абсолютной причинности, все болѣе и болѣе съуживать въ себѣ предѣлы своей свободы, чтобы все болѣе и болѣе расширять предѣлы объективнаго міра, короче,—неограниченнѣйшая пассивность. Если догматизмъ разрѣшаетъ теоретическое противоборство между субъектомъ и объектомъ требованіемъ, чтобы субъектъ пересталъ быть для абсолютнаго объекта субъектомъ, т. е. чѣмъ-то, ему противоположнымъ, то критицизмъ долженъ, наоборотъ, разрѣшить противоборство теоретической философіи практическимъ требованіемъ, чтобы Абсолютъ пересталъ быть для меня объектомъ. Но это требованіе я могу выполнить лишь путемъ безконечнаго стремленія реализовать въ себѣ самомъ Абсолютъ путемъ неограниченной активности. Всякая же субъективная причинность отмѣняетъ е-объктивную. Опредѣляя себя самого автономіей, я опредѣляю объекты гетерономіей. Полагая въ себѣ активность, я полагаю въ объектѣ пассивность. Чѣмъ болѣе субъективно, тѣмъ менѣе объективно!

Итакъ, полагая въ субъектъ все, я отрицаю тѣмъ самымъ объ объектѣ все. Абсолютная причинность во мнѣ отмѣняетъ для меня всю объективную причинность, какъ объективную. Расширяя предѣлы своего міра, я съуживаю предѣлы міра объективнаго. Если бы мой міръ не имѣлъ болѣе никакихъ предѣловъ, то вся объективная причинность, какъ таковая, была бы для меня [1]) уничтожена. Я былъ бы абсолютнымъ. — Но критицизмъ впалъ бы въ фантастику, если бы онъ представилъ себѣ эту послѣднюю цѣль хотя-бы только достижимой (а не достиг-

[1]) Моею (причинностью): 1-ое изд.

нутой). Такимъ образомъ, онъ употребляетъ идею ея только практически, для опредѣленія и назначенія моральнаго существа. Если онъ ограничивается этимъ, то онъ можетъ быть увѣренъ въ вѣчномъ своемъ отличіи отъ догматизма.

Мое назначеніе въ критицизмѣ—стремиться къ неизмѣнной самостности (Selbstheit), безусловной свободѣ, неограниченной дѣятельности.

Будь! вотъ высшее требованіе критицизма [1]).

Письмо десятое.

Вы правы, остается еще одно — знать, что существуетъ объективная сила, грозящая уничтоженіемъ нашей свободѣ, и съ этимъ прочнымъ и достовѣрнымъ убѣжденіемъ въ сердцѣ — бороться противъ нея, поставить на карту всю свою свободу и такимъ образомъ погибнуть. Вы вдвойнѣ правы, мой другъ, потому что эта возможность, даже если она и исчезнетъ предъ свѣтомъ разума, все же неизбѣжно сохранится для искусства—для высшаго въ искусствѣ.

Часто задавали вопросъ, какъ греческій разумъ могъ выносить противорѣчія своей трагедіи. Смертный — рокомъ предопредѣленный къ преступленію, самъ борющійся противъ рока и все же ужасно наказанный за преступленіе, бывшее дѣломъ судьбы! Основаніе этого противорѣчія, то, что позволяло выносить его, лежало глубже, чѣмъ гдѣ его искали, лежало въ борьбѣ человѣческой свободы съ силой объектив-

[1]) Чтобы еще рѣзче оттѣнить противоположность его относительно требованія догматизма, можно требованіе это выразить такъ: Стремись не себя до безконечности приблизить къ Божеству, но Божество къ себѣ. Дополненіе въ 1-мъ изданіи).

наго міра, въ борьбѣ, въ которой смертный необходимо долженъ былъ быть побѣжденъ (разъ эта сила—всемогущество, рокъ) и все же за самое пораженіе свое, ибо онъ гибнулъ не безъ борьбы, долженъ былъ быть наказанъ. Что преступникъ, побѣжденный лишь всемогуществомъ рока, все-таки бывалъ наказанъ, въ этомъ сказывалось признаніе человѣческой свободы, чести, подобающей свободѣ. Греческая трагедія чтила человѣческую свободу, заставляя своего героя бороться противъ всемогущества рока: чтобы оставаться въ рамкахъ искусства, она должна была представлять его побѣжденнымъ, но для того, чтобы снова исправить это возбужденное искусствомъ посрамленіе человѣческой свободы, она должна была представлять его терпящимъ возмездіе — даже за совершенное рокомъ преступленіе. Пока онъ еще свободенъ, онъ противостоитъ силѣ рока. Съ гибелью своей онъ перестаетъ также быть свободнымъ. Въ моментъ гибели онъ обвиняетъ еще судьбу за потерю своей свободы. Свободу и гибель даже и греческая трагедія не могла согласовать. Лишь существо, лишенное свободы, могло пасть въ борьбѣ съ судьбой. — Великая мысль заключалась въ этомъ наказаніи, съ готовностью переносившемся даже за неизбѣжное преступленіе: самая утрата свободы только доказывала тѣмъ самымъ эту свободу, и въ самой гибели провозглашалась свобода воли.

Какъ всюду, такъ и въ данномъ случаѣ, греческое искусство — канонъ. Ни одинъ народъ не остался и здѣсь вѣрнѣе характеру человѣчества, чѣмъ греки.

Пока человѣкъ пребываетъ въ сферѣ природы, онъ въ подлинномъ смыслѣ слова (какъ онъ можетъ быть господиномъ надъ самимъ собою) господинъ природы. Онъ укажетъ объективному міру его опредѣленные предѣлы, которые тотъ не смѣетъ преступить.

Представляя себѣ объектъ, придавая ему форму и устойчивость (Bestand), онъ господствуетъ надъ нимъ. Ему нечего его бояться, ибо онъ самъ положилъ ему предѣлы. Но какъ только онъ отмѣняетъ эти предѣлы, какъ только объектъ перестаетъ быть представимымъ, т. е. какъ только онъ самъ перешелъ границу представленія, онъ видитъ себя потерянным. Страхи объективнаго міра нападаютъ на него. Онъ отмѣнилъ его границы, какъ ему побороть его? Безграничному объекту онъ уже не можетъ придать никакой формы, неопредѣленный, неясный предносится онъ, гдѣ ему схватить его, гдѣ сковать, гдѣ положить границы его всемогуществу?

Пока греческое искусство остается въ предѣлахъ природы, какой народъ естественнѣе? Но какъ только покинетъ оно эти предѣлы, какой народъ ужаснѣе [1])? Незримая сила слишкомъ возвышенна, чтобы ее можно было подкупить лестью, герои ея слишкомъ благородны, чтобы они могли быть спасены трусостью. Здѣсь не остается ничего, кромѣ борьбы и гибели.

Но такая борьба мыслима также только въ цѣляхъ трагическаго искусства: сдѣлаться системой дѣйствованія она не могла бы уже потому, что такая система предполагала бы поколѣніе титановъ, а безъ такой

[1]) Греческіе боги стояли еще внутри природы. Ихъ сила не была незримой, недостижимой для человѣческой свободы. Человѣческій умъ часто одерживалъ побѣды надъ физической силой боговъ. Часто даже храбрость эллинскихъ героевъ вселяла страхъ въ олимпійцевъ. Собственно сверхъестественное начало грековъ начинается съ рока, съ незримой силы, недостижимой болѣе ни для какой естественной силы и предъ которой безпомощны даже сами безсмертные боги.—Чѣмъ страшнѣе представлялась грекамъ область сверхъестественнаго, тѣмъ естественнѣе были они сами. Чѣмъ пріятнѣе, чѣмъ слаще мечты народа о сверхъестественномъ мірѣ, тѣмъ самъ народъ этотъ презрѣннѣе и неестественнѣе.

предпосылки, несомнѣнно, привела бы къ глубочайшей гибели человѣчества. Если бы роду нашему было предопредѣлено быть казненнымъ всѣми страхами незримаго міра, то развѣ не легче было бы, трусливо склонившись предъ всемогуществомъ того міра, бояться даже малѣйшей мысли о свободѣ, чѣмъ погибнуть въ борьбѣ? На самомъ дѣлѣ, однако, ужасы настоящаго міра стали бы насъ тогда еще гораздо болѣе мучить, нежели страхи міра будущаго. Тотъ самый человѣкъ, который въ сверхчувственномъ мірѣ вымолилъ свое существованіе, будетъ въ этомъ мірѣ мучителемъ человѣчества, неистовствующимъ противъ себя самого и противъ другихъ. За униженія того міра онъ долженъ получить въ награду господство надъ этимъ міромъ. Очнувшись отъ радостей того міра, онъ возвращается въ этотъ, чтобы превратить его въ адъ. Хорошо еще, если онъ до того будетъ убаюканъ въ сверхчувственномъ мірѣ, что станетъ въ этомъ моральнымъ младенцемъ.

