ЭТИКА ФИХТЕ.

Б. ВЫШЕСЛАВЦЕВЪ.

Этика Фихте.

Основы права и нравственности
въ системѣ
трансцендентальной философіи.

Москва.
—
1914.

Пров 38а

Пров 1959

Пр.

2548

ПЕЧАТНЯ А. СНЕГИРЕВОЙ
МОСКВА
ТРУДЪ
Остроменка, Савельев. п.

Библиотека ООН
Академии Наук СССР

260
41

Согласно постановленію Юридическаго Факультета Императорскаго Московскаго Университета печатать разрѣшается.

Деканъ П. Гидуляновъ.

Посвящаю

памяти моего отца

Петра Александровича

Вышеславцева.

СОДЕРЖАНІЕ.

Введеніе XV

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Трансцендентальный идеализмъ. Раціональное и ирраціональное.

Глава первая. A priori и a posteriori. Фактъ и обоснованіе . . . 3

Наукоученіе и трансцендентальный методъ. Противопоставленіе a priori и a posteriori. Опытъ и его основаніе. Значеніе опыта въ системѣ Фихте. „Весь опытъ", какъ „данное число". „Обыденная" и „трансцендентальная" точки зрѣнія. Данность и созиданіе.

Глава вторая. Данность и созиданіе. Фактъ и генезисъ 13

Созиданіе изъ перваго начала (Ursprung). Бытіе и свобода. Найденное и созданное (Wissenschaftslehre 1801 г.). Фактъ и генезисъ. Принципиированіе, „Черезъ" и „отъ". Генезисъ, какъ противопоставленіе. „Soll". Созерцаніе и мышленіе. Неопредѣленная матерія и опредѣленіе черезъ противопоставленіе Quale, какъ переживаніе и его формы. Непосредственно-переживаемая реальность и форма „черезъ". *Πέρας* и *ἄπειρον*. Фактъ и законъ. Закономѣрность не эмпирична. Бытіе дѣйствительное и сверхдѣйствительное.

Глава третья. Ирраціональное 31

Эмпирическій фактъ, какъ случайное. Созерцаніе, какъ непонятное. Hiatus irrationalis. Дѣйствительность—ирраціональна.

Глава четвертая. Полюсы противопоставленія и среднее между ними 38

Трансцендентальная философія, наука и внѣнаучное сознаніе. Противопоставленіе раціональнаго и ирраціональнаго содержится во всѣхъ трехъ областяхъ. A priori и a posteriori, какъ двѣ точки зрѣнія на одно и то-же. Болѣе и менѣе непосредственное знаніе. Ступени опосредствованія. Разнообразное во времени и пространствѣ, какъ низшая ступень оформленности. Лѣстница ступеней между *предѣломъ* и *безпредѣльнымъ*.

Глава пятая. Проблема ирраціональнаго въ современной философіи. Шуппе, Риккертъ и Ласкъ 49

Ирраціональное у Канта. Данность и мышленіе у Шуппе. Ирраціональное у Риккерта, какъ индивидуальное и конкретное. Критика этого взгляда. Ирраціональное, какъ абсолютно-непонятное переживаніе. Безплодность такого ирраціональнаго. Теорія двухъ элементовъ у Ласка: форма и матерія, значащее и незначащее. Непроницаемость матеріи для формы. Пропасть между ними дѣлаетъ познаніе невозможнымъ. Форма, какъ матерія для иной, высшей формы. Логосъ, какъ форма и значимость. Логосъ, какъ *противопоставленіе*.

Глава шестая. Проблема ирраціональнаго въ современной философіи: Бергсонъ и Лосскій 67

Не разумъ, а только интуиція постигаетъ абсолютное. Интуиція, какъ субъективное переживаніе. Иллюзорность понятій и символовъ. Обезцѣниваніе дѣйствія. Вездѣйственная интуиція. Противорѣчивость крайняго алогизма и его преодолѣніе. Связь разума и интуиціи. Связь метафизики и науки. Методъ безконечно малыхъ. Опытъ, какъ интегралъ. Отношеніе Бергсона къ древней и новой философіи. Задача критики Бергсона. Метафизика Бергсона: абсолютное, какъ творческая эволюція. Панхронизмъ. Таблица основныхъ понятій бергсоновой метафизики. „Творческая эволюція“ и нѣмецкій идеализмъ. Цѣнность Бергсона. Раціональное и ирраціональное у Лосскаго. Познаніе, какъ дифференцированіе дѣйствительности. Анализъ и синтезъ. Предметъ, какъ X. Психологизмъ Лосскаго. Стремленіе къ преодолѣнію психологизма и къ онтологіи.

Глава седьмая. Раціональное и ирраціональное въ древней философіи 98

Древній хаосъ. Безпредѣльное Анаксимандра. Предѣлъ и безпредѣльное у пиѳагорейцевъ и у Платона. Форма и матерія у Аристотеля. Матерія, какъ безпредѣльность возможностей. Плотинъ. Матерія, какъ непостижимая матерь всего, и матерія, какъ ничто. Конкретный и отрѣшенный идеализмъ.

Глава восьмая. Идея, какъ безконечная задача. 113

Догматизмъ обыденнаго разсудка. Сократъ. Отклоненіе Фихте въ сторону догматическаго раціонализма. Наукоученіе, какъ рѣшеніе міровой загадки. Требованіе законченной системы, какъ причина догматизма. Послѣднее основаніе, или безконечный рядъ основаній? *Я*, какъ достаточное основаніе. Догматически-раціональная система субъективнаго идеализма. Задача преодолѣнія догматическаго идеализма. Ученіе Канта объ идеяхъ. Антиномія системы и безконечности. Стремленіе къ завершенному и незавершенному. Значеніе идеи, какъ безконечной задачи, въ философской системѣ Фихте. Платонъ, какъ праотецъ идеализма. Идея *я*, какъ этическая идея. Этическая безконечность, какъ безконечность высшаго ранга. Кантъ и Фихте. *Я*, какъ должное, какъ моральный идеалъ. По содержанію этическая идея всеобъемлюща и безпредѣльна. Идея *я* становится идеей Абсолютнаго. Преодолѣніе догматизма. Идеализмъ, какъ философія безконечности. Гегель и Шеллингъ.

Глава девятая. Идея, какъ система. 137

Не уничтожаетъ-ли безконечность систему? Что такое система? Систематическая замкнутость совмѣстима съ прогрессомъ въ безконечность. Безконечный кругъ. Система, какъ безконечность. Единство предѣла и безпредѣльнаго. Система взаимодѣйствія *я* и *не я*. Система взаимодѣйствія разума и опыта. Этическая система взаимодѣйствія интеллигенцій. Система сущаго и должнаго. Этическая система содержитъ въ себѣ теоретическую и есть универсальная система, единство предѣла и безпредѣльнаго. Проблема эстетической системы, какъ высшей гармоніи. Предѣлъ философіи Фихте.

Глава десятая. Безконечный прогрессъ у Фихте и критика дурной безконечности у Гегеля 153

Терминъ „дурной“ безконечности. Трагедія вѣчно недостижимой цѣли. Прогрессъ въ безконечность, какъ неизбѣжное и вмѣстѣ антиномичное понятіе. Какую безконечность Фихте считаетъ дурной, и какую—хорошей? Принципъ развитія жизни, одухотворенія, наростанія бытія. Жизнь въ идеѣ. Безконечное наростаніе системъ, безконечный рядъ міровъ. Мистика вѣчнаго творенія. Progressus in infinitum, какъ послѣднее слово философіи Фихте. Нападеніе Гегеля: прогрессъ въ безконечность не рѣшаетъ антиноміи конечнаго и безконечнаго. Признаніе неудовлетворительности рѣшенія у самого Фихте, и у Канта. Критика дурной безконечности у Гегеля. Прогрессъ въ безконечность не есть истинная безконечность. Фихте не рѣшилъ антиноміи системы и безконечности. Теорія двухъ міровъ и *стремленія*, какъ связи между ними. Догматизмъ ея. Истинная безконечность, какъ система объединенныхъ противоположностей. Примѣры истинной безконечности у Гегеля. Математическая проблема потенціальной и актуальной безконечности и ея значеніе для метафизики.

Глава одиннадцатая. Безконечность потенціальная и актуальная. Абсолютъ 174

Понятія indefinitum, transfinitum и infinitum. Примѣры потенціальной безконечности. Примѣры актуальной безконечности. Лейбницъ и его монадологія. Всякая потенціальная безконечность предполагаетъ актуальную, лежащую въ основѣ. Актуальная безконечность, какъ всеобщность и цѣлостность. Актуальная безконечность и Абсолютное. Заслуга критики Гегеля: актуальная безконечность, какъ система, прогрессъ въ безконечность, какъ антропоцентризмъ; Эросъ не Богъ. Ошибка Гегеля: догматическій раціонализмъ; иллюзіонизмъ ирраціональнаго. Потенціальная безконечность у Фихте. Кантъ и Фихте устанавливаютъ антиномію потенціальной безконечности. Актуальная безконечность у Фихте. Абсолютное у Фихте. Безконечное и Абсолютное у Плотина и Николая Кузанскаго. Актуальная безконечность въ этикѣ.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Субъектъ и объектъ.

Глава первая. Субъективный идеализмъ и его кризисъ въ системѣ Фихте 213

Двѣ пары противоположностей: раціональное—ирраціональное и субъектъ — объектъ. Абсолютное, какъ единство четырехъ сторонъ. Четыре односторонніхъ пониманія Абсолютнаго. Абсолютное, какъ объектъ и какъ субъектъ. Субъективный идеализмъ, какъ исходной пунктъ философіи Фихте. Кризисъ субъективнаго идеализма въ 1800 г. Свобода и нравственность, какъ иллюзіи. *Вѣра,* какъ исходъ. Эволюція понятія субъекта въ первомъ періодѣ. Неясность понятія. Субъектъ, какъ индивидуумъ. Субъектъ, какъ моральное лицо. Субъектъ, какъ сознаніе вообще. Попытки преодолѣнія субъективнаго идеализма въ Наукоученіи 1794 г. Догматическій идеализмъ отвергается. Субъектъ и объектъ созидаются актомъ противопоставленія. Переносъ закона противопоставленія въ субъектъ. Признаніе неправильности такого переноса. Первое Наукоученіе хочетъ быть *идеалъ-реализмомъ:* оно вводитъ вещь въ себѣ, какъ *идею.* Нерѣшенная проблема.

Глава вторая. Проблемы субъекта и объекта, идеализма и реализма въ Наукоученіи 1804 года. Восхожденіе къ Абсолюту. 230

Преодолѣніе объективнаго реализма и субъективнаго идеализма. Абсолютное не есть ни вещь, ни представленіе. Чистое знаніе, или разумъ, какъ противопоставленіе. Субъектъ и объектъ, какъ противоположности. Сознаніе не есть Абсолютъ. Сознаніе не творитъ истину. Сознаніе само созидается чистымъ знаніемъ. При-

знаніе чистаго знанія, разума, понятія за Абсолютное. Идеализмъ понятій и его преодолѣніе. Признаніе ирраціональной жизни за Абсолютное. Реализмъ переживанія и его преодолѣніе. Абсолютное, какъ единство противоположностей раціональнаго и ирраціональнаго. Восхожденіе къ Абсолюту. Фихте и Плотинъ. Трансцендентность Абсолютнаго.

Глава третья. Корреляція субъекта и объекта и ея значеніе въ системѣ философіи 245

Нерѣшенная проблема. Произведенія 1812 и 1813 г. Понятіе *объективнаго* у Канта и Фихте. Субъектъ, какъ источникъ заблужденія. Наука, какъ отстраненіе субъективнаго. Значеніе субъекта и объекта въ логикѣ. Критическое напоминаніе о субъектѣ. Идентитетъ субъекта и объекта въ логикѣ. Субъективное, какъ объектъ, какъ бытіе своего рода. Природа и духъ. Пафосъ объективности. Противоположности борющіяся и согласованныя. Логика природы. Значеніе субъекта въ этикѣ и эстетикѣ. Идентитетъ субъекта и объекта въ этикѣ и эстетикѣ. Противопоставленія бытія и явленія, матеріи и духа, лица и вещи, творца и творенія. Единство субъекта и объекта, какъ идея, какъ безконечная задача.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Царство природы и царство свободы.

Глава первая. Проблема объективной этики въ трансцендентальномъ идеализмѣ 267

Антиномія свободы и необходимости. Свобода и природа. Интуиція свободы и проблема практическаго разума. Антиномія свободы и необходимости у Канта. Ея рѣшеніе при помощи метафизической субстанціи свободы и субъективнаго идеализма у Фихте. Иллюзорность рѣшенія. Попытка обоснованія посредствомъ вѣры. Проблема раціональной этики въ онтологической системѣ философіи. Сфера этическаго опыта. Факты матеріальной культуры, права и государства и индивидуальной этической жизни. Гипотеза натуралистическаго монизма и гипотеза свободы.

Глава вторая. Категоріи природы, какъ условія возможности свободы 284

Проблема свободнаго дѣйствія. Свобода, какъ гипотетическое начало. Многогранность понятія. Свобода, какъ система категорій. Категоріи природы, являющіяся условіями свободы: *причинность, взаимодѣйствіе, вліяніе* къ взаимодѣйствію, *организмъ*. Проблема жизни у Канта, Фихте и въ современной философіи. Организмъ, какъ посредствующее звено между механической причинностью и свободой. Одушевленный организмъ. *Сознаніе*. Сознательное вліяніе. Закономѣрность въ мірѣ неорганическомъ и органиче-

скомъ. Дедукція тѣла. Разнообразная подвижность сознательнаго организма. Волюнтаризмъ Фихте. Хотѣніе. Низшая способность хотѣнія, какъ высшая ступень природы. Проблема взаимодѣйствія тѣла и души. Рѣшеніе въ духѣ субъективнаго идеализма и его иллюзорность. Утонченный спиритуализмъ въ духѣ Плотина. Критика спиритуалистической гипотезы. Проблема сознанія въ онтологической системѣ философіи.

Глава третья. Переходъ отъ царства природы къ царству свободы 323

Проблема синтеза природнаго влеченія и чистаго стремленія. Синтезъ взаимнаго ограниченія и его несовершенство. Свобода, какъ отрѣшеніе отъ природы и какъ формированіе природы. Этика отрѣшенная и конкретная. Сращеніе природы и свободы. Понятія формы и матеріи, порядка и разнообразія, высшей системы и низшей. Отклоненіе въ сторону акосмизма и его причины.

Глава четвертая. Основныя категоріи свободы 348

Царство свободы, какъ качественно новое. Система категоріи свободы. Категорія *количества*. Всеобщность. Безконечность. Всѣ времена. Будущее въ этикѣ. Непрерывность въ этикѣ. Категорія *реляціи*. Цѣль и средство. Цѣлесообразность и причинность. Проблема конечной цѣли. Конечная цѣль, какъ безконечная задача. Двоякій смыслъ этой задачи. Категорія *модальности*. Законы природы и свободы, ихъ модальное различіе. Свобода, какъ сфера возможностей. Свобода выбора. Дѣйствіе, какъ переходъ отъ возможности къ дѣйствительности. Сфера природныхъ возможностей. Свобода, какъ незнаніе причинъ. Неправда детерминизма. Необходимость этическая и природная. Свобода, какъ переходъ отъ низшей ступени къ высшей. Свобода выбора, какъ переходное состояніе. Аффектъ свободы и произвола. Властный характеръ. Исчерпаніе свободы. Категорія *качества*. Субъектъ, самосознаніе. Прообразъ въ душѣ. Личность, какъ самоцѣль. Дальній и ближній. Тѣло и душа. Дедукція общества. Ея смыслъ. Система индивидуумовъ, какъ особая ступень бытія. Взаимодѣйствіе *я* и *ты*. Aufforderung. Принципъ взаимности. Критерій добра. Проблема индивидуальности. Два теченія: индивидуальность, какъ зло, и какъ этическая цѣнность. Индивидуальность и актуальная безконечность. Конкретная этика. Индивидуальная нравственная задача и ея ирраціональность. Демонъ Сократа. Конкретная всеобщность.

ОТДѢЛЪ ЧЕТВЕРТЫЙ.

Право и нравственность.

Глава первая. Дедукція права и государства 395

Взаимоотношеніе свободныхъ лицъ, какъ правоотношеніе. Правоотношеніе, какъ разграниченіе сферы внѣшней свободы. Право

регулируетъ дѣятельность во внѣшнемъ мірѣ. Правоотношеніе возможно лишь между субъектами. Субъектъ права и субъектъ психо-физическій. Договоръ, какъ условіе правоотношенія. Договорный характеръ права. Позитивный законъ, какъ договоръ. Договорная теорія, какъ раціонализмъ. Договоръ собственности. Гарантіи правоотношенія. Договоръ защиты. Дедукція государственной власти. Организація правового принужденія. Власть, какъ общая воля. Народный суверенитетъ. Руссо и Фихте. Право, какъ чистое отрицаніе, какъ граница свободы. Проблема естественнаго права у Фихте.

Глава вторая. Система конкретной этики. Хозяйство, право, нравственность 415

Противопоставленіе права и нравственности, и ихъ единство. Право, какъ условіе возможности и нравственности. Право лежитъ посрединѣ между природой и нравственностью. Техника, какъ первая ступень практическаго разума. Право, какъ организованное хозяйство. Хозяйственный базисъ права и государства. Этическій идеализмъ и экономическій матеріализмъ. Техническая и юридическая сторона хозяйства. Абстрактное понятіе свободы и вопросъ о содержаніи дѣйствій. Поддержаніе жизни, какъ первая цѣль дѣятельности. Національное богатство и его этическая цѣнность. Ступень высшей нравственности. Формулировка различій права и нравственности у Фихте. Понятіе индивидуальной нравственной заповѣди. Категорія высшей нравственности и ихъ систематическая связь. Ихъ отношеніе къ категоріямъ права. Проблема оправданія права и государства, какъ проблема соотношенія ступеней. Моральный анархизмъ и антиномія въ правѣ. Правовое принужденіе и соціальное воспитаніе. Непротивленіе злу. Хозяйство и право, какъ условія возможности индивидуальности и индивидуальнаго общенія.

Введеніе.

Современная философская мысль въ разрѣшеніи этическихъ проблемъ поддерживаетъ непрерывную духовную связь съ нѣмецкимъ классическимъ идеализмомъ. Она можетъ принять, или отвергнуть этотъ послѣдній, но не можетъ его обойти, не въ правѣ его игнорировать. Въ нѣмецкомъ идеализмѣ живутъ проблемы античной и христіанской этики, подвергаясь новому всеобразному и углубленному истолкованію. А что останется въ современной нравственной философіи, если у нея отнять идеи христіанства и основы античной мудрости?

Неокантіанское движеніе выполнило задачу систематическаго пересмотра принциповъ Кантовой этики въ цѣляхъ рѣшенія основныхъ вопросовъ современнаго нравственнаго сознанія. Но по отношенію къ Фихте это не было сдѣлано. Между тѣмъ, въ области этики, послѣдній глубже, фундаментальнѣе и современнѣе Канта. Онъ не превзойденъ ни Шеллингомъ, ни Гегелемъ въ этой сферѣ, составляющей его родную стихію. Изъ классиковъ нѣмецкаго идеализма онъ далъ больше всего для построенія этической системы, могущей властвовать надъ настоящимъ и будущимъ. Онъ былъ не только любителемъ мудрости, но и пророкомъ, имѣвшимъ подлинныя откровенія, которыя и для насъ теперь звучатъ, какъ откровенія. Этика Гегеля, несмотря на всю свою мудрость, на свое діалектическое совершенство, все-же гнетъ насъ къ землѣ, приковываетъ къ землѣ, и въ этомъ отношеніи напоминаетъ Аристотеля. Ея прозрѣнія показываютъ намъ смыслъ земной исторіи и земного государства, смыслъ того, что уже пройдено, пережито, достигнуто, или во всякомъ случаѣ—знакомо. Этотъ великій діалектикъ, все-же смотритъ внизъ, а не вверхъ, назадъ, а не впередъ, его мудрость есть мудрость Эпиметея, а не Прометея, онъ совсѣмъ не борется съ „необходимостью“, и совсѣмъ

не пророкъ. Напротивъ, религіозный порывъ Фихте устремленъ къ новому, невѣдомому, никогда не бывшему, онъ хочетъ открыть новые міры и указать путь къ иной нравственности, возвышающейся надъ всѣмъ тѣмъ, чему служитъ и предъ чѣмъ преклоняется обычное сознаніе. Для Гегеля, какъ и для Аристотеля, государство является высшей ступенью этики; напротивъ, Фихте зоветъ къ иному, болѣе совершенному, болѣе проникновенному общенію духовъ, оставляющему ступень государства далеко подъ собою. Въ этомъ смыслѣ онъ болѣе современенъ и болѣе намъ близокъ, особенно тѣмъ, кто не можетъ всецѣло отдаться паѳосу чистой государственности. Только Фихте указуетъ здѣсь правильный путь: государство есть культурная цѣнность, но не предѣльная цѣнность. Только онъ даетъ истинное *оправданіе государства и права*, пріемлемое для самой чуткой совѣсти, ибо онъ возноситъ нравственное сознаніе къ той *высшей правдѣ*, съ вершины которой ясно видны ступени хозяйства, права и государства, лежащія у ея подножья.

Можетъ показаться порою, что Шеллингъ геніальнѣе Фихте; и дѣйствительно, въ сравненіи съ этой радугой идеализма, Фихте—лишь скромный сѣрый день. Но все-же и Шеллингъ не превзошелъ Фихте въ этикѣ; родная стихія Шеллинга—не здѣсь. Онъ перескакиваетъ черезъ трудный и вначалѣ прозаическій путь, ведущій къ Абсолютному по ступенямъ культуры, чтобы сразу подняться къ эстетическому и религіозному созерцанію. Его стихія — философія *космическая*, философія красоты, и *гнозисъ* религіознаго прозрѣнія. Перваго—вовсе не было у Фихте, ко второму онъ пришелъ инымъ, суровымъ, этическимъ путемъ. Обоимъ свѣтитъ одно и то-же солнце міра, одинъ и тотъ-же неизреченный свѣтъ, но Фихте смотритъ на него, какъ вождь и пророкъ, а Шеллингъ—какъ поэтъ, охваченный молитвеннымъ экстазомъ.

Принципъ этической системы Фихте принадлежитъ Канту, о чемъ самъ Фихте на каждомъ шагу неустанно напоминаетъ, однако все-же между ними огромная разница. Мораль Канта кажется холодной, блѣдной и абстрактной по сравненію съ глубоко жизненной, вбирающей въ себя весь матеріалъ міра, конкретной этической системой Фихте. Послѣдній, прежде всего, хочетъ оправдать свободу глубже и фундаментальнѣе, чѣмъ это сдѣлалъ Кантъ. Фихте не можетъ удовлетвориться тѣмъ рѣшеніемъ антиноміи свободы и необходимости, какое дано въ Критикѣ чистаго разума. Его собственное рѣшеніе полнѣе и интереснѣе и систематичнѣе,

чѣмъ то, какое мы находимъ у неокантіанцевъ, особенно у Штаммлера. Параллелизмъ каузальнаго и телеологическаго ряда и произвольность той, или иной точки зрѣнія на міръ представляютъ собою идею весьма несовершенную. „Съ одной стороны"... и „съ другой стороны"... есть рѣшеніе, напоминающее собою ученіе о *двойной истинѣ*. Этого Фихте принять не можетъ. Кромѣ того проблема свободы не рѣшается въ однѣхъ только категоріяхъ *реляціи*. Необходимо развернуть всю систему категорій, на которыхъ покоится царство свободы и выяснить ихъ отношеніе къ категоріямъ природы; только тогда свобода будетъ оправдана и знаменитая антиномія будетъ разрѣшена. Фихте даетъ первую систему культурныхъ цѣнностей, дедуцированную изъ идеи долга. Техника, хозяйство, право и нравственность являются у него ступенями конкретной этики. Всѣ онѣ не могутъ быть оторваны и отрѣшены другъ отъ друга, всѣ существуютъ въ живомъ сращеніи и сплетеніи. При чемъ высшая ступень нравственности, какъ конкретнаго общенія индивидуальностей, вовсе не была видна Канту, и является самой загадочной и неустранимой проблемой настоящаго времени. Идея долга перестаетъ быть обязанностью совѣсти (Pflicht) и становится здѣсь *міромъ должнаго*, бытіемъ особаго рода, бытіемъ тендирующимъ и устремленнымъ, бытіемъ непрерывно наростающимъ. Этика пріобрѣтаетъ онтологическій характеръ.

Здѣсь всего ярче выступаетъ отличіе отъ Канта и прогрессъ по сравненію съ нимъ. Кантъ вездѣ *субъективно-идеалистиченъ*, тогда-какъ Фихте преодолѣваетъ субъективный идеализмъ и преодолѣваетъ прежде всего въ этикѣ и ради этики. Если неокантіанцы старались освободить трансцендентальную философію отъ субъективизма и психологизма, то не слѣдуетъ забывать, что Фихте сдѣлалъ это раньше и лучше. Онъ пошелъ по самому радикальному пути, доведя субъективный идеализмъ до крайняго напряженія, и до полнаго кризиса. Мы не знаемъ въ современной философіи, все еще блуждающей въ дебряхъ субъективизма и психологизма, такого геніальнаго преодолѣнія идеализма, имманентизма и всякого рода „Bewusstseinsphilosophie", какъ то, которое дано у Фихте въ Наукоученіи 1804 года. Эта сторона философіи Фихте до сихъ поръ совершенно не была изслѣдована. Его вторая система была подвергнута почти полному и глубоко незаслуженному забвенію, между тѣмъ какъ она безконечно глубже и мощнѣе первой.

То, что дѣлаетъ Фихте особенно намъ близкимъ, это *онтологизмъ*, непрестанное устремленіе къ *Абсолютному*, и *ирраціонализмъ*, преодолѣніе догматическаго раціонализма.

Въ послѣднемъ пунктѣ онъ тѣсно связанъ съ Кантомъ, съ одной стороны, и съ современнымъ интуитивизмомъ, съ другой. Вмѣстѣ съ Кантомъ онъ отрицаетъ догматическій раціонализмъ, признаетъ опытную данность, и ирраціональный остатокъ въ идеѣ, какъ безконечной задачѣ. Вмѣстѣ съ современнымъ интуитивизмомъ, онъ неустанно указываетъ на *переживаніе*, вѣрнѣе, на ирраціональную сторону Абсолютнаго. Въ постановкѣ этого основного вопроса онъ исходитъ вмѣстѣ съ Кантомъ изъ противопоставленія a priori и a posteriori, данности и созиданія, противопоставленія, заложеннаго въ трансцендентальномъ методѣ. Для рѣшенія всѣхъ проблемъ логики и этики этотъ методъ у Фихте, равно какъ и у Канта, одинаково кладется въ основу; и Фихте сознаетъ и высказываетъ, что *трансценденталізмъ* есть то наслѣдіе, которое онъ принялъ отъ Канта, и отъ котораго никогда не могъ и не долженъ былъ отказаться. Выясненіе того, какъ Фихте понималъ трансцендентальный методъ, должно составить начало настоящей работы; лишь затѣмъ возможно разсмотрѣть преодолѣніе субъективизма, ибо оно дается въ результатѣ неуклоннаго и радикальнаго проведенія трансценденталізма; и наконецъ, только послѣ всего этого возможно перейти къ трансцендентальному обоснованію царства свободы, къ обоснованію хозяйства, права и нравственности.

Методъ изслѣдованія каждой философской системы долженъ удовлетворять двумъ требованіямъ. Прежде всего, онъ долженъ давать *исторически вѣрное* изображеніе изучаемаго философа, не упуская и не замалчивая различныхъ, хотя-бы и противорѣчивыхъ теченій его мысли. Затѣмъ, и это безспорно самое важное, онъ долженъ давать *принципіально-философскую* оцѣнку данной системы и различныхъ теченій въ предѣлахъ послѣдней. Методъ долженъ быть не только *историческимъ*, но и *философскимъ*; онъ долженъ руководиться не только любовью къ установленію историко-литературныхъ фактовъ, но и любовью къ истинѣ, любовью къ мудрости—онъ долженъ быть методомъ *историко-философскимъ*. И любовь къ истинѣ должна доминировать и вести изслѣдованіе; ей принадлежитъ „приматъ интереса“: только потому мы обращаемся къ данному философу, что надѣемся получить отъ него отвѣтъ на волнующіе насъ вопросы. Мы сами, и въ нашемъ лицѣ

современная философская мысль, ставитъ ему эти вопросы, тѣ самые, которые *для нея* особенно цѣнны и настоятельны; но отвѣчать долженъ *онъ*, какъ хочетъ и какъ умѣетъ; въ его собственныя текстуальныя слова должны мы вникнуть, переспрашивая, и истолковывая, и сличая различные отвѣты, до тѣхъ поръ, пока не дойдемъ до предѣловъ изучаемой системы. Наибольшая самостоятельность въ исканіи философской истины, въ построеніи системы, должна и можетъ сочетаться съ чуткимъ вниманіемъ къ чужой мысли, къ чужимъ интуиціямъ, прозрѣніямъ и пророчествамъ.

Самъ Фихте хотѣлъ и требовалъ такого именно отношенія. Слѣдующія его слова опредѣляютъ методъ настоящей работы:

„Was zuförderst wissenschaftliche Werke betrifft, so ist der erste Zweck beim Lesen derselben, sie zu verstehen und den eigentlichen wahren Sinn des Verfassers historisch zu erkennen. Hierbei muss man nun nicht also zu Werke gehen, dass man sich dem Autor leidend hingebe und ihn auf sich einwirken lasse, wie Ohngefär und gutes Glück es will: oder, dass man sich von ihm vorsagen lasse, was er uns eben vorsagen will; und nun hingehe und es sich merke. Sondern, wie in der Naturforschung die Natur den an sie gestellten Fragen des Experimentators zu unterwerfen ist und zu nöthigen, dass sie nicht in den Tag hineinrede, sondern die vorgelegte Frage beantworte: ebenso ist der Autor zu unterwerfen einem geschickten und wohlberechneten Experimente des Lesers“ [1]).

---

[1]) „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“. 1804—1805. Johann Gottlieb Fichtes Sämmtliche Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte. VII Band. S. 91. Ср. 93. Всѣ дальнѣйшія цитаты сдѣланы по этому изданію, при чемъ указаны томъ (римскими цифрами) и страница (арабскими). „Nachgelassene Werke“ цитируются, какъ томы IX, X и XI.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Трансцендентальный идеализмъ. Раціональное и ирраціональное.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

A priori и a posteriori. Фактъ и обоснованіе.

Наукоученіе и трансцендентальный методъ. Противопоставленіе a priori и a posteriori. Опытъ и его основаніе. Значеніе опыта въ системѣ Фихте. „Весь опытъ", какъ „данное число". „Обыденная" и „трансцендентальная" точки зрѣнія. Данность и созиданіе.

„Философъ, выводящій все изъ *я*, Ich-Philosoph"—такова распространенная характеристика Фихте и популярное представленіе о его системѣ. Но въ ея нѣдра оно насъ не вводитъ; прежде всего во второмъ періодѣ философіи Фихте *я* уже не составляетъ вершины системы и субъективный идеализмъ подвергается постояннымъ нападеніямъ; но и для пониманія перваго періода недостаточно указать, что все есть *я*, весь міръ есть „мое представленіе". Для чего предпринимаются всѣ эти сложныя *дедукціи* изъ *я*? Развѣ это не безумный замыселъ *дедуцировать* весь неисчерпаемо-разнообразный эмпирическій міръ изъ единаго принципа, изъ *я*? Все дедуцировать a priori! Да зачѣмъ вообще эта дедукція съ ея спекулятивными трудностями? Почему не остаться при опытномъ знаніи? Только отвѣтъ на этотъ вопросъ поможетъ намъ проникнуть въ систему Фихте.

Если *я* не сохраняетъ доминирующаго положенія на протяженіи всего философскаго пути Фихте, то есть два другихъ термина, которымъ онъ остается вѣренъ неизмѣнно и до конца; это: *„наукоученіе"* и *„трансцендентальный идеализмъ"*. Ими онъ характеризуетъ свою систему во всѣхъ ея измѣненіяхъ [1]). Первая про-

[1]) См. напр. *Erste Einleitung in d. Wiss.* 1797 г. I. 445: „методъ... трансцендентальнаго идеализма, который устанавливается въ наукоученіи"... (Фихте ссылается здѣсь еще и на болѣе раннее *Ueber den Begriff der Wiss.* 1794 г.)

блема философіи—это проблема науки, проблема знанія: „какъ возможно познаніе“? Вторая проблема философіи, еще болѣе важная и глубокая, но именно потому уже предполагающая постановку и рѣшеніе первой, есть проблема нравственности, проблема дѣйствія: „какъ возможно нравственное дѣяніе“? Рѣшеніе этихъ проблемъ возможно лишь при помощи *трансцендентальнаго* метода, самая ихъ постановка: „какъ возможно“? есть уже примѣненіе трансцендентальнаго метода. Первый вопросъ изслѣдуется въ многочисленныхъ „наукоученіяхъ“ („Wissenschaftslehren“), второй—въ „ученіяхъ о нравственности“ („Sittenlehren“).

Всѣ эти проблемы поставлены уже Кантомъ и трансцендентальный методъ выясненъ и точно формулированъ этимъ послѣднимъ. Фихте сознательно принимаетъ наслѣдіе своего великаго предшественника и считаетъ себя его истиннымъ преемникомъ. Онъ не разъ заявляетъ, что его собственная система есть лишь вѣрно понятая и глубоко продуманная система Канта. Трансцендентальный методъ выдѣляетъ ихъ системы среди всѣхъ другихъ и дѣлаетъ ихъ истинно-философскими, ибо этотъ методъ есть философскій par exellence. Такъ думаетъ Фихте.

Посмотримъ, какъ онъ формулируетъ трансцендентальный методъ, составляющій, по его мнѣнію, заслугу Канта. Первыя формулировки относятся къ области „теоретическаго разума“, къ области „наукоученія“, хотя, какъ мы уже знаемъ, трансцендентальный методъ захватываетъ болѣе широкую область и „знаніе“ составляетъ лишь *одну* изъ его проблемъ. Слѣдуетъ однако начинать съ проблемы „науки“, ибо здѣсь изслѣдуемый методъ фиксируется особенно опредѣленно.

Какъ возможна наука? Какъ возможно знаніе? Таковъ Кантовскій вопросъ во всей его глубокой простотѣ. „Знать можно только изъ опыта“; „знать можно только изъ разума“—таковы рѣшенія эмпиризма и раціонализма. Но трансцендентальная философія Канта отвѣчаетъ иначе: познаніе возможно постольку, поскольку все, что намъ дано въ опытѣ, всѣ факты, вся эмпирія, все *a posteriori*—можетъ быть обосновано, понято, конструировано *a priori*; между

Далѣе—*Zweite Einl. in die Wiss.* 1797 г. говоритъ опредѣленно, что Наукоученіе есть „система *трансцендентальнаго идеализма*“ (I. 512). Тоже и *Sonnenklarer Bericht.* 1801 г. II. 323. Vorrede: „трансцендентальный идеализмъ, или система Наукоученія“... И, наконецъ, *Наукоученіе* 1813 г. X. 4: „Наукоученіе и трансцендентальный идеализмъ означаетъ одно и то-же“.

этими двумя полюсами: *a priori* и *a posteriori*—лежитъ, точнѣе, движется наше познаніе.

Вмѣстѣ съ Кантомъ Фихте ставитъ этотъ вопросъ, дѣлаетъ знаніе своею проблемой, науку—своимъ объектомъ и называетъ поэтому свою теоретическую философію ученіемъ о научномъ познаніи, „*Wissenschaftslehre*".

Вмѣстѣ съ Кантомъ онъ отвѣчаетъ на вопросъ, примѣняя и выясняя трансцендентальный методъ. Но что же такое этотъ методъ? Почему онъ называется „*трансцендентальнымъ*?". *Transscendo*—значитъ „переступаю", „выхожу за предѣлы", „перехожу"; въ данномъ случаѣ — „за предѣлы опыта". Познаніе начинается съ опыта, съ даннаго факта; оно спрашиваетъ: откуда, почему, какъ это возможно? Оно ищетъ основаній и слѣдовательно не останавливается на простой данности, выходитъ „за ея предѣлы" (trans); и не для того, чтобы витать безплодно въ „запредѣльныхъ" областяхъ, позабывъ о своемъ исходномъ пунктѣ, о фактѣ, данномъ въ опытѣ [1]), который подлежалъ объясненію, а для того, чтобы обосновать, понять этотъ фактъ. Такимъ образомъ понятіе трансцендентальнаго метода содержитъ въ себѣ *противоположеніе*, Disjunction, какъ говоритъ Фихте въ Wissenschaftslehre 1804 г., которое выражается въ этомъ „trans", въ этомъ „выходѣ за предѣлы", противоположеніе a posteriori и a priori, выражаясь въ терминахъ Канта.

Исчерпать это противопоставленіе, понять его значеніе и значитъ понять трансцендентальный методъ.

Въ первомъ параграфѣ перваго Наукоученія (1794 г.) Фихте ставитъ основную проблему послѣдняго, какъ *трансцендентальную* проблему, содержащую въ себѣ противопоставленіе: „мы должны найти *основное положеніе* (den Grundsatz) всего человѣческаго знанія", говоритъ онъ, „оно составляетъ то дѣйствіе (Thathandlung), которое *не* встрѣчается среди *эмпирическихъ опредѣленій* нашего сознанія и не можетъ встрѣтиться среди нихъ, но *лежитъ въ основѣ* всякаго сознанія, и только и *дѣлаетъ* его *возможнымъ*" [2]). Нѣсколько далѣе въ томъ же параграфѣ указывается, что мы исходимъ изъ *эмпирически даннаго* въ сознаніи и ищемъ ему *обоснованія* [3]). Еще ярче различеніе выражено въ концѣ Наукоученія: „Наукоученіе

---

[1]) Тогда по выраженію Канта оно было бы „трансцендентнымъ".

[2]) I. 91 (курсивъ нашъ).

[3]) I. 98.

тщательно различаетъ *обсолютное бытіе* и *наличную дѣйствительность* и кладетъ первое въ основаніе, чтобы объяснить послѣднее“ [1]).

Но особенно точно трансцендентальный методъ и заложенное въ немъ противопоставленіе формулированы въ „Первомъ введеніи въ Наукоученіе“ (1797 г.). „Задача философіи—указать основаніе всякаго опыта“. „Опытъ“ онъ опредѣляетъ здѣсь какъ „систему представленій, сопровождаемыхъ чувствомъ необходимости“; трансцендентальный идеализмъ спрашиваетъ: *каково основаніе* этой системы и этого чувства необходимости? [2]). Откуда они, какъ они возможны? искомое основаніе будетъ несомнѣнно *„нѣчто другое“*, нѣчто отличающееся отъ обосновываемаго, вѣдь „основаніе лежитъ *за предѣлами* обоснованнаго (der Grund fällt... ausserhalb des Begründeten); оба, обоснованное и основаніе *противопоставляются* одно другому, удерживаются въ соприкосновеніи одно съ другимъ и такимъ образомъ первое объясняется изъ второго (beides, das Begründete und der Grund werden, inwiefern sie dies sind, einander entgegengesetz, an einander gehalten und so das erstere aus dem letzteren erklärt)“ [3]).

Здѣсь съ полной ясностью выраженъ необходимый переходъ отъ одного къ другому, выходъ *за предѣлы* (trans) и слѣдовательно *противопоставленіе*, составляющее сущность трансцендентальнаго метода. „Философія должна раскрыть основаніе всякаго опыта; поэтому ея объектъ лежитъ необходимо *внѣ всякаго опыта*“ [4]).

Намъ предстоитъ теперь выяснить точно, какъ понимаетъ Фихте обѣ стороны противопоставленія: опытъ и „внѣ опытное“, чтобы затѣмъ установить ихъ связь. Здѣсь умѣстно отклонить одинъ вульгарный упрекъ, который обычно дѣлается всякому идеализму и апріоризму вообще и Фихте въ особенности.

Указываютъ постоянно, что Фихте игнорируетъ опытъ, не считается съ опытомъ, что онъ вращается всецѣло въ апріорныхъ построеніяхъ („дедукціяхъ“), какъ бы отбрасывая опытное знаніе. Но проблема трансцедентальной философіи состоитъ въ томъ, чтобы обосновать *опытъ* [5]), можно ли сказать, что она его игнорируетъ? Въ самыхъ рѣшительныхъ выраженіяхъ Фихте выдвигаетъ значеніе опыта: „конечное разумное существо не имѣетъ *ничего кромѣ*

---

[1]) I. 278 (курсивъ нашъ).