Высшій интересъ философіи—пробудить разумъ изъ его спячки, указавъ на ту неизмѣнную альтернативу, которую догматизмъ открываетъ предъ своими приверженцами. Ибо если это средство не въ состояніи будетъ пробудить его, то, по крайней мѣрѣ, будетъ увѣренность въ томъ, что было сдѣлано все возможное. Попытка эта тѣмъ легче, что для всякаго, кто желаетъ дать себѣ отчетъ въ послѣднихъ основаніяхъ своего знанія, эта альтернатива—самая простая, самая понятная, самая первоначальная антитеза всякаго философствующаго разума. „Разумъ долженъ отказаться или отъ объективнаго умопостигаемаго міра или отъ субъективной личности, или отъ абсолютнаго объекта или отъ абсолютнаго субъекта—отъ свободы воли“. Разъ антитеза эта установлена съ достаточной опредѣленностью, то интересъ разума требуетъ также со всей

возможной бдительностью слѣдить за тѣмъ, чтобы софистика моральной косности не обманула опять человѣчества, окутавши разумъ новымъ покрываломъ. Долгъ философіи — вскрыть этотъ обманъ и показать, что всякая попытка сдѣлать его для разума выносимымъ можетъ добиться цѣли лишь путемъ новыхъ обмановъ, новыхъ иллюзій, держащихъ разумъ въ состояніи непрерывнаго незнанія и скрывающихъ отъ него ту пропасть, въ которую необходимо долженъ ввергнуться догматизмъ, какъ только онъ дойдетъ до послѣдняго великаго вопроса (бытіе или небытіе?)

Догматизмъ—таковъ результатъ всего нашего изслѣдованія—теоретически неопровержимъ, потому что онъ самъ покидаетъ теоретическую область, завершая свою систему практически. Такимъ образомъ, онъ опровержимъ практически, тѣмъ, что мы въ себѣ реализуемъ абсолютно противоположную ему систему. Но онъ неопровержимъ для того, кто самъ въ состояніи реализовать его практически, кто можетъ вынести мысль, что онъ работаетъ надъ своимъ собственнымъ уничтоженіемъ, отмѣняя въ себѣ всякую свободную причинность и превращаясь въ модификацію объекта, въ безконечности котораго онъ рано или поздно долженъ найти свою (моральную) гибель.

Поэтому не должно прикрывать этихъ результатовъ догматизма, окутывая ихъ льстивыми словами и иллюзіями лѣниваго разума, но высказать ихъ возможно болѣе опредѣленно, явно и неприкрыто. Ибо что можетъ быть важнѣе этого для нашего времени? Въ этомъ единственно кроется послѣдняя надежда на спасеніе человѣчества, которое, послѣ столькихъ вѣковъ скованности суевѣріемъ, получаетъ, наконецъ, возможность найти въ себѣ самомъ то, что оно искало въ объективномъ мірѣ, чтобы, покончивъ съ безграничнымъ

своимъ полетомъ въ чуждый міръ и вернувшись въ свой собственный, возвратиться тѣмъ самымъ отъ безличности (Selbstlosigkeit) къ собственному Я (Selbstheit) и отъ фантастики разума къ свободѣ воли.

Отдѣльныя иллюзіи пали уже раньше сами собою. Время, повидимому, только ждало того, чтобы исчѣзло также и послѣднее основаніе всѣхъ этихъ иллюзій. Отдѣльныя заблужденія оно разрушило, оставалось еще только пасть послѣдней опорѣ, которой всѣ они держались. Казалось, всѣ ждутъ послѣдняго разоблаченія, какъ вдругъ появились другіе люди, которые въ тотъ самый моментъ, когда человѣческая свобода должна была завершить свое послѣднее дѣло, пріобрѣли новыя иллюзіи съ цѣлью помѣшать смѣлому рѣшенію, чтобы оно такъ и завяло, не осуществившись. Оружіе выпало изъ рукъ, и смѣлый разумъ, только что самъ уничтожившій иллюзіи объективнаго міра, сталъ по дѣтски сѣтовать на свою слабость.

Вы, сами вѣрящіе въ разумъ, почему сѣтуете вы на разумъ за то, что онъ не можетъ трудиться надъ своимъ собственнымъ разрушеніемъ, что онъ не можетъ реализовать идеи, дѣйствительность которой разрушила бы все то, что вы сами возвели съ столь великимъ трудомъ? Что это дѣлаютъ другіе, которые уже съ давнихъ поръ во враждѣ съ самимъ разумомъ, и въ интересѣ которыхъ сѣтовать на него, меня не удивляетъ. Но какъ дѣлаете это вы, вы, восхваляющіе разумъ, какъ божественную способность въ насъ?!—Какъ хотите вы утверждать собственный вашъ разумъ противъ разума высшаго, который ограниченному конечному разуму можетъ предоставить, очевидно, лишь самую абсолютную пассивность? Или, предполагая идею объективнаго Бога, какъ можете вы говорить о законахъ, которые разумъ создаетъ самъ изъ себя, разъ автономія можетъ быть удѣломъ лишь абсо-

лютно свободнаго существа. Тщетно надѣетесь вы спастись тѣмъ, что лишь практически предполагаете эту идею. Именно потому, что вы предполагаете ее только практически, тѣмъ увѣреннѣе грозитъ она гибелью вашему моральному существованію. Вы обвиняете разумъ въ томъ, что онъ ничего не знаетъ о вещахъ въ себѣ, объ объектахъ сверхчувственнаго міра. Неужели вы никогда—хотя бы смутно—не догадывались, что не слабость вашего разума, но абсолютная свобода въ васъ закрываетъ доступъ въ интеллектуальный міръ всякой объективной силѣ, что не ограниченность вашего разума, а неограниченная свобода ваша очертила объекты познанія предѣлами простыхъ явленій?

Простите, мой другъ, что въ письмѣ къ Вамъ я говорю чужимъ, столь чуждымъ Вашему духу. Позвольте намъ лучше вернуться назадъ, къ перспективамъ, которыя Вы сами развернули предъ нами въ концѣ Вашего письма.

Мы были бы рады, если бы могли убѣдиться, что дошли до послѣдней великой проблемы, до которой можетъ вообще дойти философія. Нашъ духъ чувствуетъ себя свободнѣе, возвращаясь изъ состоянія умозрѣнія (спекуляціи) къ наслажденію природой и къ ея изслѣдованію. Намъ нечего бояться, что постоянно возвращающееся безпокойство нашего неудовлетвореннаго духа снова приведетъ насъ къ тому неестественному состоянію. Идеи, до которыхъ возвысилось наше умозрѣніе, перестаютъ быть предметомъ досужихъ занятій, только слишкомъ быстро утомляющихъ нашъ умъ, они становятся закономъ нашей жизни и, перейдя сами въ жизнь и существованіе и такимъ образомъ сдѣлавшись предметами опыта, онѣ навсегда освобождаютъ насъ отъ нелегкаго труда путемъ умозрѣнія, апріорно, удостовѣряться въ ихъ реальности.

Не жаловаться хотимъ мы, но радоваться тому, что

стоимъ, наконецъ, на распутьи, гдѣ необходимо разойтись, радоваться тому, что раскрыли тайну нашего духа, въ силу которой справедливый самъ собою становится свободнымъ, а несправедливый самъ собою трепещетъ предъ справедливостью, которой онъ не обрѣлъ въ себѣ и которую поэтому онъ долженъ былъ переложить въ иной міръ, въ руки казнящаго Судьи. Никогда уже впредь мудрецъ не будетъ прибѣгать къ мистеріямъ съ цѣлью сокрыть отъ непосвященныхъ глазъ свои принципы. Скрывать принципы, доступные всѣмъ,—преступленіе предъ человѣчествомъ. Но природа сама указала границы этой доступности; она сохранила для достойныхъ философію, которая сама чрезъ себя становится эзотеричной, потому что ей нельзя научиться, ее нельзя безсмысленно повторять, ей нельзя лицемѣрно подражать, подъ нее не могутъ поддѣлаться ни тайные враги, ни шпіоны,—философію, являющуюся символомъ союза свободныхъ духовъ, по которому они всѣ узнаютъ другъ друга, котораго имъ нечего скрывать, и который, понятный только имъ, остается вѣчной загадкой для другихъ.

I. Г. Фихте.

Наукословіе въ его общихъ чѳртахъ.

(1810 г.).

Предисловіе.

Эту статью, которою я закончилъ свои лекціи въ этомъ семестрѣ, я прежде всего предназначаю для своихъ слушателей, чтобы при повтореніи облегчить имъ обзоръ цѣлаго. Если, однако, она попадетъ еще и въ другія руки и при томъ также въ руки тѣхъ, кто считаетъ себя въ правѣ говорить о философіи, то, быть можетъ, при нѣкоторомъ размышленіи надъ ней они увидятъ, какъ невѣрно то понятіе, которое они составили себѣ о наукословіи, и путемъ какихъ громадныхъ заблужденій они хотѣли помочь даже философствующему разсудку выйти на вѣрный путь. Одного они, конечно, не поймутъ: того, что для того, чтобы философствовать, необходимо подняться до дѣйствительно свободнаго и творческаго мышленія; что никоимъ образомъ нельзя оставаться на ступени созерцанія случаемъ и произволомъ (durch das Ohngefähr) образованнаго въ насъ мышленія. Между тѣмъ какъ послѣднее они и были только въ состояніи до сихъ поръ созерцать, откуда и возникли всѣ ихъ несообразности. И поэтому-то они никогда не перестанутъ толкаться въ сферу, недоступную имъ за недостаткомъ способности [1]).

1) Для перевода мы принимаемъ поправку F. Medicus'a (собр. соч. Фихте, Т. V, стр. 612): Zu der... versagt. (Прим. перев.)

§ 1.

Наукословіе, оставляя въ сторонѣ всякое частное и опредѣленное знаніе, исходитъ просто изъ знанія (Wissen schlechtweg), въ его единствѣ, которое оно разсматриваетъ, какъ сущее. Прежде всего, оно задаетъ себѣ вопросъ: какъ такое знаніе можетъ существовать, и что поэтому есть оно въ своей внутренней и простой сущности.

Отъ наукословія не можетъ укрыться слѣдующее. Только одно существуетъ безусловно чрезъ самого себя—Богъ. Богъ же не есть мертвое понятіе, которое мы только что высказали, но онъ есть въ самомъ себѣ жизнь и только жизнь. Онъ также не можетъ въ самомъ себѣ измѣнять себя и опредѣлять и дѣлать изъ себя другое бытіе; ибо чрезъ его бытіе дано все его бытіе и всякое возможное бытіе, и ни въ немъ, ни внѣ его не можетъ возникать новое бытіе.

Но если знаніе должно все-таки существовать, не будучи самимъ Богомъ, то, такъ какъ нѣтъ ничего, кромѣ Бога, оно можетъ быть все же лишь самимъ Богомъ, но Богомъ внѣ его самого; бытіемъ Бога внѣ его бытія; его обнаруженіемъ, въ которомъ онъ былъ бы совсѣмъ такъ, какъ онъ есть, и все же оставался бы также въ себѣ самомъ совсѣмъ такъ, какъ онъ есть. Но такое обнаруженіе есть образъ или схема.

Если такая схема существуетъ,—что можетъ стать яснымъ лишь чрезъ непосредственное бытіе ея, такъ какъ она существуетъ только непосредственно,—то она существуетъ исключительно въ силу того, что Богъ существуетъ, и поскольку достовѣрно, что онъ существуетъ, она не можетъ не существовать. Ни въ коемъ случаѣ, однако, нельзя мыслить ее какъ дѣйствіе Бога, благодаря особому акту его, ибо тогда онъ превращалъ бы себя въ себя самого; но ее должно мыслить какъ

непосредственное слѣдствіе его бытія. Она, по формѣ своего бытія, существуетъ безусловно (schlechtweg), такъ же, какъ онъ самъ существуетъ безусловно, несмотря на то, что она не есть онъ самъ, а его схема.

Итакъ, внѣ Бога не можетъ быть безусловно ничего, кромѣ этой схемы. Никакого внутренняго въ себѣ покоющагося бытія, ибо таковъ только онъ одинъ; только схема его можетъ быть внѣ его, и бытіе внѣ его именно и называется его схемой, и оба выраженія говорятъ одно и то же.

§ 2.

Такъ какъ, далѣе, отъ наукословія не можетъ укрыться, что дѣйствительное знаніе все-таки никоимъ образомъ не является какъ единое въ томъ смыслѣ какъ оно его мыслило, но является какъ многообразное, то предъ нимъ возникаетъ вторая задача: вскрыть основаніе этого являющагося многообразія. Понятно, что оно не можетъ заимствовать это основаніе ни откуда извнѣ, но необходимо должно усмотрѣть его въ хорошо извѣстной ему сущности знанія; что поэтому задача, при всей ея кажущейся двойственности, остается все-таки одной и той же, а именно: изобразить внутреннюю сущность знанія.

§ 3.

А именно: это бытіе вообще внѣ Бога никоимъ образомъ не можетъ быть связаннымъ въ себѣ, готовымъ и мертвымъ бытіемъ, также какъ и Богъ не есть, вѣдь, такое мертвое бытіе, а вѣрнѣе—жизнь; но оно необходимо должно быть простой только чистой способностью, такъ какъ именно способность есть формальная схема, жизни. И при этомъ оно можетъ быть способностью для осуществленія лишь того, что лежитъ въ немъ, т. е. схемы. Такъ какъ способность эта выражаетъ опредѣ-

ленное бытіе, схему божественной жизни, то она, конечно, опредѣлена, но лишь въ томъ смыслѣ, въ какомъ можетъ быть вообще опредѣлена абсолютная способность—законами, и при томъ—условными (обусловленными) законами. Если то или это должно стать дѣйствительнымъ, то при этомъ условіи способность должна дѣйствовать такъ или этакъ.

§ 4.

Итакъ, прежде всего: дѣйствительное бытіе внѣ Бога получается лишь чрезъ самоосуществленіе (Sich—Vollziehung) абсолютной способности; но послѣдняя можетъ осуществлять лишь схемы, которыя, путемъ сложнаго метода обращенія съ ними, становятся дѣйствительнымъ знаніемъ. Поэтому, то, что существуетъ налично (da ist) внѣ Бога, существуетъ налично лишь въ силу абсолютно свободной способности, какъ знаніе этой способности, и въ ея знаніи; и другое бытіе, внѣ дѣйствительно сокрытаго въ Богѣ бытія, безусловно невозможно.

§ 5.

Затѣмъ, что касается опредѣленія этой способности законами, то она прежде всего опредѣляется сама собою, какъ способность дѣйствительнаго знанія. Но дѣйствительному знанію свойственно, чтобы чрезъ посредство способности вообще осуществлялась какая-нибудь схема; затѣмъ, чтобы чрезъ посредство той же единой способности въ одномъ и томъ же единомъ состояніи схема эта была бы познана какъ схема; схема же вообще—какъ несамостоятельная и нуждающаяся для своего наличнаго существованія (Dasein) въ бытіи внѣ себя. Непосредственное и конкретное выраженіе этого познанія совершенно несознаваемаго въ дѣйствительномъ знаніи и возносимаго въ сознаніе лишь наукословіемъ, есть само дѣйствительное знаніе въ своей формѣ;

и въ силу послѣдняго познанія [т. е. наукословія] выставляется, въ совершенномъ пренебреженіи схемой, объективно и независимо отъ знанія долженствующее быть. Такъ какъ въ этомъ знаніи объ объектѣ даже схема оказывается сокрытой, то тѣмъ болѣе сокрытой и невидной остается способность, какъ начало, создающее ее. Въ этомъ состоитъ основной законъ формы знанія. Поэтому, при всей достовѣрности развитія способности въ знаніе, она развивается, какъ мы описали, не просто схематизируя, но также схематизируя схему, какъ таковую, и познавая ее въ ея несамостоятельной сущности; не то, чтобы она необходимо должна была [такъ развиваться], но только такимъ путемъ приходитъ она къ знанію.

Итакъ, въ дѣйствительномъ знаніи многое остается незримымъ, что, однако, дѣйствительно существуетъ какъ выраженіе этой способности. Еслибы это, еслибы вообще всякое выраженіе способности должно было быть введено въ знаніе, то это могло бы случиться лишь въ совсѣмъ иномъ знаніи, чѣмъ вышеупомянутое, и вся совокупность знанія распалась бы на разные куски, вслѣдствіе противоборства между закономъ формы зримости (Sichtbarkeit) и долженствованіемъ созерцать себя въ своей цѣлостности.

§ 6.

Далѣе, внутри этого своего формальнаго бытія способность опредѣляется безусловнымъ долженствованіемъ. Она должна видѣть себя какъ схему божественной жизни, какова она и есть первоначально, ибо только благодаря этому бытію она обладаетъ существованіемъ; такимъ образомъ, въ этомъ ея абсолютное назначеніе, которымъ она сама, завершившись какъ способность, исчерпана. Она должна созерцать себя какъ схему

божественной жизни, но первоначально она есть только способность, не болѣе, хотя несомнѣнно эта опредѣленная способность схемы о Богѣ; для того, чтобы въ качествѣ таковой схемы видѣть себя въ дѣйствительности, она необходимо должна была бы сама сдѣлать себя дѣйствительно ею чрезъ осуществленіе способности.

§ 7.

Видѣніе себя (Sich-Sehen), какъ долженствующую и могущую способность, и дѣйствительное осуществленіе этой способности, если также и послѣднее должно быть видимо,—не одно и то же, и фактическая возможность послѣдняго обусловлена совершившимся осуществленіемъ перваго.

Въ качествѣ божественной схемы, способность, вѣдь, должна видѣть себя не чрезъ посредство своего простого даннаго ей бытія,—такъ какъ она отнюдь не есть, такое данное бытіе,—но чрезъ осуществленіе способности. Итакъ, то, что она есть такая способность, и по какимъ признакамъ она при осуществленіи ея познаетъ себя, должно быть ей уже заранѣе извѣстно, дабы она могла направлять на это свой взоръ и оцѣнивать по тѣмъ признакамъ осуществленіе.