[2]) I. 423.

[3]) I. 424—425. (Курсивъ нашъ).

[4]) ib.

[5]) Философія ставитъ своей „задачей объяснить опытъ изъ его основаній“. I. 447. Въ „Syst d. Sittenl“. 1798 г. Фихте такъ формулируетъ основную

опыта; этотъ послѣдній составляетъ всю матерію его мышленія“ [1]). Самая возможность „подняться надъ опытомъ“, какъ указываетъ Фихте, составляетъ проблему. Такъ говорится въ „Первомъ введеніи въ Наукоученіе“, „Второе введеніе“ (1797 г.) еще сильнѣе подчеркиваетъ значеніе эмпирическаго фактора въ познаніи: созерцаніе должно оставаться „подпочвой понятія“ (die Unterlage des Begriffs). „Мы не можемъ ничего себѣ измыслить абсолютно, или создать посредствомъ мышленія, только непосредственно созерцаемое можемъ мы мыслить“. „Мышленіе, въ основѣ котораго не лежитъ созерцаніе... есть пустое мышленіе: въ сущности вовсе не есть мышленіе“. „Въ мышленіи противоположности я опредѣляю свое созерцаніе; это и ничто другое означаетъ выраженіе: я понимаю созерцаніе“ [2]). Философію, игнорирующую непосредственное *чувство* (напр. „сладкое“, „красное“, „холодное“, т. е. то, что Кантъ называлъ „ощущеніемъ“) Фихте называетъ здѣсь „безпочвеннымъ трансцендентальнымъ идеализмомъ“, въ которомъ повинны Бекъ и Рейнгольдъ [3]). „Дедукція“ имѣетъ свой *предѣлъ* въ „абсолютно случайномъ“, въ „*только эмпирическомъ* элементѣ нашего познанія“ [4]).

проблему философіи: „есть ли опытъ, на которомъ одномъ мы здѣсь основываемся (auf welche wir allein hier fussen), нѣчто всеобщее и необходимое, и если да, то въ силу какихъ законовъ разума?“ (IV. 102). Обосновать, вѣдь и значитъ показать, почему нѣчто необходимо.

[1]) I. 425.

[2]) I. 492. Здѣсь Фихте высказываетъ ту мысль, которая заключена въ діалектическомъ методѣ его перваго Наукоученія и которую онъ, какъ мы увидимъ, разовьетъ дальше: понимать — значитъ *противополагать*, мыслить *черезъ посредство* противоположностей, дискурсивно. Тогда какъ созерцать— значитъ воспринимать *непосредственно*, интуитивно, а не дискурсивно.

[3]) I. 490.

[4]) I. 489. На основаніи этихъ цитатъ Ласкъ говоритъ о „переворотѣ“, который произошелъ въ міросозерцаніи Фихте въ 1797 году (Lask. Fichtes Idealismus u. d. Geschichte. 1902. s. 117. 83). Съ этимъ мы согласиться не можемъ: здѣсь нѣтъ „переворота“, ибо 1) теченіе мысли, въ которомъ углубляется факторъ „даннаго“, эмпирическаго въ познаніи — проходитъ черезъ всѣ произведенія Фихте, *начиная съ Перваго Наукоученія* (какъ это доказывается нашими цитатами и какъ это принужденъ признать и самъ Ласкъ ib. S. 92. 119); 2) всюду сохраняется и противоположное теченіе догматическаго апріоризма, принципіально превзойденное, но фактически не отвергнутое въ своей поразительной живучести. Послѣдующей философіи оставался такимъ образомъ выборъ присоединиться къ одному изъ этихъ теченій. И дѣйствительно—Гегель углубляетъ догматическій раціонализмъ, а поздній Шеллингъ присоединяется къ ирраціонализму Фихте.

Эта мысль не впервые здѣсь высказывается. Уже въ первомъ Наукоученіи 1794 г., которое считается вершиной апріоризма, Фихте не менѣе рѣшительно выдвигаетъ моментъ опыта въ знаніи: „реальность“ дается наукоученію „*только въ опытѣ*“. Кто не имѣлъ бы въ сознаніи „постулируемаго *факта*“, т.-е. того факта, который данъ въ опытѣ, но который требуется дедуцировать, „для того вся эта наука не имѣла бы содержанія, была бы для него пуста“. „Объектъ существуетъ не a priori, но онъ дается лишь въ опытѣ; объективную значимость каждому доставляетъ его собственное сознаніе объекта, и это сознаніе можно a priori лишь постулировать, но *не дедуцировать*“ [1]).

Итакъ, *опытъ* въ „наукоученіяхъ“ Фихте играетъ столь же важную роль, какъ и въ „Критикѣ чистаго разума“ Канта, которую ея знаменитый истолкователь Когенъ назвалъ „*Теоріей опыта*“. „Что все наше познаніе начинается съ опыта, въ этомъ нѣтъ никакого сомнѣнія“; эти слова Канта, первыя слова его „Критики“ [2]), остаются незыблемыми и для Фихте [3]). Ставъ съ самаго начала на точку зрѣнія Канта въ отношеніи къ опыту, Фихте, по мѣрѣ развитія своей системы, отвѣчая на упреки въ одностороннемъ апріоризмѣ и въ игнорированіи опыта, подчеркиваетъ ту же мысль еще сильнѣе: абстрактное философское мышленіе, говоритъ онъ, въ самой своей возможности „обусловлено *предшествующимъ опытомъ*“, „мы начинаемъ свою жизнь не со спекуляціи, а съ самой жизни“ [4]). „Сознаніе начинается съ чувственнаго воспріятія... Ни въ какомъ случаѣ оно не начинается съ абстрактнаго мышленія“ [5]). Еще рѣшительнѣе и ярче высказывается „Sonnenklarer Bericht“; даже съ нѣкоторымъ нетерпѣніемъ и раздраженіемъ: „я заявляю здѣсь во всеуслышаніе, что истинный духъ моей философіи, ея душа—состоитъ въ слѣдующемъ: человѣкъ не имѣетъ вообще ничего, кромѣ опыта и доходитъ до всего только посредствомъ опыта, посредствомъ самой жизни. Все его мышленіе, произвольное, или научное, обыденное, или трансцендентальное—исходитъ изъ опыта и

---

[1]) I. 253.

[2]) „Kritik der reinen Vern“. Originalausgabe 1787. Einl. S. 1.

[3]) Точно такъ же конечно, какъ и ихъ продолженіе: „Но хотя наше знаніе начинается *съ опыта*, изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что оно все происходитъ *изъ опыта*“. Ib. (пер. Лосскаго). „Происхожденіе“ опытнаго знанія (Entspringen) и составляетъ проблему Критики ч. р. и „наукоученій“.

[4]) Syst. d. Sitt. 1798. IV. 78.

[5]) Ib. IV. 92.

имѣетъ опять-таки въ виду опытъ. Безусловную цѣнность и значеніе имѣетъ только жизнь; все остальное—мышленіе, творческая фантазія, знаніе имѣютъ цѣнность лишь постольку, поскольку стоятъ въ какомъ-либо отношеніи къ жизни, изъ нея исходятъ и къ ней имѣютъ въ виду возвратиться (in dasselbe zurückzulaufen beabsichtigt). Такова тенденція моей философіи. Она-же составляетъ тенденцію философіи Канта... и Якоби"... [1]).

Что же такое *опытъ*, a posteriori, необходимо предполагаемое трансцендентальнымъ методомъ? Мы уже указали, что точнѣе всего этотъ методъ выясняется на проблемѣ научнаго познанія, и поэтому Фихте начинаетъ съ Наукоученія, хотя весь его интересъ лежитъ въ этикѣ. Опытъ есть необходимое условіе научнаго знанія. „Никакой законъ природы и вообще никакой законъ не можетъ достигнуть сознанія (Kein Gesetz zum Bewusstsein kommt), если не *данъ* предметъ, къ которому можетъ быть примѣненъ этотъ законъ" [2]). Однако этотъ „законъ" есть нѣчто принципіально отличное отъ „данныхъ предметовъ", и если послѣдніе суть a posteriori, то первый будетъ a priori. Вмѣстѣ съ Кантомъ Фихте утверждаетъ, что эти законы, эти принципы не добыты изъ природы наблюде-

---

[1]) Sonnenklarer Bericht... etc. 1801. II. 333—334. Ср. Die Grundzüge... 1804—1805 г. VII. 127.

Совершенно неправильно поэтому утверждаетъ *Риль*, что Фихте „выдавалъ все содержаніе опыта и всѣ его особыя формы за a priori" (Riehl. Philosoph. Kritizismus 2 Aufl. Lpz. 1908. Стр. 411), что онъ „считалъ возможнымъ выколдовывать (hervorzuzaubern) все содержаніе опыта"... „изъ дѣйствія (Thathandlung),... изъ формы" (ib. 412) и наконецъ, что онъ „элиминировалъ эмпирическій факторъ познанія" (?!) ib. 412—413. Все это опровергается собственными словами Фихте, утверждающими прямо противоположное почти *въ каждомъ* его произведеніи. Откуда же возникло распространенное мнѣніе, неудачно повторяемое Рилемъ? Фихте самъ до извѣстной степени въ немъ повиненъ: у него есть кое-гдѣ отклоненіе въ сторону догматическаго апріоризма, и это отклоненіе многими признается за сущность его философіи (оно будетъ нами разсмотрѣно ниже). Однако центральное теченіе, положенное нами въ основу нашего изложенія Фихте, едва-ли можетъ ускользнуть отъ безпристрастнаго изслѣдователя, ибо оно рѣшительно преодолѣваетъ въ концѣ концовъ всѣ отклоненія.

Заслуга реабилитаціи Фихте въ этомъ направленіи принадлежитъ Ласку: Lask. Fichtes Idealismus u. die Geschichte. 1902. Онъ первый указалъ на неправильность традиціоннаго пониманія Фихте, какое встрѣчается напр. у Либмана, Когена, Риля. Ib. 110—111. О точкѣ зрѣнія Ласка подробнѣе см. ниже.

[2]) I. 65 примѣч. Ср. III. 53. „*Проявленіе* понятія въ дѣйствительномъ сознаніи обусловлено тѣмъ, что *дается случай его примѣненія*".

ніемъ, но „вложены въ нее“; мы „*кладемъ ихъ въ основу* всякаго наблюденія“. Изъ такихъ первоосновъ, первопринциповъ долженъ быть объясненъ весь данный опытъ: „строеніе ничтожной былинки, какъ и движеніе небесныхъ тѣлъ“ [1]). Фихте приводитъ конкретные примѣры трансцендентальнаго метода въ области научнаго знанія: положимъ намъ дано опредѣленное число; понять, что такое это число—значитъ показать, какъ оно образуется изъ первоначальныхъ элементовъ, „факторовъ“, (въ частности изъ повторенія единицы); или еще: химикъ показываетъ, какъ создается какое-либо тѣло, напр., опредѣленный металлъ, изъ его элементовъ [2]).

Философія слѣдовательно не вводитъ въ своемъ трансцендентальномъ методѣ чего-либо неслыханнаго, не ставитъ разумъ вверхъ ногами, нѣтъ, она только углубляетъ до послѣднихъ предѣловъ тотъ методъ, которымъ всегда въ отдѣльныхъ областяхъ знанія оперировалъ человѣческій разумъ. Ея углубленіе и расширеніе состоитъ въ томъ, что она спрашиваетъ не объ отдѣльныхъ сторонахъ, не объ отдѣльныхъ данныхъ опыта (какъ—число, металлъ), а обо всей конкретной полнотѣ дѣйствительнаго опыта. Для нея „даннымъ числомъ“, какъ говоритъ Фихте, „будетъ *весь опытъ*“, факторами будутъ апріорныя понятія и „законы мышленія, умноженіемъ будетъ философствованіе“ [3]). Итакъ, „весь опытъ“, составляющій проблему философіи, включаетъ въ себѣ научное знаніе, но не исчерпывается имъ, какъ мы увидимъ далѣе.

Характеризуя трансцендентальный методъ, какъ выходъ за предѣлы опыта, за предѣлы даннаго факта въ область апріорныхъ „основаній“, какъ методъ, содержащій въ себѣ противопоставленіе, Фихте часто противополагаетъ ему „обыденный человѣческій разсудокъ“, „точку зрѣнія обыденнаго сознанія“, какъ низшую; послѣдняя знаетъ только одну сторону противопоставленія: опытъ, данный фактъ и игнорируетъ другую. Такъ, напр., въ своихъ „Основахъ естеств. права“ 1796 г. онъ указываетъ, что „обыденное сознаніе“ (das gemeine Bewusstsein) останавливается на готовыхъ *данныхъ* объектахъ, не замѣчая обоснованія черезъ понятія. Только философское сознаніе вскрываетъ, что „объектъ вовсе не данъ непосредственно, но созданъ первоначально благодаря чему-то другому“ („zufolge eines anderen ursprünglich erst hervorgebracht sei“)

---

[1]) I. 64.
[2]) I. 446, 449.
[3]) I. 446.

и это „другое“ не сознается „обыденнымъ разсудкомъ“, ибо не лежитъ въ предѣлахъ эмпирическаго сознанія, но за его предѣлами, составляя условіе его возможности [1]). Запредѣльными для „обыденнаго сознанія“ будутъ чистыя *понятія, основанія*; только философъ знаетъ, что онъ „долженъ подкладывать понятіе (unterlegen), чтобы быть въ состояніи мыслить что-либо, ибо никакое понятіе не дано“ [2]). И если „обыденный разсудокъ“ не знаетъ „основаній“, то „философу подобаетъ дать отчетъ объ этихъ послѣднихъ“ („Rechenschaft über dieselben abzulegen“) [3]).

Въ „Системѣ нравственнаго ученія“ 1798 г. точно такъ же противополагаются „точка зрѣнія обыденнаго сознанія“ и „трансцендентальная точка зрѣнія“. Интересно видѣть, какъ одна и та же основная мысль ищетъ у Фихте въ различныхъ его произведеніяхъ все болѣе отчетливаго выраженія. Уже одни эти постоянныя усилія исчерпывающимъ образомъ выяснить „трансцендентальную точку зрѣнія“ показываютъ намъ, что дѣло идетъ объ основахъ всей системы. Вотъ какъ онъ опредѣляетъ здѣсь эту новую точку зрѣнія, „возвышающуюся надъ точкой зрѣнія обыденнаго сознанія“: „мысль человѣка не успокаивается на *фактѣ*, не удовлетворяется непосредственнымъ *воспріятіемъ* [4]), но хочетъ знать *основанія* воспринятаго; не довольствуется фактическимъ знаніемъ, но требуетъ *генетическаго*“. Не довольствуется простымъ знаніемъ, что нѣчто *есть*, но „хочетъ усмотрѣть, какъ оно возникаетъ“ [5]). „Вѣдь извѣстно, что проникновеніе въ *основы фактовъ* сознанія принадлежитъ только философіи и возможно только *съ трансцендентальной точки зрѣнія*“ [6]).

Это противопоставленіе „обыденной точки зрѣнія“, которая „не выходитъ за предѣлы фактовъ сознанія“ и „транспендентально-философской“, которая „выходитъ за ихъ предѣлы, чтобы указать основаніе этихъ фактовъ“ проводится на протяженіи всего произведенія [7]) и въ концѣ еще разъ формулируется съ ляпидарной силой: „на трансцендентальной точкѣ зрѣнія міръ *создается*, на обыденной—онъ *данъ*“ [8]). Науку Фихте приравниваетъ къ „обы-

---

[1]) III. 25. 26.

[2]) III. 79—80.

[3]) III. 81. „*λόγον διδόναι*“, какъ говоритъ Платонъ. См. къ изложенному еще ib. 5. 29.

[4]) Это была-бы „обыденная точка зрѣнія“.

[5]) IV. 14. Ср. 17—18. Курсивъ нашъ.

[6]) IV. 61. Курсивъ нашъ.

[7]) IV. 111. 103. 110. 132—133. 206. 208. 224.

[8]) 354. IV. Курсивъ нашъ.

денному сознанію“ [1]), такъ какъ и для нея міръ—данъ, и если этотъ міръ есть для нея міръ законовъ, то эти послѣдніе остаются все-таки данными, „далѣе необъяснимыми“, „абсолютными“ [2]).

Если мы теперь подведемъ итогъ всѣмъ этимъ противопоставленіямъ, какъ они выражены у Фихте въ произведеніяхъ перваго періода (т.-е. до 1800 г.), то получимъ такія основныя формулировки: *опытъ* и *внѣ-опытное*, *фактъ* и *основаніе*, *данное* и *созиданіе;* или соединяя все это въ одно: *данный въ опытѣ фактъ* на одной сторонѣ, и *внѣ опытное созиданіе изъ основаній*—на другой.

---

[1]) IV. 120 „на точкѣ зрѣнія обыденнаго сознанія, *или* науки“... Ср. V. 179.

[2]) Ib. Но вѣдь раньше указывалось, что наука тоже оперируетъ трансцендентальнымъ методомъ? Это противорѣчіе будетъ разсматриваться ниже.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Данность и созиданіе. Фактъ и генезисъ.

Созиданіе изъ перваго начала (Ursprung). Бытіе и свобода. Найденное и созданное (Wissenschaftslehre 1801 г.). Фактъ и генезисъ. Принципіированіе. „Черезъ“ и „отъ“. Генезисъ, какъ противопоставленіе. „Soll“. Созерцаніе и мышленіе. Неопредѣленная матерія и опредѣленіе черезъ противопоставленіе. Quale, какъ переживаніе и его формы. Непосредственно-переживаемая реальность и форма „черезъ“. *Πέρας* и *ἄπειρον*. Фактъ и законъ. Закономѣрность не эмпирична. Бытіе дѣйствительное и сверхдѣйствительное.

Въ произведеніяхъ второго періода Фихте по прежнему старается углубить, исчерпать установленную противуположность. Сначала онъ непосредственно примыкаетъ къ формулировкамъ перваго періода, сохраняя съ ними непрерывную связь, многія изъ нихъ даже удерживаетъ, но затѣмъ въ неустанныхъ усиліяхъ ищетъ все новыхъ и болѣе совершенныхъ.

Въ Наукоученіи 1801 г. мы встрѣчаемъ и прежнее противуположеніе факта и основанія [1]), встрѣчаемъ и новое обозначеніе того же самаго въ терминахъ „созерцанія“ и „мышленія“ [2]), но центръ тяжести лежитъ не въ этомъ. Главная мысль примыкаетъ къ тому, что установлено было еще въ „Системѣ нравственности“ 1798 г.: міръ, какъ онъ данъ и міръ, какъ онъ создается. „Созиданіе“ (Erzeugen) дѣлается здѣсь центральнымъ понятіемъ. Но

---

[1]) „Наукоученіе есть необходимое соединеніе двоякаго: оно прикрѣплено къ *фактическому* и вмѣстѣ съ тѣмъ выходитъ за его предѣлы въ мышленіи абсолютнаго *основанія*“. II. 162. „Фактическое знаніе выходитъ за свои предѣлы“... „чтобы подняться къ усмотрѣнію этого знанія въ основаніяхъ его возможности“. II. 50.

[2]) Созерцаніе истолковывается, какъ „непосредственность“, „фактичность“, а мышленіе, какъ обоснованіе, „выведеніе“. См. II. 161—162. То-же въ „Best. d. Menschen“ 1800 г. II. 243.

знаніе не есть произвольное твореніе, его „созиданіе“ есть лишь отвѣтъ на вопросъ: *откуда это?* (*Woher* dieses *Was*?), и *нѣчто*, о которомъ оно спрашиваетъ „откуда?“ уже „должно быть *найдено* независимо отъ всякой свободы“ [1]). Тогда лишь возможенъ вопросъ „откуда?“, который требуетъ созиданія, генезиса [2]). Такъ Фихте приходитъ къ своему глубокому и парадоксальному выводу: „знаніе не можетъ созидать себя, если оно уже не имѣетъ себя; и оно не можетъ имѣть себя, въ качествѣ знанія и для себя, безъ того, чтобы созидать себя. Его собственное *бытіе* и его *свобода*— нераздѣльны“ [3]). Въ этихъ терминахъ „бытія“ и „свободы“ выражаетъ здѣсь Фихте прежнее противупоставленіе „опыта“, „даннаго“—„созиданію изъ основаній“. *Бытіемъ* (и „*такимъ* бытіемъ“, „Sein, So-Sein“) называетъ онъ простое знаніе, что нѣчто существуетъ, безъ всякаго „почему и отчего“ (mann weiss das *Dass*, nicht Warum und Weil) [4]). Это „*такое* бытіе“ (So-Sein) необходимо предполагается; оно и составляетъ „объектъ рефлексіи“ [5]); оно есть „первоначальная опредѣленность, съ которой только и начинается и только и получаетъ *дѣйствительность* всякое сознаніе“. „Это и будетъ міръ, природа, объективное бытіе“ [6]). „То, чѣмъ находитъ себя связаннымъ всякое знаніе, которое находитъ себя“ [7])—„это и не болѣе есть бытіе“. Итакъ эта сторона знанія: „*бытіе*“—прямо противуположна „*свободѣ*“; здѣсь нѣтъ созиданія, здѣсь лишь „нахожденіе“ чего-то, связанность, данность. Напротивъ „*свобода*“ не принимаетъ ничего „найденнаго“, даннаго, она все хочетъ создать заново. Все „найденное“, всякій фактъ она „уничтожаетъ въ мышленіи, чтобы затѣмъ въ томъ-же мышленіи возсоздать его (wiederzuerzeugen)“ [8]).

Наукоученіе 1801 г. особенно подробно останавливается на выясненіи *созиданія*. Весь смыслъ этого послѣдняго состоитъ въ томъ, что „найденное“, данный фактъ совершенно не принимается знаніемъ, отвергается какъ безусловно необоснованное, сомнительное (декартовское: de omnibus dubito) и знаніе стоитъ передъ

[1]) II. 39. Ср. *Наукоученіе* 1812 г.: фактическое не измышляется, а *находится* (X. 332). То-же и въ 1798 г. См. V. 178 и въ 1805 г. VI. 364.

[2]) „Welches *Woher* ja eben die Genesis währe“, ib.

[3]) II. 68. Курсивъ нашъ.

[4]) II. 65.

[5]) II. 67. 68.

[6]) II. 84.

[7]) II. 108.

[8]) II. 161.

полнымъ незнаніемъ, такъ-сказать передъ полнымъ ничто; все должно быть *заново* создано изъ первыхъ началъ („aus dem Ursprung“). Въ этомъ-то смыслѣ Фихте и указываетъ, что „знаніе конструируетъ себя *изъ небытія* и это конструированіе есть актъ свободы“ [1]). Знаніе не можетъ проникнуть въ „найденное“, данное, не можетъ „схватить“ (*по-ять*, понять) его необходимость безъ такого акта „схватыванія“ (по-иманія), безъ такого „творенія себя для себя“ [2]). Знаніе возникаетъ только изъ *не-знанія*: „оно колеблется между своимъ бытіемъ и небытіемъ, что необходимо для него, ибо оно носитъ въ себѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ знаетъ свое абсолютное *первоначало* (Ursprung)“ [3]). „Оно проникаетъ въ знаніи до своего абсолютнаго первоначала—изъ незнанія. (Es dringt wissend zu seinem absoluten Urspruͤnge—aus dem Nichtwissen)“ [4]). „Оно не можетъ увидать свое абсолютное первоначало, безъ того, чтобы не увидать свою границу, свое небытіе“.

„Это и есть великая тайна, которую никто не могъ усмотрѣть, ибо она лежитъ слишкомъ близко и мы только *въ ней* усматриваемъ все: знаніе состоитъ именно въ томъ, что оно усматриваетъ свое первоначальное возникновеніе (seinem Ursprunge zusieht), или еще точнѣе, абстрагируя отъ всякой двойственности: само знаніе означаетъ для-себя-бытіе первоначальнаго возникновенія (Fürsichsein, Innerlichkeit des Ursprunges)“ [5]). „Знаніе = возникновеніе (Wissen = Entspringen)“ [6]). „Въ этомъ созерцаніи возникновенія (des Entspringens) возникаетъ для знанія небытіе... небытіе должно предшествовать фактическому возникновенію: отъ небытія долженъ быть переходъ къ бытію, а не наоборотъ“ [7]).

Конструированіе изъ первыхъ началъ (aus dem Ursprung), возникновеніе (Entspringen) изъ небытія знанія—Фихте, какъ мы видѣли, называетъ „актомъ свободы“ [8]), или просто „свободой“; ему противуполагается не-свобода, не-возникновеніе и слѣд. *связанность, бытіе*. Изъ этихъ двухъ атрибутовъ—*бытія* и *свободы* и

---

[1]) II. 59.

[2]) „Es kann die Nothwendigkeit nicht *fassen*, ohne eben überhaupt zu fassen, also sich für sich zu erschaffen“. II. 51.

[3]) II. 51.

[4]) II. 63.

[5]) ib.

[6]) II. 68.

[7]) II. 73.

[8]) См. выше стр. 14.

состоитъ знаніе во всей его полнотѣ [1]). Это—заложенная въ немъ „дизъюнкція“, „противуположность“ [2]): „*найденное*“ и слѣдовательно „*не созданное*“—„*созданное*“ и слѣдовательно „*не найденное*“ [3]). Знаніе расчленяется въ себѣ самомъ, или, какъ говоритъ Фихте, „отдѣляется само отъ себя, ибо въ высшемъ—оно себя не предполагаетъ (nicht voraussetzt), но создаетъ; въ низшемъ—предполагаетъ себя для себя самого“ [4]). Въ этомъ „низшемъ“ и „высшемъ“ мы узнаемъ прежнее „обыденное“ и „трансцендентальное“ сознаніе.

То цѣнное, что вносится Наукоученіемъ 1801 г. въ изслѣдуемый вопросъ состоитъ, какъ мы можемъ теперь заключить на основаніи разсмотрѣнныхъ изысканій, въ глубокомъ разъясненіи понятія созиданія; при этомъ терминъ „свобода“ отнюдь нельзя признать удачнымъ. Противопоставленіе *свободы* и *бытія* не сразу вызываетъ въ читателѣ правильныя представленія, но лишь послѣ того, какъ ему будетъ разъяснено, что „бытіе“ есть лишь „найденное“, „предпосланное“, „созерцаемый фактъ“ (сюда подходитъ и чувственный міръ), а „свобода“ есть созиданіе изъ первыхъ началъ, или „усмотрѣніе своего первоначальнаго возникновенія (seinem Ursprunge zusehen; Entspringen)“. И понятіе бытія и понятіе свободы гораздо шире этихъ значеній [5]). Поэтому Фихте въ слѣдующихъ произведеніяхъ оставляетъ эти термины, но сохраняетъ то цѣнное содержаніе, которое стоитъ за ними въ Наукоученіи 1801 г. [6]).

---

[1]) „Взаимное проникновеніе“, синтезъ, неразрывное единство бытія и свободы. См. II. 19, 31, 34, 44, 112, 158.

[2]) II. 68.

[3]) II. 75.

[4]) II. 67—68.

[5]) Такъ напр. понятіе бытія, какъ „абсолютнаго бытія“ употребляется въ Наукоученіи 1804 г. въ смыслѣ послѣдняго единства, а не въ смыслѣ одной стороны противопоставленія. Здѣсь же бытіе берется лишь какъ „наличное бытіе“ (Dasein).

[6]) Въ этомъ послѣднемъ мы находимъ еще и нѣск. другое пониманіе указаннаго противупоставленія. Фихте, исходя изъ понятія свободы, противупоставляетъ ей не-свободу, связанность; свобода, какъ было указано, дѣйствительно *связана* найденнымъ фактомъ, бытіемъ, и вотъ онъ спрашиваетъ себя: не есть-ли это „бытіе“ *только связанная свобода?* и отвѣчаетъ на это утвердительно: „это бытіе есть *не болѣе*, чѣмъ то, чѣмъ связано знаніе“. II. 108. Эмпирическое знаніе и есть „связанная свобода“, ib. 122. Чувственный міръ и есть „формальная свобода“, предшествующая „всякому сознательному употребленію свободы“. II. 104, т. е. безсознательная продукція, которая выдвинута была еще въ первомъ наукоученіи. („Неизмѣнно-объективное,

Наукоученіе 1804 г., быть можетъ самое глубокомысленное и самое трудное изъ произведеній Фихте, называетъ себя по прежнему *трансцендентальной* философіей и указываетъ по прежнему на Канта, какъ на ея основателя [1]). И здѣсь трансцендентальный методъ характеризуется посредствомъ противопоставленія: различаются „два конца знанія"—„*обыкновенное* и абсолютное, *трансцендантальное*"; обыкновенное состоитъ изъ „опредѣленій знанія, какъ мы ихъ *первоначально находимъ* въ жизни" [2]). „Обыкновенное знаніе" разсматриваетъ „голый *фактъ*, какъ фактъ" [3]), трансцендентальное „усматриваетъ *генезисъ* того, что само по себѣ есть фактъ" [4]). „То, что сначала получено фактически, затѣмъ воспринимается генетически" [5]). Такъ вскрывается „расчлененіе (Disjunction) обыкновеннаго *фактическаго* и высшаго, научнаго, *генетическаго* знанія" [6]).

Греческимъ словомъ „*генезисъ*" хочетъ онъ здѣсь назвать то, что въ Наукоученіи 1801 г. носило имя „свободы" [7]), „созиданія"

реальное есть связанность, какъ таковая". II. 57). Свобода связана здѣсь опредѣленнымъ *порядкомъ*, опредѣленнымъ отношеніемъ разнообразнаго (ib. 107), само-же это разнообразное безконечно созидается свободой (Quantitiren) (ib. 79—81. 84). Такъ Фихте приходитъ къ понятію *закона*, какъ противоположности свободы и этотъ „законъ" вступаетъ на мѣсто прежняго „бытія": „реальное есть только абсолютный законъ для свободы"; „абсолютное бытіе есть въ знаніи законъ" (ib. 108). Но это уже искажаетъ все противопоставленіе: законъ оказался на сторонѣ даннаго бытія, созерцаемаго факта; свобода — на сторонѣ конкретнаго разнообразія! Кромѣ того истолкованіе бытія, какъ связанной свободы, дѣлаетъ свободу (созиданіе) не одной стороной знанія, а какъ-бы его субстанціей. Это и высказывается самымъ рѣшительнымъ образомъ: „знаніе по своей субстанціи есть свобода, но всегда опредѣленнымъ образомъ *связанная* свобода". (II. 159). Но если свобода есть „субстанція", то какая-же роль будетъ отведена „бытію"? Оно низводится очевидно на степень модификаціи свободы, становится особой формой свободы; и дѣйствительно: „свобода сама *несвободна*, т. е. она представляетъ связанную свободу, свободу *въ формѣ* необходимости, если вообще существуетъ знаніе". (II. 49). Здѣсь рѣшительно искажается основное противопоставленіе: вѣдь бытіе и свобода были послѣдними противоположностями „высшими" и основными „качествами *абсолютнаго*" (II. 30), здѣсь-же свобода сама дѣлается абсолютной. Ошибка не случайная. О ней еще будемъ говорить особо. См. X. 120.

[1]) X. 96.

[2]) X. 290. Курсивъ нашъ.

[3]) X. 305.

[4]) X. 306. Курсивъ нашъ.

[5]) X. 246.

[6]) X. 255.

[7]) „diese Genesis oder Freiheit"... говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ. X. 252.

Библиотека ООН

(erzeugen), а еще раньше, въ первыхъ произведеніяхъ, называлось просто „дѣйствіемъ“ (Tathandlung), или дѣятельностью *я* [1]). Но „дѣйствіе“ есть двусмысленный терминъ; и этотъ смыслъ, который для Фихте всего важнѣе—всего менѣе подразумѣвается въ обычномъ словоупотребленіи. Обычно—„дѣйствіе“ есть событіе въ мірѣ, исходящее отъ воли человѣка, всѣмъ извѣстная изъ опыта наша ежедневная многообразная *дѣятельность*. Здѣсь-же говорится о сверхъопытномъ обоснованіи, о созиданіи того, что дано въ опытѣ (слѣдовательно въ частности о созиданіи этой извѣстной изъ опыта дѣятельности), и такимъ образомъ „дѣятельность“ берется здѣсь въ смыслѣ активности мышленія, построяющаго свой объектъ. Еще хуже „дѣятельность *я*“, какъ это было въ первыхъ произведеніяхъ, ибо еще болѣе вызываетъ представленіе о моей ежедневной дѣятельности. „Свобода“ тоже многозначный терминъ и большинство его значеній абсолютно не пригодны для выявленія нужнаго смысла („моя свобода“, „свобода выбора“ и пр.). Гораздо лучше: „Ursprung, Entspringen“—„первое начало, возникновеніе“, которое мы встрѣчаемъ въ Наукоученіи 1801 г. и *генезисъ*, который мы встрѣчаемъ здѣсь; всякая субъективность, всякая мысль о томъ, что „мы создаемъ“, „мы измышляемъ“—отпадаетъ; равно какъ отпадаетъ всякій произволъ, всякое „хочу, или не хочу“, которые могутъ представляться при словѣ „свобода“. *Генезисъ*—объективенъ, безличенъ, необходимъ: основаніе *„рождаетъ“* обоснованное; *„принципъ“ рождаетъ „принципіатъ“* [2]). Латинское principium тоже пре-

---

[1]) Фихте указываетъ, въ какомъ смыслѣ, при всѣхъ своихъ новыхъ исканіяхъ, онъ поддерживаетъ цѣнную традицію своихъ первыхъ сочиненій: „Наукоученіе съ перваго момента своего появленія объяснило, что *πρῶτον ψεῦδος* предшествующихъ системъ состояло въ томъ, что онѣ исходили изъ фактовъ и полагали абсолютное въ фактѣ; оно-же заявило, что кладетъ въ основу *дѣйствіе* и это я теперь обозначаю греческимъ словомъ „генезисъ“. X. 194.

[2]) Поэтому Фихте не напрасно выражаетъ надежду, что греческое слово генезисъ будетъ лучше понято, чѣмъ его прежнія нѣмецкія выраженія; на самомъ дѣлѣ оно представляетъ углубленіе понятія. X. 194. Современная терминологія употребляетъ выраженіе „генетическій методъ“ въ смыслѣ метода *каузальнаго*. Едва ли нужно пояснять, что „генезисъ“ здѣсь у Фихте вовсе не означаетъ „причинности“. Категорія причинности есть лишь частный случай созиданія a priori; принципъ причинности „порождаетъ“ всѣ тѣ причинныя связи, которыя мы находимъ въ эмпирическомъ мірѣ. Причинность есть одинъ изъ видовъ обоснованія, генезиса, и далеко не единственный. Если-бы пришлось однако выбирать между этимъ различнымъ словоупотребленіемъ „генезиса“, то мы предпочли-бы то, которое вводитъ Фихте; современное значеніе „генетическаго“ лучше выражается терминомъ „каузальнаго“.

красно выражаетъ эту мысль. Наукоученіе есть знаніе *принциповъ*, началъ; а „то, что ни въ какомъ отношеніи не есть принципъ, но только принципіатъ и феноменъ—относится *къ эмпиріи*“ [1]). „Только принципъ даетъ истинное проникновеніе въ сущность феномена“, поэтому знаніе есть объясненіе феноменовъ изъ принципа [2]), или, какъ выражается Фихте, „живое принципіированіе“ [3]).

Всѣ эти выраженія: „возникновеніе изъ первыхъ началъ“ („Ursprung, Entspringen“ Наукоученія 1801), „*генезисъ, принципіированіе*“ не удовлетворяютъ однако Фихте и онъ ищетъ все новыхъ и болѣе глубокихъ. Нетрудно понять, почему: вѣдь все это въ концѣ концовъ образныя выраженія, метафоры, взятыя изъ міра опыта („рожденіе“, „начинаніе“); какъ всѣ метафоры, онѣ прекрасно *наводятъ* на мысль, но не въ силахъ адэкватно ее выразить. Употребляя латинскіе и греческіе термины, Фихте хочетъ отдалить отъ себя обычное словоупотребленіе; но онъ не можетъ далѣе отказаться отъ попытки еще точнѣе выразить стоящее предъ нимъ чистое понятіе.

„Живое принципіированіе“, какъ говоритъ Фихте въ одномъ мѣстѣ, есть „описаніе *одного изъ другаго*“ [4]); принципіатъ понимается *черезъ* принципъ. *Генезисъ* есть возникновеніе одного изъ другаго, рожденіе одного *отъ* другаго. Въ этомъ переходѣ мысль только и проникаетъ въ бытіе: одно усматривается *черезъ* другое, одно существуетъ *черезъ* другое. „Durcheinander“, „одно черезъ другое“ и составляетъ существо понятія [5]) и слѣд. необходимую форму всякаго понятаго бытія. Всякое пониманіе генетично („Wissen=entspringen“), „разумъ генетиченъ“ [6]) и генезисъ есть „Durcheinander“. Генезисъ характеризуется еще словечкомъ „*Von*“, которое

---

[1]) X. 133.

[2]) X. 145.

[3]) Для поясненія Фихте вводитъ еще понятіе „закона“. „*Законъ* есть принципъ, который для фактическаго принципіированія требуетъ еще чего-то другаго, именно... первоначальнаго и чистаго факта, который возможенъ только по какому-либо закону“. X. 281. X. 285. Какъ примѣръ „принципіированія“—это хорошо, но не болѣе, ибо принципъ, начало — шире закона, содержитъ послѣдній въ себѣ. См. Cohen. Logik. Berlin. 1902. 218 ff. Для Когена—„законъ“ есть одна изъ категорій (ib. 222), тогда какъ для Наторпа всѣ категоріи суть „закономѣрности“ (Natorp. Socialpädagogik. Stutt. 1904. S. 37. Ср. Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften 1910. S. 67 ff).

[4]) X. 283. Курсивъ нашъ.

[5]) X. 154—155.

[6]) X. 303. „Живое черезъ“ и есть разумъ. X. 168.

лучше переводимо по русски: „*отъ*“; одно рождается *отъ* другаго. Во всякомъ знаніи содержится это „*отъ*“, всякое знаніе ищетъ и спрашиваетъ: *отъ*-куда (откуда), *отъ* чего (отчего)? оно ищетъ *генезиса*. Всѣ три выраженія Фихте приравниваетъ (генезисъ=черезъ=отъ); „*отъ* А къ В“—вотъ его формула [1]). Не слѣдуетъ только думать, что А и В даны *до* этого перехода, что мышленіе „дискурсивно“ лишь въ смыслѣ перебѣганія *отъ* одного готоваго предмета къ другому. Это была бы точка зрѣнія эмпирическаго догматизма, принимающая, что предметы намъ даны, какъ вещи въ себѣ; Фихте хочетъ усмотрѣть все „данное“ генетически, изъ первыхъ началъ, хочетъ раскрыть рожденіе вещей. „Черезъ“ и „отъ“ содержатъ въ себѣ сѣмена безконечныхъ рожденій, потому что въ нихъ заключенъ принципъ *расчлененія* (Disjunction) [2]), который впервые создаетъ члены А и В [3]). Безъ расчлененія, безъ различенія А *отъ* В—нѣтъ ни А, ни В. Вотъ почему это маленькое „отъ“ провозглашается „основой и первоисточникомъ всякаго „*есть*“ и всего того, *что* есть“ [4]).

Генезисъ (*черезъ*, *отъ*) есть въ глубочайшемъ своемъ существѣ—*противопоставленіе*, первоначальное различеніе одного *отъ* другаго [5]). Нетрудно усмотрѣть, что Фихте здѣсь рѣшаетъ Кантовскую проблему: какъ возможны синтетическія сужденія a priori? Синтезъ разнообразнаго—таково любимое выраженіе Канта; при этомъ не „разнообразное“ составляетъ проблему, а его единство; разнообразное *дано* въ чувственномъ воспріятіи, но откуда его *единство* и какъ оно возможно? какъ связывается, сопоставляется это разнообразное (*συντίθημι*)? Фихте глубже ставитъ вопросъ: откуда *разнообразное*? и отвѣчаетъ: изъ *противопоставленія*; ему уже не надо спрашивать, какъ возможно единство, синтезъ этого разнообразнаго, ибо то, что противопоставлено, уже объединено, уже синтезировано, „сопоставлено“ (*σύνθεσις*)—противоположности, какъ говоритъ Платонъ, уже „связаны концами“. Итакъ генезисъ

---

[1]) X. 241—245. 251.

[2]) X. 168. 250.

[3]) „Члены ни въ какомъ случаѣ не предполагаются готовыми и никакъ не предполагается даннымъ ихъ первоначальное, независимое отъ *Von* различіе, но они абсолютно творятся въ качествѣ членовъ, раздѣленныхъ только посредствомъ *Von* и ничѣмъ другимъ“. X. 250. Ср. 244.

[4]) X. 251.

[5]) „Sonderung“, „das lebendige Sondern. X. 129—130. X. 137—138.

въ своемъ „черезъ“ и „отъ“ уже содержитъ въ себѣ кантовскій синтезъ a priori.

Если генезисъ, продуманный до конца, есть *противопоставленіе*, то и самъ онъ долженъ приложить къ себѣ свой собственный принципъ: онъ можетъ существовать и быть понятъ лишь въ противопоставленіи *другому*, тому, что *не рождается*, а просто *есть*, въ противопоставленіи *факту*; такъ въ дѣйствительности мы и подошли къ понятію генезиса: выходя за предѣлы факта. Первое рожденіе есть рожденіе генезиса и факта *изъ противопоставленія* [1]); и это противопоставленіе есть основное (Grunddisjunction), лежащее въ основѣ *всего*, всякаго мышленія и бытія.

„Черезъ“ и „отъ“ выражали всѣ тѣ отдѣльныя противопоставленія, которыя лежали на сторонѣ генезиса, которыя составляли дискурсивность мышленія и которыхъ не было на сторонѣ факта, на сторонѣ интуитивнаго созерцанія. Фихте ищетъ другаго термина для того *предѣльнаго* „черезъ“ и „отъ“, которое отличаетъ генезисъ *отъ* факта, дискурсивное *отъ* интуитивнаго. Онъ беретъ для этого словечко „Soll“. Поразительно то терминологическое искусство, съ какимъ онъ дѣлаетъ это *Soll* узломъ своихъ спекулятивныхъ нитей; здѣсь связаны фактъ и генезисъ, a posteriori и a priori, здѣсь всѣ знакомыя намъ нити трансцендентальнаго метода; намъ остается ихъ узнавать.

Трансцендентальный методъ еще у Канта опредѣленъ, какъ вопросъ объ условіи возможности опыта: *разъ* существуетъ опытъ (*Soll* die Erfahrung sein), каковы его условія, основанія? Это *Soll* (*разъ*), какъ справедливо замѣчаетъ Фихте, сопровождаетъ насъ по всему пути Наукоученія [2]) и всей его философіи вообще: *разъ* существуетъ данный фактъ, долженъ существовать законъ, опредѣляющій его (*Soll* das sein, so muss u. s. w...); *разъ* существуетъ такой-то законъ природы, должны существовать такія-то и такія-то категоріи и т. д. И всѣ прежнія „дедукціи“ (изъ *я*) его первой системы представляли собою выводъ „условій возможности самосознанія“ и слѣд. заключали въ себѣ это *Soll*: *разъ* должно существовать *я*, должно существовать *не я*; *разъ* должно существовать

---

[1]) Есть что-то удивительное въ первомъ рожденіи изъ противопоставленія: если принципъ (генезисъ) есть рождающее, а фактъ (принципіатъ)— рожденное, то въ этомъ рожденіи отецъ и сынъ родятся одновременно. И метафора „рожденія“ дѣйствительно удачна: вѣдь и физическій актъ рожденія дѣлаетъ въ тотъ-же моментъ отца отцемъ и сына сыномъ.

[2]) X. 225.

я и *не я* вмѣстѣ, они должны взаимно ограничивать другъ друга и т. д. Однимъ словомъ *Soll* означаетъ „*если* должно", представляетъ собою обусловливаніе и слѣдоват. противопоставленіе условія и обусловленнаго, принципа и принципіата, генезиса и факта.

Выраженіе „разъ должно" (Soll) содержитъ въ себѣ нѣчто *проблематическое*, условное; оно не категорично. *Разъ* должно существовать А, то необходимо и т. д. (*Soll* A sein, so muss...), „но есть оно, или его нѣтъ? объ этомъ *Soll* не говоритъ ничего. Что-же оно говоритъ? Оно ищетъ принципа: оно категорически заявляетъ, что будетъ признавать бытіе (das Sein gelten zu lassen) только подъ условіемъ принципа, слѣдовательно только генетическое бытіе= генезисъ бытія. Оно есть такимъ образомъ абсолютный *постулатъ генезиса*" [1]). *Soll* фактически предпосылаетъ то, что должно быть генетически объяснено [2]). Оно принимаетъ А „безъ всякаго внѣшняго основанія, ибо если-бы оно имѣло внѣшнее основаніе, то не было-бы проблематическаго—„*разъ должно*", а было-бы категорическое „необходимо" (wäre kein problematisches Soll, sondern ein kategorisches Muss)" [3]).

Итакъ, въ *Soll* сосредоточены всѣ моменты трансцендентальнаго метода: оно исходитъ изъ факта, изъ „полной внѣшней безосновности (völlige äussere Grundlosigkeit) [4]), изъ найденнаго; признаетъ это найденное проблематическимъ, случайнымъ, „лишь возможнымъ и притомъ возможнымъ подъ нѣкоторымъ условіемъ, которое еще отыскивается" [5]), и требуетъ отысканія условій, или генезиса факта [6]).

Если мы обратимся теперь къ самымъ послѣднимъ произведеніямъ Фихте (Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre 1813 г., Transcendentale Logik—oder über das Verhältniss der Logik zur Philosophie—1812 г. и Thatsachen des Bewusstseins 1813 г., т. IX, N. W.), то увидимъ здѣсь частью прежнія хорошо намъ знакомыя формулировки, частью-же нѣкоторыя важныя видоизмѣненія и углубленія (особенно въ Thatsachen des Bewusstseins—одномъ изъ самыхъ зрѣлыхъ и глубокихъ произведеній Фихте).

---

[1]) X. 256.
[2]) X. 218.
[3]) X. 219.
[4]) X. 227.
[5]) X. 239.
[6]) X. 231.

Во „Введеніи“ 1813 г. онъ по прежнему называетъ свою философію „трансцендентальнымъ идеализмомъ“ и „апріоризмомъ“ [1]). Заглавіе „Трансцендентальная логика“ еще ярче показываетъ, какое значеніе придается трансцендентальному методу. Послѣдній по прежнему характеризуется противопоставленіемъ двухъ сторонъ знанія[2]). „Феноменъ“, „данное“ [3]), „найденное“ [4]), „эмпирія“ [5]) противополагаются и здѣсь „генезису“ [6]), „становленію“ [7]), „возникновенію изъ первыхъ началъ“ (Ursprung)[8]), „сверхъопытному“[9]).

Но кромѣ всего этого въ послѣднихъ произведеніяхъ Фихте встрѣчается и нѣчто новое въ области нашей проблемы. „Введеніе въ Наукоученіе“ 1813 г. вводитъ противоположеніе *созерцанія* и *мышленія*, которое сохраняется затѣмъ и въ „Трансцендентальной логикѣ“. Въ Наукоученіи 1801 г. Фихте уже пробовалъ примѣнить эти термины къ нашему противоположенію. Сначала они не вносили ничего новаго (см. у насъ стр. 13, примѣч.) и представляли пожалуй лишь ухудшеніе, такъ какъ носили оттѣнокъ субъективизма и психологизма; послѣдній однако долженъ быть устраненъ: вторая система Фихте освобождается отъ субъективнаго идеализма и слѣдовательно здѣсь созерцаніе можетъ означать созерцаемое бытіе и мышленіе можетъ означать мыслимое бытіе; бытіе, какъ оно раскрывается въ созерцаніи и бытіе, какъ оно

---

[1]) IX. 38.

[2]) IX. 107. 417.

[3]) IX. 403. 59. 127. Простое „*есть*“ безъ всякаго „откуда“, безъ „генезиса“. 97.

[4]) IX. 123.

[5]) IX. 263. „Фактическое знаніе=эмпирія“. 304. 313. „Абсолютно опредѣленное бытіе безъ всякаго закона есть чистая эмпирія, то, что дано только въ фактическомъ созерцаніи, или въ чувственности“. О ней можно сказать только, что она *есть*, но не: она есть *потому-то*. Это и будетъ „чувственный міръ“. Ib.

[6]) IX. 131. 127. 325.

[7]) IX. 107. 19. 165. 353.

[8]) IX. 126. 122.

[9]) IX. 417. „Черезъ“, какъ сущность понятія, принимается и здѣсь, причемъ подчеркивается, что оно есть противопоставленіе: „Durch Entgegengesetzter“, „черезъ другое“, „черезъ отрицаніе другаго“; „мышленіе есть объединеніе противоположностей“. IX. 46—48. А само ведетъ за собою В, ибо оно есть живое *черезъ* и если послѣднее (В) не существуетъ, то и А не существуетъ и вообще тогда нѣтъ ничего. IX. 50. „*Нѣчто* возможно только черезъ противоположеніе, ибо каждое *нѣчто* есть все то, что другое *нѣчто* не есть“. IX. 69.

раскрывается въ мышленіи [1]). При такомъ пониманіи весьма интересными представляются тѣ замѣчанія, которыя сдѣланы еще въ Наукоученіи 1801 г.: „дѣйствительная жизнь въ созерцаніи"—„построяется схематически въ мышленіи"; „схематическая блѣдность и пустота мышленія"—на одной сторонѣ; и „конкретная полнота созерцанія, жизни"—на другой (но обѣ стороны нераздѣльны, „составляютъ одно") [2]). Вспоминается кантовское изреченіе: понятія безъ созерцаній пусты, созерцанія безъ понятій—слѣпы; „Введеніе въ Наукоученіе" 1813 г. такъ характеризуетъ созерцаніе и мышленіе: „грубая, неопредѣленная матерія" (roher unbestimmter Stoff)—на одной сторонѣ и „опредѣленіе черезъ противопоставленіе, характеризованіе чего-то, что не есть другое что-то (Charakterisiren als ein Etwas, das nicht ist ein anderes Etwas [3]) дальнѣйшее опредѣленіе этой матеріи," [4])—на другой сторонѣ. „Мышленіе, или опредѣленіе непремѣнно предполагаетъ опредѣлимую, но въ себѣ неопредѣленную матерію" [5]). „Мышленіе

[1]) Къ такому объективизму стремятся всѣ послѣднія произведенія Фихте, но къ сожалѣнію, какъ увидимъ, не вполнѣ его достигаютъ. „Наша склонность къ реализму" (Vorliebe zum Realismus) говоритъ онъ, однако, въ Наукоученіи 1804 г.

[2]) II. 161. То-же въ *Наукоученіи 1812 г.* „формальное и качественное бытіе нераздѣльны" X. 362. Качественное содержаніе явленія есть созерцаніе; его формальное бытіе, безъ содержанія—есть, понятіе, мышленіе. X. 352—353. „Въ созерцаніи содержанія—нѣтъ формальнаго бытія, носителя этого содержанія". Понятіе есть „пустое бытіе" и „его *что* (sein Was) дается въ созерцаніи". X. 354 — 355. 366. „*Чистаго* пониманія не существуетъ"; разумъ есть „форма чего-то другаго (Eine Form eines Anderen)" — говоритъ *Наукоученіе 1813 г.* X. 15.

[3]) *A* опредѣляется въ противопоставленіи къ *non A*.

[4]) IX. 62. На той же точкѣ зрѣнія остается и *Наукоученіе 1813 г.* и здѣсь пониманіе есть „различеніе" „противоположеніе" „взаимоопредѣленіе понятій". ихъ „выясненіе во взаимной негаціи" (Durch gegenseitige Negation). X. 21. Форма пониманія, какъ „trennende und beziehende Form". X. 22. Притомъ всякій субъективизмъ и психологизмъ рѣшительно устраняется: „разумъ, или пониманіе есть *абсолютная форма бытія*". X. 30. Слѣдовательно ratio все время означаетъ расчлененное, оформленное *бытіе, бытіе* съ его *логической* стороны. „Бытіе разума есть организующая себя жизнь противоположности въ единствѣ" (Das sich organisierende Leben des Gegensatzes in der Einheit). ib. X. 36.

[5]) IX. 62, и еще: „всякое опредѣленіе, или характеризованіе возможно только черезъ противоположеніе, въ которомъ нѣчто мыслится только какъ что-то, что не есть другое нѣчто. Это называется *мышленіемъ*; полаганіе же того, что подвергается опредѣленію — называется *созерцаніемъ*". IX. 63. Эту фундаментальную противоположность Фихте понимаетъ *онтологически*; онъ называетъ ее здѣсь „возникновеніемъ *бытія* изъ противоположенія" (ib).

предполагаетъ *созерцаніе*,... какъ остающееся въ потокѣ противоположностей“ (das Dauernde im Wandel des Gegensatzes); „нѣчто другое, что *не есть* мышленіе: нѣкоторый X“ [1]). Мышленіе движется „къ опредѣленности“, „исходя изъ абсолютной *неопредѣленности*... которая есть чистая объективность безъ всякаго содержанія“ [2]); въ „Трансцендентальной логикѣ“ 1812 г. Фихте называетъ это „неопредѣленное“, подлежащее опредѣленію въ мышленіи—„абсолютнымъ quale“; трансцендентальная философія можетъ только раскрыть *формы*, въ которыхъ является это *quale*; всѣ онѣ суть формы „*генезиса*, *становленія*“ и слѣд., какъ мы знаемъ изъ предыдущаго, суть различныя противопоставленія, расчлененія („дизъюнкціи“) различные „черезъ“ (durch), противопоставленія въ предѣлахъ этого *quale*. „Но это *quale* явленія само по себѣ философія не можетъ растворить въ генезисѣ“, лишь различныя опредѣленія формъ она можетъ „исчислить“ (abrechnen) [3]). Поэтому-то въ концѣ концовъ философія принуждена „указать на самое жизнь (an das Leben selbst verweisen), ибо только въ ней выступаетъ quale, всегда правда освобожденное черезъ посредство формы: *Quale* слѣдовательно должно быть пережито и изжито (muss erlebt und gelebt werden)“ [4]). Философія „учитъ только формамъ которыя необходимо принимаетъ quale въ явленіи“ [5]).

Чтобы вполнѣ оцѣнить все здѣсь сказанное, необходимо сопоставить это съ однимъ мѣстомъ изъ *Наукоученія 1804 г.* Тамъ было подробно обосновано, что сущность понятія, разума—есть *генезисъ*, *черезъ*, переходъ отъ одного къ другому. Когда это установлено, Фихте замѣчаетъ, что *черезъ*, взятое одно, само по себѣ „мертво“, не можетъ „придти къ осуществленію“, „къ жизни“; [6]) „для этого нужно кромѣ голаго *черезъ*, какъ формы, еще *нѣчто*“. „Существованіе нѣкотораго *черезъ* предполагаетъ первоначальную, обоснованную вовсе не въ этомъ *черезъ*, а лишь въ самой себѣ—*жизнь*“. „Жизнь, какъ жизнь, не можетъ лежать въ этомъ *черезъ*, хотя форма, которую принимаетъ здѣсь жизнь, въ видѣ перехода отъ одного къ другому—лежитъ въ этомъ *черезъ*“ [7]). Итакъ, „жизнь“

---

[1]) IX. 67.
[2]) IX. 74.
[3]) IX. 173.
[4]) IX. 174. Ср. Sonnenkl. Bericht 1801 г. II. 345.
[5]) ib.
[6]) X. 168.
[7]) X. 170—171.

и „черезъ“ абсолютно нераздѣльны. „Единая, абсолютная, *только непосредственно переживаемая реальность*, принимаетъ форму абсолютнаго черезъ“ [1]).

Мы потому такъ подробно останавливаемся на этихъ цитатахъ, что онѣ должны быть выдвинуты и поставлены на передній планъ, какъ содержащія въ себѣ основную мысль системы [2]). Вѣдь здѣсь стоятъ предъ нами „оба высшихъ члена противопоставленія (die beiden höchsten Disjunctionsglieder), внутренняя и внѣшняя жизнь жизни, или имманентная и эманентная *экзистенціальныя формы*“ [3]), какъ ихъ нѣсколько запутанно называетъ Фихте. Для насъ важно только, что онъ сознаетъ ихъ экзистенціальное значеніе; это— основныя формы бытія.

Во всемъ разсмотрѣнномъ заложены глубочайшія философскія традиціи. „Созерцаніе“ и „мышленіе“ связываетъ Фихте съ Кантомъ; „форма“ и „матерія“—съ Аристотелемъ, блестящія формулировки котораго во многомъ весьма близки къ приведеннымъ; но еще болѣе древнее происхожденіе обнаруживаетъ противоположность „опредѣленія“ и „абсолютной неопредѣленности“, которое высказалъ здѣсь Фихте. Мы узнаемъ пиѳагорейское *πέρας* и *ἄπειρον*— *предѣлъ* и *безпредѣльное*; именно „безпредѣльное“, неопредѣленное, а не *безконечное*, которое можетъ быть строго опредѣленнымъ, какъ показываетъ математика. Быть можетъ эта самая древняя формулировка является и самой совершенной. *Предѣлъ* заключаетъ въ себѣ фихтовское *черезъ*, *отъ*, генезисъ, противопоставленіе; онъ *дѣлитъ*, противопоставляетъ и опредѣляетъ (non A, какъ предѣлъ A, какъ опредѣленіе A); въ *предѣлѣ* заключено „по ту и по сю сторону“, граница и выходъ за нее (trans). Онъ противопоставляетъ, различаетъ и слѣд. „рождаетъ“ разнообразное. Но *безпредѣльное*, *ἄπειρον*, что оно такое? Какъ классическій образецъ *μὴ ὄν*, оно опредѣляется черезъ отрицаніе: *не* опредѣлено, *безъ*—предѣльно, въ немъ *нѣтъ* противопоставленія, слѣдоват. *нѣтъ* различія, нѣтъ разнообразнаго [4]), *нѣтъ* никакого генезиса; слѣдовательно ничего

---

[1]) X. 169. Курсивъ нашъ. Ср. 173—174. 179.

[2]) Фихте самъ это высказываетъ; послѣ цитированнаго мѣста онъ говоритъ: „въ этомъ краткомъ абзацѣ сконцентрировано все содержаніе Наукоученія. Кто это понялъ... тотъ не узнаетъ затѣмъ уже ничего новаго“. X. 169.

[3]) X. 175.

[4]) Принципъ генезиса, или абсолютнаго *черезъ*, отрицаетъ здѣсь свою примѣнимость и такимъ образомъ уничтожаетъ самъ себя. „Здѣсь мы не имѣемъ никакого ряда, никакого разнообразія, но чистое единство“. (X. 175).

нѣтъ? полное ничто? Какъ разъ наоборотъ! самая интенсивная реальность: „полнота созерцанія“, абсолютное quale“, *непосредственно переживаемая* реальность“, „жизнь“ — въ такихъ выраженіяхъ характеризуетъ Фихте позитивную силу этого *μὴ ὄν*. Вѣдь это *μή*, это отрицаніе направлено своимъ остріемъ на *черезъ*, на *генезисъ*, на опосредствованіе, а *не на все*; то, что остается за устраненіемъ всего этого будетъ *непосредственное*, не „рождающееся“, переживаемое.

И чѣмъ неопредѣленнѣе, неразличимѣе, непроницаемѣе для разума, тѣмъ стихійнѣе, мощнѣе, „грубѣе“—это *ἄπειρον*, этотъ древній хаосъ.

Намъ остается еще остановиться на двухъ формахъ, въ которыхъ Фихте выражаетъ то же знакомое намъ противопоставленіе; одна встрѣчается въ „Трансцендентальной логикѣ“ 1812 г., другая въ „Фактахъ сознанія“ 1813 г. и составляетъ его послѣднюю формулировку.

Трансцендентальная логика постоянно повторяетъ противопоставленіе „факта“ („созерцаемаго факта“) и его „*пониманія*“ (Verstehen). Пониманіе факта „какъ необходимаго“, „изъ закона“— такова „задача философіи“ [1]). „*Пониманіе* есть синтетическое единство. Оно полагаетъ кромѣ пониманія въ собственномъ смыслѣ— бытіе, какъ понятое“ [2]). „Фактически созерцаемое бытіе *понимается*, какъ проистекающее изъ закона“ [3]). Эти выраженія свидѣтельствуютъ объ онтологическомъ направленіи мысли у Фихте: фактическое бытіе не созидается, не продуцируется „свободой“, не „измышляется“, какъ онъ часто здѣсь повторяетъ, а лишь *понимается*. Онъ даже говоритъ: нѣтъ *чистаго* мышленія, существуетъ лишь „пониманіе факта“. Въ этомъ противоположеніи Фихте ставитъ вопросъ объ отношеніи a priori къ a posteriori, о ихъ взаимной связи и ему удается здѣсь сказать кое-что важное. Что такое „понятый фактъ“? Это будетъ очевидно *закономѣрное* бытіе, и однако *фактическое* бытіе; „закономѣрность“, слѣдовательно, „можетъ воплотиться въ фактѣ и можетъ быть въ немъ созерцаема“. Каковъ

Вотъ почему нельзя понимать трансцендентальный методъ, какъ сведеніе разнообразія къ единству, какъ синтезъ разнообразнаго. Разнообразіе не составляетъ члена основной дизъюнкціи. Выраженіе Фихте, что здѣсь мы имѣемъ чистое единство тоже неправильно: мы имѣемъ *безпредѣльное* и ничто другое.

[1]) IX. 308.

[2]) IX. 309.

[3]) IX. 311.

же будетъ результатъ закономѣрности въ фактѣ? что такое фактическая закономѣрность? „*Бытіе безъ исключенія*“ отвѣчаетъ Фихте, „но *не невозможность исключенія*“; послѣдняя усматривается только въ мышленіи закона. Есть конечно глубокая принципіальная разница между фактическимъ отсутствіемъ исключенія, между „такъ всегда было, насколько извѣстно мнѣ и моимъ знакомымъ“ (какъ въ одномъ мѣстѣ выражается Фихте) и между: „иначе не можетъ быть“, невозможностью исключенія. Законъ не можетъ быть, найденъ *эмпирически*. Здѣсь ясно видна ошибка эмпиризма: онъ не можетъ установить ни одного *всеобщаго и необходимаго* сужденія (*всѣ* S суть P) и слѣдовательно не можетъ сдѣлать ни одного правомѣрнаго умозаключенія [1]). Изъ эмпиріи нельзя *вывести* закона, она лишь *на*водитъ на вѣроятность закона (индукція), ставитъ проблему закона; но изъ закона можно сдѣлать выводъ (дедукція) относительно эмпиріи, и законъ только тогда и постольку имѣетъ цѣнность. Законъ распространяетъ фактическое созерцаніе на безконечность случаевъ. Законъ наглядно представляется, созерцается, какъ безконечная повторяемость извѣстной связи во времени (ab, ab, ab...) [2]). Такъ устанавливаетъ Фихте неразрывную связь факта и закона и показываетъ, что значитъ *пониманіе* факта.

Наукоученіе 1804 г. установило основную противоположность факта и генезиса, принципіата и принципа и затѣмъ особенно подробно раскрыло одну сторону противоположенія. Этому были посвящены всѣ сложныя изслѣдованія генезиса, какъ „черезъ“, „отъ“ „разъ“ (Soll). Другая же сторона противопоставленія, хотя и была опредѣленно намѣчена, однако такому детальному разсмотрѣнію не подверглась: тѣ опредѣленія, какія были ей затѣмъ даны во „Введеніи въ Наукоученіе“ 1813 г. и въ „Трансцендентальной логикѣ“ 1812 г. („созерцаніе“, „переживаніе“, „фактъ“) очевидно не удовлетворили автора и вотъ онъ сосредоточилъ на ней все свое вниманіе въ особомъ курсѣ о „*Фактахъ сознанія*“, (1813 г.). Какъ показываетъ самое заглавіе, проблемой является *фактъ*. Что такое *фактъ?* Это то, что *есть*, просто „есть“ безъ всякаго „откуда“ и „почему“, это — *бытіе*. Но развѣ генезисъ, принципъ не есть тоже *бытіе*, и даже болѣе глубокое, первоначальное;

---

[1]) Примѣръ: эмпирическое сужденіе — „ни одинъ человѣкъ не можетъ летать“—до появленія авіаціи. Эмпирія никогда не можетъ исчерпать, исчислить *всѣ* S, а лишь говорить о *многихъ* S, а изъ этого нельзя сдѣлать вывода.

[2]) IX. 224. 225. „Схема времени“ у Канта.

быть можетъ болѣе существенное? Развѣ принципіатъ существуетъ не благодаря принципу? Тутъ не можетъ быть сомнѣнія: предикатъ „есть“ принадлежитъ тому и другому, *бытіе* вообще обнимаетъ то и другое. Но здѣсь *два рода бытія* и два смысла высказыванія *„есть“*. Одинъ разъ говорится: существуетъ *„въ дѣйствительности“*; другой разъ говорится: существуетъ, но *иначе*,—„отрицается это добавленіе“; существуетъ, но *„не въ дѣйствительности*, или *надъ дѣйствительностью“* (Nichtwirklich, oder Ueberwirklich) [1]). „Всякое пониманіе стоитъ надъ всякой дѣйствительностью, какъ принципъ дѣйствительности и никогда не существуетъ, какъ дѣйствительность, ибо абсолютный принципъ никогда не исчерпывается въ принципіатѣ“. Мы имѣемъ такимъ образомъ „двойное, противопоставленное самому себѣ *бытіе*: дѣйствительное и сверхдѣйствительное, чувственное и сверхчувственное, духовное“ [2]). Противоположность факта и принципа углубляется и разрѣшаетя въ противоположность *дѣйствительнаго* и *сверхдѣйствительнаго бытія* [3]) [4]). Полная оцѣнка этого нововведенія приведетъ насъ къ

---

[1]) IX. 422.

[2]) IX. 422—423. Популяризирующее поясненіе ухудшаетъ смыслъ противопоставленія.

[3]) IX. 424—425. 436.

[4]) Проблема „сверхдѣйствительнаго бытія“ ставилась на протяженіи всѣхъ произведеній Фихте, начиная съ самыхъ первыхъ: трансцендентальный методъ выходитъ *за предѣлы* даннаго въ опытѣ бытія, но его *переходъ* (transscendere) не есть переходъ въ пустоту, онъ открываетъ другое бытіе, бытіе принциповъ, міръ идей. Еще первое наукоученіе высказало различіе „абсолютнаго бытія“ и „наличной дѣйствительности“. Въ „Основахъ ест. права“ 1796 г. и въ „Системѣ нравств. ученія“ 1798. Фихте особенно близко подошелъ къ этому вопросу. Онъ спрашивалъ: что значитъ *реальность* принципа, чистаго понятія? она состоитъ въ томъ, что понятіе извѣстнымъ образомъ опредѣляетъ міръ объектовъ; черезъ него мы мыслимъ объекты; такъ природу мы мыслимъ черезъ посредство понятія причинности, общество людей мыслимъ черезъ понятіе права IX. 63—64, но эти понятія (категоріи) не лежатъ въ опытѣ, они метафизичны въ томъ смыслѣ, что реальность ихъ другая, отличная отъ реальности живыхъ людей, или природныхъ вещей, которыя мы видимъ. Но отрицать ихъ метафизическую реальность—значитъ становиться „дикаремъ, который говоритъ: ваша причинность и ваше взаимодѣйствіе не реальны, ибо ихъ нельзя съѣсть“ (III. 26). Здѣсь заключается вопросъ о возможности метафизики, какъ науки, поставленной Кантомъ. Имѣетъ-ли метафизика особый объектъ? Во всей своей первоначальной наивности вопросъ стоитъ такъ: гдѣ существуютъ идеи, понятія? въ „умномъ мѣстѣ“? (такъ переводитъ кн. С. Трубецкой выраженіе Платона: *ἔν τόπῳ νοητῷ*). Гдѣ находится право? спрашиваетъ Петражицкій. Ср. Fichte I. 32.

постановкѣ новыхъ проблемъ. Здѣсь мы можемъ ихъ только намѣтить.

Дѣйствительность въ своей полнотѣ несомнѣнно объемлетъ „эмпирію“, опытъ; но если подъ „опытомъ“ разумѣть *природу*, какъ она познается въ опытномъ естествознаніи, то дѣйствительность безконечно шире, богаче; такъ прежде всего она объемлетъ *культуру*, творчество человѣка, которое вѣдь существуетъ *въ дѣйствительности*. Итакъ, сама дѣйствительность расчленяется надвое: *дѣйствительность природы* и *дѣйствительность свободы*; но послѣднее выраженіе не вноситъ пока ничего опредѣленнаго, а лишь ставитъ проблему: что значитъ „дѣйствительность свободы“, возможна ли свобода въ дѣйствительности?

Во всемъ изложенномъ содержится еще множество проблемъ, множество затрудненій и противорѣчій, которыя намъ предстоитъ теперь разсмотрѣть.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Ирраціональное.

Эмпирическій фактъ, какъ случайное. Созерцаніе, какъ непонятное. Hiatus irrationalis. Дѣйствительность—ирраціональна.

На протяженіи всего нашего изслѣдованія, старавшагося установить сущность трансцендентальнаго метода, какъ выхода *за предѣлы* факта, напрашивался скептическій вопросъ: зачѣмъ вообще такой выходъ? отчего не остаться при данномъ фактѣ, отчего не ограничиться „чистымъ опытомъ“ (такимъ, напр., какъ его понимаетъ Авенаріусъ)? Зачѣмъ переходъ отъ даннаго, несомнѣннаго, эмпирическаго въ темную область „сверхдѣйствительнаго“, „метафическаго“?[1]). Простѣйшій отвѣтъ уже содержался въ изложенномъ: чтобы обосновать опытъ, данный фактъ. Вѣдь задачу философіи Фихте съ самаго начала опредѣлилъ какъ задачу „указать основаніе всякаго опыта“ (см. выше стр. 6). Такой отвѣтъ, конечно, неудовлетворителенъ: зачѣмъ обосновывать опытъ, когда онъ уже существуетъ, какъ нѣчто непосредственное, несомнѣнное? Фихте рѣшаетъ этотъ вопросъ прежде всего въ чисто кантіанскомъ духѣ: опытъ, фактъ есть нѣчто *случайное*; знаніе не можетъ успокоиться на *случайномъ*, оно ищетъ необходимаго[2]).

Однако случайное только потому вѣдь и „случайно“, что ему ищутъ и не находятъ основаній: непонятно, почему оно суще-

---

[1]) Не лучше-ли прежде, чѣмъ спрашивать вмѣстѣ съ Кантомъ: какъ возможна метафизика, какъ наука? поставить болѣе радикальный вопросъ: Зачѣмъ вообще метафизика?

[2]) „Міръ природы, объективное бытіе и т. д. все это именно вслѣдствіе его непосредственности мыслится какъ *случайное*, но на случайномъ не можетъ успокоиться никакое знаніе“. II. 84.

ствуетъ такъ, а не иначе; нѣтъ основаній необходимости, слѣдовательно имѣется случайность; „благодаря тому, что спрашиваютъ объ основаніи чего-либо, это что-либо становится для спрашивающаго случайнымъ“ [1]). Но если нѣтъ вопроса объ основаніяхъ, то нѣтъ и случайности; къ чему этотъ вопросъ? не есть-ли онъ пустое любопытство? Всѣ главныя изъ разсмотрѣнныхъ нами произведеній отвѣчаютъ на это. Почему нельзя остановиться *на одномъ созерцаніи*, почему необходимо *мышленіе* съ его исканіемъ основаній? такъ ставится проблема въ терминахъ Наукоученія 1801 г. Необходимо изслѣдовать, что можетъ намъ дать *одно* созерцаніе, если оно захочетъ обойтись безъ мышленія. Посмотримъ вмѣстѣ съ Фихте, что такое „чистое воспріятіе въ его реальности безъ всякаго мышленія, безъ интеллектуальнаго опредѣленія“. Оно является лишь „условіемъ, чтобы вообще возможно было придти къ знанію“; но „въ отношеніи къ возможной ясности=0, самое темное и несовершенное знаніе, какое можетъ быть, если вообще еще можетъ оно быть знаніемъ и не растворяется въ ничто“; „самый низшій и самый темный пунктъ“ [2]). „Непонятность вообще= чувственный міръ“; здѣсь даже нельзя говорить „объ опредѣленности или неопредѣленности“, ибо здѣсь нѣтъ опредѣленія, мышленія, пониманія: „созерцаемое именно утверждается, какъ *сама абсолютная непонятность*“ [3]). Строго говоря, нельзя это назвать и „чувственнымъ міромъ“, ибо здѣсь „нѣтъ всеединства, нѣтъ цѣлостности (kein Universum, keine Totalität), здѣсь только *расплывчатая, неопредѣленная безконечность*, которую нельзя охватить“ [4]). Теперь становится яснымъ, почему нельзя удовлетвориться созерцаніемъ чувственнаго міра, созерцаніемъ, какъ данностью факта; а потому, что тогда нѣтъ никакого *міра*, нѣтъ никакого факта, все уплываетъ, „расплывается въ неопредѣленность“, все становится неуловимымъ и чтобы имѣть *нѣчто*, надо это ускользающее *поймать* (по-имать), *понять*. Безъ пониманія ничего нѣтъ [5]). Быть

---

[1]) I. 424. „Задача“ слѣдоват. состоитъ въ томъ, чтобы „искать основанія чему-либо случайному“. ib. То, чему ищутъ основанія—становится „проблематичнымъ“, и въ свою очередь „все проблематичное становится категоричнымъ, если присоединяется условіе“, т. е. если будетъ найдено искомое основаніе. III. 46.

[2]) II. 155—156.

[3]) II. 134.

[4]) II. 135.

[5]) Послѣднее Наукоученіе (1813 г.) очень ярко высказываетъ эту мысль: не нужно думать, что явленіе существуетъ отдѣльно *до* пониманія и затѣмъ

можетъ есть *ничто?* Нирвана, въ которой можно найти успокоеніе? Но это не такъ. Нуль, который здѣсь имѣется, есть лишь „нуль ясности“, нуль знанія, но не нуль бытія; напротивъ, эта „тьма“ есть самая напряженная реальность — „дѣйствительная жизнь“, „конкретная полнота созерцанія“, какъ называетъ ее здѣсь Фихте; „тьма“, въ сравненіи съ которой свѣтъ мышленія есть лишь „схематическая блѣдность и пустота“ (см. выше стр. 24). *Данная неданность*—такъ должно быть названо созерцаніе; въ этомъ его свойствѣ кроется вѣчный вопросъ всякой философіи, всякаго знанія: что есть (*τὶ ἐστί*)? если-бы не было *даннаго* бытія, если-бы не было *ничего*, то не было-бы вопроса. Если-бы все было дано, то мы не искали-бы этого *τί*, а имѣли-бы его. Бытіе дано, какъ скрытое, таинственное, *ирраціональное*; оно дано, какъ проблема.

Отвѣтить на нашъ вопросъ: почему нельзя остановиться на фактѣ, на созерцаніи, почему нужно перейти къ мышленію,— можно только посредствомъ углубленія противоположности мышленія и созерцанія, въ которомъ раскроется ихъ неразрывная связь. Къ этому Фихте и приходитъ. „Созерцаніе теряется въ самомъ себѣ и совершенно не понимаетъ само себя“. „Мышленіе понимаетъ“, но „оно и не созерцаетъ, а мыслитъ“. „Безконечность и текучій реализмъ созерцанія“—на одной сторонѣ; „обобщающая схематизація безконечности“ — на другой. Знаніе „мыслитъ и понимаетъ, что *абсолютная непонятность* и безконечность является условіемъ всякаго знанія“ [1]). „Имено это непониманіе (Nichtbegreifen) и составляетъ условіе для дѣйствительности знанія“ [2]). *Ирраціональное*, данное въ созерцаніи—неразрывно связано съ *раціональными* опредѣленіями мышленія; непонятное требуетъ пониманія [3]).

Итакъ, если-бы въ созерцаніи былъ данъ „чувственный міръ“, или вообще какой-либо опредѣленный фактъ, то еще можно

пониманіе его формируетъ. Необходимо исправить ошибку, будто существуетъ готовое явленіе *a* и разумъ его опредѣляетъ. X. 28—29.

[1]) II. 134.

[2]) II. 136.

[3]) Вотъ почему Фихте отвѣчаетъ Николаи, который спрашивалъ его какъ можно знать что нибудь иначе, какъ не изъ опыта: „изъ опыта нельзя ничего знать, ибо только эмпирическое должно быть сначала *задано*, чтобы быть познаннымъ“ (das bloss Erfahrene erst aufgegeben werden muss, wenn es mit uns zu einem Wissen kommen soll) II. 7. Чисто опытное — есть проблема задача.

было-бы спрашивать о смыслѣ перехода (trans), пониманія. Но въ томъ-то и дѣло, что нѣтъ никакого дѣйствительнаго *факта* въ чистомъ созерцаніи. И Фихте стремится выразить эту трудность, эту антиномичность, лежащую въ фактическомъ, которое не представляетъ никакого факта; онъ говоритъ, что мы имѣемъ здѣсь лишь „начальный пунктъ, лежащій по ту сторону всякаго дѣйствительнаго знанія, *фактическое до всякаго факта* (das Factische vor allem Factum)... онъ лежитъ въ *непонятномъ*“ [1]).

Всѣ эти мысли, впервые выраженныя опредѣленно въ Наукоученіи 1801 г., затѣмъ въ другихъ терминахъ развиваются въ позднѣйшихъ произведеніяхъ. Наукоученіе 1804 г. точно такъ же характеризуетъ *реальное*, какъ „непонятность“, какъ то, что встрѣчается „въ первоначальномъ, предшествующемъ всякому генезису“ сознаніи [2]), Но эту ирраціональность Наукоученіе 1804 г. разсматриваетъ уже не только въ ея крайнемъ выраженіи, въ чистомъ созерцаніи, свободномъ отъ „всякихъ интеллектуальныхъ опредѣленій“, оно вскрываетъ ее во всѣхъ опредѣленіяхъ бытія, отъ низшихъ до самыхъ высшихъ его ступеней. Поэтому здѣсь ирраціональное берется уже не на одномъ только полюсѣ неопредѣленнаго бытія (*ἄπειρον* въ противоположность другому полюсу, *πέρας*, опредѣленное), оно обнаруживается во всѣхъ промежуточныхъ ступеняхъ, въ каждомъ *фактѣ*.

Въ предыдущихъ главахъ было выяснено, что трансцендентальный методъ исходитъ изъ *факта*, который предполагается, предпосылается. Любой примѣръ, какъ говоритъ Фихте, это уясняетъ. Онъ разсуждаетъ такъ: если я размышляю, *какъ*, по какому закону, нѣчто понимается или конструируется, напр., тѣло въ пространствѣ, пространство, линія и т. д., то я безъ всякаго размышленія, уже конструировалъ все это и понялъ, о чемъ идетъ рѣчь [3]) [4]). Но тогда, для чего все это размышленіе? „не ищешь-ли ты то самое, что ты уже имѣешь“? [5]). Все Наукоученіе можетъ служитъ примѣромъ такого вопроса: оно хочетъ быть

---

[1]) II. 107.

[2]) X. 311—312.

[3]) X. 230.

[4]) „Когда ты указываешь содержаніе этого усмотрѣнія (den Inhalt dieser Einsicht angibst), условіе котораго ты лишь отыскиваешь, ты вѣдь уже безъ сомнѣнія видишь и понимаешь о чемъ идетъ рѣчь. (Hast du ihn schon im Sehen u. in deinem Begriff); ты конструируешь въ дѣйствительности“. ib.

[5]) ib.

наукой о знаніи и предполагаетъ знаніе, какъ фактъ уже извѣстный; чего же оно ищетъ? [1]). Очевидно въ этой „наукѣ“ должно быть что-то, чего нѣтъ въ „фактѣ“. Очевидно въ каждомъ *фактѣ* есть какой-то недостатокъ (*στέρεσις* въ терминологіи Аристотеля).

Въ предыдущемъ было установлено, *что* новое вносится всякой научной дисциплиной, исходящей изъ фактовъ: вносится *генезисъ*, обоснованіе, проэкція *изъ принципа* (см. выше); этого не было въ фактѣ. Теперь фактъ *заново* построяется, конструируется изъ элементовъ; и однако онъ уже построенъ, конструированъ, стоитъ предъ нами! Первая конструкція происходитъ какимъ-то непонятнымъ образомъ—вѣдь она предшествуетъ всякому пониманію, всякому „*черезъ*“, всякому генетическому построенію. Ее Фихте называетъ *projectio per hiatum irralionalem*, и она содержится въ каждомъ категорическомъ „*есть*“ (in allem kategorischen Ist) [2]). *А существуетъ*, хотя неизвѣстно, откуда и почему; еще не найдены условія его возможности, еще не усмотрѣнъ его генезисъ и тѣмъ не менѣе *А существуетъ*. Какъ? per hiatum irrationalem [3]). Если нѣтъ простого „нѣчто существуетъ“, то нѣтъ и знанія; знаніе предполагаетъ „первоначальную, реальную“ иррацiональную проэкцію per hiatum [4]).