Или, если посмотрѣть на это съ другой стороны: чрезъ осуществленіе способности возникаетъ для нея схема и сознаніе того, что лежитъ въ схемѣ, и рѣшительно ничего болѣе (§ 5). Выходящее за предѣлы непосредственнаго содержанія схемы формальное дополненіе, что это—схема Бога, не лежитъ въ ней и могло бы быть перенесено на нее лишь въ силу признака, воспринятаго при непосредственномъ осуществленіи. Но этотъ признакъ состоитъ именно въ томъ, чтобы способность осуществлялась съ абсолютной свободой въ силу познаннаго всеобщаго долженствованія.

§ 8.

Если способность должна видѣть себя, какъ долженствующую, то необходимо, чтобы—до этого опредѣленнаго узрѣнія себя, какъ принципъ—она предварительно уже вообще видѣла; и, такъ какъ она видитъ только благодаря своему саморазвитію, она необходимо должна развиваться, не будучи въ состояніи непосредственно видѣть себя въ этомъ развитіи, какъ принципъ. Ясно выраженная необходимость (Muss) лежитъ въ намѣреніи (Absicht), чтобы долженствованіе стало для нея зримымъ; его можно назвать поэтому долженствованіемъ долженствованія (Sollen des Soll), а именно, долженствованіемъ ея [т. е. способности] зримости: тѣмъ самымъ долженствованіе это лежитъ уже въ первоначальномъ опредѣленіи способности чрезъ бытіе ея отъ Бога. Такъ какъ, не видя себя вообще какъ принципъ, она въ одномъ и томъ же единомъ состояніи не можетъ вмѣстѣ съ тѣмъ видѣть себя таковымъ, то ясно, что оба эти способа знанія рѣшительно не совпадаютъ. Знаніе чрезъ непосредственно незримый принципъ мы называемъ созерцаніемъ.

§ 9.

Такъ какъ въ созерцаніи не схематизируется ни способность просто, какъ таковая, ни также божественная жизнь, ибо созерцаніе только впервые создаетъ фактическую возможность такого схематизированія, то ясно, что для него ничего не остается, кромѣ простого образа (Gestalt) способности, какъ данной. Это—(§ 5) способность глядѣть (Hinschauen), но безъ стремленія къ единой божественной жизни, остающейся на этой ступени скрытой,—способность неопредѣленная и совершенно не связанная, хотя и абсолютная, т. е. безконечная. Поэтому она схематизируетъ себя

здѣсь какъ нѣчто, охватывающее безконечность однимъ взглядомъ (пространство); себя такимъ образомъ она схематизируетъ, какъ нѣчто, что въ одномъ и томъ же нераздѣльномъ созерцаніи собираетъ себя и сосредоточиваетъ во что-то, въ первоій безконечности ограниченное, въ себѣ самомъ точно такъ же безконечно дѣлимое, уплотненное безконечное пространство, — въ другомъ простомъ безконечномъ пространствѣ, т. е. въ матерію;—также и здѣсь какъ безконечную способность сосредоточивать себя и, такимъ образомъ, какъ безграничный матеріальный міръ въ пространствѣ: при чемъ все это, въ силу приведеннаго выше основного закона знанія (§ 5), необходимо должно являться ей въ качествѣ дѣйствительнаго и въ себѣ существующаго бытія.

Далѣе, именно благодаря только своему формальному бытію, она есть способность, абсолютно начальный принципъ. Для того, чтобы схематизировать себя въ качествѣ такового для созерцанія, ей необходимо, до своей дѣятельности, предвидѣть возможное дѣйствіе, которое она (такъ именно должно бы оно ей представляться) могла бы или осуществить или нѣтъ. Это возможное дѣйствіе она не можетъ усматривать, какъ требованіе абсолютнаго долженствованія, ибо послѣднее незримо на этой ступени: такъ что она можетъ усматривать его лишь какъ признакъ нѣкоей точно такъ же слѣпо схематизированной причинности, которая, однако, не есть непосредственно причинность, но которая, чрезъ являющееся осуществленіе способности, просто являлась бы становящейся ею. Но такая причинность есть влеченіе (Trieb). Она [т. е. способность] должна была бы чувствовать себя влекомой къ тому или иному дѣйствію; хотя этимъ все-таки дѣйственность не была бы непосредственно дана, ибо такая непосредственность прикрывала бы для нея явленіе

ея свободы, единственно, вѣдь, существенное въ данномъ случаѣ.

Эта влеченіемъ постулированная дѣйственность можетъ быть лишь дѣйственностью, направленной на тѣлесный міръ. Влеченіе къ дѣйственности созерцается поэтому въ непосредственномъ отношеніи къ тѣламъ; послѣднія, вслѣдствіе этого, чувствуются въ этомъ непосредственномъ отношеніи, получая, чрезъ это отношеніе, свое внутреннее,—болѣе чѣмъ заполняющее пространство—качество; такъ что этимъ замѣчаніемъ восполняется опредѣленіе тѣлъ, оставшееся выше незаконченнымъ.

Еслибы, вслѣдствіе этого влеченія и явленія самоопредѣленія, способность усматривала себя въ самомъ дѣлѣ дѣйственной, то въ усмотрѣніи этой дѣйственности она вылилась бы съ тѣлеснымъ міромъ въ одну и ту же единую форму созерцанія: такъ что въ этомъ слитомъ съ тѣлеснымъ міромъ созерцаніи она усматривала бы себя самоё какъ тѣло; въ своемъ двойномъ отношеніи къ тѣлесному міру,—частью какъ чувство, чтобы чувствовать направленность этого міра на свое влеченіе, частью какъ органъ, чтобы созерцать свою направленную на него дѣйственность.

Въ этой дѣйственности она дана себѣ какъ единая и тождественная способность къ самоопредѣленію, неисчерпываемая, однако, никакимъ дѣйствіемъ и, такимъ образомъ, до безконечности остающаяся способностью. Въ этомъ созерцаніи своей единой безконечной способности для нея возникаетъ безконечность, не такая, какъ первая, возникающая въ одномъ взглядѣ, а такая, въ которой она можетъ созерцать свое безконечное дѣйствіе; безконечный рядъ другъ за другомъ слѣдующихъ членовъ—время. Такъ какъ дѣйственность эта можетъ быть до безконечности направлена только на тѣлесный міръ, то въ единствѣ созерцанія время переносится также

и на него, хотя отличающій этотъ міръ своеобразный характеръ безконечности и данъ уже ему въ безконечной дѣлимости пространства и всѣхъ его частей.

Ясно, что состояніе, когда способность предается только созерцанію блеснаго міра и вся исчерпывается имъ, не совпадаетъ съ состояніемъ, когда она сознаетъ свое влеченіе воздѣйствовать на уже познанный міръ; хотя также и въ послѣднемъ состояніи схема долженствующихъ быть на лицо вещей остается, дабы влеченіе могло быть отнесено къ нимъ: и это образуетъ связь между этими обоими, не совпадающими другъ съ другомъ, состояніями созерцанія.

Вся эта область созерцанія есть, какъ сказано, выраженіе и схема простой способности. Такъ какъ способность, безъ схемы божественной жизни,—ничто,—здѣсь, однако, она схематизируется въ этомъ своемъ ничтожествѣ,—то вся эта область есть ничто, и лишь въ своемъ отношеніи къ дѣйствительному бытію, фактическую возможность котораго она обусловливаетъ, она пріобрѣтаетъ значеніе.

§ 10.

Способность далѣе предназначена къ тому, чтобы подняться до узрѣнія долженствованія, фактическое осуществленіе котораго теперь, послѣ того, какъ вся область созерцанія существуетъ уже налицо, непосредственно и безусловно возможно. Но какъ и какимъ образомъ произойдетъ этотъ подъемъ? То, что прикрѣпляетъ къ созерцанію, составляя подлинный корень его,—это влеченіе; благодаря ему способность тяготѣетъ къ созерцанію и остается въ немъ плѣненной. Поэтому условіе и собственный актъ могущей теперь осуществиться способности должны состоять въ разрывѣ съ влеченіемъ, въ уничтоженіи послѣдняго какъ незримаго и слѣпого влеченія къ схематизированію; и такимъ образомъ, съ паденіемъ принципа падетъ также слѣдствіе—прикован-

ность къ созерцанію. Знаніе будетъ тогда представляться намъ единымъ, такимъ, какимъ оно предстоитъ взору наукословія въ его началѣ; въ этомъ своемъ существенномъ единствѣ оно будетъ усмотрѣно какъ несамостоятельное и нуждающееся въ носителѣ, въ Единомъ, существующемъ налицо просто чрезъ самого себя. Знаніе въ этой формѣ не есть болѣе созерцаніе, это —мышленіе и притомъ мышленіе чистое, или умопостиженіе (Intelligieren).

§ 11.