Выше указывалось, что Наукоученіе 1804 г. въ терминѣ „*soll*“ („разъ“) связываетъ всѣ расходящіяся нити трансцендентальнаго метода [5]). Вскрытый hiatus irrationalis содержится въ этомъ *soll* [6]). *Soll* предпосылаетъ фактъ и постулируетъ генезисъ (*разъ должно* существовать А, должны быть и условія его возможности), *soll* высказываетъ *проблематичность* факта; теперь мы глубже усматриваемъ, что это значитъ: въ фактѣ содержится *hiatus irrationalis* и *soll* требуетъ *рацiонализацiи*, генетическаго пониманія, (ибо

---

[1]) Тотъ-же вопросъ возможенъ и по отношенію къ „ученію о нравственности“ и вообще по отношенію каждаго члена системы трансцендентальной философіи.

[2]) X. 200.

[3]) „Абсолютную проэкцію объекта, въ возникновеніи которой не можетъ быть дано отчета, гдѣ, слѣдовательно, въ серединѣ, между проэкціей и *projectum* пусто и темно, такую проэкцію я называю, быть можетъ нѣсколько схоластично, но точно—*projectio per hiatum irrationalem*“. X. 210 Проэцированіе „безъ всякаго основанія или принципа—есть проэкція per hiatum irrationalem“ X. 216. „Hiatus irrationalis, т.-е. абсолютная безпринципность“ X. 217.

[4]) X. 279.

[5]) см. выше стр. 22.

[6]) X. 218.

„разумъ генетиченъ“) [1]). *Soll* содержитъ въ себѣ противопоставленіе *ирраціональнаго и раціональнаго* [2]), и ставитъ *задачу* раціонализаціи.

Трансцендентальная логика 1812 г. въ яркихъ и точныхъ формулировкахъ подводитъ итоги всѣхъ этихъ изысканій и пользуется ими для своихъ построеній.

Трансцендентальный методъ она опредѣлила, какъ *пониманіе факта*. Но „пониманіе возможно лишь постольку, поскольку *загадка*, *фактъ—заданы* („inwiefern das Rätsel, das Factum aufgegeben wird“); мышленіе обусловлено въ своей возможности созерцаніемъ“ [3]). Пониманіе факта предполагаетъ фактъ, какъ непонятное [4]).

„*Лекціи о фактахъ сознанія*“ 1813 г. замѣняютъ, какъ мы видѣли, „фактъ“ и „созерцаніе“ — „*дѣйствительностью*“; данное, наличное, фактически-созерцаемое бытіе онѣ опредѣляютъ, какъ „*дѣйствительность*“ — въ противоположность *не* даннымъ и *не* созерцаемымъ условіямъ возможности и необходимости (послѣднія опредѣляются какъ „*сверхдѣйствительное*“) [5]). Но существенный, основной признакъ дѣйствительности еще не былъ установленъ

---

[1]) X. 303. Было цитировано выше см. стр. 19.

[2]) Наконецъ въ этомъ *soll* заключенъ вопросъ, съ котораго мы начали изложеніе даннаго параграфа (почему необходимъ выходъ за предѣлы факта?) и онъ выраженъ въ формѣ „противорѣчія“, скрытаго въ *soll*. Фихте указываетъ на эту антиномію: *soll* ищетъ то, что оно уже имѣетъ. *Soll говоритъ*, что ничего не будетъ предпосылать и все будетъ обосновывать генетически и однако *дѣлаетъ* предпосылку всего. Все предпосылается, какъ фактъ—и ничто не предпосылается, ибо все обосновывается генетически. Все дано и ничто не дано. X. 239. 230—231. Рѣшеніе состоитъ въ томъ, что все *дано*, какъ ирраціональное, какъ проблема и ничто не дано какъ раціональное, какъ рѣшеніе, послѣднее лишь *задано*. Декартовское „de omnibus dubito“ содержитъ классическое выраженіе этого проблематизма: все дано, но я ничего не принимаю, ибо все дано, какъ спутанное и неясное, а я хочу познавать „clare et distincte“. Omnia—для Декарта безпредѣльное, нераздѣльное, а онъ ищетъ „дистинкцій“, точныхъ раціональныхъ различеній, противопоставленій.

[3]) IX. 230.

[4]) IX. 293. 294. 301. 306. 414. „Пониманіе (въ собств. смыслѣ) полагаетъ *понимаемое*, т. е. не-пониманіе (ein Nichtverstehen), членъ лежащій внѣ пониманія,—созерцаніе бытія=фактическое созерцаніе.“ ib. 310. На той же точкѣ зрѣнія остается и *Наукоученіе 1812 г.* Фактическое, созерцаемое опредѣляется здѣсь какъ „неопредѣленный и *непонятный* образъ; то, что въ немъ образуется — *скрыто*“. „Недостающее привходитъ черезъ посредство понятія“. X. N. W. 354—355.

[5]) См. выше стр. 29.

выше; только здѣсь онъ можетъ быть вскрытъ: *непостроя́емость*, *невоспроизводимость* (*Unkonstruirbarkeit*), непроницаемость для раціональныхъ усмотрѣній—составляетъ „*основной характеръ*“ дѣйствительности [1]). Трудно найти мѣсто, гдѣ была-бы ярче выражена эта мысль, гдѣ былъ-бы сильнѣе высказанъ протестъ противъ узкаго раціонализма и идеализма, гдѣ рѣшительнѣе осуждались бы тенденціи первой системы, чѣмъ слѣдующія слова Фихте: „мы утверждаемъ дѣйствительность, какъ дѣйствительность и насъ поэтому весьма несправедливо упрекаютъ, будто мы измышляемъ міръ и дѣйствительность, будто мы конструируемъ ее для себя; это было-бы совершенно нелѣпо, ибо тогда дѣйствительность погибла-бы окончательно; вѣдь она какъ разъ *потому и есть дѣйствительность*, *что ее нельзя конструировать* (gerade dadurch Wirklichkeit ist, dass sie nicht construirt werden kann“ [2]).

Итакъ дѣйствительность характеризуется, какъ ирраціональное; и чѣмъ ближе къ намъ, чѣмъ конкретнѣе данный фактъ, тѣмъ ярче выступаетъ его ирраціональность. „*Фактически дѣйствительное*“, говоритъ Фихте, „не можетъ быть воспроизведено, выведено изъ какой-либо предпосылки, описано въ его возникновеніи, точно также, какъ *это* эмпирическое дерево и *это* растеніе не могутъ быть выведены изъ законовъ природы вообще“ [3]).

Дѣйствительный міръ намъ *данъ*, но *какъ проблема*. Міръ намъ *заданъ* могли-бы мы сказать, но это выраженіе не свободно отъ двусмысленности, и можетъ быть понято въ духѣ односторонняго ложнаго идеализма; „ничто не дано, все *только* задано“—говоритъ такой идеализмъ; что задано, то еще не существуетъ, мы должны выстроить еще не существующій міръ и это наша задача; нѣтъ! *все дано* — вотъ радикальная поправка! „дѣйствительность“ дана, но какъ ἄπειρον, какъ ирраціональное, какъ скрытое бытіе, — и однако живое, наличное, найденное переживаемое.—

---

[1]) IX. 427—429.

[2]) IX. 438. Она есть *ирраціональное переживаніе:* См. V. 442. 443. 459. VI. 365. VII. 131.

[3]) IX. 433. Ср. 441. 446. 461. Та же точка зрѣнія въ послѣднемъ произведеніи Фихте, въ *Наукоученіи 1813 г.*: „Содержаніе и качество образа“ остаются неопредѣленными. N. W. X. 39. „Содержаніе X (его *что*, а не его *какъ*)—*неописуемо*, ибо явленіе абсолютно существуетъ въ формѣ разума, но оно не есть только форма разума“ ib. 40. „Дѣйствительное созерцаніе=X“. ib. 77. „Чистое явленіе=X“ ib. 21.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Полюсы противопоставленія и среднее между ними.

Трансцендентальная философія, наука и внѣнаучное сознаніе. Противопоставленіе раціональнаго и ирраціональнаго содержится во всѣхъ трехъ областяхъ. A priori и a posteriori, какъ двѣ точки зрѣнія на одно и то-же. Болѣе и менѣе непосредственное знаніе. Ступени опосредствованія. Разнообразное во времени и пространствѣ, какъ низшая ступень оформленности. Лѣстница ступеней между *предѣломъ* и *безпредѣльнымъ*.

Въ первой главѣ мы разсмотрѣли заложенное въ трансцендентальномъ методѣ основное противоположеніе, какъ оно выражено на протяженіи всѣхъ изслѣдованій Фихте. Разнообразіе формулировокъ ставитъ вопросъ ихъ оцѣнки: какая-же является лучшей, рѣшающей? Здѣсь мы наталкиваемся на противорѣчія между ними, которыя ясно выступали при ихъ сопоставленіи.

Наукоученіе, какъ стоящее на трансцендентальной точкѣ зрѣнія противополагалось простому нефилософскому человѣческому сознанію и *наукѣ*, какъ стоящимъ на „обыденной“ (gemein) точкѣ зрѣнія[1]). Однако „Первое введеніе въ Наукоученіе“ опредѣленно показало, что наука оперируетъ трансцендентальнымъ методомъ (на примѣрахъ математики и химіи—объясненіе факта изъ элементовъ, изъ „факторовъ“). Соглашаясь съ этимъ, Наукоученіе 1804 г. уже не отожествляетъ науку и обыденное сознаніе, а противопоставляетъ ихъ: наука всегда генетична, всегда „принципіируетъ“, всегда есть знаніе изъ законовъ; „обыденное“ сознаніе — фактично, не поднимается къ законамъ. Это колебаніе показываетъ, что съ точки зрѣнія внѣнаучной — наука лежитъ

---

[1]) См. выше 11. 12. Наука отожествлялась съ „обыденнымъ“ сознаніемъ въ первомъ ученіи о нравственности 1798 г. и въ статьѣ „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ 1798 г.

ближе къ трансцендентальной философіи, а съ точки зрѣнія философской она лежитъ ближе къ внѣнаучному сознанію, однимъ словомъ, наука лежитъ *между* тѣмъ и другимъ, имѣя съ каждымъ нѣчто общее. Но тогда быть можетъ внѣнаучное, „обычное“ сознаніе съ одной стороны и трансцендентальная философія съ другой—представляютъ истинные полюсы, *ἄκρα*?

Повидимому все дѣло здѣсь разъясняется: „обыденное“ сознаніе останавливается на данномъ фактѣ, на „опытѣ“, на a posteriori—простолюдинъ не ищетъ *элементовъ* металла, а прямо беретъ его, какъ онъ ему данъ, его интересуетъ фактъ [1]), его не интересуетъ „демонстрація“ механизма часовъ по законамъ механики, изъ принциповъ, его интересуютъ часы, какъ фактъ; ихъ можно положить въ карманъ, а съ „демонстраціей“ нечего дѣлать [2]). Онъ смѣется надъ ученой затѣей „дедуцировать воздухъ и воду a priori“ [3]), хотя химія этимъ именно занимается; онъ просто дышетъ этимъ воздухомъ и пьетъ эту воду. Принципы кажутся ему не реальными: дикарь не вѣритъ въ существованіе причинности, ибо ее нельзя съѣсть [4]). Въ противоположность этому плоскому и пошлому сознанію, этой Gemeinheit—философія имѣетъ своимъ предметомъ a priori, категоріи, принципы, генезисъ. Какъ ни идеализируетъ Фихте этого простѣйшаго изъ простолюдиновъ, онъ еще безконечно далекъ отъ той крайности, которую долженъ былъ бы выражать, онъ все еще не свободенъ отъ трансцендентальной философіи и ея метода, онъ считаетъ, обосновываетъ, заключаетъ о причинахъ, примѣняетъ всѣ категоріи, словомъ, *мыслитъ*, тогда какъ долженъ былъ-бы *только созерцать*; вѣдь останавливаться на фактѣ—значитъ созерцать, какъ показало Наукоученіе 1801 г., а мыслить—значитъ строить генетически („черезъ“), и послѣднее имѣется въ наличности и здѣсь. Словомъ донаучное сознаніе не выражаетъ одной стороны противоположенія, а содержитъ въ себѣ *обѣ*: мышленіе и созерцаніе, фактъ и генезисъ, раціональное и ирраціональное; если опытъ есть „система необходимыхъ представленій“, какъ его опредѣляетъ Фихте, то ясно, что такой опытъ содержитъ въ себѣ генезисъ, принципіированіе, мышленіе; опытная наука содержитъ въ себѣ обѣ стороны противопоставленія—она и генетична

---

[1]) I. 449.
[2]) II. „Sonnenklarer Bericht“.
[3]) II. Annalen des phil. Tons.
[4]) См. выше 29 стр.

и фактична. Но не слѣдуетъ думать, что трансцендентальная философія *только* апріорна, *только* генетична; Фихте отрицаетъ это самымъ настоятельнымъ образомъ: ея *данность*, ея *фактъ* шире, чѣмъ факты науки—„весь опытъ“ является ея проблемой [1]), вся „дѣйствительность“. Итакъ, противопоставленіе обыденнаго и трансцендентальнаго сознанія не совпадетъ съ противопоставленіемъ факта и генезиса, созерцанія и мышленія. *Основное* противопоставленіе, лежащее въ трансцендентальномъ методѣ, раскрывается на всѣхъ трехъ ступеняхъ сознанія: на внѣнаучномъ, на научномъ и на трансцендентально-философскомъ. Вѣдь только потому оно и есть *основное* противопоставленіе (Grunddisjunction), что оно встрѣчается *вездѣ*, безъ него невозможно сознаніе бытія. Какой-бы фрагментъ сознанія-бытія мы не взяли, вездѣ обнаружатся эти два полюса, какъ въ магнитной иглѣ: не въ одной половинѣ ея лежитъ сѣверъ, а въ другой югъ, но въ каждой мельчайшей частицѣ на каждой сторонѣ—*оба полюса*.

Все это приводитъ Фихте къ особому пониманію a priori и a posteriori, въ которомъ онъ оставляетъ далеко позади своихъ современниковъ—кантіанцевъ. Неправильно думать, будто сознаніе раздѣляется „на двѣ главныхъ составныхъ части“, на двѣ стороны, и на одной—лежатъ a priori, (какъ напр., понятіе причинности, понятіе права), на другой — a posteriori („*люди*, имѣющія права“, и *объекты*, стоящіе другъ къ другу въ причинномъ отношеніи) [2]); a priori не составляютъ „пустыхъ полокъ“, на которыя „опытъ“ ставитъ свои объекты [3]), или „вафельницы“, придающей тѣсту свою форму [4]); вообще ***a priori*** и ***a posteriori***—не двѣ части сознанія и не два рода объектовъ, а лишь „различныя точки зрѣнія на одинъ и тотъ-же объектъ“ [5]). Одно и то же можетъ быть и a priori и a posteriori: „число будетъ ***a posteriori***, если разсматривать его какъ данное; то-же самое число будетъ ***a priori***, поскольку оно выводится, какъ продуктъ изъ факторовъ“ [6]), поскольку оно „возникаетъ предъ нашими глазами“ изъ первыхъ началъ. И весь опытъ, если его разсматривать, какъ данный — будетъ a posteriori; а если его разсматривать, какъ нѣчто вытекающее изъ разумнаго мышленія

---

[1]) См. выше 30 стр. цитир. мѣсто изъ I. 446.

[2]) Annalen des phil. Tons. II. 476 (1797 г.).

[3]) Noturrecht 1796 г. III. 4—5.

[4]) Sonnenklarer Bericht. II. 365. 477. Все это—иронія надъ „кантіанцами“.

[5]) II. 355.

[6]) I. 447 (Первое введ. въ Наукоученіе).

(Folgen des Raisonnements) — будетъ a priori [1]). Химикъ разсматриваетъ свой металлъ a priori, какъ онъ возникаетъ изъ первоначальныхъ элементовъ, простолюдинъ разсматриваетъ его a posteriori, просто какъ онъ ему данъ [2]). Въ „Sonnenklarer Bericht“ Фихте иллюстрируетъ это положеніе на своемъ примѣрѣ часовъ: одни и тѣ-же часы „въ демонстраціи“ понимаются a priori, „въ дѣйствительномъ воспріятіи“ берутся a posteriori [3]). „Понятіе и его объектъ—нераздѣльны и никогда не могутъ быть раздѣлены“: „они составляютъ одно и то-же, разсматриваемое съ различныхъ сторонъ“ [4]).

Изъ всего этого вытекаетъ слѣдующій выводъ, формулированный въ „Первомъ введ. въ Наукоученіе“: „*a priori* и *a posteriori* для завершеннаго идеализма вовсе не двоякое, но совершенно одно и то-же; только оно разсматривается съ двухъ сторонъ и отличается лишь тѣмъ, какъ къ нему приходятъ“ [5]). Въ чемъ состоятъ эти „точки зрѣнія“ уже извѣстно намъ изъ предыдущаго; въ „Annalen“ Фихте ихъ еще разъ формулируетъ: точка зрѣнія „нахожденія“ (des Findens) есть a posteriori: точка зрѣнія „обоснованія необходимости“—есть a priori [6]). Такимъ образомъ уже въ первой своей системѣ Фихте установилъ, что a priori и a posteriori суть двѣ точки зрѣнія, два направленія сознанія. Одно и то-же пространство можно пройти съ юга на сѣверъ и съ сѣвера на югъ.

Но философское сознаніе и „обыденное“ не составляютъ полюсовъ; фактъ и генезисъ, найденное и обоснованное—суть истинные полюсы [7]).

Тогда какое значеніе имѣетъ противопоставленіе Науки и Наукоученія, „обыденнаго“ и „трансцендентальнаго“?

Наиболѣе глубокій отвѣтъ даетъ Наукоученіе 1804 г., самое зрѣлое теоретическое изысканіе Фихте. Оно выясняетъ, что противопоставленіе факта и генезиса не абсолютно, а релятивно: то, что въ одномъ смыслѣ есть генезисъ, въ другомъ можетъ предстать, какъ фактъ; *принципъ*, въ отношеніи къ другому высшему принципу есть *принципіатъ*. Однимъ словомъ, здѣсь нѣтъ взаимно

---

[1]) ibid.
[2]) I. 449.
[3]) II. 355.
[4]) III. 4.
[5]) I. 447.
[6]) II. 478—479.
[7]) Точное выясненіе этой полярности было дано выше во второй главѣ.

исключающихъ противоположностей—здѣсь взаимно проницающія противоположности, путь вверхъ и внизъ, ступени. Фихте такъ описываетъ путь трансцендентальнаго метода: „сначала непосредственно усмотрѣнное, мы затѣмъ усматриваемъ *посредственно* (mittelbar) изъ принципа и изъ основанія его опредѣленнаго бытія (seines Soseins), слѣдовательно проникаемъ въ генезисъ его опредѣленности. Такимъ образомъ мы будемъ подниматься (aufsteigen) отъ фактическихъ членовъ къ генетическимъ; при этомъ генетическое опять можетъ быть фактическимъ въ *другомъ* отношеніи, и мы будемъ принуждены подняться къ тому, что генетично въ отношеніи къ *этой послѣдней* фактичности, и такъ до тѣхъ поръ, пока не поднимемся къ *абсолютному* генезису“ [1]).

Приближаясь къ своимъ прежнимъ формулировкамъ, Фихте говоритъ въ этомъ Наукоученіи, что „къ одному и тому же усмотрѣнію можно придти двумя различными путями: посредственно изъ предпосылокъ, и совершенно непосредственно. Не лежитъ ли въ этомъ раздѣленіи путей (Disjunction der Wege)“, спрашиваетъ онъ далѣе, „все искомое различіе между философскимъ и обыденнымъ познаніемъ?“ И затѣмъ: не существуетъ-ли въ „обыкновенномъ знаніи опять-таки *степеней опосредствованія* (Grade der Mittelbarkeit) и не лежитъ-ли здѣсь различіе между разными точками зрѣнія въ предѣлахъ этого обыкновеннаго знанія“? [2]) Если мы обратимъ вниманіе на то, что „обыкновенное“ знаніе противополагается здѣсь Наукоученію, и слѣдовательно содержитъ въ себѣ науку, то поймемъ, что̀ значатъ *различныя* точки зрѣнія этого „обыкновеннаго знанія“: наука отличается отъ внѣнаучнаго знанія *степенью опосредствованности*; внѣнаучное знаніе—непосредственнѣе, интуитивнѣе, ближе къ простому переживанію, наглядиѣе, но зато неопредѣленнѣе, ибо ближе къ *безпредъльному*; научное знаніе—дискурсивнѣе, дальше отъ переживанія, абстрактнѣе, опредѣленнѣе, ближе къ *предълу*, къ первопринципамъ. Но это не просто *степени*, это различныя *ступени*, ибо переходъ хотя и непрерывенъ, но ведетъ къ качественно-другому. Развѣ наука не вноситъ нѣчто качественно новое, чего нѣтъ въ донаучномъ сознаніи? [3])

---

[1]) X. 128.

[2]) X. 235.

[3]) Донаучныя сужденія Кантъ прекрасно характеризуетъ, какъ „сужденія воспріятія“ (Wahrnehmungsurtheile) см. Пролегомены пер. В. Соловьева, стр. 69 ff. § 20 примѣръ: „когда солнце освѣщаетъ камень, то онъ становится

Точно такъ-же и трансцендентальная философія представляетъ новую ступень, поднимающуюся и надъ научнымъ и надъ внѣнаучнымъ; больше того, она хочетъ быть послѣдней ступенью, или лучше вершиной горы, съ которой обозрѣвается „весь опытъ“ — склоны *науки* и долины *донаучнаго*, весь горизонтъ, убѣгающій въ *безпредѣльность*.

Такимъ образомъ и наука и внѣнаучное представляютъ нѣчто *среднее* между двумя краями (ἄκρα, если выразиться терминомъ Аристотеля). Фихте не дѣлаетъ соотношенія этихъ ступеней спеціальнымъ объектомъ своего разсмотрѣнія, и однако его изслѣдованія привели насъ къ постановкѣ этого вопроса и его цѣнныя замѣчанія, разсѣянныя въ разныхъ мѣстахъ, дадутъ намъ возможность продвинуться еще дальше.

Прежде всего слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что характеризуя низшую ступень знанія, знаніе эмпирическое, фактическое, Фихте часто описываетъ его какъ *разнообразное*. Это опредѣленіе встрѣчается и въ Наукоученіи 1804 г. и въ Наукоученіи 1801 г. [1]) и оно вызываетъ затрудненія. „*Абсолютное* разнообразіе“ есть „*голая* эмпирія“ [2]), говоритъ Наукоученіе 1804 г. Въ другомъ мѣстѣ оно опредѣляетъ „одинъ конецъ знанія“ и именно низшій, къ которому знаніе „спускается“, какъ „качественное разнообразіе и различіе“ и „вся безконечность количествъ въ ея формахъ — времени, пространствѣ и т. д.“ [3]).

Какъ ни эмпирично все это, однако это не есть *чистая* эмпирія (blosse Empirie): *разнообразное* есть продуктъ различенія, противопоставленія (Sonderung, какъ называетъ Фихте), а различеніе и противопоставленіе есть именно усмотрѣніе одного *черезъ* другое, которое характеризуетъ *понятіе*. Фихте это прямо и высказываетъ:

теплымъ“. Но *воспріятія* не судятъ! вѣдь сужденіе создаетъ категоріальный синтезъ; да, но есть сужденія, которыя стоятъ *ближе* къ воспріятіямъ, въ которыхъ понятіе присутствуетъ въ меньшей *степени*, они не возвышаются до закономѣрности; внѣнаучное познаніе не есть знаніе изъ законовъ — послѣднее есть достояніе науки. Другое принципіальное отличіе состоитъ въ методическихъ абстракціяхъ науки: наука распадается на „науки“, которыя спутаны въ донаучномъ сознаніи. Кромѣ того наука знаетъ свое отличіе отъ практики и отъ искуства, чего нѣтъ въ донаучномъ сознаніи.

[1]) Тамъ созерцаніе иногда истолковывалось въ духѣ Канта, какъ созерцаніе разнообразнаго.

[2]) X. 131.

[3]) X. 290.

„принципъ различенія (der Sonderung)=принципъ конструкціи и слѣд. понятія“ [1]).

Итакъ, „разнообразное“ конструировано, расчленено (ist ersondert—могли бы мы сказать пользуясь терминомъ „Sonderung“), порождено противопоставленіемъ и слѣд. генетично, а не фактично, создано, а не найдено [2]). А то, изъ чего оно создано, дѣйствительно *чистая* эмпирія, *чистое* созерцаніе безъ всякаго различенія и понятія будетъ—неразличимое, непонятное, *безпредѣльное*, какъ это достаточно уже выяснено и въ Наукоученіи 1801 г. и въ Наукоученіи 1804 г. и во всѣхъ послѣдующихъ произведеніяхъ. Всѣ категоріи суть различныя формы противопоставленія или, какъ говорилъ Кантъ, различныя единства разнообразнаго; но противопоставленія могутъ быть проще, или сложнѣе, ближе къ „чистой эмпиріи“, или дальше отъ нея (глубже подъ ней). Однимъ изъ простѣйшихъ является противопоставленіе „здѣсь“ и „тамъ“, „теперь“ и „тогда“. Оно лежитъ ближе всего къ „созерцанію“ и потому-то его формы Кантъ назвалъ „формами созерцанія“.

Теперь только намъ вполнѣ ясно, почему Фихте характеризуетъ „низшій конецъ“ знанія какъ „разнообразное“ и почему онъ вводитъ слушателей въ свое новое Наукоученіе, опредѣляя задачу философіи, какъ „сведеніе всего *разнообразнаго* (которое все же мы принуждены принять на обычной жизненной точкѣ зрѣнія) къ *абсолютному единству*“ [3]). Пропедевтика его первой лекціи, ведущая слушателей отъ болѣе извѣстнаго кантіанскаго противопоставленія единства и разнообразнаго къ другимъ, еще неизвѣстнымъ, скрытымъ въ глубинѣ,—обоснована здѣсь въ существѣ дѣла: *разнообразное* во времени и пространствѣ лежитъ *ближе* къ чисто-данному, къ ирраціональному *ἄπειρον* [4]), и однако не совпадаетъ съ нимъ; оно все-таки не есть крайнее, а лишь нѣчто *среднее* между

---

[1]) X. 130.

[2]) Въ Наукоученіи 1801 г. „разнообразное“ опредѣляется какъ Quantitiren, и послѣднее есть актъ свободы; оно противополагается слѣд. данному бытію, какъ несвободѣ. Въ Наукоученіи 1804 г. Фихте различаетъ „принципіаты абсолютнаго расчлененія“ (der Sonderung)—это и будетъ разнообразное—и само *„живое*, абсолютное расчлененіе“. X. 137. „Ни различіе, ни единство *не найдены*, но оба *созданы* однимъ ударомъ“. X. 116.

[3]) X. 93. „Alles *Mannigfaltige* (das sich uns denn doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt) *zurückzuführen auf absolute Einheit*“ (курсивъ Фихте).

[4]) Быть можетъ однако противопоставленія по времени и мѣсту не будутъ самыми ирраціональными; быть можетъ „качественное разнообразіе“, о которомъ упомянулъ Фихте (см. выше 43 стр.), есть самый примитивный

двумя полюсами, и „обыденное“ сознаніе *средняго* человѣка лежитъ именно *посредин*ѣ, не достигая *крайних*ъ предѣловъ, доступныхъ лишь философской мысли. *Πρότερον πρὸς ἡμᾶς*—не есть само безпредѣльное ирраціональное, а лишь *простѣйшія опредѣленія безпредѣльнаго*, извѣстныя намъ „въ обычной жизни“, какъ разнообразное; до того послѣдняго, что лежитъ въ основѣ всѣхъ различеній, нужно еще спуститься, ибо оно лежитъ ступенью ниже [1]). Итакъ, „разнообразное“, данное въ эмпиріи—есть первая ступень расчлененія; первый „генезисъ“ есть рожденіе разнообразія.

Вспомнимъ теперь, что было установлено выше (стр. 42): „генетическое можетъ быть фактическимъ въ другомъ отношеніи“,—именно въ отношеніи къ слѣдующей высшей ступени; для слѣдующихъ высшихъ категорій (болѣе глубокихъ, болѣе принципіальныхъ противопоставленій, реляцій)—разнообразное во времени и пространствѣ есть лишь фактическое, непонятное. Для высшихъ *опредѣленій* оно есть лишь *μὴ ὄν* этихъ послѣднихъ, *не*опредѣленность; правда, неопредѣленность въ *формѣ* разнообразія,—*безпредѣльное разнообразіе*; но эта форма теперь не имѣетъ цѣнности, въ сравненіи съ искомыми формами она есть безформенность.

На слѣдующей высшей ступени *безпредѣльное разнообразіе* всякихъ „здѣсь и тамъ“, „теперь и тогда“ должно превратиться въ *опредѣленное* разнообразіе причинъ и слѣдствій, субстанцій и акциденцій. Вмѣстѣ съ Кантомъ Фихте часто называетъ новыя

продуктъ различія, лежащій ближе всего къ „*безпредѣльному*“; вѣдь послѣднее Фихте иногда называлъ абсолютнымъ *Quale*. Неопредѣленное Quale въ своихъ первоначальныхъ противопоставленіяхъ выдѣлитъ *опредѣленныя качества* и слѣд. „качественное разнообразіе“. *Качество* Фихте опредѣляетъ какъ „абсолютное непостроямое“, какъ невыразимое въ понятіи (IX. 300—302) и однако *опредѣленное* качество, слѣд. релятивное, а не абсолютное Quale, качество, содержащее въ себѣ противопоставленіе; здѣсь мы быть можетъ дѣйствительно на границѣ понятія и непонятнаго. Здѣсь есть *реляція*, но она не раціональная, а эстетическая (звуки, цвѣта). Быть можетъ ниже опредѣленій раціональныхъ лежатъ еще эстетическіе генезиси и конструкціи. Не начинаетъ-ли физикъ свои конструкціи звука съ извѣстныхъ всѣмъ музыкальныхъ воспріятій? а свѣтъ и его спектры не есть-ли гамма цвѣтовъ, прекрасно извѣстныхъ художнику и всякому смертному созерцающему природу?

[1]) Чѣмъ ближе къ чистымъ принципамъ, тѣмъ больше единства — это вѣрно, но *нуль* единства даетъ не „разнообразное“ а „безпредѣльное“, непонятное. Разнообразіе есть уже различіе, противопоставленіе и слѣд. объединеніе, хотя и весьма примитивное. Всякое разнообразіе есть единство—время, пространство, количество. См. Cohen. Logik. „Einigung u. Sonderung“. S. 51.

категоріальныя ступени—единствомъ разнообразнаго, порядкомъ разнообразнаго; необходимо однако помнить на основаніи всего того, что установлено въ Наукоученіи 1804 г., что эти *новыя единства* суть вмѣстѣ съ тѣмъ *новыя противопоставленія* (новые „черезъ“) и слѣд. новыя разнообразія; противопоставленіе А и В, какъ моментовъ во времени—есть самое несовершенное единство, но и вмѣстѣ съ тѣмъ самое неопредѣленное различеніе: „одно позже, другое раньше“, но что̀ именно, чѣмъ А отличается отъ В, кромѣ этой временной реляціи—неизвѣстно; мы не понимаемъ, что̀ происходитъ во времени; иное дѣло, если А и В противопоставлены какъ причина и слѣдствіе; мы глубже проникаемъ въ ихъ существо, въ ихъ различіе и въ ихъ единство [1]), мы знаемъ, что̀ происходитъ.

Каждая низшая ступень представляетъ для высшей своего рода ἄπειρον, кажется ей неопредѣленнымъ, проблематичнымъ, ищущимъ опредѣленія. Если вѣрно, что культура, свобода есть высшая ступень бытія по отношенію къ природной необходимости, то становится понятнымъ, почему *закономѣрныя* явленія природы представляются здѣсь безпредѣльнымъ хаосомъ, неоформленной матеріей, *безпорядкомъ*, который долженъ быть превращенъ въ новый „порядокъ разнообразнаго“.

Полной лѣстницы ступеней, лежащихъ между предѣломъ и безпредѣльнымъ, Фихте не даетъ, но отдѣльныя ступени выдѣляются съ полной ясностью: наука лежитъ между внѣнаучнымъ сознаніемъ и трансцендентальной философіей („трансцендентальной логикой“, какъ ее Фихте называетъ въ заглавіи своихъ лекцій 1812 г.); послѣдняя представляетъ новую, высшую ступень знанія, наука есть для нея лишь фактъ, требующій обоснованія; предпосылки наукъ стоятъ предъ нею, какъ найденное разнообразное, требующее новаго единства; исходные пункты наукъ содержатъ въ себѣ проблемы, неразрѣшимыя въ предѣлахъ этихъ послѣднихъ; ариѳметика *предполагаетъ единицу*, отправляется отъ нея, не будучи въ состояніи дать отчетъ, откуда эта единица, какъ она возникаетъ; геометрія *предполагаетъ* пространство и проведеніе линій; науки не могутъ и не должны поступать иначе, „но онѣ должны знать, что онѣ не первоначальны и не самостоятельны, ибо принципы ихъ собственной возможности лежатъ въ области

---

[1]) „Принципъ единства есть вмѣстѣ съ тѣмъ принципъ расчлененія“—Einheitsprinzip=Disjunctionsprinzip—основная мысль Наукоученія 1804 г. См. X. 133.

другой, высшей науки“ [1]). Здѣсь Фихте разсуждаетъ, какъ правовѣрный кантіанецъ, но далѣе онъ хочетъ сдѣлать новый шагъ впередъ: не достаточно указать основоположенія опыта (Grundsätze der Erfahrung) и категоріи, какъ лежащія въ основѣ всѣхъ наукъ, надо дать *дедукцію* этихъ категорій, свести ихъ къ единому принципу, иначе мы остановимся на „фактической достовѣрности“, какъ это сдѣлалъ Кантъ; его основоположенія опыта все-таки эмпиричны, не *вытекаютъ* изъ высшаго принципа. Правда они объединены въ трансцендентальномъ единствѣ апперцепціи, въ самосознаніи, но это лишь Synthesis post Factum; необходимо показать, какъ изъ единаго принципа развертывается эта таблица категорій; точнѣе, таблицу категорій нужно превратить въ *систему* категорій, нужно построить ту *систему чистаго разума* о которой упоминалъ Кантъ [2]).

Сами философскія системы такимъ образомъ представляютъ различныя ступени, при чемъ отношеніе ступеней остается все тѣмъ-же: то, что для однихъ системъ будетъ принципомъ, для другихъ является лишь принципіатомъ, ибо онѣ ищутъ новаго генезиса этихъ принциповъ. Ограниченность и *догматизмъ* философскихъ системъ состоитъ въ томъ, что онѣ „произвольно успокаиваются на предпосылкѣ и закрываютъ глаза на ея *проблематичность*“ [3]). Онѣ выводятъ изъ своихъ принциповъ, не спрашивая *откуда* эти послѣдніе, не замѣчая въ нихъ проблемы, ирраціональности. А игнорированіе проблемъ и составляетъ сущность догматизма: онъ думаетъ, что исчерпалъ проблемы и ихъ рѣшенія; догматизмъ есть остановившаяся философія. „Всѣ философскія системы“, говоритъ Фихте, „въ какомъ-нибудь пунктѣ останавливаются на мертвомъ бытіи и неподвижности“ [4]), только Наукоученіе не измѣняетъ своему „принципу абсолютнаго генезиса“.

Сама система Фихте служитъ примѣромъ такихъ ступеней: первая ея ступень останавливается на принципѣ *я*, какъ на высшемъ, абсолютно достовѣрномъ, свободномъ отъ всякаго проблематизма, все дедуцируется изъ *я*, само *я* не дедуцируется ни откуда; второй періодъ философіи Фихте, вторая ея ступень поднимается выше: *я*, самосознаніе—становится проблемой, дедуцируется, построяется; изъ принципа становится принципіатомъ.

---

[1]) X. 112.
[2]) Ср. I. 475—479 и X. 110—112.
[3]) X. 248.
[4]) X. 264.

Итакъ, существуютъ различныя ступени философскихъ принциповъ, различныя ступени наукъ и различныя ступени внѣнаучнаго сознанія. Фихте это опредѣленно указалъ, указалъ и тѣ полюсы, между которыми онѣ лежатъ и принципъ поднятія на каждую высшую ступень, какъ принципъ вскрытія проблематичности предыдущей и требованія новаго генезиса. Но болѣе точнаго указанія ступеней — научныхъ и внѣнаучныхъ Фихте не далъ. Нетрудно намѣтить общіе контуры соотношеній. Существуютъ науки, лежащія ближе къ внѣнаучному сознанію и дальше отъ него; напр., описательное естествознаніе — морфологія растеній, описаніе жизни и формъ животныхъ — родственно внѣнаучному сознанію и представляетъ простѣйшую групировку наблюденій, доступныхъ каждому человѣку; дальше отъ внѣнаучнаго сознанія—физика, хотя и она питается имъ и стоитъ съ нимъ во взаимодѣйствіи; звукъ и свѣтъ физика беретъ изъ внѣнаучнаго сознанія и дѣлаетъ ихъ своими проблемами. Еще дальше лежитъ чистая механика, хотя и ея проблема движенія взята изъ внѣнаучнаго сознанія; наконецъ, всего далѣе лежитъ математика.

Не слѣдуетъ только думать, что философія, стоящая на вершинѣ этой лѣстницы,—всего болѣе удалена отъ внѣнаучнаго сознанія, отъ непосредственной жизни, что она, какъ часто говорится, витаетъ въ облакахъ, отвернувшись отъ земной юдоли. Если-бы философія была лишь *одной стороной* противопоставленія, если-бы она знала лишь принципы и реляціи мышленія, тогда она была-бы „отрѣшеннымъ идеализмомъ“, отличалась-бы „схематизмомъ и блѣдностью“ и стояла-бы всего дальше отъ ирраціональной безпредѣльности жизни; но если она, какъ показалъ Фихте, охватываетъ *основныя* противопоставленія въ ихъ полюсахъ, то именно она стоитъ *всего ближе* къ живой дѣйствительности, проникая въ ея ирраціональную глубину; чѣмъ выше она поднимается, вплоть до *предѣльныхъ* вершинъ, тѣмъ *безпредѣльнѣе* ея кругозоръ; только съ *предѣльной* высоты раскрывается *безпредѣльность*.

Поэтому можно сказать, что философія гораздо глубже постигаетъ жизнь и гораздо *жизненнѣе*, чѣмъ всякая „житейская мудрость“. Ни наука, ни внѣнаучное житейское знаніе не поднимаются до предѣльныхъ понятій и не спускаются до безпредѣльности непонятнаго; они движутся посединѣ, никогда не достигая полюсовъ.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Проблема иррацiональнаго въ современной философiи. Шуппе, Риккертъ и Ласкъ.

Иррацiональное у Канта. Данность и мышленiе у Шуппе. Иррацiональное у Риккерта, какъ индивидуальное и конкретное. Критика этого взгляда. Иррацiональное, какъ абсолютно-непонятное переживанiе. Безплодность такого иррацiональнаго. Теорiя двухъ элементовъ у Ласка: форма и матерiя, значащее и незначащее. Непроницаемость матерiи для формы. Пропасть между ними дѣлаетъ познанiе невозможнымъ. Форма, какъ матерiя для иной, высшей формы. Логосъ, какъ форма и значимость. Логосъ, какъ *противопоставленiе.*

Взвѣсить систематическую цѣнность философскихъ изысканiй Фихте въ области проблемы соотношенiя рацiональнаго и иррацiональнаго—значитъ, прежде всего, сопоставить его изслѣдованiя съ современной постановкой этого вопроса, съ цѣлью рѣшить, насколько современнымъ философамъ удалось углубить, или исправить его построенiя.

Несомнѣнно одно: проблема иррацiональнаго, интуитивнаго—снова и болѣе, чѣмъ когда-либо стоитъ теперь въ центрѣ вниманiя: Во Францiи — Бергсонъ, въ Германiи — Риккертъ и Ласкъ, въ Россiи — Лосскiй, дѣлаютъ ее исходнымъ пунктомъ своей философiи. Нѣмецкiе мыслители сохраняютъ при этомъ непрерывную и сознательную связь съ Кантомъ и Фихте.

Маймонсъ и Фихте впервые вскрыли проблему иррацiональнаго въ критической философiи, исходя при этомъ изъ отрицанiя догматической вещи въ себѣ, и стремясь къ строгому имманентизму. Дѣйствительно, апостеріорное, эмпирическое, *данное*—есть и у Канта въ концѣ концовъ непрозрачное для разума, непостроляемое, *иррацiональное*; тогда-какъ внѣопытное *созиданiе* a priori

и есть какъ разъ выраженіе дѣятельности разума, само *раціональное*. Къ этому результату приводитъ противупоставленіе эмпирическаго *матеріала* ощущеній — *формамъ*, упорядочивающимъ и опредѣляющимъ этотъ матеріалъ [1]). Вѣдь эмпирическое созерцаніе (разнообразіе ощущеній) есть для Канта нѣчто *слѣпое, неопредѣленное* [2]), и однако отнюдь *не ничто*; напротивъ—темная полнота бытія, то, безъ чего формы остаются „пустыми“, то, безъ чего нѣтъ никакой реальности, дѣйствительности [3]), однимъ словомъ, то, что современная философія называетъ ирраціональнымъ. Въ одномъ мѣстѣ Кантъ самъ приходитъ къ этому выводу: „*раціональное я противупоставляю эмпирическому*“, говоритъ онъ [4]); иначе говоря, эмпирическое есть ирраціональное.

Вильгельмъ Шуппе, основатель имманентной школы, былъ несомнѣнно тѣмъ мыслителемъ, который впервые обратилъ вниманіе современной философіи на эти канто-фихтовскія идеи. Онъ разрабатывалъ ихъ однако не какъ интерпретаторъ, или историкъ, а какъ основатель собственной системы. Въ основу своей „Теоретико-познавательной Логики“ онъ кладетъ противопоставленіе *мышленія* и *данности* [6]), заключенное въ трансцендентальномъ методѣ, какъ его понимали Кантъ и Фихте. Сущность мышленія, природа логоса можетъ быть вскрыта только въ сопоставленіи съ тѣмъ, что противуположно ему по своей природѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ съ нимъ неизбѣжно связано. Традиціонная формальная логика не проникаетъ въ существо мышленія, ибо неправильно представляетъ себѣ то, что *дано* всякому мышленію: она думаетъ, что намъ *даны* факты, вещи, событія и понятія, и мы мыслимъ о нихъ, судимъ о нихъ, связываемъ ихъ въ сужденія, и въ этомъ именно и состоитъ работа логоса [7]). Но *дѣйствительно дано* вовсе

---

[1]) Kant. Kritik d. r. V. Originalausgabe. 34. 322—324.

[2]) Матерія для Канта есть нѣчто „опредѣлимое“ и слѣдовательно само по себѣ *неопредѣленное*, ибо лишь форма *опредѣляетъ* ib. 322.

[3]) См. напр. ib. 609. Erste Aufl. 373 ff.

[4]) ib. 863. На это замѣчательное мѣсто указываетъ Vaihinger. Kommentar zur Kritik der rein. Vern. I. 485.

[6]) W. Schuppe. Erkenntnisstheoretische Logik. Bonn 1878. „Das Gegebene u. die Denkarbeit“. 142 ff.

[7]) „Кто разсматриваетъ людей и звѣрей и города и села, какъ данное, и затѣмъ хочетъ изслѣдовать, что именно дѣлаетъ мышленіе съ *этими* данными, тотъ не можетъ найти ничего другаго, кромѣ пустыхъ схемъ обыденной логики, да и это лишь въ силу непослѣдовательности“. Schuppe ib. 102.

не это [1]): вещи и факты суть продукты мышленія, они не даны, а созданы. Такая логика имѣетъ дѣло лишь съ *продуктами* мысли и ихъ дальнѣйшей обработкой, она знаетъ лишь вторичную работу мышленія, она не усматриваетъ первыхъ началъ логоса [2]).

Но что-же дѣйствительно дано? Если, какъ говоритъ Шуппе, „мышленіе, какъ мышленіе, противополагается не содержанію нашихъ сужденій (unserer Urtheilsverbindungen), но непосредственно-данному“ [3]), то что такое это непосредственно-данное? Мѣстами онъ отвѣчаетъ вслѣдъ за Кантомъ, что это—„безконечное разнообразіе впечатлѣній“, „непосредственное чувственное воспріятіе“, „данныя внѣшнихъ чувствъ“... [4]), но не довольствуется этимъ кантіанскимъ отвѣтомъ: Нѣтъ „разнообразія“ безъ *различенія*, безъ отождествле-

---

[1]) „То, что возвѣщаетъ себя, какъ непосредственно-данное, отличается самымъ рѣзкимъ образомъ отъ картины міра съ его вещами и событіями“. Schuppe ib. 95.

[2]) Раньше и пожалуй глубже эта мысль была высказана у Фихте въ его произведеніи „Ueber das Verhältniss der Logik zur Philosophie, oder Transscendentale Logik“. 1812. Онъ устанавливаетъ здѣсь отличіе трансцендентальной логики отъ логики обыденной, формальной: послѣдняя „обращаетъ вниманіе на связываніе разнообразныхъ готовыхъ представленій, тогда какъ въ нихъ самихъ уже заключается единство и связь... Каждое представленіе само уже есть единство разнообразнаго; на это первое связываніе воедино логика не обращаетъ вниманія, но беретъ эти представленія, какъ факты, и смотритъ, какъ ихъ связываютъ въ новое единство“. Такое соединеніе создаетъ абстрактныя и всеобщія понятія, которыми занимается логика. Эта логика „предполагаетъ данными отдѣльныя представленія тѣхъ, или иныхъ, находящихся въ пространствѣ, вполнѣ опредѣленныхъ предметовъ, такой-то величины, напр. растеній“. IX. 113. Обыденная логика, такимъ образомъ, имѣетъ дѣло не съ первымъ началомъ мышленія, не съ первоначальнымъ созиданіемъ объекта мысли, а съ мышленіемъ „изъ вторыхъ рукъ“ IX. 320. Въ слѣдующихъ ясныхъ словахъ Фихте формулируетъ отличіе трансцендентальной логики отъ обыденной: „согласно *обыденной логикѣ*, мышленіе есть *дальнѣйшее случайное опредѣленіе* перваго представленія, даннаго въ фактическомъ, предпосылаемомъ знаніи, напр. представленія о мірѣ; согласно *философіи*, мышленіе есть *первоначальное опредѣленіе знанія*, безъ котораго вовсе нѣтъ представленія; и представленіе само есть операція мышленія, мысль“. IX. 122. (Курсивъ Фихте). Трансцендентальная логика есть логика первыхъ началъ („transscendental, d. h. auf das Ursprüngliche gerichtet“ ib.). На той же точкѣ зрѣнія стоятъ и Шуппе и Когенъ (см. Logik. Urtheil des Ursprungs), съ тою лишь разницею, что у послѣдняго, въ противуположность Фихте и Шуппе, непосредственно-данное не составляетъ фундаментальной противоположности; ему отводится служебная роль ощущенія. (Logik 391 ff.).

[3]) Schuppe ib. 101.

[4]) Schuppe ib. 164—165. 144.

нія и противопоставленія, а послѣднее какъ разъ и составляетъ первый шагъ мышленія [1]). Поэтому приходится сказать, что „если только имѣется различеніе, то оно, это привходящее опредѣленіе, не составляетъ того, что дано“ [2]). Качественное разнообразіе пространственно-временныхъ воспріятій не есть сама данность уже потому, что „пространство и время... суть продукты различенія“ [3]).

И эти простѣйшія опредѣленія мышленія должны быть устранены, если мы хотимъ получить чистую данность: „если мы изъ какой-либо данной мысли... устранимъ все то, что въ ней принадлежитъ мышленію, какъ таковому, то останется *дикій хаосъ* безсвязныхъ, непонятыхъ и непонятныхъ, послѣднихъ, непосредственно-данныхъ элементовъ“ [4]). Чисто-данное противится разложенію на составныя части сужденія и можетъ разсматриваться лишь какъ простая наличность, „источникъ и возникновеніе которой *неизвѣстны*“ [5]), „простая наличность, лишенная всякаго опредѣленія, всякой реляціи“ [6]). „То, что я здѣсь разумѣю“, говоритъ Шуппе, „не есть какое-либо репродуктивное представленіе, не есть что-либо общее, но лишь *дѣйствительно и фактически пережитое*“ [7]).

Такъ Шуппе углубляетъ противопоставленіе данности и мышленія; спустившись къ тому, что дѣйствительно дано, къ хаотическому, неизвѣстному, непосредственно-пережитому—онъ усматриваетъ тамъ, въ этой глубинѣ, первыя черпанія разума со дна ирраціональнаго. Только установивъ „непосредственно-данное“, какъ „твердый и неизмѣнный исходный пунктъ“, можно усмотрѣть отсюда роль мышленія „въ простѣйшей формѣ его перво-

---

[1]) Schuppe ib. § 44 „Erste Art des Denkens das Identificiren u. Unterscheiden“. 148.

[2]) Schuppe ib. 144. „Познанное тождество и различіе не принадлежитъ данному, какъ таковому, не относится къ его темному зерну, но принадлежитъ данному лишь постольку, поскольку оно сознается, поскольку оно стоитъ въ свѣтломъ кругѣ, выражающемъ собою первую работу мышленія“. ib. 148.

[3]) Schuppe ib. 169. „Первоначальное различеніе разграничиваетъ пространственно-временныя цѣлыя“. ib. 165.

[4]) Schuppe ib. 102.

[5]) Schuppe ib. 142.

[6]) Schuppe ib. 143.

[7]) Schuppe ib. Данное есть „фактически воспринятое, или пережитое; неразложенное и неразложимое впечатлѣніе“ ib. 144.

начальныхъ шаговъ“ [1]). И оно предстанетъ намъ тогда, какъ *расчлененіе*, *различеніе*, идущее въ безконечность [2]).

Въ несомнѣнной зависимости отъ Канта, Фихте и имманентной школы стоятъ въ области интересующей насъ проблемы два другихъ мыслителя современной Германіи—Риккертъ и Ласкъ.

Въ своемъ противопостановленіи раціональнаго и ирраціональнаго они оба исходятъ изъ противопоставленія чувственнаго матеріала созерцанія и апріорной формы, установленнаго Кантомъ. Родство Риккерта съ Кантомъ, по его собственному утвержденію, состоитъ въ признаніи того, что „всякое научное познаніе дѣйствительности заимствуетъ свое содержаніе изъ имманентнаго міра чувствъ“ [3]). Этотъ имманентный чувственный міръ называется у Риккерта ирраціональной дѣйствительностью. Послѣдняя, такимъ образомъ, соотвѣтствуетъ эмпирическому созерцанію у Канта. Ласкъ, въ своемъ первомъ произведеніи: „Fichtes Idealismus u. d. Geschichte“, гдѣ онъ въ значительной степени еще является риккертіанцемъ, выражаетъ свое отношеніе къ Канту еще ярче: „трансцендентальный анализъ раскалываетъ все познаніе на двѣ составныя части, на a priori и a posteriori, или—что по нашему мнѣнію одно и то же — на раціональное и ирраціональное“ [4]).

Разнообразіе эмпирическаго созерцанія называется у Риккерта „матеріаломъ познанія“, „данностью“, „комплексомъ воспріятій“ [5]), „наплывомъ фактовъ“ [6]), „эмпирической дѣйствительностью“, „непосредственнымъ переживаніемъ“. Все это опредѣляется какъ ирраціональное. Дѣйствительность мы непосредственно *переживаемъ*, или испытываемъ. Она ускользаетъ отъ естествознанія. Только въ непосредственной жизни мы къ ней подходимъ [7]). Такимъ образомъ

---

[1]) „An diesem haben wir den Anteil des Denkens zu beachten ... in der einfachsten Gestalt seines ersten Ansatzes“. Schuppe ib. 143—145.

[2]) „Этотъ характеръ данности, какъ простого содержанія сознанія (которое еще не есть сужденіе) побуждаетъ рефлексію къ расчлененію или различенію“, послѣднее лишь „постулируется“ и никогда не доводится до абсолютнаго конца. Schuppe ib. 145. Ср. Schuppe. Grundriss d. Erkenntnisstheorie u. Logik. 1894. S. 39. 45 ff.

[3]) Rickert. Gegenstand der Erkenntniss. 2 Aufl. 1904. S. 209. Русскій пер. Г. Шпетта. Кіевъ. 1905, стр. 223.

[4]) Lask. Fichtes Idealismus u. d. Geschichte. 1902. S. 77.

[5]) Ib. 200. Русск. пер., 214.

[6]) Ib. 199, русск. пер., 212.

[7]) Rickert. Die Grenzen der Naturwiss. Begriffsbildung. 1902. S. 238. 243.

эмпирическая дѣйствительность—ирраціональна, она составляетъ *границу естественно-научнаго образованія понятій.*

Дѣло науки состоитъ въ переработкѣ, упорядочиваніи, упрощеніи этого матеріала дѣйствительности, данной въ ея „необозримомъ многообразіи“ [1]). При этомъ наука оперируетъ двумя методами: методомъ „генерализирующаго и индивидуализирующаго“ пониманія дѣйствительности [2]).

Въ чемъ же состоитъ ирраціональная и эмпирическая дѣйствительность? Главный ея признакъ по Риккерту состоитъ въ ея *индивидуальномъ* характерѣ [3]). „Единичное, созерцаемое и индивидуальное образуетъ единственную дѣйствительность, которую мы знаемъ“ [4]). Она состоитъ изъ „необозримаго разнообразія единичныхъ созерцательныхъ образовъ“ [5]). Ирраціональная дѣйствительность есть тотъ матеріалъ, который мыслится подъ *категоріей данности.* Послѣдняя представляетъ форму сужденія, констатирующаго „чисто фактическое, опредѣленное, единично-данное“, напр.: „этотъ цвѣтъ существуетъ“. То, что утверждается въ такихъ сужденіяхъ, есть индивидуальный отдѣльный фактъ, истина отдѣльнаго воспріятія, единичное, особенное [6]). Данность констатируетъ индивидуальные факты [7]), которые абсолютно ирраціональны: „это голубое и красное во всѣхъ отношеніяхъ невыводимо“ [8]). Такимъ образомъ, по Риккерту, ирраціональное есть индивидуальное, фактическое, неповторямо-разнообразное, дѣйствительность, какъ *непрерывная разнородность* [9]). Въ своей первой книгѣ „Fichtes Idealismus und die Geschichte“, Ласкъ, вслѣдъ за Риккертомъ, истолковываетъ *ирраціональное*, какъ индивидуальное, какъ случайное [10]). Противопоставленіе раціональнаго и ирраціональнаго отождествляется здѣсь, какъ и у Риккерта, съ противопоставленіемъ всеобщаго и особеннаго: „*Всеобщее* есть форма сознанія; *особен-*

---

[1]) Ib. 228. 229. Ср. Риккертъ. Философія Исторіи. Пер. Гессена. Спб. 1908, с. 17 ff.

[2]) Ib. 19. 20.

[3]) Rickert. Die Grenzen... 235. 236.

[4]) Ib. 237—240.

[5]) Ib. 228.

[6]) Rickert. Gegenst. d. Erk. 177 русск. пер., 191.

[7]) Ib. 178 русск. пер., 192.

[8]) Ib. 168. 180 русск. пер., 182. 194.

[9]) Риккертъ. Науки о природѣ и науки о культурѣ. Пер. Гессена. Спб. 1911. с. 62 ff.

[10]) Lask. Fichtes Id. u. d. Gesch. 86. 124. ff. 128. 78. 99. 113. 114.

ное—есть матерія сознанія". Сознаніе состоитъ изъ этихъ двухъ „факторовъ" [1]).

Въ своемъ новомъ философскомъ трудѣ „Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre" Tüb. 1911, Ласкъ дѣлаетъ важный шагъ впередъ въ пониманіи ирраціональнаго. Риккертъ, говоритъ онъ, указалъ намъ на „чувственно-созерцаемую полноту содержанія, какъ на категоріальный матеріалъ" — въ этомъ вся его заслуга — онъ освободилъ насъ отъ ошибокъ платонизма, но онъ неправъ, когда *конкретное и индивидуальное* отождествляетъ съ ирраціональнымъ, а *абстрактное и всеобщее* съ раціональнымъ. И то и другое состоитъ изъ формы и матеріала, и то и другое содержитъ въ себѣ раціональное и ирраціональное [2]).

Въ самомъ дѣлѣ, неправота Риккерта ужъ слишкомъ бросается въ глаза. Возьмемъ такой индивидуальный единичный фактъ, какъ солнечное затменіе 1912 года. Развѣ въ немъ не содержится цѣлая система сложныхъ раціональныхъ опредѣленій: всѣ категоріи математики, механики, физики? Хотя въ этомъ индивидуальномъ фактѣ и можно вскрыть, какъ во всякомъ явленіи, „ирраціональный остатокъ", однако въ цѣломъ онъ скорѣе годится для иллюстраціи раціональнаго. Невыводимость факта изъ закона, на которой настаиваютъ риккертіанцы [3]), должна подвергнуться на этомъ примѣрѣ самому серьезному сомнѣнію. Если мы возьмемъ далѣе примѣръ исторической индивидуальности—Юлія Цезаря, или Сократа, то убѣдимся, что въ этихъ конкретныхъ индивидуальностяхъ точно такъ-же содержится множество раціональныхъ опредѣленій. Можно-ли мыслить Сократа, не нагромождая абстрактныхъ и всеобщихъ понятій, не утверждая, напр., что онъ былъ человѣкъ, аѳинянинъ, философъ. Въ живой конкретной индивидуальности срослись (concrescunt) всѣ категоріи логики, этики и эстетики (мы мыслимъ, что Сократъ былъ добръ и некрасивъ, точно такъ-же какъ и то, что онъ создалъ индукцію). Мы видимъ, слѣдовательно, какъ мало индивидуальное *совпадаетъ* съ ирраціональнымъ. Конкретное есть сращеніе всѣхъ раціональныхъ понятій съ ирраціональнымъ.

Съ другой стороны, не трудно убѣдиться, какъ неправильно отождествленіе абстрактнаго и всеобщаго съ раціональнымъ. Доста-

---

[1]) Ib. 128. 112. 98

[2]) Lask. Die Logik d. Philos. 1911. S. 77—79.

[3]) См. напр. Гессенъ. Предисловіе къ книгѣ Риккерта „Науки о природѣ и науки о культурѣ" 7. 8.

точно вдуматься въ такія всеобщія понятія естествознанія, какъ законъ тяготѣнія, или гипотеза эфира въ физикѣ, или понятіе жизни въ біологіи, чтобы увидѣть, что мы имѣемъ здѣсь яркіе примѣры ирраціональнаго.

Гегель справедливо утверждаетъ, что съ синтетической точки зрѣнія конкретное есть *результатъ*, а не предпосылка, не исходный пунктъ [1]). Только нефилософское конечное познаніе можетъ въ своей наивности „предпосылать разнообразные факты внѣшней природы, или сознанія", какъ данные, исходить изъ „*различнаго*, какъ найденнаго". При такой предпосылкѣ дѣятельность познанія будетъ состоять лишь въ „растворѐніи даннаго конкретнаго", въ „приданіи ему формы абстрактной всеобщности" [2]). Эти слова Гегеля какъ-бы прямо обращены противъ Риккерта. Послѣдній именно и стоитъ на этой точкѣ зрѣнія „конечнаго разсудка", какъ ее характеризуетъ Гегель. Противъ него остается въ силѣ утвержденіе Гегеля, что „предметъ въ его *конкретной* единичности есть синтетическое отношеніе различныхъ опредѣленій" [3]). Предметъ есть сращеніе раціональныхъ категорій. Въ этомъ правъ Гегель, хотя-бы онъ былъ и не правъ въ своемъ панлогизмѣ, въ утвержденіи того, что конкретное есть лишь сращеніе *однихъ* раціональныхъ опредѣленій.

Противорѣчивость, непродуманность и половинчатость понятія ирраціональнаго, какъ индивидуально-фактическаго у Риккерта, заставляетъ его послѣдователей искать болѣе совершенной формулировки ирраціональнаго. Ласкъ, какъ мы видѣли выше, отбрасывая пониманіе ирраціональнаго, какъ конкретнаго и индивидуальнаго, сохраняетъ другое его истолкованіе, имѣющееся у Риккерта: ирраціональное есть „чувственно - созерцаемая полнота содержанія, категоріальный матеріалъ", оно есть непосредственное переживаніе. Еще ранѣе Ласка такое обостреніе и углубленіе понятія ирраціональнаго стремился дать русскій риккертіанецъ Гессенъ въ своей статьѣ „Мистика и метафизика" [4]). Истинно ирраціональное есть, по его мнѣнію, ирраціональное и въ формальномъ и въ матеріальномъ смыслѣ, „абсолютно ирраціональное, о которомъ невозможно рѣшительно никакое знаніе. Наше понятіе

---

[1]) Hegel. Encyklopädie der phil. Wiss. § 231.
[2]) Ib. § 227.
[3]) Ib. § 231.
[4]) Логосъ. Книга первая. Москва. 1910. с. 118 ff.

переживанія", продолжаетъ онъ, „и есть понятіе такого абсолютнаго отрицанія"[1]). Такимъ образомъ мистика, какъ область абсолютно ирраціональнаго переживанія, лежитъ внѣ философіи, внѣ культуры, внѣ міра цѣнностей. По мнѣнію Гессена, чистая мистика воплощается въ юродивыхъ, лишенныхъ какого-бы то ни было смысла и стоящихъ внѣ культуры[2]).

Такое истолкованіе ирраціональнаго переживанія, какъ совершенной непроницаемости для разума, какъ совершенной *тьмы*, лишаетъ его, по нашему мнѣнію, всякой глубины и таинственности, дѣлаетъ плоскимъ и безплоднымъ. Эта *тьма кромѣшная* весьма мало похожа на *неизреченный свѣтъ*, о которомъ говорятъ мистики. Эта мистика столь же мало мистична, какъ та тьма египетская, которую странницы продаютъ въ пузырькахъ. Юродивые не потому мистичны, что они лишены смысла, а потому, что они являются, по мнѣнію народной вѣры, носителями высшаго смысла, таинственнаго знанія. Таинственность мистики—есть указаніе на возможность высшаго знанія, на присутствіе безконечнаго клада, какъ сказалъ-бы Николай Кузанскій. Ирраціональное содержитъ въ себѣ раціональности высшаго порядка, какъ справедливо указалъ В. Сеземанъ[3]). Ирраціональное не составляетъ, какъ думаетъ Гессенъ, *переплета* четырехъ томовъ философской системы (логики, этики, эстетики и философіи религіи), а скорѣе составляетъ то *нѣчто*, о чемъ написаны всѣ четыре тома, что всѣ они силятся выразить, логосъ чего они стремятся высказать, ту интуицію, безъ которой не о чемъ писать философу.

Ласкъ въ своемъ новомъ трудѣ „Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre" дѣлаетъ огромный шагъ впередъ по сравненію съ Риккертомъ и риккертіанцами въ пониманіи соотношенія раціональнаго и ирраціональнаго. Вся его книга въ сущности посвящена выясненію и углубленію этого противопоставленія. Ласкъ продолжаетъ здѣсь идею, высказанную у Фихте въ Наукоученіи 1804 г.: Философія (philosophia prima) имѣетъ дѣло съ основными противопоставленіями (Grunddisjunctionen) всего бытія, всего вообще. „Вся исторія мысли", говоритъ Ласкъ, „стремится дать послѣднее освѣщеніе, выразить послѣдній порядокъ въ переживае-

---

[1]) Гессенъ. Мистика и Метафизика. ib. 146—147.

[2]) ib. 148—151.

[3]) В. Сеземанъ. „Раціональное и ирраціональное въ системѣ философіи". Логосъ Книга первая. Москва 1911 г. стр. 93 ff.

момъ вообще, въ мыслимомъ вообще, въ *нѣчто* вообще". „Все, что въ *жизни*, въ непосредственно-данной дѣйствительности, смѣшано, соединено, должно быть для этого разложено на основныя составныя части" [1]). Древнѣйшимъ прообразомъ такого основного противопоставленія была знаменитая теорія двухъ міровъ Платона во всѣхъ варіаціяхъ, какія ей были приданы въ исторіи философіи [2]). Старая теорія *двухъ міровъ* должна быть, по мнѣнію Ласка, замѣнена теоріей *двухъ элементовъ* [3]). Форма и матеріалъ—суть эти элементы. Заслуга Канта состояла въ выясненіи того, что предметъ познанія слагается изъ двухъ элементовъ: изъ категоріальной формы и чувственнаго матеріала. „Коперниковская точка зрѣнія разрушаетъ дуализмъ двухъ царствъ; но въ сферѣ единаго царства, которое есть царство истины и именно потому царство предмета, она устанавливаетъ противоположность категоріальной формы и категоріальнаго матеріала" [4]).

Въ другомъ мѣстѣ Ласкъ такъ формулируетъ эту Коперниковскую точку зрѣнія: „Область бытія не есть насквозь чувственная, апостеріорная, лишь опытно-данная, алогическая и чуждая знанія масса, она не лежитъ всецѣло внѣ логическаго, внѣ разсудка, напротивъ, въ нее входитъ логическая форма, которая охватываетъ чувственный матеріалъ и лишь такимъ образомъ создаетъ дѣйствительность. Затронутая категоріями масса чувственнаго содержанія превращается въ царство вещей и причинно связанныхъ событій" [5]).

Итакъ, все состоитъ изъ этихъ двухъ элементовъ—формы и матеріи. „Только теперь", говоритъ Ласкъ, „удалось достигнуть послѣднихъ составныхъ элементовъ (letzte Komponenten), изъ которыхъ построяется нѣчто, какъ цѣлое (das All des Etwas)" [6]). Для этого цѣлаго, объединяющаго форму и матерію, Ласкъ устанавливаетъ терминъ *смысла*. Смыслъ, какъ послѣднее единство, понимается Ласкомъ чисто онтологически. Это не есть смыслъ „моихъ" высказываній, не есть смыслъ сужденій какого-либо субъекта; здѣсь нѣтъ рѣчи ни о какомъ „легитимирующемъ субъектѣ мышленія" [7]).

---

[1]) Lask. Die Logik d. Philosophie. 1911. S. 2.
[2]) ib. 2. 3. 203.
[3]) ib. 44 ff. 113 ff.
[4]) ib. 41.
[5]) ib. 56.
[6]) ib. 46.
[7]) ib. 69.

Царство теоретическаго смысла есть сфера предметности [1]). Смыслъ равенъ существующимъ предметамъ [2]). Предметъ-же равенъ истинѣ, которая есть не что иное, какъ матеріалъ въ категоріальной формѣ [3]). Истина и вещь—одно и тоже. Истина не есть тѣнь, или отраженіе. „Истина есть смыслъ, расчлененный на форму и матеріалъ“ [4]). Такимъ образомъ терминъ смысла выражаетъ у Ласка истинно сущее. Въ этомъ онтологизмѣ состоитъ его огромное преимущество по сравненію съ Риккертомъ, который стоитъ на точкѣ зрѣнія имманентизма, субъективнаго идеализма. Для Ласка-же форма и матерія составляютъ основные элементы, основныя противоположности всего бытія, всего истинно сущаго, а вовсе не элементы сознанія; а такъ какъ противопоставленіе формы и матеріи является неустранимымъ для *всего вообще* („für das All des Etwas“), то слѣдовательно это противопоставленіе обязательно не только для теоретической сферы, но и для эстетической и для этической. Смыслъ, состоящій изъ содержанія, подчиненнаго формѣ (formbeherrschte Inhaltlichkeit), изъ оформленной массы (formgeprägte Masse), есть не только „царство истины“, „царство предметности“, (Reich der Sachlichkeit), но также и царство эстетическаго (das Reich ästhetischen Sinnes) [5]).

Для характеристики категоріальной формы Ласкъ усваиваетъ терминъ *значимости* (Gelten), впервые встрѣчающійся у Лотце. Міръ формъ тѣмъ и отличается отъ міра эмпирическаго матеріала, что онъ есть міръ значимости и цѣнности, тогда какъ матерія есть то, что чуждо значенія и цѣнности [6]). „Область бытія и вмѣстѣ съ тѣмъ тождественное съ нею царство теоретическаго смысла построяется изъ сферы теоретически-значимаго, какъ формы, и изъ сферы чувственно-незначимаго, какъ матеріала“ [7]). Только форма имѣетъ *значимость*, алогическое чувственное не имѣетъ *значимости*, не „означаетъ“ ничего, оно только можетъ содержаться *въ* значимой формѣ, *въ* логической сферѣ, можетъ быть лишь затронуто (betroffen) категоріальной формой. „Не-значащее, чувственное и алогическое, какъ напр. голубой цвѣтъ..... лишь охватывается,

---

[1]) ib. 39.
[2]) ib. 42.
[3]) ib. 40. 38.
[4]) ib. 109—110. 130.
[5]) ib. 36—38.
[6]) ib. 31. 35. 51—53.
[7]) ib. 44.

обозначается (wird umgolten) безвременно-значимой категоріальной формой истины“ [1]). Чувственный матеріалъ и есть для Ласка наиболѣе наглядный (хотя, какъ мы увидимъ далѣе, и не единственный) образецъ ирраціональнаго. Чувственное, говоритъ онъ, есть *ирраціональное*, логически непроницаемое, неосвѣщаемое, чуждое и этической и эстетической формы, лишь непосредственно-переживаемое въ созерцаніи, неописуемое, „пассивно“ воспринимаемое; чувственное есть „темный остатокъ, осадокъ въ переживаніи, не только теоретически непонятный, но всесторонне непостижимый, необозначимый“. „То, что только грубо существуетъ, не говоритъ намъ ничего, остается нѣмымъ, область впечатлѣній, лишенныхъ смысла и значенія. Вотъ, что такое „чувственное“ столько же „въ насъ“, сколько и „внѣ насъ“ [2]). „Субъективнымъ коррелатомъ“ этой матеріи будетъ *непосредственное переживаніе*, „переживаніе алогическаго“; „оно не знаетъ, что оно дѣлаетъ и что переживаетъ“ [3]). Такъ Ласкъ приходитъ къ тому же самому абсолютно ирраціональному переживанію, къ какому пришелъ и Гессенъ, съ тою однако важною поправкою, что для Ласка это лишь субъективный коррелатъ универсальной и онтологически понимаемой темной первичной матеріи (*πρώτη ὕλη*).

Ласкъ встрѣчается здѣсь съ тѣмъ же самымъ затрудненіемъ: какъ можно познавать и оформливать эту абсолютно темную и безформенную массу? Посмотримъ, какъ онъ характеризуетъ дѣятельность формы по отношенію къ этой матеріи: Форма „не созидаетъ“ и „не проницаетъ“ матеріала, онъ лишь *дается* ей. Пустая форма познанія должна получить охватываемый ею матеріалъ „откуда-то извнѣ“ („von anderwärts her geben lassen“), какъ это установлено Кантомъ [4]). Такимъ образомъ матерія и форма совершенно гетерогенны другъ другу. Форма есть „защищающая, скрѣпляющая оболочка, которая охватываетъ алогическое... какъ бы логическою корой“. Форма лишь „легитимируетъ, подтверждаетъ, кладетъ печать, штемпель логическаго эпитета“, даетъ „логическое освященіе“ [5]). „Форма безъ содержанія пуста, содержаніе безъ формы—оголено“ говоритъ Ласкъ, перефразируя извѣстный афо-

---

[1]) ib. 35.
[2]) ib. 54. 55.
[3]) ib. 190—192. 202.
[4]) ib. 196.
[5]) ib. 69.

ризмъ Канта о пустотѣ категорій и слѣпотѣ созерцаній [1]). Форма лишь „одѣваетъ, окружаетъ, опечатываетъ, даетъ этикетъ,—она не пронизываетъ матерію своимъ свѣтомъ“ („nicht von Klarheit durchleuchtet, sondern nur umleuchtet, nicht verklärt, sondern nur umklärt“, говоритъ онъ о матеріи). Въ концѣ концовъ Ласкъ принужденъ признать полную *непроницаемость* матеріала для формы: матеріалъ—„непроницаемъ, непонятенъ, неуяснимъ, данъ, нерастворимъ логически“. „Пропасть между формой и матеріаломъ неустранима“ [2]).

Вся эта масса метафоръ, которую Ласкъ нагромождаетъ съ цѣлью уяснить соотношеніе формы и матеріи показываетъ намъ только то, что эти элементы раздѣлены пропастью, разнородны и непроницаемы другъ для друга, а поэтому ихъ взаимодѣйствіе есть такое же чудо, какъ взаимодѣйствіе субстанцій у Декарта. Всѣ сравненія Ласка вмѣсто того, чтобы объяснить возможность познанія, иллюстрируютъ лишь его невозможность. Какой смыслъ придавать этой темной и нерастворимой матеріи различныя формы, если во всѣхъ формахъ она остается одинаково темной и непроницаемой? Вѣдь дѣятельность формированія тогда становится совершенно безсмысленной. Сколько-бы мы ни разливали напр., чернила въ хрустальные сосуды самой сложной формы и строенія, они останутся одинаково темными и непроницаемыми. Если мы вспомнимъ тѣ примѣры, какими Фихте иллюстрируетъ неправильное пониманіе категоріальныхъ формъ у кантіанцевъ, примѣры „пустыхъ полокъ“, на которыхъ разставляется матеріалъ опыта и „вафельницы“, которая придаетъ форму тѣсту,—то мы увидимъ, что эти примѣры обращены и противъ Ласка.

Непроницаемую матерію Ласка можно сравнить съ книгами, написанными на невѣдомомъ языкѣ: сколько-бы мы не разставляли ихъ на „пустыхъ полкахъ“, какую-бы форму мы не придавали этимъ полкамъ, книги останутся для насъ одинаково непонятными; столь же непонятны будутъ онѣ, если мы, употребляя сравненіе Ласка, наложимъ штемпеля, привѣсимъ этикеты, или одѣнемъ ихъ переплетами. При такомъ соотношеніи формы и матеріи можно сдѣлать лишь тотъ выводъ, что познаніе движется лишь въ сферѣ формъ, совершенно не погружаясь въ матерію; всякое усовершенствованіе этихъ формъ ничего не мѣняетъ въ этой „все-

---

[1]) ib. 73.
[2]) ib. 74—76.

сторонне непостижимой и необозначимой“ матеріи; вѣдь она всегда остается чуждой значенія и цѣнности, „областью впечатлѣній, лишенныхъ смысла“. Изъ этого можетъ быть лишь одинъ выводъ: познанію нѣтъ никакаго дѣла до этой матеріи, которая „не говоритъ намъ ничего, вѣчно остается нѣмой“. Познаніе слѣдовательно имѣетъ дѣло лишь съ формою, значимостью, цѣнностью. Тѣмъ не менѣе, въ противорѣчіи съ этимъ единственно возможнымъ выводомъ, Ласкъ утверждаетъ, что „познается не смыслъ, а лишь его матеріалъ“, „не объектъ, а объективный матеріалъ“ [1]); и это нужно ему утверждать, чтобы показать, что присутствіе матеріала необходимо, что оно имѣетъ для познанія какой нибудь смыслъ; но какой смыслъ можетъ имѣть то, что, по выраженію нашего автора, характеризуется, какъ „лишенное смысла и значенія“? Постоянное присутствіе одинаково темной и непроницаемой матеріи въ познаніи дѣлаетъ совершенно непонятной всякую динамику, всякій прогрессъ знанія, всякое погруженіе въ глубину ирраціональнаго. Всѣ формы одинаково хороши и одинаково плохи, ибо для всѣхъ матерія одинаково непроницаема, поэтому видоизмѣненіе этихъ формъ не имѣетъ никакого смысла. Кантовская *идея, какъ безконечная задача*, повидимому, совершенно пропадаетъ у Ласка. И дѣйствительно, безконечная задача превращается здѣсь въ дурную безконечность, въ переливаніе матеріала изъ одной пустой формы въ другую порожнюю.

Однако существованіе степеней познанія есть слишкомъ очевидный фактъ, который невозможно игнорировать. И вотъ Ласкъ въ одномъ мѣстѣ совершенно неожиданно начинаетъ говорить о „степени погруженія матеріала въ категоріальную форму“, о „степени познаваемости“, о „болѣе, или менѣе темномъ и познаваемомъ“, о проникновеніи формы „во всѣ поры матеріала“, о томъ, что „категоріальное охватываніе пронизываетъ все“ [2]). Всѣ эти выраженія могутъ имѣть смыслъ лишь при полномъ отрицаніи всего того, что было высказано выше о соотношеніи формы и матеріи.

Но это лишь эпизодическое мѣсто. Основнымъ утвержденіемъ Ласка остается фраза: „охватываніе понятіемъ не уничтожаетъ непонятности“ („durch die blosse Umgreiflichkeit wird die Unbegreiflichkeit nicht angetastet, oder gar verdrängt“). Но если понятіе всегда

---

[1]) ib. 81.
[2]) ib. 185. 186.

лишь *объ-нимаетъ*, то оно никогда не *по-нимаетъ*, и все остается всегда и одинаково непонятнымъ. Въ концѣ концовъ Ласкъ самъ это принужденъ высказать: „при одномъ касаніи“ (логическая форма, по его мнѣнію, лишь *касается* матеріала) „все въ извѣстномъ смыслѣ остается *одинаково непонятнымъ и таинственнымъ*“ [1]).

Это и есть единственно правомѣрный выводъ изъ пониманія матеріи у Ласка: все остается одинаково непонятнымъ—это значитъ, что работа понятій не имѣетъ никакого смысла. Но его ирраціональность не имѣетъ въ себѣ ничего таинственнаго, мистическаго, ибо таинственное есть нѣчто многообѣщающее, а эта матерія, этотъ „темный осадокъ, лишенный смысла и значенія“—не обѣщаетъ намъ рѣшительно ничего.

Ласкъ несомнѣнно правъ, когда указываетъ на постоянное присутствіе во всемъ двухъ элементовъ—раціональнаго и ирраціональнаго, формы и матеріи. Онъ правъ, когда отвергаетъ тѣ ученія, которыя возводятъ въ абсолютное одинъ изъ этихъ элементовъ. Алогизмъ и ирраціонализмъ, отводящій разуму лишь низшее и подчиненное мѣсто, или даже вовсе отрицающій цѣнность разума (какъ это дѣлаетъ порою Бергсонъ), долженъ быть отвергнутъ, ибо „ирраціональное не самодостаточно и не единовластно“. Съ другой стороны и панлогизмъ долженъ быть одинаково отвергнутъ, ибо раціональное не есть „всепроницающая понятность“. „Не панлогизмъ, а панархія логоса“—таковъ его выводъ, т. е. все затронуто логической формой, для нея нѣтъ абсолютно запретныхъ областей [2]). Всѣ эти мысли вѣрны и цѣнны. Онѣ содержатъ въ себѣ требованіе мыслить оба элемента нераздѣльными. Но на точкѣ зрѣнія Ласка это требованіе невыполнимо: какъ ихъ мыслить нераздѣльными, когда они, по его собственному признанію, *раздѣлены пропастью?* Оба элемента стоятъ рядомъ въ своей безплодной противорѣчивости, между ними нѣтъ діалектическаго перехода, они индифферентны, чужды другъ другу. Такая *матерія* не можетъ быть *матерью* сущаго, она неспособна къ безконечнымъ рожденіямъ, ибо она не можетъ воспринять въ себя сѣмена логоса (*λόγοι σπερματικοί*, какъ говорили стоики), она остается непроницаемой для логоса, безразличной ему, эта матерія не содержитъ въ себѣ никакихъ возможностей (эта *ὕλη* никогда не можетъ превратиться въ *δύναμις*).

---

[1]) ib. 222.

[2]) ib. 220. 130. 131. 134. 214.

У Ласка есть еще другой ходъ мысли, который могъ бы привести его къ болѣе плодотворному пониманію соотношенія формы и матеріи. Заимствовавъ у Аристотеля самыя понятія формы и матеріи, онъ заимствуетъ у него и другую мысль—релятивностъ этого противопоставленія: „каждая форма можетъ быть формой для лежащаго подъ нею и матеріаломъ для лежащаго надъ нею“ [1]). Логическая форма, облекающая собою чувственный матеріалъ, сама можетъ стоять предъ нами, какъ логически голая, неоформленная, ирраціональная, лишь непосредственно - переживаемая [2]). „Тотъ, кто познаетъ бытіе“, говоритъ Ласкъ, „высказываетъ причинныя сужденія, но не размышляетъ о причинности“ [3]). Размышленіе о причинности даетъ намъ форму этой формы. Причинность, какъ всякая форма, по этому воззрѣнію, не *существуетъ*, а *значитъ*. Форма формы есть по Ласку значимость (gelten), тогда какъ форма чувственнаго матеріала есть *бытіе* [4]), о немъ лишь можно сказать, что онъ просто существуетъ, ибо онъ лишенъ всякаго значенія.