Прежде, чѣмъ идти дальше, мы должны, исходя изъ этого центральнаго пункта описанной выше сферы созерцанія, восполнить опредѣленіе ея одной еще недостающей чертой.—Только чрезъ слѣпое влеченіе, которому недостаетъ единственно возможное направленіе долженствованія, способность получаетъ въ созерцаніи характеръ неопредѣленности; она получаетъ характеръ безконечности тамъ, гдѣ она схематизируется, какъ абсолютная, и, по крайней мѣрѣ, характеръ многообразія тамъ, гдѣ она дана, какъ опредѣленная, напр., какъ принципъ. Отъ этого влеченія и отрывается способность посредствомъ упомянутаго только что акта умопостиженія,—отрывается, дабы устремиться къ Единому. Какъ очевидно, что для порожденія этого единства ей нуженъ былъ особый актъ, при чемъ, прежде всего, необходимо было внутреннее и непосредственное единство въ самой способности,—ибо только при этомъ условіи оно могло бы быть усмотрѣно также и вовнѣ, въ схемѣ,—точно такъ же очевидно, что въ сферѣ созерцанія способность не была созерцаема какъ Единое, но какъ многообразное; способность эта, лишь чрезъ самосозерцаніе ставшая Я, въ этой сферѣ не была Единымъ Я, но необходимо распадалась на міръ отдѣльныхъ Я.

Правда, все это не въ формѣ самого созерцанія.

Первоначально схематизирующій принципъ и принципъ, познающій эту схему, какъ схему, непосредственно и въ дѣйствіи ея становленія, численно составляютъ необходимо одно, а не два; и точно такъ же въ области созерцанія непосредственно созерцающее свой процессъ созерцанія—есть нѣчто единственное, въ себѣ замкнутое, обособленное, недоступное въ этомъ отношеніи никому другому: индивидъ каждаго отдѣльнаго, которымъ каждый можетъ на этомъ основаніи обладать только однимъ. Но зато это раздѣленіе на разныя Я необходимо должно совершиться въ той формѣ, въ которой исключительно только можетъ быть порождено и единство,—въ формѣ мышленія: дабы описанный индивидъ, сколь ни остается онъ единичнымъ въ непосредственномъ самосозерцаніи, постигая себя въ мышленіи, нашелъ себя единичнымъ въ мірѣ равныхъ ему индивидовъ; и дабы, не будучи въ состояніи созерцать этихъ послѣднихъ такъ, какъ онъ созерцаетъ самого себя, непосредственно и какъ свободные принципы,—онъ могъ познавать ихъ, какъ таковыхъ, лишь чрезъ посредство умозаключенія отъ способа воздѣйствія ихъ на чувственный міръ.

Изъ этого дальнѣйшаго опредѣленія сферы созерцанія, а именно, что въ ней единый черезъ свое бытіе отъ Бога принципъ распадается на множество, слѣдуетъ еще и другое. Само это распаденіе въ Единомъ мышленіи и долженствующее при этомъ все же имѣть мѣсто взаимное признаніе были бы невозможны, еслибы объектомъ созерцанія и дѣйствія всѣхъ не былъ одинъ и тотъ же, для всѣхъ равный, міръ. Созерцаніе чувственнаго міра имѣло мѣсто лишь для того, чтобы на фонѣ этого міра стало зримымъ Я, какъ абсолютно долженствующее. А для этого именно вполнѣ достаточно, чтобы созерцаніе такого міра просто лишь существовало; каково это его существованіе, это уже совсѣмъ не важно, такъ

какъ для этой цѣли годится любой видъ созерцанія. Но Я должно еще, кромѣ того, познать себя какъ единое въ данномъ множествѣ разныхъ Я, а для этого необходимо, кромѣ упомянутыхъ уже общихъ опредѣленій чувственнаго міра, еще также и слѣдующее: чтобы міръ этотъ былъ однимъ и тѣмъ же для каждаго созерцающаго индивида. Одно и то же пространство и одно и то же наполненіе его для всѣхъ; хотя индивидуальной свободѣ и предоставляется постигать это общее наполненіе въ индивидуальной временно́й послѣдовательности. Одно и то же время и одно и то же заполненіе его чувственными событіями для всѣхъ; хотя каждому въ его собственномъ мышленіи и дѣйствіи предоставляется заполнять его на свой собственный ладъ. Долженствованіе зримости долженствованія (§ 8), какъ оно исходитъ отъ Бога, основано вѣдь на единомъ принципѣ такъ же, какъ отъ Бога исходитъ только единый принципъ; и такимъ-то образомъ, вслѣдствіе единства способности, всякому индивиду безусловно возможно схематизировать, и всякій, при условіи, что онъ находится на пути усмотрѣнія долженствованія, необходимо долженъ схематизировать свой чувственный міръ по закону этой первоначальной согласованности. Я могъ бы сказать: онъ просто можетъ и необходимо долженъ, при упомянутомъ условіи, конструировать и с т и н н ы й чувственный міръ; ибо этотъ послѣдній, кромѣ выведенныхъ выше всеобщихъ и формальныхъ законовъ, не имѣетъ никакой иной истины и реальности, кромѣ этой всеобщей согласуемости.

§ 12.

Вернемся назадъ къ чистому мышленію.—Послѣднее усмотрѣло, что знаніе можетъ быть только схемой божественной жизни. Въ этомъ мышленіи я обладаю знаніемъ не непосредственно, но лишь въ схемѣ; еще менѣе

непосредственно обладаю я божественной жизнью, но имѣю ее лишь въ схемѣ схемы, во вдвойнѣ умерщвленномъ понятіи. Я долженъ отдать себѣ отчетъ (besinnen),—а такая способность непосредственно отдавать себѣ отчетъ должна, на ниже указываемомъ основаніи, заключаться въ общей способности,—я долженъ отдать себѣ отчетъ въ томъ, что Я усматриваю только что сказанное, что поэтому я м о г у это усматривать, что, такъ какъ, согласно установленному сейчасъ взгляду, знаніе есть обнаруженіе Бога (Ausdruck Gottes), также и сама эта способность есть его обнаруженіе, что способность существуетъ налицо для того, чтобы осуществляться, что я поэтому, въ силу моего бытія отъ Бога, д о л ж е н ъ усмотрѣть это. Только путемъ отдачи себѣ такого отчета прихожу я къ взгляду, что я безусловно долженъ; но я долженъ придти къ этому взгляду; поэтому, какъ это и слѣдовало показать, абсолютная способность отдавать себѣ такой отчетъ необходимо должна заключаться во всеобщей способности, опять-таки въ силу моего бытія отъ Бога. Вся эта описанная теперь сфѣра открывается поэтому какъ долженствованіе узрѣнія (Ersehen): что Я, узрѣнный уже въ сферѣ созерцанія принципъ, что Я долженъ. Въ ней Я, дѣлаемое чрезъ простую отдачу себѣ отчета непосредственно видимымъ какъ принципъ, есть принципъ схемы, какъ это сказывается въ установленномъ выше взглядѣ о знаніи въ его единствѣ и о божественной жизни, какъ носителѣ этого знанія, во взглядѣ, къ которому, отдавши себѣ въ немъ непосредственно отчетъ, я въ состояніи прибавить: я мыслю это, я порождаю этотъ взглядъ. Это знаніе съ помощью принципа, видимаго непосредственно какъ принципъ, зовется, какъ сказано, чистымъ мышленіемъ, въ отличіе отъ знанія съ помощью непосредственно невидимаго принципа, т. е. созерцанія.

Итакъ, чистое мышленіе и созерцаніе не совпада-

ютъ,—до того не совпадаютъ, что послѣднее отмѣняется первымъ вплоть до своего принципа и уничтожается. Связь ихъ, однако, устанавливается тѣмъ, что послѣднее обусловливаетъ фактическую возможность перваго; а также тѣмъ, что проявившееся въ созерцаніи Я остается въ своей простой схемѣ (ибо въ своей дѣйствительности оно уничтожается вмѣстѣ съ влеченіемъ) также и въ чистомъ мышленіи, отдавая себѣ въ этомъ отчетъ.

§ 13.

Въ этомъ описанномъ мышленіи я мыслю только знаніе, какъ м о г у щ е е быть схемой божественной жизни, и такъ какъ возможность эта есть устремленное къ бытію обнаруженіе Бога, какъ д о л ж е н с т в у ю щ е е быть ею; однако, никоимъ образомъ я не е с м ь эта схема. Къ тому, чтобы быть ею дѣйствительно, не можетъ принудить меня никакая сила; также какъ прежде никакая сила не могла меня принудить осуществить даже только созерцаніе истиннаго чувственнаго міра или возвыситься до чистаго мышленія и тѣмъ самымъ до дѣйствительнаго, но пустого усмотрѣнія абсолютно-формальнаго долженствованія. Это—въ моей власти; а такъ какъ всѣ фактическія условія уже выполнены, то это и непосредственно въ моей власти.