Заимствовавъ у Аристотеля мысль о томъ, что форма какой либо матеріи можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ матеріей для образованія высшей формы, заимствовавъ эту цѣнную мысль о лѣстницѣ ступеней, Ласкъ заимствуетъ далѣе и другой выводъ Аристотеля—необходимость предѣла этой лѣстницы вверху и внизу. Внизу—первая матерія (*πρώτη ὕλη*), вверху—первичная форма, чистая форма [5]). Такъ Ласкъ воспринимаетъ догматическую мысль о началѣ и концѣ этой лѣстницы. Возможность ея безконечности его повидимому пугаетъ: regressus in infinitum отрицается [6]). Такимъ образомъ снова убивается всякое діалектическое движеніе, и философская система превращается въ неподвижное зданіе изъ трехъ этажей: внизу матерія, надъ нею ея форма, и надъ нею форма формы. Мы получаемъ типичный догматизмъ, обреченный на вѣчную неподвижность: глубже спуститься нельзя и выше подняться невозможно. Почему regressus in infinitum такъ напугалъ философа, идущаго за Кантомъ и Фихте, которые опредѣленно показали, что конечность и неподвижность составляютъ основной признакъ дурной догматической метафизики? Вѣдь философія Фихте есть фи-

---

[1]) ib. 49.
[2]) ib. 73. 213.
[3]) ib. 210.
[4]) ib. 97 ff. 115.
[5]) ib. 49.
[6]) ib. 211—212.

лософія безконечнаго движенія. Если темное переживаніе не говоритъ намъ ничего, то это потому, что мы не умѣемъ въ него вслушаться. Если матерія непроницаема и темна, то это значитъ, что разумъ недостаточно могучъ въ своихъ дерзаніяхъ. Непостижимость матеріи есть слабость формы и признать какую-либо матерію послѣдней и какую-либо форму первичной—значитъ впасть въ плоскій позитивизмъ.

Если мы спросимъ себя, почему Ласку не удалось выяснить соотношенія раціональнаго и ирраціональнаго, то мы должны признать, что эти понятія не сведены у него къ основному противопоставленію, не выяснено, въ чемъ они противоположны. Матерія, говоритъ Ласкъ, есть *μὴ, ἕτερον*, опредѣляется черезъ отрицаніе [1]); но черезъ отрицаніе чего? Чтобы выяснить, что такое алогическое, нужно очевидно опредѣлить сущность раціональнаго, логическаго. Съ полнымъ сознаніемъ важности этого вопроса Ласкъ его поднимаетъ и ставитъ [2]). Онъ рѣшается въ томъ смыслѣ, что логическое есть форма, значимость. Все это лишь метафоры, отдаленные намеки на сущность логоса. Это не есть отвѣтъ, ибо мы можемъ спросить, что значитъ *формировать?* что значитъ *придавать значеніе?* чѣмъ значащее отличается отъ незначащаго? Классическій отвѣтъ, выработанный всею вѣковою работою діалектики гласитъ: формировать—значитъ различать и соединять, противопоставлять и сопоставлять, синтезировать, систематизировать, раскрывать связь противоположностей. То, что имѣетъ значимость независимо отъ матеріала—есть *реляція.* Равное и неравное имѣетъ *значеніе* независимое отъ того матеріала, который сравнивается. Платонъ назвалъ эту реляцію—идеей, чтобы отмѣтить за нею характеръ вѣчной цѣнности, вѣчной значимости. Ласкъ знаетъ эту „древнюю традицію“, но не хочетъ итти за нею, онъ не думаетъ, что сущность теоретической формы есть реляція. *Бытіе*, какъ онъ указываетъ, есть категорія для чувственнаго нѣчто, для чувственнаго матеріала вообще, и однако никакой реляціи въ этой категоріи не замѣтно [3]). Реляція однако совершенно очевидна. Здѣсь только обнаруживается, въ какой малой степени Ласкъ является діалектикомъ. Бытіе мыслится лишь въ противопоставленіи небытію; категорія бытія—лишь въ противопоставленіи матеріалу

---

[1]) ib. 50.
[2]) ib. 63 ff.
[3]) ib. 70 71 прим.

бытія, форма—въ противопоставленіи матеріи. Ласкъ повсюду примѣняетъ методъ противопоставленія и вмѣстѣ съ тѣмъ не можетъ осознать, что въ этомъ и состоитъ сущность логоса. Иногда его формулировки достигаютъ классической ясности въ смыслѣ примѣненія метода противоположности. Когда онъ говоритъ, что „значимое есть просто позитивное выраженіе для не-сущаго, какъ и сущее—для не-значимаго“ [1]), или, когда онъ вмѣстѣ съ Аристотелемъ опредѣляетъ матерію черезъ отрицаніе, какъ *μὴ, ἕτερον*, то здѣсь противопоставленіе на лицо; „позитивное *не*“ есть выраженіе акта противопоставленія. Да и вся книга, исходящая изъ платонова противопоставленія двухъ міровъ, и замѣняющая его кантовскимъ противопоставленіемъ двухъ элементовъ, трактуетъ все время о томъ, что Фихте называетъ основными расчлененіями (Grunddisjunctionen) бытія. Отсюда понятно, что Ласкъ все время говоритъ объ „основномъ дуализмѣ мыслимаго“ (Urdualität), объ „основномъ дуализмѣ всякаго нѣчто“ [2]). Логика его философіи („Die Logik der Philosophie“—таково заглавіе его книги) повсюду примѣняетъ логосъ, какъ *противопоставленіе*.

Предѣлъ и безпредѣльное, *πέρας* и *ἄπειρον* останутся для насъ самыми совершенными выраженіями для того, что Ласкъ называетъ формой и матеріей, раціональнымъ и ирраціональнымъ.

---

[1]) ib. 47. 48.
[2]) ib. 96. 97. 114. 115.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Проблема ирраціональнаго въ современной философіи. Бергсонъ и Лосскій.

Не разумъ, а только интуиція постигаетъ абсолютное. Интуиція, какъ субъективное переживаніе. Иллюзорность понятій и символовъ. Обезцѣниваніе дѣйствія. Бездѣйственная интуиція. Противорѣчивость крайняго алогизма и его преодолѣніе. Связь разума и интуиціи. Связь метафизики и науки. Методъ безконечно малыхъ. Опытъ, какъ интегралъ. Отношеніе Бергсона къ древней и новой философіи. Задача критики Бергсона. Метафизика Бергсона: абсолютное, какъ творческая эволюція. Панхронизмъ. Таблица основныхъ понятій бергсоновой метафизики. „Творческая эволюція“ и нѣмецкій идеализмъ. Цѣнность Бергсона. Раціональное и ирраціональное у Лосскаго. Познаніе, какъ дифференцированіе дѣйствительности. Анализъ и синтезъ. Предметъ, какъ Х. Психологизмъ Лосскаго. Стремленіе къ преодолѣнію психологизма и къ онтологіи.

Точка зрѣнія Бергсона развивается въ борьбѣ съ *раціонализмомъ*, съ идеализмомъ понятій, съ „геометризмомъ“, съ механическимъ міропониманіемъ, съ „химерой универсальной математики“; всему этому онъ противопоставляетъ *интуицію живой реальности*, какъ она существуетъ внѣ всякихъ понятій „символовъ“, мертвыхъ схемъ.

Значеніе Бергсона состоитъ въ томъ, что онъ выдвинулъ *то другое*, что такъ часто забывается и упускается узкимъ раціонализмомъ и идеализмомъ понятій.

Въ чемъ-же состоитъ ограниченность и узость раціональнаго идеализма, приводящая Бергсона къ принятію чего-то *другаго*?

Раціональное познаніе есть „анализъ“, „обычная задача положительныхъ наукъ“ [1]), подъ „анализомъ“ авторъ разумѣетъ

[1]) Introduction à la métaphysique, Rév. de méth. et de mor. Janvier, 1903. Русск. пер. „Введ. въ мет.“ въ приложеніи къ книгѣ „Время и свобода воли“

противопоставленіе, различеніе: „анализировать—значитъ выражать вещь *чрезъ посредство* того, что не есть она сама“ [1]); такъ Бергсонъ выражаетъ работу понятій, какъ *опосредствованія*, какъ знакомаго фихтовскаго „черезъ“; онъ подходитъ даже къ закону *противопоставленія*: „понятія обыкновенно зарождаются попарно, выражая собою двѣ *противоположности*“ [2]), однако не развиваетъ и не углубляетъ этой мысли [3]).

Работа понятій безконечна, и, однако, никогда не проникаетъ „внутрь предмета“, не схватываетъ предмета всецѣло: „анализъ въ своемъ вѣчно ненасытимомъ желаніи схватить предметъ, вокругъ котораго онъ осужденъ вращаться, умножаетъ безъ конца количество точекъ зрѣнія, чтобы дополнить вѣчно неполное представленіе“ [4]). Такъ авторъ выражаетъ безконечную задачу познанія, шире и глубже формулированную у Канта и Фихте. Раціональное познаніе „довольствуется относительнымъ“ и не достигаетъ абсолюта [5]), оно не „сливается“ съ тѣмъ, что есть въ предметѣ „единственнаго и слѣдовательно невыразимаго“; анализъ лишь „сводитъ предметъ къ заранѣе извѣстнымъ элементамъ“, т. е. общимъ ему и другимъ преметамъ [6]). Но нельзя „возсоздать вещь“ изъ „элементовъ“, въ этомъ одинаково неправы какъ эмпиристы, такъ и раціоналисты [7]). Нельзя „построить вещь изъ точекъ зрѣнія“ [8]). Понятія лишь „символизируютъ“, „показываютъ лишь тѣнь реальности“ [9]); „символическое познаніе, при помощи предсуществующихъ понятій“—„относительно“ [10]). Бергсонъ любитъ сравненія и метафоры: этюды, написанные художникомъ съ башенъ Notre Dame и съ другихъ пунктовъ не могутъ возсоздать живой Парижъ [11]).

Бергсона, пер. Гессена, Москва 1911. стр. 198. Далѣе все время цитируется по русскому переводу.

[1]) ib.

[2]) ib. 213.

[3]) Онъ далекъ отъ того, чтобы использовать глубокія изысканія греческой философіи и нѣмецкаго идеализма въ области діалектики; о послѣкантовской философіи онъ едва упоминаетъ.

[4]) ib. 198.

[5]) ib. 195.

[6]) ib. 198.

[7]) ib. 208.

[8]) ib. 218.

[9]) ib. 203.

[10]) ib. 230.

[11]) ib. 207—209.

Но неужели мы вѣчно осуждены „вращаться вокругъ вещей“ [1]), не проникая въ ихъ сущность? Неужели нѣтъ выхода изъ вѣчной релятивности познанія, нѣтъ средства познать *абсолютное*? Такое средство есть: „абсолютное можетъ быть дано лишь *въ интуиціи*, тогда какъ все остальное исходитъ изъ *анализа*“ [2]).

Посмотримъ, какъ Бергсонъ представляетъ себѣ эту интуицію. „Интуиціей называется тотъ родъ *интеллектуальнаго вчувствованія*, или *симпатіи*, посредствомъ котораго мы проникаемъ во внутрь предмета, чтобы слиться съ тѣмъ, что въ немъ есть единственнаго и слѣдовательно невыразимаго“ [3]). Интуиція противопоставляется „анализу“, познанію черезъ понятія, познанію „символическому“ и относительному; метафизика научаетъ насъ интуиціи и тѣмъ даетъ намъ „средство обладать абсолютной реальностью, а не только познавать ее относительно“; „метафизика есть наука, претендующая на познаніе *безъ символовъ*“ [4]). „Метафизика... можетъ и большею частью должна будетъ воздерживаться отъ обращенія интуиціи въ символъ“ [5]). „Если наука въ своемъ аналитическомъ развитіи нуждается въ символахъ, то *главный смыслъ* метафизики заключается въ томъ, чтобы *порвать съ ними*“ [6]). Въ такихъ сильныхъ выраженіяхъ высказываетъ Бергсонъ необходимость освободиться отъ „анализа“, „отвлеченныхъ понятій“, [7]) „символовъ“ и „точекъ зрѣнія“, слѣдовательно отъ всякаго раціональнаго, *дискурсивнаго* мышленія вообще, чтобы достигнуть интуиціи *абсолютнаго*.

Но гдѣ-же эта интуиція? Какъ ея достигнуть? Метафизика Бергсона обѣщаетъ насъ научить интуиціи; какъ-же она это дѣлаетъ? Мало вѣдь сказать, что нужно откинуть всѣ понятія и перестать мыслить! Вотъ какъ отвѣчаетъ на это нашъ авторъ: „существуетъ по крайней мѣрѣ одна реальность, которую мы всѣ схватываемъ изнутри, посредствомъ интуиціи, а не простого анализа. Это наша собственная личность въ ея истеченіи во времени. Это наше длящееся я. Мы можемъ не переживать (sympathiser)

---

[1]) ib. 195.

[2]) ib. 198. 227. Ср. L'évolution créatrice. 1909 p. 389. русск. пер. стр. 310: „интуиція... вводитъ насъ въ абсолютное“.

[3]) ib. 198. 227.

[4]) ib.

[5]) ib. 228.

[6]) ib. 232.

[7]) ib. 203.

интеллектуально чужой вещи, но свое собственное я мы непремѣнно переживаемъ“ [1]). Итакъ чистое, непосредственное, субъективное *переживаніе*—вотъ что такое интуиція; достаточно даже сказать просто: *переживаніе*, ибо всякое переживаніе непосредственно и субъективно; предполагаетъ переживающій субъектъ [2]).

Авторъ вполнѣ правъ, когда, желая привести насъ къ *переживанію*, заставляетъ „искать въ глубинѣ нашего *я*“; тамъ, подъ „кристаллами“ и подъ „корою“ понятій мы найдемъ „безпрерывность потока“ [3]), который и есть интуиція. Этому потоку нужно отдаться, чтобы постигнуть абсолютное; не строить надъ нимъ изящные, „мосты“ положительной науки и не рыть подъ нимъ „глубокихъ тунелей“ раціональной метафизики, а прямо броситься въ „кипучій потокъ вещей, текущій между этими двумя *искусственными* путями, *не касаясь ни того ни другаго*“ [4]). Или, вспоминая прежнее сравненіе нашего философа: чтобы пережить самый Парижъ, мы должны покинуть всякія „точки зрѣнія“ съ башенъ Notre-Dame и отдаться его могучему круговороту.

* * *

Это теченіе мысли Бергсона, достаточно ярко выраженное и богато иллюстрированное, представляетъ собою, несмотря на всю свою привлекательность и на зерно истины въ немъ заключенное,—въ полномъ смыслѣ слова „*дурную*“ метафизику. Одна сторона бытія и сознанія объявляется *иллюзорной*, теряетъ всякій смыслъ, дѣлается безсмыслицей; въ самомъ дѣлѣ: интуиція, переживаніе — раскрываетъ абсолютное; чтобы его постигнуть

---

[1]) ib. 199. „Descendons alors a l'intérieur de nous mêmes“... говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, характеризуя „философскую интуицію“. См. H. Bergson. L'intuition philosophique. Revue de mét. et de mor. Nov. 1911. p. 824.

[2]) *Интуиція*, играющая главную роль въ философіи Бергсона, такимъ образомъ *психологична и субъективна* по своей природѣ; абсолютное, ею постигаемое, существуетъ „въ насъ самихъ“ и „*психологично* по своей сущности“... (L'év. créatr. 1909. p. 323 русск. пер. стр. 256). Въ этомъ психологизмѣ и субъективизмѣ огромный недостатокъ бергсоновой *интуиціи*, ибо современная философія жаждетъ освобожденія отъ того и другаго (объ этомъ подробнѣе см. ниже). Но съ другой стороны она выступаетъ въ качествѣ представительницы *ирраціональнаго*, хотя и ограниченнаго сферою субъективности, и въ этомъ ея цѣнность. Пока мы разсматриваемъ лишь противопоставленіе раціональнаго и ирраціональнаго у Бергсона.

[3]) ib. 199.

[4]) ib. 233. Курсивъ нашъ.

нужно отбросить понятія, символы, науку, раціональное мышленіе вообще. Въ такомъ случаѣ научное знаніе является чистой *иллюзіей*, обманомъ; кто-же захочетъ имъ заниматься, зная, что оно даже „*не касается*“ потока реальности, тогда какъ интуиція прямо даетъ абсолютное? Попытка Бергсона спасти релятивную цѣнность науки ссылкой на ея *практическую годность* не спасаетъ науки, а лишь губитъ вмѣстѣ съ нею и *практику*: по его мнѣнію мы мыслимъ, чтобы дѣйствовать; „нормальная работа разсудка далеко не безкорыстна“ [1]). „Скроить понятіе по предмету—значитъ узнать у предмета, что мы можемъ изъ него сдѣлать, чѣмъ онъ намъ можетъ пригодиться“ [2]). Для этого наука пригодна; въ ней нѣтъ никакой истины, но она даетъ возможность *дѣйствовать* [3]). „Корыстному“, „практическому“ познанію, которое ни въ какой мѣрѣ не схватываетъ абсолютнаго, противуполагается философское знаніе, „какъ безкорыстное познаніе предмета... въ его сущности“ [4]). „Или философія вообще невозможна, и всякое познаніе вещей есть познаніе практическое, направленное къ выгодѣ, которую изъ него можно извлечь, или философствовать значитъ проникать въ самую сущность предмета усиліемъ интуиціи“ [5]). Правильно указавъ на неразрывную связь научнаго знанія и практической дѣятельности, высказавъ бековновское „*знаніе—сила*“ и „сколько кто знаетъ, столько тотъ можетъ“, Бергсонъ лишаетъ знаніе всякаго достоинства за эту связь по корысти, тогда какъ Бэконъ видитъ здѣсь апоѳеозъ науки. Лишь „безкорыстная“ интуиція, чуждая всякой практики и противуположная *дѣйствію* ведетъ къ абсолютному. Этимъ подрывается всякое значеніе культурнаго созиданія, господства человѣчества надъ природой, къ которому призывалъ Бэконъ [6]), а затѣмъ и вся этика стоитъ подъ вопросомъ, ибо „дѣйствіе“ по Бергсону не ведетъ къ абсолюту. „Нужно стараться

---

[1]) ib. 213—214.

[2]) ib. 214.

[3]) См. L'év. créatr. 1909. p. 356, русск. пер. стр. 283: „Существенный объектъ науки“ — „увеличеніе нашего вліянія на ходъ вещей“. „Въ общемъ наука всегда имѣетъ въ виду практическую пользу“. „Знать — это значитъ предвидѣть, чтобы дѣйствовать“. Ср. „L'intuition philosophique p. 824.

[4]) ib. 214.

[5]) ib. 215.

[6]) Виндельбандъ Ист. Нов. Фил. Т. I. Спб. 1902 стр. 106. Бергсоновскую интуицію Бекон могъ бы назвать „дѣвой посвященной Богу“, которая остается безплодной, тогда какъ бекова наука становится матерью культуры.

видѣть, чтобы видѣть, а *не видѣть, чтобы дѣйствовать. Тогда* абсолютное оказывается очень близко отъ насъ и въ извѣстной мѣрѣ—въ насъ самихъ“ [1]). Итакъ, *дѣйствуя*, мы теряемъ изъ виду абсолютное и движемся въ иллюзіяхъ и заблужденіяхъ: методъ обыденнаго и научнаго сознанія „практически удобенъ, но *теоретически абсурденъ*“ [2]). Но если дѣйствіе ни въ какой мѣрѣ не ведетъ къ абсолюту, если нужно *бездѣйствовать*, чтобы къ нему приблизиться, то философская этика становится невозможной и ея полное отсутствіе у нашего автора является не случайнымъ.

Еще ярче выступаетъ иллюзорность искуства: вѣдь оно-то прежде всего пользуется *символами*, а метафизика Бергсона учитъ отбросить всякіе символы. Этюды съ башенъ Notre Dame не схватываютъ абсолютной сущности Парижа, а погруженіе въ его жизнь непосредственно ее раскрываетъ. Отбросимъ-же эти этюды и погрузимся въ жизнь! Таковъ единственный выводъ. *Отбрасываніе* понятій и символовъ и практики является вѣдь основнымъ условіемъ интуиціи, какъ на этомъ непрерывно настаиваетъ Бергсонъ; а разъ отбросивъ все это мы уже никогда къ нему не вернемся, ибо что-же можетъ выдержать сравненіе съ *абсолютомъ*? Передъ сладостью его интуиціи все становится безвкуснымъ, или даже горькимъ!

Мы получаемъ отрѣшеннѣйшій созерцательный идеализмъ индійскаго типа: отбросить все, какъ покрывало Майи и созерцать свое я! вотъ путь къ абсолютному. И авторъ имѣетъ мужество открыто высказать это затрудненіе: „но если метафизика должна дѣйствовать при помощи *интуиціи*, если предметомъ интуиціи служитъ подвижность длительности [3]), и если длительность по существу своему *психологична*, то не обречемъ-ли мы философа на исключительное *созерцаніе самого себя*? Не сведется-ли въ

---

[1]) L'év. Créatr. 1909. p. 323. русск. пер. 256. Курсив. нашъ.

[2]) „Lintuition philosophique“ p. 825. Курсивъ нашъ. Тамъ-же Бергсонъ говоритъ: „Правило науки—это правило Бекона—повиноваться, чтобы повелѣвать, философъ не повинуется и не повелѣваетъ, онъ старается симпатизировать (il cherche à sympathiser)“. Но „повиноваться и повелѣвать“—значитъ дѣйствовать; этого-то и не долженъ, по мнѣнію автора, дѣлать истинный философъ. Онъ долженъ быть *антипрагматистомъ*, а всякій прагматизмъ есть антифилософское направленіе мысли. Это правильно отмѣчено г. Гессеномъ въ его предисловіи къ книгѣ Бергсона „Время и свобода воли“ стр. 7, а затѣмъ и г. Бабынинымъ въ его статьѣ „Философія Бергсона“ Вопр. фил. и псих. 1911 г. стр. 505.

[3]) Это и есть *абсолютное* по Бергсону; объ этомъ ниже.

такомъ случаѣ философія къ простому созерцанію жизни, подобно созерцанію *пастуха, дремлющаго надъ бѣгущимъ ручьемъ*“ [1]). Образъ удаченъ, ибо отмѣчаетъ пассивный, отдающійся, *бездѣйственный* характеръ интуиціи. Эти слова автора показываютъ, что нашъ выводъ отнюдь не произволенъ и вскрытое нами теченіе мысли (выраженное при томъ въ его собственныхъ словахъ и образахъ) дѣйствительно на лицо въ его системѣ [2]).

* * *

Какъ-же авторъ выходитъ изъ этого затрудненія, тяжесть котораго мы взвѣсили (все становится иллюзорнымъ, за исключеніемъ дремлющаго самосозерцанія, за исключеніемъ пассивнаго переживанія)? Разсмотримъ a priori какимъ долженъ быть этотъ выходъ. Признаніе необходимости понятій, мышленія; *невозможность* ихъ *отбросить*, неизбѣжность символовъ—вотъ единственный путь. Но это означаетъ, что абсолютное *не лежитъ* въ интуиціи, ибо если оно здѣсь, то другая сторона теряетъ всякій смыслъ и неизбѣжно отбрасывается за ненадобностью.

Поправка такъ радикальна, что повидимому представляетъ прямое отрицаніе бергсоновской метафизики. Однако предъ этимъ не слѣдуетъ останавливаться: зерно истины, въ ней заключенное, по смыслу евангельской притчи, не должно бояться смерти и распаденія: лишь похороненное въ землѣ оно даетъ ростъ пышному дереву. Зерно истины состоитъ въ признаніи цѣнности интуиціи, переживанія; абсолютное *не дается* въ понятіяхъ и въ идеяхъ, оно *не* построяется изъ нихъ; міръ идей *не есть ὄντως ὄν*, *не есть*, абсолютное. Въ этой оппозиціи платонизму Бергсонъ правъ: раціо-

---

[1]) ib. 221. Курсивъ нашъ.

[2]) Попытка спасти релятивную цѣнность научнаго раціональнаго мышленія привела Бергсона къ отождествленію интеллекта съ практической и интуиціи съ теоретической способностью сознанія. Такое истолкованіе интеллекта губитъ значеніе „практическаго разума“, но и помимо этого оно глубоко невѣрно. Неужели чистая математика и астрономія только практичны и „корыстны“? Неужели интуиція только бездѣйственна и созерцательна? Достаточно вспомнить о *демонѣ* Сократа, чтобы убѣдиться въ возможности практической интуиціи, интуитивнаго нравственнаго *дѣянія*. (У Бергсона встрѣчается и самый примѣръ въ связи съ цѣнными замѣчаніями, но этого вывода не дѣлается см. „L'int. philos.“ p. 811). Самъ авторъ принужденъ часто отступать отъ этого отождествленія интуитивнаго и чисто теоретическаго: см. L'év Créatr. 1909 p. p. 272, 290, 260. См. Бабынинъ. Вопр. фил. и псих. 1911 г. стр. 503 прим.—

нальное, понятное есть *одна сторона* противоположенія и абсолютное не можетъ быть вложено въ нее, оно не можетъ быть одностороннимъ. Абсолютное *не здѣсь, а тамъ*—продолжаетъ Бергсонъ, не въ мыслимомъ, а *въ переживаемомъ*, и въ этомъ своемъ антитезисѣ онъ такъ-же неправъ, какъ и платонизмъ и по той-же самой причинѣ: абсолютное *не здѣсь и не тамъ*, оно не можетъ быть *одною* изъ сторонъ противоположенія; по выраженію Николая Кузанскаго, создавшаго самый терминъ „абсолютнаго", оно живетъ „intra murum *concidentiae oppositorum*, quod angelus custodit"!

Поэтому, какимъ-бы страннымъ, таинственнымъ, непостижимымъ не представлялось единство, „совпаденіе" послѣднихъ противоположностей, одно можно сказать навѣрное: отбросить одну изъ сторонъ противоположенія—значитъ навсегда преградить себѣ путь къ абсолютному. Нѣтъ другой возможности двигаться къ „стѣнѣ рая", за которою живетъ Богъ (выраженіе Николая Кузанскаго), какъ съ разныхъ противоположныхъ сторонъ.

Такова діалектическая необходимость, заставляющая насъ отрицать бергсоновскій антитезисъ Платонову идеализму. Она-же приводитъ его въ постоянное противорѣчіе съ самимъ собой и заставляетъ отрицать эту первую фазу его мысли. Противорѣчіе однако оказывается плодотворнымъ: оно родитъ болѣе глубокую мысль и дѣлаетъ Бергсона гораздо болѣе намъ близкимъ.

Интуиція и раціональное мышленіе нераздѣльны; наука такъ-же не можетъ обойтись безъ интуиціи, какъ метафизика не можетъ обойтись безъ понятій [1]); интуція является постояннымъ *коррективомъ* несовершенства и ограниченности въ работѣ понятій. Когда догматическій раціонализмъ готовъ замкнуться въ самодовольныхъ комбинаціяхъ понятій, интуиція заставляетъ насъ *почувствовать*, что море дѣйствительности не измѣрено лотомъ разума; таинственнымъ образомъ она угадываетъ, предчувствуетъ его глубину [2]). „Косныя готовыя понятія" въ своей неподвижности и угловатости не могутъ „возсоздать живую реальность" [3]), слѣдовательно не они держатъ ее предъ нами, а что-то другое—именно интуиція; но она лишь *предчувствуетъ* тайну, тогда какъ понятія хотятъ ее *разгадать*; темную глубину переживанія они

---

[1]) ib. 204. 209.

[2]) Образъ навѣянъ прекраснымъ сравненіемъ Бергсона, использованнымъ въ нѣсколько иныхъ направленіяхъ. См. 231. 237.

[3]) ib. 227.

хотятъ превратить въ прозрачную глубину мысли. Не отбросить понятія и символы должна метафизика, а сдѣлать ихъ болѣе совершенными, болѣе постигающими бездну переживанія, и только для этого она учитъ насъ интуиціи, учитъ прикосновенію къ „потокамъ реальности". Развѣ понятія такъ безнадежно „косны и неподвижны"? развѣ они разъ на всегда „готовы"? Этотъ упрекъ относился-бы лишь къ догматизму. Нѣтъ, они сами находятся im Werden, сами текутъ, желая схватить убѣгающую реальность, и это Бергсонъ принужденъ признать и высказать, не смотря на конфликтъ съ самимъ собой: метафизика должна „избавиться *отъ закоснѣлыхъ и готовыхъ понятій*, для того, *чтобы создавать понятія*, совсѣмъ не похожія на тѣ, которыя мы обыкновенно употребляемъ, а гибкія, *подвижныя, почти текучія* представленія, всегда готовыя вылиться въ неуловимыя формы интуиціи" [1]). Слѣдовательно она „создаетъ понятія", только другія. Правъ Бергсонъ, когда говоритъ, что „она должна выйти за предѣлы понятій и дойти до интуиціи" [2]), только смыслъ этихъ словъ теперь совсѣмъ иной: выйти *за предѣлы* понятій можно только измѣривъ всю область понятій до ея послѣднихъ предѣловъ, изслѣдовавъ всю область научнаго знанія; поэтому ему приходится сказать: „понятія ей необходимы, потому что всѣ другія науки чаще всего орудуютъ при помощи понятій, а метафизика *не можетъ обойтись безъ другихъ наукъ*" [3]). Къ метафизической интуиціи „можно придти лишь при помощи матеріальныхъ знаній" [4]). Такъ рѣшительно авторъ высказываетъ неразрывность интуиціи и раціональнаго знанія; онъ даже объясняетъ „частичное затменіе метафизики въ теченіе послѣднихъ пятидесяти лѣтъ"... „необычайными затрудненіями, возникающими теперь передъ философомъ, желающимъ войти въ соприкосновеніе съ слишкомъ расщепившейся наукой" [5]). Подъ этимъ можетъ подписаться самый крайній раціоналистъ. Теперь, вмѣсто полнаго разрыва съ раціональнымъ знаніемъ и наукой, авторъ нашъ объявляетъ, что „интуитивная философія осуществитъ столь желанное *сліяніе метафизики и науки*" [6]).

---

[1]) ib. 204. Курсивъ нашъ.
[2]) ib.
[3]) ib. Курсивъ нашъ.
[4]) ib. 238.
[5]) ib. 238.
[6]) ib. 230.

Дойдя до предѣловъ понятій и найдя за ними интуицію, метафизика однако не погружается въ нее навсегда, а возвращается снова къ понятіямъ; погрузившись въ волны интуиціи, въ этотъ источникъ жизни, она выходитъ обновленная для созиданія новыхъ понятій и „символовъ“. Она приходитъ „къ текучимъ понятіямъ, способнымъ слѣдовать за реальностью во всѣхъ ея изгибахъ и воспринимать движенія внутренней жизни вещей“ [1]).

А такъ какъ понятія могутъ безконечно совершенствоваться, то и метафизика можетъ стать „положительной, т. е. *прогрессирующей и безконечно совершенствующейся наукой*“ [2]).

Связь интуиціи и раціональнаго мышленія настолько неустранима, что и наука не можетъ обойтись безъ интуиціи: „Отъ первоначальной и притомъ смутной интуиціи, *доставляющей ей предметъ изслѣдованія*, наука немедленно переходитъ къ анализу“ [3]). Она никогда не должна терять связь съ этой интуиціей, ибо только ей, только постоянному „прикосновенію къ потокамъ реальности“ обязана она своими величайшими открытіями. Утвержденіе глубоко вѣрное и иллюстрируется оно блестящимъ, въ своемъ родѣ единственнымъ примѣромъ въ исторіи науки: рожденіемъ „самаго могущественнаго метода изслѣдованія, которымъ вообще располагаетъ человѣческій разумъ, метода безконечно малыхъ. Современная математика“, продолжаетъ Бергсонъ, „есть въ сущности попытка замѣнить *готовое становящимся*, чтобы прослѣдить возникновеніе величинъ, чтобы схватить движеніе уже не извнѣ и не въ готовыхъ его результатахъ, а изнутри, въ его стремленіи къ измѣненію, короче, чтобы принять подвижную непрерывность геометрическихъ очертаній вещей“ [4]). Сравненіе съ древней наукой еще ярче подчеркиваетъ вѣрную мысль автора: полетъ стрѣлы и бѣгъ человѣка, столь знакомые каждому въ непосредственной

---

[1]) ib. 227—228.

[2]) ib. 230. Противорѣчіе автора съ самимъ собой становится разительнымъ! На той-же страницѣ нѣсколькими строками выше онъ говоритъ „интуиція достигаетъ абсолюта“, но если такъ, то какое-же возможно еще „прогрессированіе и совершенствованіе“? Куда-же идти дальше абсолюта? Пытаться выразить его въ понятіяхъ? Но это завѣдомо невозможно. Если метафизика обладаетъ такимъ вѣрнымъ путемъ къ абсолюту, какъ интуиція, то зачѣмъ сизифова работа понятій? Метафизика „должна порвать съ символами“! Это и говоритъ авторъ на 232 стр. Невѣрная мысль у него повсюду сталкивается съ вѣрной.

[3]) ib. 209. Курсивъ нашъ.

[4]) ib. 228.

интуиціи, не могли быть выражены въ „косныхъ и неподвижныхъ“ символахъ *конечныхъ величинъ*; Зенонъ правильно это понялъ, а такъ какъ у него не было другихъ методовъ *мыслить* движеніе, то онъ объявилъ его *немыслимымъ*, иллюзорнымъ; иначе поступила современная наука: имѣя передъ собою постоянную живую интуицію движенія въ ежедневномъ опытѣ человѣка, она искала болѣе совершенныхъ, гибкихъ, „текучихъ“ понятій, способныхъ, какъ сказалъ Бергсонъ, „схватить движеніе изнутри“ и нашла ихъ: „современная наука родилась въ тотъ день, когда подвижность была воздвигнута въ независимую реальность. Она началась съ того дня, когда Галилей, пустивъ шаръ по наклонной плоскости, твердо рѣшилъ изучить это движеніе сверху внизъ само въ себѣ, вмѣсто того, чтобы искать принциповъ его въ понятіяхъ *верхъ* и *низъ*, этихъ двухъ неподвижностяхъ, посредствомъ которыхъ Аристотель желалъ объяснить подвижность“ [1]).

Итакъ, понятія подлежатъ непрерывному усовершенствованію и въ этомъ смыслѣ метафизика должна идти по стопамъ науки: „метафизика принимаетъ, дабы распространить ее на всѣ качества, т. е. на реальность вообще, *основную творческую идею нашей математики*“ [2]). Трудно ярче выразить оппозицію первому теченію мысли Бергсона: тамъ метафизика отбрасывала раціональный методъ науки, здѣсь она его принимаетъ, чтобы расширить и углубить до послѣднихъ предѣловъ интуиціи. И эта блестящая аналогія математики вовсе не означаетъ, какъ съ полнымъ правомъ замѣчаетъ авторъ, приближенія къ химерѣ универсальной математики [3]); послѣдняя хочетъ выразить всю реальность въ чистыхъ количествахъ; объ этомъ не можетъ быть и рѣчи. Метафизика дѣлаетъ своимъ объектомъ не абстракцію количества, а „*всѣ качества, т. е. реальность вообще*“; *и она* дифференцируетъ и интегрируетъ, но не количества только, какъ математика: „*задача метафизики производить качественныя дифференцированія и интегрированія*“ [3]), и это еще слишкомъ скромная (какъ признаетъ авторъ) формулировка: не одни качества, можемъ мы добавить, составляютъ ея проблему, а въ концѣ концовъ вся *таинственная безпредѣльность, разверзающаяся въ интуиціи*. Авторъ не употреб-

---

[1]) ib. 231.
[2]) ib. 229.
[3]) ib. ib.
[4]) ib. 229. Курсивъ автора.

ляетъ этого выраженія, которое является для насъ естественной характеристикой древней мысли, связывающей современную философію и нѣмецкій идеализмъ съ греческимъ умозрѣніемъ и даже съ античнымъ миѳомъ; тѣмъ не менѣе его послѣдняя формулировка достаточно выразительна: метафизику онъ называетъ въ концѣ своей статьи—*l'expérience intégrale*, т. е. цѣлостное единство опыта [1]). Вся безпредѣльность опыта составляетъ то число, которое она дифференцируетъ и интегрируетъ. Именно такъ говорилъ Фихте (см. выше стр. 10).

Несмотря на постоянныя отклоненія въ сторону догматическаго *алогизма* [2]), изображенныя нами выше, Бергсонъ порою съ классической ясностью формулируетъ правильное соотношеніе научнаго раціональнаго знанія и метафизической интуиціи. Такъ въ своей „L'évolution créatrice" онъ говоритъ: „философія должна идти вслѣдъ за наукой, присоединяя къ научнымъ истинамъ знанія иного рода, которыя можно назвать метафизическими. Съ этой минуты наше научное и метафизическое знаніе пріобрѣтаетъ новую силу. Теперь мы—въ средѣ абсолютнаго, въ немъ мы движемся и живемъ. Наше познаніе его разумѣется *не полно*, но его нельзя назвать внѣшнимъ и относительнымъ. Здѣсь, *съ помощью соединеннаго прогрессивнаго развитія науки и философіи*, мы постигаемъ самую сущность вещей во всей ея глубинѣ" [3]).

Итакъ, не интуиція одна даетъ намъ постиженіе абсолютнаго, а лишь „*соединенное и прогрессивное*" движеніе интуиціи и раціональнаго знанія, метафизики и науки [4]); и даже это „соединенное" усиліе не проникаетъ въ абсолютное сразу и вполнѣ, а лишь „неполно", въ „прогрессивномъ" углубленіи. И алогизмъ и догматизмъ, утверждающіе полное постиженіе абсолютнаго тамъ, гдѣ его нѣтъ—здѣсь рѣшительно отброшены.

---

[1]) ib. 238.

[2]) Утверждающаго, что *только* интуиція постигаетъ абсолютное.

[3]) L'évolution créatrice. 1909. p. 217. Русск. пер. Булгакова стр. 170.

[4]) Ср. L'év. créatr. 1909. p. 372. русск. пер. стр. 296: „Наука и метафизика представляютъ два противоположныхъ, хотя и *восполняющихъ* другъ друга способа познанія". Неразрывность связи интеллекта и интуиціи устанавливаетъ и г. Бабынинъ въ своемъ обстоятельномъ и детальномъ изображеніи философіи Бергсона; см. стр. 268—269. Вопр. фил. и псих. 1911 г. Май—Іюнь.

Ср. еще слова Бергсона, цитированныя у Кронера: „лишь тогда человѣчество поднялось-бы на ступень полнаго совершенства, когда объ эти формы сознательной дѣятельности (интуиція и мышленіе) достигли-бы полнаго развитія". Логосъ, кн. I. стр. 116.

Таковы тѣ цѣнные выводы, къ которымъ привела Бергсона діалектическая необходимость; и тѣмъ не менѣе они не возведены на степень твердыхъ и незыблемыхъ принциповъ его методологіи и онтологіи. Правда, эта золотая нить мысли, тянется чрезъ всѣ его произведенія, но нигдѣ не становится путеводной; она переплетена съ тысячью другихъ менѣе драгоцѣнныхъ нитей въ пестрой ткани его образовъ и символовъ и появляется въ ней здѣсь и тамъ какъ-бы случайно. Лишь иногда Бергсонъ попадаетъ въ цѣль стрѣлами своей діалектики; повсюду эти удачныя стрѣлы окружены промахами, отклоняющимися въ противоположныя стороны. Быть можетъ самымъ характернымъ, самымъ индивидуальнымъ для философа будетъ его способъ ошибаться, его промахи. Истина представляетъ единую цѣль для стрѣлъ мысли, промахи-же безбезконечно различны [1]), и тамъ, гдѣ Бергсонъ ближе всего къ этой цѣли, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ ближе всего къ классической міровой мысли.

Неужели Бергсонъ не замѣчаетъ, откуда ведетъ происхожденіе его противопоставленіе интуиціи и логическаго анализа (дискурсивнаго мышленія, логической формы)? и какъ оно напоминаетъ кантовское противопоставленіе категорій и формъ созерцанія съ одной стороны — эмпирически данному матеріалу ощущеній съ другой стороны? Неужели онъ не видитъ сходства своей интуиціи и того, что ею постигается съ *ἄπειρον* пиѳагорейцевъ и платонова Филеба и съ *πρώτη ὕλη* Аристотеля? [2]).

Къ Канту Бергсонъ справедливѣе, чѣмъ къ греческой философіи. Онъ видитъ въ немъ предшественника интуитивизма, прокладывающаго путь этой новой философіи своимъ „различеніемъ матеріи познанія и его формы“: „Кантъ видѣлъ въ интеллектѣ прежде всего способность устанавливать отношенія. Терминамъ-же, между которыми устанавливаются эти отношенія, онъ

---

[1]) Знаменитое сравненіе Никомаховой этики.

[2]) Этому мѣшаетъ важная ошибка Бергсона: онъ думаетъ, что Платоново *μὴ ὄν* и Аристотелева матерія есть „метафизическій нуль“, „ничто“ (см. L'ėv. crėatr. 1909 p. 342, русск. пер. стр. 272, ср. еще ib. p. 354 и стр. 281), ошибка, указанная еще Шеллингомъ и подробно раскрытая Гартманомъ въ его замѣчательной книгѣ о Платонѣ (Hartmann. Platos Logik der Seins. Giessen. 1909.); если *μὴ ὄν* Платона можетъ еще возбуждать какія-либо сомнѣнія, то какъ-же можно *матерію* Аристотеля считать *нулемъ*? Неужели *ἄπειρον* у Платона, у пиѳагорейцевъ и наконецъ у *Анаксимандра* есть „ничто“? У послѣдняго оно есть какъ разъ *все*!

приписывалъ *внѣ-интеллектуальное* происхожденіе. Въ противуположность своимъ ближайшимъ предшественникамъ, онъ утверждалъ, что сознаніе *не можетъ быть цѣликомъ разложено на интеллектуальные термины*“ [1]).

По отношенію къ греческой философіи Бергсонъ становится въ рѣшительную оппозицію: по его мнѣнію современная философская мысль должна двигаться въ направленіи, обратномъ тому, въ какомъ двигалась античная [2]). Такое настроеніе понятно, если признать, что греческая философія считала болѣе цѣннымъ, болѣе важнымъ—форму, идею, предѣлъ, а не матерію, не безпредѣльное; ирраціональное имѣется на лицо въ системахъ великихъ эллиновъ, но ихъ симпатіи принадлежатъ дѣйствительно раціональному, на логосѣ сосредоточено ихъ вниманіе; какъ разъ обратное характеризуетъ Бергсона: вся его симпатія не на сторонѣ логоса, не на сторонѣ ratio. Его отношеніе къ греческой философіи составляетъ какъ разъ отклоненіе въ сторону *алогизма*, первородный грѣхъ его философіи, отъ котораго онъ никогда не въ состояніи избавиться всецѣло [3]).

Совершенно правильно говоритъ г. Бабынинъ о возможной критикѣ философіи Бергсона: она „легка, но зато и безплодна, если стать на точку зрѣнія интеллектуализма, который Бергсо-

---

[1]) L'év. Crèatr. 1909. p. 386. Русск. пер. с. 308.

[2]) См. „Введ. въ метаф.“ стр. 232: „Подобно современной наукѣ и даже больше, чѣмъ она, философія выражаетъ желаніе идти въ направленіи, противоположномъ ходу античной мысли“. Ср. ib. 230, 228.

[3]) Къ сожалѣнію восторженные поклонники Бергсона чаще всего являются послѣдователями его ошибокъ. *Алогизмъ* нашего философа прежде всего бросается въ глаза. Въ этомъ убѣждаютъ насъ слова Джемса: „проф. Бергсонъ безусловно опрокидываетъ традиціонное платоновское ученіе“(Джемсъ. Вселенная съ плюралистической точки зрѣнія. Москва. 1911. стр. 138). И этимъ Джемсъ восторгается! Но„ опрокинуть платонизмъ“—значитъ опрокинуть философію вообще, ибо это значитъ устранить міръ идей; а что такое философія безъ идей, безъ логоса, безъ слова?

Не менѣе характерны слова восторженнаго ученика Бергсона Gaston Rageot: „Бергсонъ требуетъ отъ насъ прежде всего своего рода внутренней катастрофы, и не всякій способенъ на такую *логическую революцію*“, но кто ее произведетъ, продолжаетъ Rageot, тотъ найдетъ „возвращеніе къ прежнему умонастроенію невозможнымъ. Отнынѣ онъ послѣдователь Бергсона“... (Gaston Rageot. Revue philosophique, vol.LXIV, p. 85. См. Джемсъ, ib. 147). Итакъ, оба поклонника Бергсона—Джемсъ и Ражо съ радостью „опрокидываютъ“ платонизмъ, устраиваютъ „логическую революцію“, ведущую къ анархіи разума и восхваляютъ догматическій *алогизмъ* французскаго учителя. Восторженные послѣдователи чаще всего усваиваютъ ошибки учителя.

номъ принципіально отвергается и, на нашъ взглядъ, въ значительной мѣрѣ преодолѣвается"; [1]), дѣйствительно, задача критики въ высшей степени проста для того, кто станетъ на точку зрѣнія догматическаго раціонализма и отвергнетъ всякое значеніе интуиціи; но признать вмѣстѣ съ Бергсономъ неустранимость этой послѣдней—вовсе еще не значитъ принять его философское построеніе. При такой позиціи критика становится столь-же необходимой, правда болѣе трудной, но зато и болѣе плодотворной. Критиковать Бергсона, продолжаетъ г. Бабынинъ „черезчуръ трудно, если *искать примиренія интеллектуализма и интуитивизма* въ высшемъ—чисто гипотетическомъ—синтезѣ: этотъ послѣдній для своего осуществленія требуетъ времени; онъ долженъ органически, какъ плодъ изъ цвѣтка, выступить изъ дальнѣйшей эволюціи философіи, науки и жизни" [2]). Синтезъ намѣченъ у самого Бергсона, но неустойчиво и нетвердо; углубить его возможно лишь, сопоставивъ Бергсона съ классическими системами міровой философіи.

* * *

Теперь, когда мы установили самое цѣнное въ философіи Бергсона: требованіе непрерывнаго взаимодѣйствія интеллекта и интуиціи, намъ предстоитъ разсмотрѣть многочисленныя отклоненія и ошибки его метафизики. Добродѣтель его философіи лежитъ посерединѣ между противуположными пороками, и эти послѣдніе, дѣлающіе его метафизику „дурной", заслуживаютъ нашего вниманія, съ одной стороны вслѣдствіе того исключительнаго вліянія, какое оказываетъ Бергсонъ на современную мысль, а съ другой—вслѣдствіе той близости, въ какой его метафизика стоитъ къ классической нѣмецкой философіи въ лицѣ Фихте и Гегеля.

Догматическій алогизмъ Бергсона уничтожаетъ самъ себя, ибо если абсолютное постигается *только* интуиціей, то его не нужно выражать и нельзя выразить никакимъ понятіемъ, символомъ, никакимъ *словомъ* (*λόγος*), о немъ ничего нельзя сказать, къ нему нельзя даже примѣнить категорію „дѣйствительности"; въ отношеніи къ этой „непостижимой сущности" придется, какъ справедливо указываетъ Кронеръ, „довольствоваться молчаливымъ

---

[1]) Вопр. фил. и псих. 1911 г. стр. 509.

[2]) ib. Намъ кажется правильнымъ замѣчаніе г. Бабынина, что Бергсонъ „недооцѣнилъ реальнаго значенія чувственной интуиціи" ib. 515.

почитаніемъ“ [1]). Однако Бергсонъ этимъ не довольствуется и произноситъ опредѣленное и даже рѣшающее *слово* (λόγος) объ абсолютномъ. Оно составляетъ заглавіе его основного труда: абсолютное есть *творческая эволюція*. Это понятіе, или символъ разрѣшаетъ загадку жизни и сознанія въ ихъ отношеніи къ мертвой матеріи, разрѣшаетъ міровую загадку вообще; теперь объ абсолютномъ рѣшительно утверждается, что „оно по своей сущности психологично, а не математично и не логично, оно живетъ вмѣстѣ съ нами. Какъ и мы... оно длится“ [2]). Теперь мы постигаемъ себя и всю міровую жизнь не какъ „явленіе“, а какъ „вещь въ себѣ“ [3]). Не уклоняется-ли здѣсь философія Бергсона отъ своего *догматическаго алогизма* въ противуположную крайность? Не приближается-ли она къ докантовскому *догматическому раціонализму*? Повидимому Бергсонъ думаетъ, что его метафизика нашла столь „текучія и гибкія“ понятія, столь адэкватные символы, что всецѣло выразила интуицію абсолютнаго и слѣдовательно само абсолютное [4]). Именно отождествленіе *интуиціи* съ „творческой эволюціей“, съ „реальнымъ временемъ“ ведетъ къ этому догматизму. Сходство съ докантовскимъ раціонализмомъ несомнѣнно: если для Спинозы рѣшеніемъ міровой проблемы, познанной вещью въ себѣ будетъ субстанція, „пульсирующая (по выраженію Куно Фишера) ритмомъ вѣчной причинности“, то для Бергсона тѣмъ-же явится „жизненный порывъ“, „конкретная длительность“, „творческая эволюція“.

Разсмотримъ теперь подробнѣе это центральное понятіе его системы. Прежде всего „творчество“ предполагаетъ категорію *времени* и Бергсонъ сливаетъ ихъ воедино, отождествляетъ. „Длительность вселенной (la durée de l'univers) должна составлять одно со всѣмъ объемомъ творчества, имѣющаго въ ней мѣсто“ [5]). „Время

---

[1]) Логосъ. Москва 1910 кн. I. Кронеръ. Философія творческой эволюціи. Стр. 113. Кронеръ правильно называетъ эту сторону философіи Бергсона „догматическимъ антираціонализмомъ“, „крайнимъ антираціонализмомъ, разрушающимъ фундаментъ, на которомъ онъ самъ покоится“ (стр. 104—105), но онъ не вскрываетъ у Бергсона другаго болѣе цѣннаго теченія, выраженнаго въ его „введеніи въ метафизику“.

[2]) L'év. crèatr 1909. p. 323.

[3]) L'év. crèatr. 1909. p. 389 русск. пер. стр. 310. Ср. Бабынинъ ib. 269.

[4]) Не вездѣ конечно Бергсонъ это утверждаетъ: выше были приведены противоположныя цитаты, но такое *отклоненіе* отъ установленныхъ принциповъ имѣется на лицо.

[5]) L'év. créatr. 1909. p. 367. Русск. пер. стр. 292.

есть творчество (invention), или-же оно—ничто“ [1]). „Истинное время... означаетъ творчество“ (la durée vraie... signifie création) [2]). „Привыкнемъ... видѣть всѣ вещи *sub specie durationis*“, говорилъ онъ на послѣднемъ болонскомъ конгрессѣ [3]); тогда не будетъ болѣе „неподвижныхъ состояній“, и „мертвыхъ вещей!“ [4]) „Непрестанная текучесть реальнаго времени, бѣгущаго безпрерывно“ [5]) и составляетъ истинную субстанцію міра. Такую метафизику г. Бабынинъ удачно характеризуетъ терминомъ „*панхронизма*“ [6]). Творческое время есть тотъ могучій „центръ, изъ котораго брызжутъ міры, какъ ракеты изъ огромнаго ракетнаго букета; но этотъ центръ не есть *вещь*, онъ есть непрерывность этого брызжущаго фонтана“ [7]). Таковъ *Богъ* Бергсона, онъ „не есть что-либо законченное; онъ есть *непрерывная жизнь, дѣйствіе, свобода*“ [8]).

Но если *интуиція* абсолютнаго раскрываетъ намъ это послѣднее, какъ *творчество, длительность, непрерывность*, то чѣмъ-же въ такомъ случаѣ будетъ *неизмѣнное, неподвижное, прерывное, раздѣльное?* Оно не будетъ имѣть значенія истинной реальности, и превратится въ иллюзію, въ субъективный продуктъ нашего *интеллекта*.

Интеллектъ понимаетъ только прерывное, раздѣльное, неподвижное. Наша интеллигенція обладаетъ *кинематографическимъ механизмомъ* и подобно кинематографу хочетъ выразить реальную непрерывность въ рядѣ неподвижныхъ и раздѣльныхъ снимковъ [9]). Вобще понятія „косны и неподвижны“ и только интуиція постигаетъ непрерывную длительность: „мы *не мыслимъ* реальнаго

---

[1]) ib. L'év. créatr. 369. Русск. пер. 294.

[2]) ib. L'év. créatr. 371. Русск. пер. 295. Ср. L'év. cr. pp. 392. 398. Русск. пер. сс. 312. 313. 317.

[3]) Рѣчь Бергсона см. Revue de Meth. et de mor. 1911 Nov. H. Bergson „L'intuition philosophique“ p. 827.

[4]) ib. 826.

[5]) ib.

[6]) Вопр. фил. и псих. 1911 стр. 503.

[7]) L'év. créatr. 270. Русск. пер. (въ данномъ случаѣ неудачный) стр. 212. Правильный, конечно, переводъ у Бабынина ib. 501.

[8]) L'év. créatr. ib. Поразительна близость этого мѣста къ Фихте!

[9]) Любимое сравненіе Бергсона, примѣняемое почти повсюду, см. особенно: L'év. créatr. 1909. Chapitre IV (стр. 295), озаглавленная такъ: „синематографическій механизмъ мысли и механическая иллюзія“. Въ этой главѣ см. особенно стр. 331—341. Механическое постоянство и прерывность есть слѣдовательно *иллюзія*.

времени; но мы его *переживаемъ*"... [1]). Здѣсь кроются всѣ ошибки Бергсоновой метафизики, дѣлающія ее „дурной" и догматичной.

Прежде всего неправда, будто понятія неизбѣжно „косны и неподвижны" и схватываютъ только дискретное; тогда понятіе *движенія*, какъ оно выражено въ *современной* механикѣ было-бы невозможно [2]), и тогда конечно пришлось-бы согласиться съ Зенономъ, что движеніе — *немыслимо*, но современная механика и математика *мыслятъ* движеніе; въ этой раціональной области нѣтъ мѣста для интуиціи и рано ее призывать на помощь. Словомъ, неправильно отождествлять интуитивное (ирраціональное) съ длительнымъ, непрерывнымъ, творческимъ. Длительность и непрерывность—суть раціональныя понятія; ratio не исчерпывается прерывнымъ и неподвижнымъ [3]).

Эту поправку Бергсонъ необходимо долженъ принять, исходя изъ своихъ собственныхъ принциповъ, и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, какъ мы показали выше, онъ ее и принимаетъ. Однако и она не избавляетъ отъ важныхъ послѣдующихъ ошибокъ.

Въ самомъ дѣлѣ, пусть длительность и непрерывность суть понятія, категоріи; но можетъ быть они такъ совершенны, что могутъ адэкватно выразить интуицію абсолютнаго? Наконецъ, если и это невозможно вполнѣ, то все-же быть можетъ эти понятія несравненно болѣе совершенны, болѣе цѣнны, чѣмъ понятія прерывности и неподвижности; тогда послѣднія можно было-бы отбросить за ненадобностью, или дать имъ роль низшую и служебную? Всѣ эти предположенія на лицо у Бергсона и всѣ они ошибочны. Понятія прерывнаго и непрерывнаго, длящагося и неподвижнаго, вѣчно измѣняющагося и неизмѣннаго суть основныя противоположности, opposita, невозможныя и *немыслимыя* одна безъ другой. Это Бергсонъ упустилъ изъ виду, онъ не оцѣнилъ греческой философіи и не понялъ этой ея глубочайшей мысли. Подобно всѣмъ метафизикамъ-догматикамъ онъ выражаетъ абсолютное *одной стороной* какого-либо противоположенія и слѣдовательно дѣлаетъ его

---

[1]) L'év. créatr. См. Бабынинъ. Вопр. фил. и псих. 1911 г. 472 стр.

[2]) Выше было указано, что самъ Бергсонъ призналъ возможность и необходимость *понятій* гибкихъ и подвижныхъ для новой метафизики. Онъ-же самъ характеризовалъ этимъ и новую науку, новую математику. Здѣсь онъ снова отступаетъ отъ установленныхъ правильныхъ принциповъ.

[3]) Яркимъ подтвержденіемъ этого является логика Гегеля: динамичность понятій и ихъ „творческая эволюція" составляютъ ея душу. На это справедливо указалъ Кронеръ см. ib. 105.

одностороннимъ, однобокимъ, неабсолютнымъ; иначе говоря, навѣки преграждаетъ себѣ путь къ абсолюту, ибо *съ одной стороны* двигаться къ нему нельзя.

Ошибка измѣнилась только въ томъ, что раньше у него абсолютное полагалось въ интуиціи, въ ирраціональномъ, а раціональное оставалось въ сторонѣ, какъ низшее, худшее, иллюзорное; теперь признано возможнымъ выражать абсолютное въ понятіяхъ, но при этомъ оно полагается лишь въ непрерывномъ и длительномъ, а прерывное и устойчивое объявляется низшимъ, худшимъ, иллюзорнымъ. Иллюзіонизмъ всегда является спутникомъ дурной метафизики. Но *непрерывно-длительное* само невозможно и непонятно безъ *раздѣльно-устойчиваго*. *Πάντα ρεῖ* Гераклита въ своемъ непрерывномъ теченіи предполагаетъ раздѣльность дня и ночи, рожденія и смерти; непрерывное *горѣніе* мірового процесса есть „огонь, *мѣрами* воспламеняющійся и *мѣрами* потухающій“ [1]). *Мелодія* есть конечно непрерывность и длительность и творческій порывъ, но возможна-ли она безъ *ритма*, прерывнаго, раздѣльнаго, неизмѣннаго? [2]).

Бергсонъ вводитъ въ свою метафизику еще понятія конкретнаго и абстрактнаго, живого и мертваго; на нихъ повторяется та-же ошибка: истинно-сущимъ и абсолютнымъ объявляется конкретное и живое, а мертвое и абстрактное становится иллюзіей.

Бросимъ теперь общій взглядъ на весь рядъ понятій бергсоновой философіи. Онъ предстанетъ намъ въ такомъ видѣ:

---

[1]) „*Πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*“. Diels. Her. v. Eph. Berl. 1909. Fr. 30.

[2]) Мелодія является такимъ яркимъ примѣромъ бергсоновской „длительности“, реальнаго, наполненнаго, творческаго времени, что онъ конечно не замедлилъ имъ воспользоваться, см. L'intuition philosophique ib. стр. 826: „мелодія, гдѣ все есть становленіе, и притомъ, гдѣ становленіе, будучи субстанціальнымъ, не нуждается въ подпоркахъ“ (n'a pas besoin de support)... Это невѣрно: мелодія нуждается въ ритмѣ. Въ другомъ мѣстѣ Бергсонъ встрѣчается съ понятіемъ этого послѣдняго: „*интеллигенція*... должна усвоить ритмъ“. „Дѣйствіе—прерывно, какъ и всякая *пульсація жизни*, а поэтому должно быть прерывнымъ и сознаніе“. L'év. créatr. 1909. p. 332. Но если „жизнь пульсируетъ“, то это значитъ, что прерывность и непрерывность слиты въ ней нераздѣльно. Удивительно, какъ Бергсонъ не дѣлаетъ этого вывода! Но онъ продолжаетъ противополагать „два аспекта опыта“: факты, прерывные, повторяющіеся и измѣримые—и „чистую длительность, *неподчиняющуюся закону и мѣрѣ*“. (L'intuition philosophique p. 823). Здѣсь „дурная“ метафизика Бергсона становится наглядной: мелодію онъ признаетъ реальностью, а ритмъ—иллюзіей!

Интуитивное — дискурсивное
(ирраціональное) — (раціональное)
внутреннее, субъективное, — внѣшнее, объективное,
психическое матеріальное
безкорыстно-теоретическое — практически-полезное
длительное — неподвижное
непрерывное — прерывное
конкретное — абстрактное
живое — мертвóе.

Важнѣйшая ошибка состоитъ въ томъ, что *абсолютное* влалагается въ одну сторону всѣхъ этихъ opposita (абсолютное=интуитивное, внутреннее, длительное и т. д.).

Затѣмъ *интуитивное* отождествляется съ внутреннимъ, длительнымъ, непрерывнымъ и т. д., тогда какъ всѣ эти опредѣленія раціональны и являются результатомъ анализа, противопоставленія (субъективное противопоставляется объективному, непрерывное—прерывному). Въ силу этого вся таблица должна принять такой видъ:

Интуитивное [1]) — дискурсивное
(ирраціональное) — (раціональное).

Субъективное — объективное
. .
. .
. .
длительное — неподвижное
непрерывное — прерывное
. .
. .

Всѣ эти раціональныя расчлененія суть способы *раціонализаціи* интуитивно постигаемаго, ирраціональнаго.

Но затѣмъ и въ комбинаціи этихъ раціональныхъ *opposita* встрѣчается важная ошибка: субъективное, длительное, непрерывное, конкретное у нашего философа какъ-бы совпадаютъ, нала-

[1]) Достаточно взглянуть на эту таблицу, чтобы увидѣть ошибочность отождествленія ирраціональнаго и интуитивнаго: интуиція есть переживаніе, а переживаніе—субъективно, поэтому интуиція не есть ирраціональное во всей его глубинѣ и широтѣ. Опредѣлить ирраціональное, какъ *наше переживаніе*— значитъ уже *до извѣстной степени* его *раціонализировать*.

гаются другъ на друга въ одной плоскости, тогда какъ въ дѣйствительности они пересѣкаются и лежатъ въ разныхъ плоскостяхъ, субъективное, психическое,—можетъ быть и непрерывнымъ и прерывнымъ, и длительнымъ и неизмѣннымъ, и конкретнымъ и абстрактнымъ; и обратно: объективное, внѣшнее можетъ быть точно такъ-же прерывнымъ и непрерывнымъ (напр. непрерывность пространства) и т. д. въ отношеніи другихъ понятій.

Мы видимъ теперь, что центральное понятіе бергсоновой метафизики, его „*творческая эволюція*“—не есть что-либо простое, непосредственно-ясное, данное въ переживаніи; напротивъ, мы имѣемъ здѣсь цѣлый узелъ понятій и символовъ, нерасчлененныхъ, несогласованныхъ, проблематичныхъ [1]). „Творческая эволюція“ есть идея, имѣющая глубокіе корни въ міровой философской мысли: и Платонъ и Аристотель и Лейбницъ дѣлаютъ ее центромъ своихъ системъ; за ними слѣдуетъ нѣмецкій классическій идеализмъ: Кантъ, Фихте, Шеллингъ и Гегель.

Фихте первый сказалъ, что абсолютное есть *не вещь*, а *жизнь, дѣйствіе, свобода*; за нимъ послѣдовали Шеллингъ и Гегель. То-же самое и въ тѣхъ-же *буквально* выраженіяхъ утверждаетъ объ абсолютномъ Бергсонъ. Въ чемъ-же глубокое различіе между французскимъ интуитивистомъ и нѣмецкими идеалистами? А въ томъ, что у Бергсона „творческая эволюція“ и „жизненный порывъ“ лишь художественные символы, образы, долженствующіе выразить его интуицію. Къ *понятіямъ* Бергсонъ относится съ недовѣріемъ, а потому его не безпокоитъ то, что его символы представляютъ *смѣсь*, а не *систему* понятій. Иначе въ нѣмецкомъ идеализмѣ: тамъ творческая эволюція вырастаетъ въ *систему* подвижныхъ, діалектически связанныхъ понятій.

Безъ понятій, какъ мы видѣли, не могъ обойтись и Бергсонъ: символы и образы должны что-либо обозначать, и *понять*, что они означаютъ—значитъ развернуть тѣ *понятія*, которыя въ нихъ заключены эмбріонально.

---

[1]) Вполнѣ правильно замѣчаетъ Кронеръ (ibid.): „Въ словахъ—творческая эволюція—скрещиваются логическія, психологическія, біологическія, этическія и эстетическія значенія, не будучи отграниченными другъ отъ друга“. Стр. 115. „Философія Бергсона сваливаетъ въ одну общую кучу все, что не подчиняется категоріямъ механизирующаго естествознанія, и надѣется справиться съ этимъ многообразіемъ съ помощью столь недифференцированныхъ и сложныхъ символовъ, каковы élan vital или évolution créatrice. Легко создать единство путемъ простого игнорированія различій“. Стр. 114.

Положимъ, что мы принимаемъ идею „творческаго времени", высказанную Бергсономъ, но какъ отнестись тогда къ тому времени, которое вводится въ *механикѣ* и въ которомъ ничто не творится и не эволюціонируетъ? или оно не есть время? Съ другой стороны, не есть-ли творчество *свободное* созиданіе? этическая свобода? или это лишь безсознательный порывъ природы? Сознательно оно, или безсознательно? Какое творчество есть художественное, эстетическое? или быть можетъ всякое?

Цѣлая сѣть проблемъ развертывается здѣсь передъ нами и требуетъ построенія *системы* философіи, ибо рѣшеніе одной *систематически* связано съ рѣшеніемъ другой.

Здѣсь Бергсонъ ни въ чемъ не можетъ намъ помочь: напротивъ, онъ вводитъ множество вредныхъ смѣшеній. Никакъ и ни въ чемъ, онъ не можетъ *замѣнить* титанической работы нѣмецкаго идеализма; но указать на нѣкоторыя ошибки и уклоненія этого послѣдняго онъ можетъ и мы должны прислушаться къ его голосу. Всего радикальнѣе эта поправка будетъ по отношенію къ его философскому антиподу, *панлогисту* Гегелю. „Творческая эволюція" абсолюта насквозь *раціональна*, утверждаетъ Гегель, она развертывается въ діалектическую цѣпь чистыхъ понятій; нѣтъ, она насквозь *ирраціональна*—хочетъ утверждать Бергсонъ; хочетъ, но не можетъ, какъ мы показали, и потому принужденъ склониться къ тому правильному рѣшенію, какое было намѣчено у Канта и далѣе развито у Фихте: творческая эволюція сплетена изъ раціональныхъ и ирраціональныхъ элементовъ. Эта мысль отстаивается и въ современномъ неокантіанствѣ.

Представляетъ-ли поэтому какую-либо цѣнность призывъ Бергсона къ интуиціи?

Несомнѣнно да! То теченіе современной философіи, которое связано съ нѣмецкимъ идеализмомъ и съ греческою мыслью, подвержено опасности впасть въ *панлогизмъ* Гегеля. Ирраціональное, признаваемое въ современномъ неокантіанствѣ, слишкомъ легко принимаетъ видъ чего-то худшаго, менѣе цѣннаго по сравненію съ чистыми понятіями, какого-то досаднаго остатка, чего-то темнаго и спутаннаго, чему противополагается „чистое мышленіе", слишкомъ легко принять это *чистое* мышленіе за нѣчто безконечно болѣе цѣнное въ сравненіи съ этимъ *нечистымъ* остаткомъ, съ этимъ соромъ, остающимся, несмотря на неутомимое стремленіе разума къ „чистотѣ".

Вотъ почему современная философія должна прислушаться къ голосу Бергсона, для котораго ирраціональное представляетъ не досадный остатокъ, а источникъ новыхъ откровеній: безъ интуиціи, безъ предчувствія таинственной, непостигнутой глубины бытія, философія перестаетъ быть „любовью", „эросомъ", „стремленіемъ", она лишается „жизненнаго порыва" и превращается въ схоластическую догматику; ея „безконечныя задачи" представляютъ тогда самую дурную изъ безконечностей—безконечное раскладываньe и перекладываньe понятій, которымъ нечего постигать (по-имать), которыя не „охотятся за истиной", и сохраняютъ свою „чистоту" цѣною вѣчнаго безплодія.

Бергсонъ имѣлъ право и долженъ былъ выступить со своимъ антитезисомъ догматическому раціонализму [1]); и онъ сдѣлалъ это съ великимъ искусствомъ.

Онъ поддержалъ трепетный свѣтъ интуиціи, „этой почти потухшей лампы" [2]), бросающей свѣтъ въ нѣдра невѣдомаго. Есть что-то увлекательное въ личности этого философа, вызывающее „интеллектуальную симпатію" къ нему, къ его исканіямъ; ту самую „интеллектуальную симпатію", которую онъ хочетъ пробудить въ насъ ко всему міру. Его взоръ устремленъ не назадъ, не на область, пройденную и измѣренную разумомъ, онъ не подсчитываетъ и не систематизируетъ логическихъ пріобрѣтеній человѣчества, онъ смотритъ впередъ, въ темную, неизвѣданную даль и оттуда ждетъ всѣхъ откровеній будущаго знанія. За этотъ истинно-философскій эросъ, за эту „интеллектуальную симпатію" къ невѣдомому и безконечному, за интуитивную (если не интеллектуальную) любовь къ Богу, мы должны простить ему всѣ грѣхи его раціональной метафизики. И даже туманные образы этой послѣдней, чреватые невыясненными понятіями, сохраняютъ нѣкоторую цѣнность съ этой точки зрѣнія: сказать, что міровая *жизнь* не

---

[1]) Это отмѣчено справедливо критикою: Джемсъ, среди неумѣренныхъ восторговъ, расточаемыхъ Бергсону, даетъ и правильную оцѣнку его философіи: онъ видитъ ее въ оппозиціи Бергсона „философской традиціи, трактующей логосъ или дискурсивное мышленіе вообще, какъ *единственный* путь къ истинѣ". (Джемсъ. Вселенная съ плюралист. точки зрѣнія. Пер. подъ ред. Шпетта. Москва 1911. Лекц. VI. Стр. 150). Кронеръ говоритъ: „въ подчеркиваніи мотива антираціонализма мы усматриваемъ великое, можетъ быть величайшее дѣло философіи Бергсона". Логосъ. Кн. I. Ср. Бабынинъ. Вопр. фил. и псих. 1911. Стр. 505.

[2]) L'év. créatr. 1909. p. 290.

постигается ни понятіями *механизма*, ни понятіями *цѣлесообразности*, и что она есть „жизненный порывъ“, „творческая эволюція“—сказать это, не значитъ конечно *рѣшить проблему*, но не значитъ-ли это пережить, почувствовать и *поставить проблему* тамъ, гдѣ ее часто не замѣчаютъ? Творческая эволюція жизни ирраціональна по отношенію къ понятіямъ механизма и цѣли! развѣ Бергсонъ въ этомъ не правъ?

Несмотря на всѣ эти безспорныя заслуги, Бергсонъ не можетъ однако стать *вождемъ* современной философіи; въ лучшемъ случаѣ онъ можетъ быть лишь ея союзникомъ. Онъ понялъ необходимость вырваться изъ оковъ догматическаго раціонализма, но не уловилъ другаго стремленія современной философіи — стремленія выйти изъ психологизма и субъективизма. Противопоставленіе интеллекта и интуиціи есть психологическое противопоставленіе и безнадежно погружаетъ насъ въ субъектъ: интеллектъ—будетъ дискурсивнымъ мышленіемъ, а интуиція—ирраціональнымъ переживаніемъ; но неужели ирраціональное живетъ только въ глубинѣ нашего *я?* развѣ „звѣздное небо надо мною“ не таитъ въ себѣ ирраціональнаго? а съ нимъ и вся міровая жизнь со своимъ „жизненнымъ порывомъ“? Или быть можетъ все это лишь „мое представленіе“? въ лучшемъ случаѣ—наше представленіе, наше сознаніе? повидимому такъ и думаетъ Бергсонъ: „абсолютное—*психологично* по своей сущности“ таково его рѣшительное слово. Вотъ та дурная метафизика, тѣ оковы панпсихизма и субъективизма, изъ которыхъ рвется современная мысль! рвется къ простору истинно-*безпредѣльнаго!* Античное противопоставленіе *πέρας* и *ἄπειρον*, а затѣмъ *формы* и *матеріи* имѣетъ то огромное преимущество передъ бергсоновскимъ противопоставленіемъ интеллекта и интуиціи, что оно не перенесено въ субъектъ.

* * *

Нашему русскому философу Лосскому принадлежитъ несомнѣнно почетное мѣсто среди современныхъ интуитивистовъ. Вмѣстѣ съ Бергсономъ и Ласкомъ онъ выдвигаетъ значеніе ирраціональнаго и борется съ догматическимъ раціонализмомъ. Несмотря на множество ошибокъ и отклоненій отъ избраннаго пути, неизбѣжныхъ впрочемъ при всякомъ прокладываніи новыхъ дорогъ, Лосскій, на нашъ взглядъ, въ основныхъ своихъ стремленіяхъ является представителемъ того теченія современной философіи, которому принадлежитъ будущее. Два стремленія ведутъ

нашего философа по всему пути его изслѣдованій: 1) стремленіе освободиться отъ субъективнаго идеализма, отъ превращенія міра вещей въ представленія и только представленія, стремленіе къ онтологизму, и 2) стремленіе выдвинуть все значеніе и всю цѣнность интуитивнаго, ирраціональнаго, непосредственно-даннаго элемента знанія.

Оставляя пока въ сторонѣ разсмотрѣніе того, какъ Лосскій преодолѣваетъ субъективный идеализмъ, такъ какъ это относится къ слѣдующему отдѣлу о субъектѣ и объектѣ, мы остановимся пока лишь на томъ, какъ онъ устанавливаетъ соотношеніе раціональнаго и ирраціональнаго.

Процессъ знанія состоитъ въ томъ, что *неопознанное* содержаніе сознанія (т. е. непосредственно-данное, переживаемое)—опознается. Но что значитъ опознать? Это значитъ *сопоставить* данное содержаніе сознанія съ другими содержаніями, чтобы сравнить его съ ними, это значитъ—*различить и отождествить*.

Въ своей книгѣ „Обоснованіе интуитивизма“ Лосскій такъ описываетъ процессъ знанія:

„*Объектъ знанія* имманентенъ процессу знанія: онъ есть сама жизнь, сама дѣйствительность, присутствующая въ актѣ знанія, переживаемая въ немъ. Но этого мало: сама по себѣ жизнь еще не есть знаніе, она становится знаніемъ благодаря нѣкоторому дополнительному процессу, именно процесссу сравниванія. Слѣдовательно, *знаніе есть переживаніе, сравненное съ другими переживаніями*. Пока жизнь не подвергается сравненію, она течетъ для меня, не производящаго сравненія, какъ что то темное, безформенное, безсознательное (т. е. неопознанное). Если я гуляю въ жаркій лѣтній полдень по берегу рѣки, окутанному пышной растительностью, и не о чемъ не думаю, ничего не желаю, какъ бы утрачивая свое я, сливаясь въ одно съ природою, то для меня ничего не существуетъ въ отдѣльности, все сливается въ одинъ неясный, могучій потокъ жизни. Но вотъ что-то всплеснуло надъ водою, привлекло къ себѣ мое вниманіе и начался интеллектуальный процессъ различенія. Зеркальная гладь воды, зеленыя берега рѣки, прибрежные тростники—все стало обособляться другъ отъ друга и нѣтъ конца этому процессу до тѣхъ поръ, пока у меня хватитъ охоты всматриваться въ дѣйствительность и углубляться въ нее... Подъ вліяніемъ различенія вседифференцируется: безформенное становится оформленнымъ, безобразное пріобрѣтаетъ образъ. *Слѣдовательно, знаніе есть процессъ диффе-*

ренцированія дѣйствительности путемъ сравниванія. (Благодаря этому процессу жизнь, не утрачивая своей реальности, превращается въ представляемую жизнь, въ представленіе, или понятіе). Однако въ человѣческомъ знаніи она никогда не укладывается сполна въ форму представленія: въ ней всегда сохраняется еще не дифференцированный остатокъ“ [1]).

Такимъ образомъ процессъ дифференцированія можетъ итти въ безконечность: „всякій объектъ, т. е. всякій уголокъ міровой жизни оказывается поистинѣ безконечнымъ“ [2]). Лосскій принимаетъ, слѣдовательно, основное положеніе критицизма, утверждающаго, что истина есть *безконечная задача.* „Человѣческій умъ, говоритъ онъ, безконечно далекъ отъ идеала знанія и потому для человѣка всякій объектъ есть что-то покрытое лишь снаружи ничтожною коркою, ничтожнымъ налетомъ дифференцированности, а подъ этою коркою попрежнему остается какое-то еще безобразное, не перешедшее въ форму представленія, но все же, опредѣлившееся, какъ наличное могучее и богатое содержаніемъ, бытіе“ [3]). Истина есть не копія объекта, а *„самый объектъ въ дифференцированномъ видѣ“* [4]). А такъ какъ эта дифференціація идетъ въ безконечность, то ясно, почему истина есть идеалъ, безконечная задача.

Дифференціація объекта путемъ сравненія есть *сужденіе* [5]). Знаніе можетъ выражаться только въ формѣ сужденія [6]). „Истина, получающаяся въ результатѣ дифференцированія всегда выражается въ видѣ *сужденія*“ [7]). Сужденіе не есть, какъ опредѣляетъ традиціонная логика, соединеніе понятій, или соединеніе представленій; сужденіе есть дифференціація, неизбѣжная во всякомъ знаніи, во всякомъ объектѣ. Всѣ представленія, понятія и умозаключенія суть продукты *сравниванія*, *дифференцированія* и слѣдовательно всѣ они представляютъ лишь модификаціи сужденія [8]). Такъ какъ всѣ сужденія различаютъ и сравниваютъ, *сопостав-*

---

[1]) Лосскій. Обоснованіе интуитивизма Спб. 1906. Стр. 206—207. Ср. Лосскій. Введеніе въ философію. Часть I. Введеніе въ теорію знанія Спб. 1911. Стр. 242—243.

[2]) Обоснованіе интуитивизма. 207.

[3]) Ib. 208.

[4]) Ib.

[5]) Ib. 219. 212.

[6]) Ib. 211.

[7]) Введеніе въ философію. 245.

[8]) Обоснованіе интуитивизма. 211.

ляютъ и *противопоставляютъ*, то всѣ они „имѣютъ въ одномъ отношеніи аналитическій, а въ другомъ синтетическій характеръ". „Всякое сужденіе есть *анализъ* неопознанной стороны субъекта, но въ отношеніи къ опознанной сторонѣ субъекта всякое сужденіе есть *синтезъ*" [1]). Сужденіе дифференцируетъ, *анализируетъ* „темную хаотическую дѣйствительность" и вмѣстѣ съ тѣмъ сопоставляетъ, *синтезируетъ* продукты этой дифференціаціи, соединяетъ опознанныя стороны дѣйствительности. Такая характеристика раціональнаго момента знанія, какъ аналитико-синтетическаго, какъ противопоставленія и сопоставленія, представляетъ на нашъ взглядъ мысль глубоко вѣрную, имѣющую за собою вѣковую философскую традицію.

Вполнѣ правильно Лосскій старается показать, какъ ирраціональное, темное, неопознанное неустранимо присутствуетъ во всѣхъ сужденіяхъ. „До акта сравниванія дѣйствительность стоитъ предъ нами, какъ что-то темное, хаотическое. Первые акты дифференцированія обособляютъ въ ней какую-нибудь сторону А, дѣйствительность по прежнему въ цѣломъ остается темною неясною, но теперь она уже съ одной изъ своихъ сторонъ ясно и опредѣленно характеризуется, какъ А... Дальнѣйшіе акты дифференцированія принимаютъ слѣдующій видъ: нѣчто темное, но уже опредѣлившееся съ одной изъ сторонъ, какъ А, опредѣляется дальше, какъ В; нѣчто опредѣлившееся, какъ АВ опредѣляется дальше какъ С и т. д.; напр. я иду по лѣсной дорожкѣ и замѣчаю: что-то маленькое перебѣжало черезъ дорогу; что-то маленькое, перебѣжавшее черезъ дорогу, запищало и т. д." [2]). Если для гуляющаго это маленькое нѣчто есть x (хотя и не абсолютная неизвѣстность: перебѣжавшее черезъ дорогу есть очевидно животное, но неизвѣстно какое), то очевидно, что и въ томъ случаѣ, если-бы удалось поймать это животное и если-бы гуляющій оказался зоологомъ, то и тогда x не былъ-бы устраненъ всецѣло изъ этого живого объекта въ его неисчерпаемой безконечности. Вполнѣ справедливой является ссылка Лосскаго на Каринскаго, который въ своей „Классификаціи выводовъ" уже ранѣе высказалъ эту мысль: истиннымъ субъектомъ сужденія, говоритъ Каринскій, всегда служитъ неопредѣленно мыслимый предметъ, нѣкоторый x, что-то такое, что въ предѣлахъ этого сужденія остается неисчерпаннымъ со

---

[1]) Ib. 217—219.

[2]) Ib. 211. Ср. Введеніе въ философію. 245.