Если теперь, отвергнувъ съ одной стороны ничтожное созерцаніе, съ другой—пустое умопостиженіе (Intelligieren), я, съ абсолютной свободой и въ полной независимости отъ нихъ, буду осуществлять свою способность,—что возникнетъ тогда? Схема, т. е. знаніе, извѣстное уже мнѣ чѐрезъ умопостиженіе, какъ схема Бога, которое, однако, въ нынѣ совершившемся знаніи является мнѣ непосредственно какъ то, что Я безусловно долженъ. Знаніе, содержаніе котораго не проистекаетъ ни изъ чувственнаго міра, ибо міръ этотъ уничтоженъ, ни

изъ разсмотрѣнія простой формы знанія, ибо я отвергъ также и ее; но которое существуетъ налицо такъ, какъ оно есть, просто чрезъ самого себя, такъ же, какъ и божественная жизнь, которой оно есть схема, существуетъ такъ, какъ она есть, просто чрезъ самоё себя.

Теперь я знаю, что я долженъ. Но къ дѣйствительному знанію, благодаря его формальной сущности, примѣшивается его схематическій характеръ; такъ что, хотя я сейчасъ и знаю о схемѣ Бога, я все же не есмь еще непосредственно эта схема, но лишь схема схемы. Постулированное бытіе все еще не совершено.

Я долженъ быть? Кто это Я? Очевидно, существующее данное въ созерцаніи Я, индивидъ. Этотъ послѣдній долженъ быть.

Что означаетъ его бытіе? Какъ принципъ въ чувственномъ мірѣ онъ данъ. Слѣпое влеченіе, правда, уничтожено, и вмѣсто него возвышается ярко усмотрѣнное долженствованіе. Но сила, приводившая сначала въ движеніе влеченіе, остается, дабы теперь долженствованіе приводило ее въ движеніе, становясь ея высшимъ опредѣляющимъ принципомъ. Посредствомъ этой силы долженъ я поэтому изображать въ сферѣ этой силы, въ чувственномъ мірѣ, дѣлая созерцаемымъ въ ней то, что я, какъ мою истинную сущность, созерцаю въ сверхчувственномъ мірѣ.

Сила дана, какъ нѣчто безконечное; поэтому, то, что въ единомъ мірѣ мысли безусловно едино, то, что я долженъ,—становится въ мірѣ созерцанія для моей силы безконечной задачей, надъ разрѣшеніемъ которой я долженъ вѣчно трудиться во всѣ времена.

Эта безконечность, которая въ сущности есть неопредѣленность, можетъ имѣть мѣсто только въ созерцаніи, но ни въ коемъ случаѣ не въ моемъ истинномъ простомъ бытіи, которое, будучи схемой Бога, столь же

просто и столь же неизмѣнно, какъ и онъ самъ. Какъ, въ предѣлахъ все же длящейся и абсолютнымъ долженствованіемъ, какъ направленнымъ на меня, индивида, явно освященной безконечности, можетъ быть порождена эта простота?

Еслибы въ теченіе времени въ каждый вновь наступающій моментъ Я должно было въ особомъ актѣ опредѣлять себя понятіемъ того, что оно должно, то тогда, конечно, оно было бы въ своемъ первоначальномъ единствѣ неопредѣленно и было бы только опредѣляемо всегда въ безконечномъ времени. Но такой опредѣляющій актъ могъ бы сдѣлаться во времени возможнымъ лишь въ противоположность нѣкоему сопротивленію. Но это сопротивляющееся и актомъ опредѣленія принуждаемое начало не могло бы быть ничѣмъ инымъ, какъ чувственнымъ влеченіемъ; поэтому, необходимость такого долженствующаго продолжаться во времени самоопредѣленія была бы достовѣрнымъ свидѣтельствомъ того, что влеченіе не окончательно еще умерщвлено, какъ мы это, однако, предположили при подъемѣ къ жизни въ Богѣ.

Черезъ дѣйствительное и совершенное умерщвленіе влеченія уничтожается сама эта безконечная опредѣляемость и принимается въ единое абсолютное опредѣленіе. Это опредѣленіе есть абсолютно простая воля, возводящая столь же простое долженствованіе въ побудительный принципъ силы. Предоставьте силѣ этой протекать до безконечности, какъ ей надлежитъ; измѣненіе касается лишь ея произведеній, но никоимъ образомъ не ея самой, она—проста, и направленіе ея едино, и единымъ разомъ завершено оно.

Итакъ, в о л я есть та именно точка, въ которой умопостиженіе и созерцаніе или реальность тѣсно проникаютъ другъ друга. Она—реальный принципъ, ибо она абсолютна, и неудержимо опредѣляетъ она силу,

сама себя, однако, держитъ и носитъ; она—умопостигающій принципъ, она прозрѣваетъ себя, и она созерцаетъ долженствованіе. У ней способность исчерпана сполна, и схема божественной жизни возведена въ ней въ дѣйствительность.

Безконечное дѣйствіе самой силы существуетъ не ради себя самого, не какъ цѣль; но оно существуетъ лишь для того, чтобы свидѣтельствовать въ созерцаніи бытіе воли.

§ 14.

Такъ наукословіе, содержаніе котораго сводится къ умопостиженію осуществленія измѣренной нами выше абсолютной способности, заканчивается познаніемъ себя самого, какъ простой схемы, но и какъ необходимаго и незамѣнимаго средства, переходя въ теорію мудрости, т. е. въ совѣтъ, по усвоеніи достигнутаго въ немъ познанія, чрезъ которое единственно только и возможна себѣ самой ясная и безъ смятенія и колебаній на себѣ самой покоющаяся воля,—отдаться снова дѣйствительной жизни; не—познанной въ ея ничтожности—жизни слѣпого и неразумнаго влеченія, но долженствующей стать въ насъ зримой божественной жизни.

Фр. Шеллингъ.

Иммануилъ Кантъ [1]).

Хотя Кантъ и умеръ въ глубокой старости, онъ не пережилъ себя. Только нѣкоторыхъ изъ своихъ ожесточеннѣйшихъ противниковъ пережилъ онъ физически, но всѣхъ ихъ зато онъ пережилъ духовно, и пламя идущихъ далѣе него лишь помогло отдѣлить чистое золото его философіи отъ примѣсей времени и явить его во всемъ его чистомъ блескѣ. Общественное вліяніе всякаго великаго писателя зависитъ отчасти отъ отношенія противоположности, отчасти отъ отношенія соотвѣтствія его съ эпохой, въ которой онъ живетъ. Первое отношеніе, обыкновенно первоначальное, превращается затѣмъ, однако, раньше или позже въ другое. По естественному закону всякая крайность требуетъ себѣ противодѣйствія, и поэтому на духовно и нравственно расщепленную и утерявшую всякое единство эпоху воздѣйствіе столь прекраснаго и мощнаго духа не могло повліять иначе, какъ возвышающе. Послѣ періода эклектическаго и развязнаго философствованія, когда обыденный человѣческій разсудокъ принялся за обсужденіе также и умозрительныхъ проблемъ, коекакъ сохранившихся въ памяти путемъ традиціи,—внутреннее единство, строгая цѣльность какъ бы изъ одного

[1]) Первоначально появилось, какъ некрологъ, въ газетѣ „Fränkische Staats-und Gelehrten-Zeitung“, мартъ 1804 г., № 49, 50. Перепечатанъ въ 6 томѣ первой серіи полн. собр. соч., стр. 1—10.

куска изваяннаго труда, взошедшаго къ источникамъ всякаго познанія, должны были, даже независимо отъ его содержанія, только одной его формой и общимъ его методомъ внушать серьезное отношеніе къ дѣлу и глубокое уваженіе. Въ особенности молодое поколѣніе должно было чувствовать неотразимую притягательную силу Кантова труда и какъ счастливой находкѣ радоваться формамъ, благодаря которымъ оно получило возможность обсуждать съ легкостью не только предметы науки, но и жизни; и притомъ съ не меньшей, а даже съ большей основательностью, чѣмъ прежде. Посреди ожесточенной борьбы само время привело, между тѣмъ, къ моменту, когда Кантъ оказался въ совершенной гармоніи со своей эпохой, явившись для Германіи наивысшимъ провозвѣстникомъ и пророкомъ своего духа. Отнюдь не невѣрно будетъ сказать, что только благодаря великому событію французской революціи онъ пріобрѣлъ то всеобщее широкое вліяніе, которое его философія сама по себѣ никогда бы ему не доставила. Не случайно, думали иные изъ пламенныхъ его послѣдователей, встрѣтились вмѣстѣ оба эти, въ ихъ глазахъ равно важные, переворота. Восхищенные открывшимся передъ ними зрѣлищемъ, они усматривали въ этой встрѣчѣ волю судьбы, не понимая, что причиной обоихъ этихъ великихъ событій былъ одинъ и тотъ же давно уже зрѣвшій духъ, который, соотвѣтственно различному характеру народовъ и обстоятельствъ, проявился тамъ въ реальной, здѣсь въ идеальной революціи. Подобно тому, какъ, благодаря Кантовой философіи, въ Германіи быстрѣе, чѣмъ гдѣ-либо, образовалось опредѣленное сужденіе относительно революціи, точно такъ же и обратно: пережитое потрясеніе всѣхъ до сего момента прочно признанныхъ основъ придало всеобщее значеніе убѣжденію въ вѣчныхъ, неизмѣнныхъ, себѣ довлѣющихъ началахъ права и об-

щественнаго порядка, сдѣлавши изученіе Кантовой философіи, которой, повидимому, предстояло сказать послѣднее и рѣшающее слово въ этомъ вопросѣ, потребностью даже практиковъ и политиковъ.—Краткость ея нравственныхъ формулъ, сдѣлавшая возможной болѣе опредѣленную оцѣнку моральныхъ фактовъ; ригоризмъ нравственныхъ и правовыхъ основоположеній, ею защищавшихся, а также возведеніе ихъ въ сферу, независимую отъ всякаго опыта, долженствующаго будто бы провѣрять ихъ,—все это обрѣло въ великомъ зрѣлищѣ той эпохи свое подтвержденіе, свою параллель и богатѣйшій матеріалъ примѣненія. Если съ отливомъ революціи, повидимому, наступилъ также и отливъ для Кантовой системы, то причину этого знатокъ будетъ искать не столько въ прекращеніи случайной поддержки интереса къ послѣдней со стороны первой, сколько въ реальномъ внутреннемъ соотвѣтствіи и равенствѣ обѣихъ, ибо обѣимъ имъ въ равной мѣрѣ общъ чисто отрицательный характеръ и неудовлетворяющее разрѣшеніе противоборства между абстракціей и дѣйствительностью, противоборства, непреодолимаго для послѣдней въ умозрѣніи, для первой—на практикѣ.

Если оцѣнивать общественное вліяніе какой-нибудь философіи по ея вліянію на другія доктрины, то не только въ нравственныхъ или политическихъ наукахъ, но косвенно или непосредственно также и въ большинствѣ другихъ Кантъ положилъ основаніе совершенно новому способу разсмотрѣнія. Подобно своему соотечественнику Копернику, переложившему движеніе изъ центра въ периферію, онъ первый въ корнѣ обратилъ представленіе, согласно которому субъектъ бездѣйствуетъ, спокойно воспринимая, предметъ же исполненъ активности: обращеніе, передавшееся во всѣ вѣтви знанія какъ бы путемъ электрическаго воздѣйствія.

Задачей нашей не можетъ быть здѣсь подробная

оцѣнка научныхъ заслугъ Канта: интереснѣе для нашей цѣли отпечатокъ его личности, оставленный имъ на его трудахъ. Уже часто дѣлалось замѣчаніе, что въ душѣ его не идея цѣлаго его философіи предшествовала частямъ, но части предшествовали цѣлому, и что цѣлое поэтому возникло скорѣе атомистически, нежели органически. Обязанный своей профессорской должностью читать умозрительную философію, онъ многіе годы провелъ въ простой критикѣ, предметомъ котораго была господствовавшая тогда вольфо-баумгартенская философія, не удовлетворявшая Канта, которому безконечная честность и искренность духа по отношенію къ себѣ самому мѣшала, не въ примѣръ прочимъ, примириться съ догматизмомъ этой теоріи. Впрочемъ, повидимому, уже въ 1770—80 годахъ передъ Кантомъ вполнѣ ясно вырисовывались основныя идеи его Критики, потому что ихъ можно уже найти въ вышедшей въ это время книгѣ Гиппеля „Жизнеописанія въ восходящей линіи“: даже популярнымъ образомъ представлены они уже тамъ въ діалогѣ, въ которомъ „Деканъ философскаго факультета“ есть не что иное какъ научный и даже личный портретъ Канта.

Если спросить себя, чѣмъ столь превосходитъ Кантъ большинство своихъ противниковъ, среди нихъ новѣйшаго и не менѣе ожесточеннаго—Якоби, то причину этого всякій болѣе или менѣе чуткій человѣкъ увидитъ въ упомянутой выше философской искренности, которую онъ самъ съ такой готовностью предполагалъ у большинства философовъ, восхваляя ее какъ первую добродѣтель ихъ; а также въ ясной твердости его духа, презиравшаго всякіе темные закоулки мысли, всякое пустое разглагольствованіе и пусканіе пыли въ глаза. Уже изъ хода развитія его трудовъ видно, какъ искренне и непреднамѣренно приходилъ онъ къ своимъ выводамъ; изъ иныхъ выраженій его даже можно было бы за-

ключить, что онъ—почти что противъ воли и лишь исключительно изъ соображеній приносимой имъ міру пользы—занимался тѣми отвлеченными изслѣдованіями, которыя составляютъ предметъ его Критики. Для него самого Критика, повидимому, была скорѣе процессомъ освобожденія отъ философіи и представлялась ему лишь необходимымъ переходомъ отъ „тернистаго пути умозрѣнія“ къ плодороднымъ полямъ опыта, по которымъ, какъ онъ достаточно ясно давалъ понять, болѣе счастливые потомки могли бы затѣмъ бродить, пользуясь его трудами. Духъ его вообще не былъ, какъ его обычно представляютъ, тяжелаго, глубокомысленнаго характера (въ своей „Антропологіи“ онъ самъ высмѣиваетъ это слово (Tiefsinnig), обозначающее, по его мнѣнію, лишь меланхолическое), но отличался легкостью и ясностью. Тенденція къ французскому изяществу и салонному остроумію этой націи сказывается у него уже въ его самыхъ раннихъ произведеніяхъ, напр., въ „Размышленіяхъ о чувствѣ прекраснаго и возвышеннаго“. Отсюда его любовь къ оживленному обществу, къ просвѣтленной радостями духа застольной бесѣдѣ, отъ которой онъ ни при какихъ обстоятельствахъ не отказывался; отсюда же его неистощимый запасъ шутокъ, полныхъ юмора, и остроумныхъ анекдотовъ, часть которыхъ, наряду съ иными менѣе значительными выраженіями, сохранена въ его „Антропологіи“.

Будучи, такимъ образомъ, въ извѣстномъ смыслѣ философомъ противъ воли (philosophe malgré lui), Кантъ, разсматриваемый обыкновенно только какъ философъ, не могъ быть понятъ въ своей истинной геніальности. Но, несомнѣнно, только мыслитель, отличающійся такими духовными особенностями, и могъ одержать рѣшительную побѣду надъ привыкшимъ къ долгому господству догматизмомъ, только онъ могъ прояснить философскій горизонтъ, который тотъ

заволакивалъ. Старый Парменидъ, съ его описанной Платономъ ясностью духа, и діалектикъ Зенонъ признали бы въ немъ родственнаго имъ по духу мыслителя, еслибы имъ дано было увидѣть его искусственно возведенныя антиноміи, этотъ непреходящій памятникъ побѣды надъ догматизмомъ, эти вѣчныя пропилеи истинной философіи.

Несмотря на постепенное, частичное возникновеніе его философіи, духъ его являетъ все же естественное и неудержное стремленіе къ цѣлостности, которой онъ и достигъ въ своей сферѣ. Его позднѣйшимъ умозрительнымъ изслѣдованіямъ предшествовали, кромѣ нѣсколькихъ сочиненій, посвященныхъ общественнымъ вопросамъ и вопросамъ жизни, преимущественно естественно-научные труды, которые, опять-таки за исключеніемъ тѣхъ немногихъ, болѣе всего привлекали его духъ, вплоть до момента, когда угасла его мысль. Его Теорія и Исторія неба достаточно уже восхвалялась другими, благодаря предвосхищенію въ ней планеты, сверхъ числа уже извѣстныхъ (что, впрочемъ, не имѣетъ слишкомъ большого значенія), благодаря весьма близкому къ дѣйствительности и выведенному до наблюденія опредѣленію времени обращенія Сатурна, а также благодаря смѣлымъ мыслямъ, впервые высказаннымъ имъ о системахъ неподвижныхъ звѣздъ, о млечныхъ путяхъ и туманныхъ пятнахъ. Всѣ эти мысли, которыя, впрочемъ, до сихъ поръ еще гораздо болѣе поражаютъ воображеніе, нежели обосновываются съ достаточной для разума убѣдительностью[1]), стали извѣстными лишь много лѣтъ спустя, благодаря Космологическимъ письмамъ Ламберта, повторившимъ ихъ даже безъ упоминанія Канта. Гораздо выше всего этого стоитъ дерзновенный полетъ его духа, осмѣлив-

[1]) Срв. „Einleitung in die Philosophie der Mythologie", стр. 495.

шагося въ области самой матеріи и ея естественныхъ силъ искать основанія даже для тѣхъ опредѣленій всемірной системы и ея движеній, для объясненія которыхъ ньютоніанизмъ прибѣгалъ непосредственно къ божественному Всемогуществу.

Свою теоретическую Критику разума, эту формальную сторону своей философіи, онъ впослѣдствіи дополнилъ Метафизическими началами естествознанія, представляющими какъ бы матеріальную сторону ея, хотя раздѣленію этому и не было дано созрѣть до истиннаго единства основоположеній обѣихъ частей, и его естествознанію не пришлось стать натурфилософіей, такъ же, какъ ему не удалось развить всеобщее до совершенной гармоніи его съ частнымъ. Еще въ 1801 году, въ немногіе остававшіеся ему часы свободной силы мысли, онъ работалъ надъ трудомъ: „Переходъ отъ метафизики къ физикѣ", который, еслибы время позволило ему завершить его, былъ бы, несомнѣнно, однимъ изъ самыхъ интереснѣйшихъ. Его воззрѣнія объ органической природѣ были у него отдѣлены отъ общаго естествознанія, они изложены имъ въ его „Критикѣ телеологической силы сужденія", не объединенныя съ тѣми общими взглядами.

Также и широкое поле исторіи пронизалъ цѣлымъ рядомъ лучезарныхъ мыслей его духъ, которому только помѣшала отличавшая его эпоху идея непрерывнаго прогресса человѣчества.

Проникающая всѣ труды его наивность, часто обнаруживающая доброту его души, равно какъ и глубину его духа; нерѣдко божественный инстинктъ, увѣренно ведущій его, сказались особенно въ его „Критикѣ эстетической силы сужденія". Только чистотою истинно независимой души и великимъ прозрѣніемъ яснаго духа можно объяснить, что въ эпоху глубочайшаго приниженія искусства; въ эпоху, частью распыленную

въ пустой сантиментальности, частью ожидающую отъ искусства грубаго, матеріальнаго возбужденія, частью требующую отъ него нравственнаго воспитанія или, по крайней мѣрѣ, поученія или какой-либо другой пользы; въ эпоху, совершенно забывшую или не оцѣнившую то единственно прекрасное, что дано было ей въ лицѣ Винкельмана и Гете,—Кантъ возвышается до идеи искусства, независимаго ни отъ какой другой цѣли, кромѣ лежащей въ немъ самомъ; вскрываетъ безусловность красоты и постулируетъ наивность, какъ сущность художественнаго генія. Все это вдвойнѣ замѣчательно, если вспомнить, что частью природное умонастроеніе, частью жизненныя обстоятельства (ибо далѣе нѣсколькихъ миль онъ никогда не отлучался изъ своего родного города Кенигсберга) препятствовали ему пріобрѣсти историческое знаніе прекрасныхъ твореній изобразительнаго искусства, извѣстнаго ему, впрочемъ, не лучше твореній словеснаго искусства, среди которыхъ поэмы Виланда (крайній предѣлъ знакомства его съ нѣмецкой поэзіей) и Гомера стояли для него, приблизительно, на одной ступени. Если для объясненія своей теоріи генія онъ говоритъ: „Никакой Гомеръ *или* Виландъ не можетъ указать, какимъ образомъ могли возникнуть или встрѣтиться въ его головѣ его исполненныя фантазіи и вмѣстѣ съ тѣмъ глубокомыслія идеи,—не можетъ потому, что онъ самъ этого не знаетъ“: то неизвѣстно еще, чему должно больше удивляться — наивности ли, съ которой Гомеръ приводится въ поясненіе (современнаго) понятія о геніи; или добродушію, съ которымъ о Виландѣ говорится, будто онъ самъ не могъ знать, какъ сошлись въ его головѣ его исполненныя фантазіи идеи, что, по сужденію знатоковъ французской и итальянской литературы, Виландъ вполнѣ точно могъ знать. — Какъ извѣстно, послѣдній плохо воздалъ впослѣдствіи Канту за его добродушіе.

Несмотря на всѣ эти черты, не подлежитъ никакому сомнѣнію, что только со времени Канта и благодаря ему сущность искусства была высказана также и научно. Поистинѣ, самъ того не зная, онъ создалъ понятія, открывшія глаза также и на то, что́ въ прошломъ нѣмецкаго искусства было прекраснаго и подлиннаго,—понятія, образовавшія эстетическое сужденіе. И, подобно всему болѣе жизненному въ наукѣ, также и тотъ дерзновенный подъемъ, который отличаетъ Критику послѣднихъ лѣтъ, можетъ быть косвенно сведенъ къ его вліянію.

Это косвенное отношеніе ко всему позднѣйшему въ извѣстномъ смыслѣ отдѣляетъ его отъ него, сохраняя чистоту его образа. Онъ какъ разъ образуетъ границу двухъ эпохъ въ философіи: одной, которую онъ навсегда закончилъ; другой, которую онъ отрицательно подготовилъ, мудро ограничивъ себя чисто критической цѣлью.

Неискаженный грубыми чертами, которыя приписывало ему непониманіе тѣхъ, кто, подъ именемъ его толкователей и приверженцевъ, были въ дѣйствительности лишь его карикатурами или плохими его копіями, а также чертами, которыми надѣляла его неистовая злоба враговъ,—образъ его духа, въ своей завершенной единственности, будетъ вѣчно сіять, пока стоитъ философія.

Распространеніе его философіи среди другихъ народовъ, кромѣ сѣверныхъ, всегда ближе примыкавшихъ къ нѣмецкой культурѣ, до сихъ поръ не имѣло значительнаго успѣха, и не можетъ при тѣхъ же условіяхъ разсчитывать въ будущемъ на таковой. Философія Канта и еще болѣе его изложеніе ея носитъ рѣзкій отпечатокъ національности и очень много теряетъ въ общепонятности и универсальности, благодаря многократнымъ ссылкамъ на господствовавшую до него въ Германіи школьную философію. Тѣ, кто до сихъ поръ пытался пересадить Канта на чужую почву, не были въ состояніи отдѣлить

это только національное, —эту примѣсь индивидуальности и времени,—отъ существеннаго, какъ напр., г. Виллеръ, представившій, къ тому же, своимъ соотечественникамъ Канта, искаженнаго всѣми кривотолкованіями нѣмецкихъ кантіанцевъ [1]). Тогда какъ философія Канта по необходимости должна остаться чуждой научно неподвижному народу, величайшими философами котораго были Бэконъ, Локкъ и Юмъ; наоборотъ, независимо отъ того, что иными сторонами своими она, дѣйствительно, могла бы стать въ болѣе близкое соприкосновеніе съ французской культурой,— уже негодованіе главнѣйшихъ французскихъ журналистовъ по поводу ученія и личности нѣмецкаго философа можетъ служить доказательствомъ того, что они къ нему относятся далеко не съ тѣмъ безразличіемъ, какъ они хотѣли бы то показать. Въ особенности это справедливо относительно сенатора въ Корнеттѣ, который, чтобы отмстить за славу Канта, не могъ, при бѣдности своего остроумія, выдумать ничего лучшаго, какъ, воспользовавшись плоской эпиграммой Попа на Ньютона и передѣлавши ее на еще болѣе плоскій ладъ, примѣнить ее къ Канту, и который, вообще, могъ бы смѣло ограничиться полемикой съ единственно достойнымъ его противникомъ— аббатомъ Жоффруа.

Въ памяти своего народа, къ которому, какъ духомъ, такъ и своими душевными качествами, онъ только поистинѣ и можетъ принадлежать, Кантъ будетъ вѣчно жить какъ одинъ изъ тѣхъ немногихъ интеллектуально и морально великихъ индивидуумовъ, въ которыхъ германскій духъ созерцалъ себя самого въ своей живой цѣлостности: HAVE SANCTA ANIMA [2]).

---

[1]) Срв. рецензію на сочиненія Виллера въ предыдущемъ томѣ собр. соч., стр. 184 и сл.

[2]) Прощай, святая душа. (Прим. перев.).

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ

НОВАЯ КНИГА:

Э. Л. РАДЛОВЪ.

ФИЛОСОФСКІЙ СЛОВАРЬ.

(Логика, этика, эстетика, психологія, философія, исторія философіи).

Изданіе 2-ое исправленное и дополненное.

Цѣна 2 рубля.

Изданіе Г. А. ЛЕМАНА.

Москва, Остоженка, домъ № 35, кв. 12.

Издательство „ОБРАЗОВАНІЕ" Спб., Поварской, 12.

Э. ГУССЕРЛЬ.

Логическія изслѣдованія.

Пролегомены къ чистой логикѣ.

Разрѣшенный авторомъ переводъ съ нѣмецкаго Э. А. Берштейнъ подъ ред. **С. Л. Франка.** Цѣна **1** р. **50** к.

Методъ въ наукахъ.

Сборникъ статей Тома, Пикара, Таннери, Пенлевэ, Буасса. Жоба, Жіара, Ле-Дантека, Дельбэ, Рибо, Дюркгейма, Леви-Брюля, Моно.

Переводъ со второго французскаго изданія **П. С. Юшкевича** и **И. К. Брусиловскаго.** Цѣна 2 руб.

ІОЗЕФЪ ПЕТЦОЛЬДЪ.

Введеніе въ философію чистаго опыта.

Авторизованный переводъ съ нѣм. **Г. А. Котляра** съ предисл. автора къ русскому изданію. Изданіе 2-ое.

Цѣна въ пер. **2** руб.