многихъ сторонъ; опредѣленное представленіе, которое соединяется съ терминомъ подлежащаго, имѣетъ своею цѣлью только указать на этотъ предметъ, только сдѣлать намекъ на то, на что направлена мысль, чему намѣреваются приписать извѣстное опредѣленіе [1]). Лосскій принимаетъ эту мысль и добавляетъ лишь, что, въ концѣ концовъ, „субъектомъ сужденія служитъ всегда темная, неисчерпаемая, неизвѣстная намъ дѣйствительность, но въ высоко развитомъ сужденіи она обозначается *при помощи какого-либо представленія*, въ которомъ отмѣчены стороны этой дѣйствительности, уже дифференцировавшіяся въ предъидущихъ актахъ знанія, и потому легко можетъ показаться, будто именно это представленіе, какъ дифференцированное переживаніе, есть субъектъ сужденія“ [2]). Такъ отклоняется у Лосскаго плохое утвержденіе, что сужденіе есть соединеніе *понятій*; плохое—ибо игнорируетъ вопросъ: откуда эти понятія? Любое понятіе уже есть сужденіе. И, слѣдовательно, тѣмъ нѣчто, *о чемъ* судятъ всѣ сужденія, будетъ въ концѣ концовъ ирраціональная дѣйствительность.

Нами извлечено здѣсь все наиболѣе цѣнное, что даетъ гносеологія Лосскаго по вопросу о соотношеніи раціональнаго и ирраціональнаго. Основнымъ недостаткомъ этой послѣдней является однако ея психологизмъ и субъективизмъ. Чувствуется психологъ, вышедшій изъ школы Липпса, гносеологъ, сохранившій связь съ имманентной философіей и Риккертомъ. „*Знаніе есть переживаніе, сравненное съ другими переживаніями*“. Но переживаніе есть психологическое состояніе субъекта, состояніе сознанія. Кто переживаетъ и кто сравниваетъ? можемъ мы спросить. И отвѣтъ можетъ быть одинъ: познающій субъектъ. „Сужденіе есть, производимый познающимъ субъектомъ, актъ дифференцированія объекта путемъ сравниванія“ [3]). Въ этомъ нашъ авторъ соглашается съ Риккертомъ и, какъ мы думаемъ, слишкомъ поспѣшно. Если ирраціональное есть только субъективное переживаніе, а раціональное состоитъ изъ субъективныхъ актовъ сужденія и если логика есть ученіе объ этихъ актахъ субъекта, то выходъ изъ субъективизма изъ субъективнаго идеализма—невозможенъ. Всего болѣе значительной и важной эта ошибка дѣлается тамъ, гдѣ онъ вмѣстѣ съ Липпсомъ „сознаніе субъективности и сознаніе

---

[1]) Каринскій. Классификація выводовъ. Стр. 88 с.

[2]) Обоснованіе интуитивизма. 212.

[3]) Ib. 226. 227.

объективности“ или даже, еще хуже, *чувствованіе* субъективности и объективности дѣлаетъ *критеріемъ истины* [1]). Мы получаемъ субъективно-психологическій критерій истины: истина есть то, что переживается, какъ истина. Истина есть то, что я переживаю какъ объектъ, а не какъ мою выдумку; но всѣ заблужденія міра обладали этими свойствами, а равно галлюцинаціи, бредъ, сонъ.

Даже тамъ, гдѣ авторъ наиболѣе освободился отъ субъективизма, въ своемъ Введеніи въ философію, онъ и тамъ не вполнѣ свободенъ отъ этого первороднаго грѣха: то послѣднее единство, въ предѣлахъ котораго устанавливается соотношеніе раціональнаго и ирраціональнаго, субъективнаго и объективнаго, то единство, которое Ласкъ называетъ *смысломъ*, истинносущимъ, нашъ философъ вмѣстѣ съ имманентною школою называетъ *сознаніемъ*. Все есть сознаніе. Въ предѣлахъ сознанія лежатъ всѣ возможныя разграниченія. Для Лосскаго основное противопоставленіе раціональнаго и ирраціональнаго—есть „*анализъ состава сознанія*“ [2]); ирраціональное есть лишь „неопознанное содержаніе *сознанія*,“ [3]). Но, замыкаясь въ заколдованный кругъ *сознанія*, дѣлая этотъ кругъ всеобъемлющимъ, авторъ этимъ преграждаетъ себѣ путь къ истинному онтологизму, ибо міръ вещей непосредственно — по его мнѣнію—присутствующій въ знаніи, будетъ все-же міромъ *въ сознаніи*. И тѣмъ не менѣе на протяженіи всѣхъ своихъ изслѣдованій нашъ авторъ воодушевленъ стремленіемъ къ онтологизму, стремленіемъ, заслуживающимъ полнаго сочувствія. Бѣда только въ томъ, что къ проблемамъ *онтологической логики* онъ подходитъ съ субъективной гносеологической, психологической, „пропедевтической“ стороны, и это систематически неправильно [4]). Объективный *составъ истины* уже долженъ быть установленъ, чтобы затѣмъ рѣшить проблему, „съ помощью какихъ орудій познающій субъектъ пріобщается къ истинѣ“, чтобы отвѣтить на вопросъ, „какъ дѣйствительность становится истиною, существующею *для меня*“ [5]).

---

[1]) Ib. 208—210.

[2]) Введеніе въ философію 231, 232 ff. 262.

[3]) Ib. 242.

[4]) На это справедливо указалъ Л. Лопатинъ см. его критическую статью „Новая теорія познанія“ Вопросы Фил. и Псих. 1907 г. мартъ—апрѣль стр. 200—201.

[5]) См. Лосскій. Введеніе въ философію стр. 268. 269.

Это въ концѣ концовъ Лосскій принужденъ признать. Ему остается выбирать между имманентизмомъ и своею склонностью къ онтологизму. Во „Введеніи въ философію“ онъ дѣлаетъ этотъ выборъ: „критицизмъ“, говоритъ онъ, „принужденъ считать познаваемое бытіе... *всегда имманентнымъ сознанію*. Наоборотъ, согласно теоріи интуитивизма, предметъ и содержаніе знанія могутъ быть *трансцендентными не только въ отношеніи къ познающему субъекту, но даже въ отношеніи ко всякому сознанію*“ [1]).

Только теперь нашъ авторъ можетъ онтологически истолковать свое различеніе раціональнаго и ирраціональнаго. *Ирраціональное* будетъ уже не „переживаніемъ“, находящимся въ сознаніи, не темнымъ остаткомъ сознанія, а самою неисчерпаемою, непознаваемою, хаотическою дѣйствительностью во всей ея полнотѣ, а ирраціональное переживаніе—лишь однимъ моментомъ, однимъ уголкомъ этого *безпредѣльнаго*. Точно также *раціональное* будетъ не сужденіемъ, какъ „актомъ субъекта“, а „связью между элементами міра“, связью столько-же логическою, сколь и онтологическою, „реальною связью между элементами дѣйствительности“, „функціональною зависимостью между сторонами міра“ [2]). Что-же касается раціональнаго въ сознаніи, опознаннаго въ отличіе отъ неопознаннаго, то оно представляетъ лишь одинъ моментъ, одну сторону раціональнаго вообще, которое охватываетъ все царство бытія — идеальное и реальное, матеріальное и психическое.

Такимъ образомъ Лосскій приходитъ къ понятію *онтологической* логики, устанавливающей „важнѣйшія свойства міра, такія, какъ сравнимость сторонъ міра (т. е. существованіе въ нихъ тождественнаго и различнаго), функціональную зависимость между сторонами міра и т. п.“ [3]), иначе говоря — устанавливающей основныя категоріи бытія. Такая онтологія логически *первѣе* всякой феноменологіи, всякой „препедевтической теоріи знанія“, изучающей, какъ „субъектъ пріобщается къ истинѣ“, ибо только она раскрываетъ „самый составъ истины“. Здѣсь Лосскій это открыто призналъ и высказалъ. Только теперь онъ возвысился до истиннаго онтологизма и преодолѣлъ имманентизмъ и субъ-

---

[1]) ib. 263. Курсивъ Лосского.
[2]) ib. 253. 254. 262. 267.
[3]) ib. 268.

ективизмъ своей гносеологической пропедевтики. Только теперь онъ подошелъ къ вопросу о philosophia prima, которой не можетъ предшествовать никакая феноменологія, никакая субъективная гносеологія, потому, что philosophia prima устанавливаетъ первыя противопоставленія субъективнаго и объективнаго, идеальнаго и реальнаго, матеріальнаго и психическаго, раціональнаго и ирраціональнаго.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Раціональное и ирраціональное въ древней философіи.

Древній хаосъ. Безпредѣльное Анаксимандра. Предѣлъ и безпредѣльное у пиѳагорейцевъ и у Платона. Форма и матерія у Аристотеля. Матерія, какъ безпредѣльность возможностей. Плотинъ. Матерія, какъ непостижимая матерь всего, и матерія, какъ ничто. Конкретный и отрѣшенный идеализмъ.

Идея о выдѣленіи опредѣленныхъ и различимыхъ противоположностей изъ темнаго, неразличимаго, хаотическаго бытія есть одна изъ самыхъ древнихъ идей человѣчества. Она встрѣчается уже въ миѳологическомъ объясненіи міра. Теогонія Гесіода дѣлаетъ началомъ всего древній хаосъ. Изъ него выдѣляются, рождаются подземный мракъ Эреба и ночи, и чистый свѣтъ Эфира и дня. Въ этомъ миѳѣ заключена вѣчная мысль, воспринятая затѣмъ міровой философіей. Древній хаосъ безсмертенъ, онъ не растворяется въ своихъ порожденіяхъ; сквозь всѣ расчлененія и и различенія зіяетъ его темная бездна. Есть хаотическое во всемъ: и въ природѣ и въ душѣ человѣка. Есть что-то страшное и притягательное для насъ въ этомъ древнемъ праотцѣ, въ которомъ душа чувствуетъ свое родство съ міромъ, ибо перестаетъ отличать себя отъ міра.

„О, страшныхъ пѣсенъ сихъ не пой
Про *древній хаосъ*, про родимый.
Какъ жадно міръ души больной
Внимаетъ повѣсти любимой,
Изъ смертной рвется онъ груди,
И съ *безпредѣльнымъ* жаждетъ слиться.
О, бурь заснувшихъ не буди,
Подъ ними *хаосъ* шевелится!“

Въ геніальныхъ словахъ поэта хаосъ находитъ свое философское выраженіе, то самое, какое онъ нашелъ у Анаксимандра: хаосъ есть *безпредѣльное* (*ἄπειρον*).

Безпредѣльное Анаксимандръ дѣлаетъ началомъ всего (ἀρχή). Изъ него рождаются всѣ вещи, возникаютъ изъ него, какъ изъ единой основы, черезъ выдѣленіе противоположностей. Такъ Аристотель истолковываетъ ἄπειρον Анаксимандра (ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι)... [1]) Безпредѣльное есть непонятное, неопредѣленное, ему нельзя приписать никакихъ качествъ, ибо качества выдѣляются изъ него черезъ опредѣленіе. Ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος называетъ его Теофрастъ [2]). Но отдѣльныя вещи, возникшія изъ безпредѣльнаго, не имѣютъ прочнаго самостоятельнаго существованія. Вину своей ограниченности, опредѣленности, противопоставленности онѣ искупаютъ тѣмъ, что, просуществовавъ нѣкоторое время, затѣмъ снова растворяются въ таинственномъ лонѣ безпредѣльнаго [3]). Только оно есть „всеобъемлющее, нестарѣющее, безсмертное, которое всѣмъ правитъ". Такъ подчеркивается у Анаксимандра безконечность и таинственная мощь непостижимаго, въ сравненіи съ которымъ слабыми, относительными и бренными являются конечныя, раціональныя опредѣленія и различенія.

Безпредѣльная непостижимость есть дѣйствительное начало (ἀρχή) философіи.

Какъ-бы ни было велико значеніе безпредѣльнаго, оно не есть однако все. Уже у Анаксимандра видно, что опредѣленіе, противопоставленіе, выдѣленіе отдѣльныхъ вещей не есть само безпредѣльное, а *нѣчто другое*, его противоположность. Это новое *начало* провозглашается пиѳагорейцами: *предѣлъ* и *безпредѣльное* кладутъ они въ основу всего.

Πέρας и *ἄπειρον* суть для пиѳагорейцевъ послѣднія фундаментальныя противоположности, послѣднія сущности, а никакъ не предикаты какихъ-нибудь другихъ сущностей, напр. огня, земли [4]). „Природа, находящаяся въ космосѣ (міровомъ порядкѣ)",—говоритъ Филолай (fr. 1),—„гармонически слажена изъ безпредѣльнаго

---

[1]) Arist. phys. A. 187 a 20.

[2]) D. 13, 24.

[3]) „Въ тѣ начала, изъ которыхъ всѣ вещи имѣютъ свое происхожденіе, въ тѣ самыя онѣ и уничтожаются по необходимости, въ наказаніе и искупленіе, какое онѣ платятъ другъ другу за неправду, по опредѣленному порядку времени". Такъ кн. С. Н. Трубецкой переводитъ фрагментъ Анаксимандра. Ист. древн. фил. Ч. I. Москва 1906. стр. 66.

[4]) Arist. Met. I, 5, 987 a 13.

и опредѣляющаго; такъ устроенъ весь космосъ и все, что въ немъ“ [1]).

Предѣлъ есть начало раціональное, свѣтлое, упорядочивающее; предѣлъ впервые *выдѣляетъ* нѣчто опредѣленное изъ тьмы безпредѣльнаго. Въ математикѣ пиѳагорейцы справедливо усмотрѣли воплощеніе царства предѣловъ. *Опредѣлить* — значитъ прежде всего измѣрить и сосчитать; *число и мѣра* лежатъ въ основѣ всякой опредѣленности. „Все небо есть гармонія и число“. Но царство предѣловъ не есть только область теоретической раціональности; гармонія небесныхъ сферъ не есть только небесная механика Галилея, она есть вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣчто эстетическое,—небесная музыка, созвучіе, „симфонія“.

Заслуга пиѳагорейцевъ состоитъ въ томъ, что они распространили господство *предѣла*, мѣры, гармоніи, какъ на область теоретическую, такъ и на этическую и эстетическую; и эта заслуга не должна затемняться тѣмъ, что „справедливость“ и „музыкальная гармонія“ сводится ими на *число* [2]), т. е. теоретизируется, обѣдняется. Основная мысль остается грандіозной: универсальность, панархія соотношенія *πέρας* и *ἄπειρον*. Предѣлъ дѣлитъ и соединяетъ, противопоставляетъ и связываетъ противоположности и потому есть симметрія (соразмѣрность) и *гармонія*. И одинъ и тотъ-же принципъ предѣла, принципъ соединенія и противопоставленія, живетъ, какъ въ *гармоніи* противоположныхъ тоновъ (высокаго и низкаго въ октавѣ), такъ и въ *гармоніи* разнородныхъ стремленій людей, соединенныхъ въ единое общество мѣрою справедливости, и въ *гармоніи* геометрическихъ соотношеній, въ математическихъ единствахъ разнообразнаго. Differentia specifica этихъ трехъ областей конечно не дана, она составляетъ проблему дальнѣйшей философіи, въ которой, быть можетъ, и Кантъ и нѣмецкій идеализмъ еще не дали окончательнаго рѣшенія (особенно въ отношеніи эстетики).

Но ясно одно: здѣсь предъ нами стоятъ дѣйствительно фундаментальныя противоположности хаоса и космоса, раціональнаго и ирраціональнаго, *предѣла* и *безпредѣльнаго* [3]), отъ которыхъ

---

[1]) Пер. кн. С. Н. Трубецкого. См. Ист. древн. фил. Стр. 78.

[2]) См. Arist. Met. I. И самъ Аристотель въ этомъ отношеніи слѣдуетъ за ними, опредѣляя справедливость, какъ *пропорцію*.

[3]) Ясно и то, что послѣдняя формулировка лучше двухъ первыхъ: „космосъ“ есть эстетическій порядокъ, красота, и поэтому уже понятія *предѣла*; ratio, разумъ, *διάνοια* употребляется преимущественно въ отношеніи къ сферѣ

сознательно, или безсознательно, отправлялась и будетъ отправляться міровая философія [1]) и игнорированіе которыхъ поведетъ къ безплодной односторонности, бѣдности, неспособности понять, а слѣдовательно и разрѣшить трагизмъ міра.

Съ полнымъ сознаніемъ глубокой важности своего шага вступаетъ Платонъ на этотъ путь, проложенный пиѳагорейцами. „Нѣтъ и не можетъ быть пути лучше этого: я всегда люблю его, хотя онъ нерѣдко скрывался отъ меня и оставлялъ меня одного среди недоумѣній... Указать его не очень трудно, а воспользоваться имъ до крайности тяжело. Между тѣмъ, все, что когда-нибудь въ области искусства было изобрѣтаемо, открывалось только этимъ путемъ". Онъ есть какъ-бы божественный даръ людямъ, похищенный Прометеемъ. Такими торжественными сло-

---

теоретической и если даже вмѣстѣ съ Аристотелемъ и Кантомъ распространить его на сферу практическую (*νοῦς πρακτικὸς*, практическій разумъ), то все-же онъ не охватитъ области эстетической. Едва-ли удачно выраженіе „эстетическій разумъ".

[1]) „Въ послѣдующей философіи Платона и Аристотеля всѣ эти противоположности были сведены къ *дуализму формы*, дѣятельной, образующей силы, дающей всему видъ (*εἶδος*), опредѣленную мѣру, устройство, и *матеріи* безпредѣльной и неопредѣлимой, косной, пассивной и безформенной", говоритъ кн. С. Трубецкой, op. cit. стр. 79. Какъ велико значеніе пиѳагорейскихъ противоположностей для послѣдующей философіи, видно изъ разсмотрѣнія ихъ знаменитой таблицы (Arist. Met. 986$_a$): тамъ *предѣлъ* стоитъ въ одномъ ряду съ *единствомъ*, *покоемъ*, *свѣтомъ*, *добромъ*, а *безпредѣльное* въ ряду съ *множествомъ*, *движеніемъ*, *тьмою*, *зломъ*. Весьма обычно отождествленіе *безпредѣльнаго*, ирраціональнаго, даннаго съ многообразіемъ, съ множествомъ; мы встрѣчаемъ такое пониманіе и у Канта и у Фихте (das Mannigfaltige der Erfahrung) и въ современной философіи; опредѣленіе, пониманіе, раціонализація—истолковываются, какъ сведеніе разнообразнаго, эмпирически-даннаго къ единству (см. у насъ выше стр. 43—46). Элейская школа усмотрѣла непостижимость *движенія*: для тѣхъ *предѣловъ*, для тѣхъ конечныхъ раціональныхъ методовъ опредѣленія, какими она оперировала, движеніе было дѣйствительно абсолютно ирраціональнымъ. Оно было *безпредѣльнымъ*, какъ и для пиѳагорейцевъ; но элейская школа отказалась отъ этой стороны противоположенія, не будучи въ силахъ ее объяснить. Этимъ она дала классическій прообразъ догматической (дурной) метафизики, которая объявляетъ несуществующимъ то, что она не въ силахъ понять, которая достигаетъ единства уничтоженіемъ одной изъ противоположностей. Ирраціональный, но неумолимый фактъ бѣга человѣка и полета стрѣлы былъ объявленъ кажущимся (*φαινόμενον*), *иллюзорнымъ*; *иллюзіонизмъ* есть постоянный спутникъ дурной метафизики.

Наконецъ пониманіе безпредѣльнаго, какъ злого и темнаго, столь характерное для греческой философіи, принадлежитъ пиѳагорейцамъ. Здѣсь они становятся въ оппозицію къ Анаксимандру.

вами Сократъ приготовляетъ слушателей къ воспріятію своей основной мысли въ платоновомъ діалогѣ *Филебъ* [1]).

„Древніе, превосходившіе насъ и жившіе ближе къ богамъ, завѣщали намъ преданіе, будто все, о чемъ мы говоримъ, что оно *есть*, состоитъ изъ *единства* и *множества*, и имѣетъ въ себѣ *предѣлъ* и *безпредѣльность*, изначально сросшіеся".

„Ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἄπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων" [2]).

„Богъ... показалъ одно изъ *сущаго*, какъ *безпредѣльное*, другое—какъ *предѣлъ*".

„*Τὸν θεὸν ἐλέγομέν που, τὸ μὲν, ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ, πέρας*" [3]).

Вмѣстѣ съ пиѳагорейцами Платонъ считаетъ это противопоставленіе лежащимъ въ основѣ *всего* сущаго, въ основѣ познаваемаго, въ основѣ всѣхъ искусствъ и всѣхъ добродѣтелей. *Πέρας* присутствуетъ вездѣ, гдѣ есть какая-либо опредѣленность: нравственный „законъ и порядокъ" (*νόμος καὶ τάξις*) есть выраженіе предѣла, ограничивающаго безпредѣльность удовольствій и наслажденій; [4]) музыкальная гармонія и ритмъ—есть соединеніе предѣловъ [5]). Предѣлъ есть „симметрія" и „симфонія", число и *мѣра* [6]), а „всѣ искусства и ихъ произведенія" обязаны своимъ существованіемъ мѣрѣ (*μέτριον*); если нѣтъ мѣры, то нѣтъ и искусствъ [7]).

Опредѣленіе и измѣреніе, внесеніе предѣла и соразмѣрности во все есть дѣятельность *πέρας*; ему повсюду сопутствуетъ то, что измѣряется, расчленяется, и что, вмѣстѣ съ тѣмъ, вѣчно ускользаетъ отъ всякой опредѣленной мѣры. Въ неизмѣримое, безпредѣльное *съ трудомъ* вносится соразмѣрность; и однако это ускользающее, неопредѣленное, неизмѣримое нѣчто, всюду присутствующее, никакъ не есть *небытіе* (*οὐκ ὄν*); напротивъ, оно есть нѣчто весьма позитивное—это бытіе, трудно измѣримое; *трудное бытіе*

---

[1]) Philebus. 16. B. C. Пер. Каркова. Часть V. Москва 1879.
[2]) ib. 16 C. Ср. Parmen. 145 A. Пер. нашъ.
[3]) Phileb. 23 C. 23 E—24 A.
[4]) ib. 26 B.
[5]) ib. 17 D.
[6]) ib. 25 A. E.
[7]) Politik. 284 A. D. Къ числу искусствъ въ этомъ діалогѣ причисляется и политика.

(ὂν χαλεπόν), какъ его называетъ здѣсь Платонъ [1]). Такъ находимъ мы у него то, что въ современной философіи выражается терминомъ *ирраціональнаго*, а въ греческой философіи носитъ имя *безпредѣльнаго*.

Если мы обратимъ вниманіе на главныя характеристики, какія Платонъ даетъ своему *безпредѣльному*, то легко узнаемъ въ нихъ современное „ирраціональное“ въ одеждѣ различныхъ философскихъ школъ. Чувственное, разнообразное, несущееся въ потокѣ времени (неопредѣленное „старше и моложе“ въ Парменидѣ)—таковы его аспекты.

Въ своемъ Θеэтетѣ Платонъ ярко выражаетъ ирраціональность чувственнаго (напр. цвѣтовъ и звуковъ): оно есть „текучее“, „неуловимое“, „вѣчно ускользающее“, *„не больше знаніе, чѣмъ незнаніе“;* трудно найти и слово для выраженія этого *нѣчто;* скорѣе всего его можно назвать *безпредѣльнымъ* [2]).

Вмѣстѣ съ пиѳагорейцами Платонъ склоненъ приравнивать безпредѣльное къ *множеству*, а предѣлъ къ *единству; ἓν καὶ πολλὰ*— есть вѣчная противоположность, заложенная во всемъ существующемъ [3]); и если безпредѣльное есть *многое* [4]), то вся дѣятельность логоса, дѣятельность опредѣленія будетъ состоять въ сведеніи этого множества къ единству [5]). Синтезъ разнообразнаго будетъ тогда центральнымъ понятіемъ философіи, лежащимъ въ основѣ всѣхъ ея областей.

Не эти указанія на значеніе *безпредѣльнаго* являются однако у Платона наилучшими. Въ Θеэтетѣ достаточно ясно показано, что *чувственное разнообразіе* (звуки и цвѣта) есть результатъ сравненія и различенія, сопоставленія и противопоставленія, что въ основѣ этого эмпирическаго матеріала лежатъ *понятія* сходства и различія, единства и множества [6]). Разнообразіе и множество не есть безпредѣльное; напротивъ—это понятія, категоріи. Въ Парменидѣ, гдѣ *время* сначала отождествляется съ *безпредѣльнымъ*, затѣмъ высказывается и противоположная мысль: время дѣлается

---

[1]) ib. 284 A.
[2]) Theaet. 182 D. E 183 B.
[3]) Phileb. 15 D. 16 C.
[4]) ib. 24 A.
[5]) „ἄπειροι τὸ πλῆθος—ξυλλαβεῖν εἰς ἕν“ Theaet. 147 D.
[6]) Theaet. 185 A. B. C.

принципомъ различенія, опредѣленія—оно есть противопоставленіе моментовъ (*ποτὲ.... ποτέ*), слѣдовательно выраженіе *предѣла*[1]).

Такимъ образомъ Платонъ поправляетъ самъ себя. Теперь только мы можемъ оцѣнить то наилучшее, что ему удалось сказать въ этой темной области, почти недоступной для слова.

Безпредѣльное есть то, что противоположно понятію, что имѣетъ *иную, отличную отъ понятія природу* (*ἑτέρα φύσις τοῦ εἴδους*)[2]). Оно есть неуловимое и неизмѣримое, ускользающее отъ всякаго „сколько“[3]). Оно невыразимо въ числѣ и не схватывается логическимъ мышленіемъ, *внѣ-логично* (*οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ' ἐναρίθμον*, „несказанно и неисчислимо“); имъ создается „неопредѣленность въ разумѣніи“ (*ἄπειρον ἑκάστοτε ποιεῖ τοῦ φρονεῖν*)[4]). Въ такихъ яркихъ и выпуклыхъ выраженіяхъ Платонъ характеризуетъ то, что въ современной философіи называется ирраціональнымъ.

Всякое опредѣленіе, всякое рожденіе логоса, космоса, гармоніи есть для Платона различеніе, выдѣленіе противоположностей изъ темныхъ нѣдръ *безпредѣльнаго*. Классическимъ является его примѣръ о возникновеніи *грамматическаго* искусства: оно зародилось тогда, когда миѳическій Теутъ выдѣлилъ изъ *звуковой безпредѣльности* гласныя и согласныя[5]); онъ „раздѣлилъ“ (*διῄρει*) буквы и установилъ ихъ связь (*τὸν δεσμόν*) и единство[6]).

Аристотелево противопоставленіе *формы и матеріи* представляетъ собою несомнѣнно ту-же классическую мысль греческой философіи, какую мы встрѣчаемъ у Платона и пиѳагорейцевъ.

Матерія вступаетъ здѣсь на мѣсто *ἄπειρον*. Она характеризуется, какъ то, что *лежитъ въ основѣ* всѣхъ вещей (*ὑποκείμενον*), въ основѣ ихъ рожденія и уничтоженія. Въ этомъ смыслѣ она есть нѣчто положительное, существующее, но ея бытіе (*τὸ εἶναι*)

---

[1]) Parm. XXI. См. Hartmann. Platos Logik des Seins. Giessen. 1909. S. 403—404.

[2]) Parmen. 158 C. D.

[3]) Phileb. 24 A—25 C. Въ этомъ смыслѣ оно характеризуется, какъ природа, принимающая въ себя „болѣе“ и „менѣе“.

[4]) ib. 17 E.

[5]) „*Τὰ φωνήεντα ἐν τῷ ἀπείρῳ κατενόησεν*“. Phileb. 18 B.

[6]) См. ко всему изложенному замѣчательный по глубинѣ философскаго чутья и по знанію Платона анализъ *ἄπειρον* въ книгѣ Hartmann. Platos Logik des Seins. Giessen. 1909. стр. 360—423. Систематическое значеніе Платонова *ἄπειρον* было ранѣе отмѣчено у Наторпа (Natorp. Platos Ideenlehre. 1903. См. Sachregister S. 439).

есть нѣчто *иное* (ἕτερον), чѣмъ бытіе какой-либо опредѣленности[1]), она *лишена* (στέρησις) всякой опредѣленности, всякаго понятія, всякой формы[2]); она *безформенна, непознаваема, неопредѣленна* (ἄμορφος, ἀειδές, ἄγνωστος, ἀόριστος, ἀῤῥύθμιστος), чужда логосу, невыразима въ „словѣ", *несказанна*[3]); и наконецъ она прямо характеризуется какъ *безпредѣльное* (ἄπειρον)[4]).

Въ этомъ своемъ крайнемъ противопоставленіи понятію, въ полномъ отрѣшеніи отъ него, матерія называется у Аристотеля „первичной матеріей" (πρώτη ὕλη) и, какъ мы видимъ теперь, представляетъ собою Платоново ἄπειρον. Вслѣдъ за Платономъ она объявляется источникомъ *множества*, тогда-какъ форма дѣлается источникомъ *единства*[5]). Такъ далеко идетъ зависимость Аристотеля отъ Платона.

Такъ-же, какъ и Платонъ, Аристотель признаетъ универсальное значеніе *предѣла* въ его противоположеніи *безпредѣльному: предѣлъ* есть начало оформливающее, раціональное, лежащее въ основѣ знанія и дѣйствія; всѣ категоріи суть выраженія *предѣла*[6]).

Не здѣсь лежитъ оригинальность Аристотеля, она начинается тамъ, гдѣ онъ свою матерію превращаетъ въ *возможность* (δύναμις). Матерія есть безформенное, но она *можетъ* принять всякую форму, она есть неопредѣленное, но *можетъ* подвергаться опредѣленіямъ; она непонятна, но лежитъ въ основѣ всякаго пониманія, какъ условіе его *возможности*, ибо если нѣтъ непонятнаго, удивительнаго, то нѣтъ и безконечныхъ *возможностей* познаванія. Удивленіе есть начало размышленія. Проблема носитъ въ себѣ возможность рѣшенія. Матерія, слѣдовательно, есть безпредѣльная *возможность* формъ, опредѣленностей, дѣйствительностей; она носитъ въ себѣ потенцію рожденій, какъ великая *Матерь* всего дѣйствительнаго.

---

1) Arist. Met. Z, 3.

2) εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὕλη. 207a 26.

3) το δ'ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὐτό λεκτέον. 1035a 8.

4) 207b 35.

5) 1074a 33. 1069b 30.

6) (πέρας λέγεται) καὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. Τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας. εἰ δὲ τῆς γνώσεως καὶ τοῦ πράγματος. Metaph. Δ, 17. См. о матеріи и формѣ у Аристотеля Tatarkiewicz. Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien (Diss.) Marburg. 1910. S. 104—117. 103. 151. Виндельбандъ. Ист. древн. фил. 4 изд. Спб. 1908 стр. 212—216.

Въ такомъ пониманіи *ἄπειρον* Анаксимандра какъ-бы возстанавливается въ своихъ старыхъ правахъ: вѣдь оно было творческимъ началомъ и творческое, позитивное начало выражается въ истолкованіи безпредѣльнаго, какъ *возможности*. Если оно и характеризуется отрицательно, какъ лишеніе (*στέρησις*), то эта лишенность опредѣленной формы есть вмѣстѣ съ тѣмъ нескованность, широта, *безпредѣльная возможность*.

Человѣкъ есть ничтожное въ дѣйствительности и безконечное въ возможности, говоритъ Владиміръ Соловьевъ, и въ этомъ афоризмѣ показываетъ этическое значеніе ирраціональнаго, безпредѣльнаго. Вѣдь безконечныя возможности — неисчерпаемы разумомъ, неопредѣлимы, *безпредѣльны* и эта безпредѣльность есть мощь, а не безсиліе.

У Плотина мы встрѣчаемъ всѣ теченія греческой мысли, касающіяся ирраціональнаго, все наслѣдіе пиѳагорейцевъ, Платона и Аристотеля, углубленное и объединенное въ своеобразную систему. Матерію (*ὕλη*), нѣчто неопредѣленное и безформенное (*ἀόριστον καὶ ἄμορφον*), лежащее въ основѣ всего (*ὑποκείμενον*), безпредѣльное (*ἄπειρον*) — онъ вмѣстѣ со своими предшественниками противополагаетъ формѣ (*μορφή*), понятію (*εἶδος*), предѣлу (*πέρας*) [1]).

Несомнѣнное углубленіе ирраціональнаго у Плотина состоитъ прежде всего въ томъ, что онъ, въ отличіе отъ Платона, опредѣленно высказываетъ, что матерія *не* есть *многообразіе* (*ποικιλία*) [2]); единство разнообразнаго (*ἓν καὶ πολλά*) у него всегда характеризуетъ сферу разума; и дѣйствительно, гдѣ многообразіе, тамъ различающая и образующая дѣятельность разума, а гдѣ нѣтъ разума—тамъ нѣтъ и разнообразія. Вѣдь *разные* образы (*разно*-образное) указываютъ на *раз*-личеніе и сличеніе на *раз*-умѣніе.

Матерія *не* есть и *чувственно-воспринимаемое;* ей нельзя приписывать такихъ качествъ, какъ цвѣтъ, тепло, холодъ, легкое и тяжелое. Она не только чужда количества и величины (*ἀμέγεθες*), какъ это признавалъ еще Платонъ, но и *безкачественна* (*ἄποιος*)[3]). Какъ безкачественная, она не есть тѣло, безтѣлесна (*ἀσώματος*) [4]). Мѣдь есть поэтому плохой примѣръ для матеріи въ собственномъ смыслѣ [5]).

---

[1]) Plotin. Enn. II. IV.
[2]) Enn. II. IV. 4.
[3]) Enn. II. IV. 8.
[4]) ib. ср. Enn. II. IV. 9 и Enn. III. VI 7.
[5]) Enn. II. V. 5.

Отстранивъ такимъ образомъ всякую, даже минимальную количественную и качественную опредѣленность, какъ продуктъ сравненія, раціонализаціи, Плотинъ приходитъ къ методически углубленному пограничному понятію ирраціональнаго. Что такое это нѣчто, чуждое величины и безкачественное? спрашиваетъ онъ; какъ его мыслить? и отвѣчаетъ: какъ *неопредѣленность* (ἀοριστία)[1]). Пиѳагорейское ἄπειρον выражаетъ истинное значеніе матеріи. Оно противополагается числу, логосу, границѣ, *предѣлу*. Если *предѣлъ* упорядочиваетъ, то то, что упорядочивается есть *безпредѣльное*: τάττει δὲ τὸ πέρας καὶ ὅρος καὶ λόγος—ἀνάγκη τὸ ταττόμενον καὶ ὁριζόμενον τὸ ἄπειρον εἶναι[2]). Матерія и есть само безпредѣльное, и не въ томъ смыслѣ, что она—безпредѣльна, т. е. не въ томъ смыслѣ, что безпредѣльное есть ея предикатъ, а въ томъ смыслѣ, что она равна безпредѣльному[3]),

Но если матерія, какъ безпредѣльное, характеризуется посредствомъ ряда отрицаній, то не есть-ли она полное *ничто*, абсолютное небытіе? Въ этомъ вопросѣ сконцентрированы всѣ трудности плотинова понятія матеріи, всѣ трудности его идеализма и даже въ концѣ концовъ всѣ трудности греческаго идеализма и всякаго идеализма вообще. Долженъ-ли идеализмъ *отрѣшиться* отъ матеріи, объявивъ, что она есть *ничто*, или въ лучшемъ случаѣ хаосъ, тьма и зло, и стать *отрѣшеннымъ* идеализмомъ, или онъ долженъ признать ее за *нѣчто* и усмотрѣть какую-то мощь въ ея темныхъ нѣдрахъ, вобрать ее въ себя, не отрывать отъ нея своихъ идей, а сплести ихъ съ нею, *срастись* съ нею (concrescere), и слѣдовательно стать *конкретнымъ* идеализмомъ.

Основной мотивъ плотиновой философіи есть несомнѣнно мотивъ отрѣшеннаго идеализма, мотивъ Федона („жизнь истиннаго философа есть вѣчное умираніе"), и слѣдовательно стремленіе отрѣшиться отъ матеріи здѣсь на лицо во всей своей силѣ. Но если этотъ мотивъ звучитъ всего сильнѣе у Плотина и для него является наиболѣе характернымъ, то это не значитъ, что и для насъ онъ представляется наиболѣе цѣннымъ. У него есть и другое теченіе мысли, истолковывающее матерію, какъ *нѣчто позитивное*, и даже до извѣстной степени цѣнное, и это теченіе съ методической точки зрѣнія наиболѣе важно.

---

[1]) Enn. II. IV. 10.

[2]) Enn. II. IV. 15.

[3]) οὐ τοίνυν συμβεβηκὸς τῇ ὕλῃ τὸ ἄπειρον. αὐτὴ τοίνυν τὸ ἄπειρον. ib.

Совершенно опредѣленно Плотинъ высказываетъ, что матерія не есть ничто. Когда наша душа мыслитъ матерію, безпредѣльность, она все-же мыслитъ что-то. Здѣсь нѣтъ полнаго незнанія, какъ-бы „отсутствія“ души, отсутствія сознанія. Неопредѣленное (*ἀόριστον*) есть всетаки нѣкоторое высказываніе, утвержденіе (*κατάφασις*). „Если душа ничего не мыслитъ... то она ничего не высказываетъ, или скорѣе ничего не испытываетъ. Но когда она мыслитъ матерію, она испытываетъ впечатлѣніе чего-то безформеннаго“; подобно этому и глазъ видитъ тьму; „слѣдовательно онъ *видитъ* все-же?“ спрашиваетъ Плотинъ; быть можетъ нѣчто безцвѣтное и безформенное,—отвѣчаетъ онъ,—какъ-бы предметъ безъ освѣщенія и безъ величины.

„Темно мышленіе безформеннаго, лежащаго въ основѣ (*τοῦ ὑποκειμένου, τοῦ ἀμόρφου*), ибо это не есть понятіе... то, что остается за предѣлами логоса, душа мыслитъ неясно, какъ неясное, и темно, какъ темное, она мыслитъ не мысля“ (*ὁ καταλείπει ὁ λόγος, τοῦτο νοεῖ ἀμυδρῶς ἀμυδρὸν καὶ σκοτεινῶς σκοτεινὸν καὶ νοεῖ οὐ νοοῦσα*). [1]).

Если матерія *лишена* качествъ (*στέρησις*), то все-же она не ничто, какъ не есть ничто тотъ, кто *лишенъ* зрѣнія, кто слѣпъ [2]). Если Плотинъ называетъ ее не-сущимъ (*μὴ ὄν*), то все-же тотчасъ указываетъ, что это не-сущее есть нѣчто существующее; именно то, что характеризуется, какъ лишенность, а лишенность (*στέρησις*) есть противоположность по отношенію къ логическому бытію (*καὶ μὴ ὂν οὕτως τι ὂν καὶ στερήσει ταὐτόν, εἰ ἡ στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα*) [3]).

Матерія была-бы несомнѣнно чѣмъ-то всецѣло отрицательнымъ, если-бы она уничтожалась, исчезала съ появленіемъ понятія, какъ исчезаетъ мракъ ночи съ восходомъ солнца. Поэтому столь важенъ вопросъ Плотина, не уничтожается-ли матерія, когда привходитъ то, чего она лишена, т. е. когда привходитъ логосъ [4]). Матерія воспринимаетъ сѣмена логоса, не переставая быть матеріей, безпредѣльное воспринимаетъ предѣлъ, оставаясь безпредѣльнымъ. („То, что воспринимаетъ предѣлъ, не есть опредѣленное, и не предѣлъ, но безпредѣльное, поскольку оно безпредѣльно“) [5]). Этими словами Плотинъ хочетъ выразить, что предѣлъ не уничто-

---

[1]) Enn. II. IV. 10.
[2]) Enn. II. IV. 13.
[3]) Enn. II. IV. 16.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid.

жаетъ безпредѣльность: вѣдь всѣ предѣлы окружены безпредѣльностью, какъ-бы содержатся въ ея лонѣ, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, сами содержатъ въ себѣ безпредѣльность. Незасѣянная земля осуществляетъ всѣ свои потенціи, лишь когда становится засѣянной. Когда женщина оплодотворяется мужчиною, то ея женственность не уничтожается, но становится еще женственнѣе, она лишь полнѣе осуществляетъ себя [1]). Такъ и матерія не исчезаетъ и не перестаетъ быть матеріей, воспринимая въ себя сѣмена логоса. Вотъ почему Плотинъ имѣетъ право сказать, что нельзя презирать неопредѣленнаго и аморфнаго, если оно отдается лучшему и болѣе совершенному [2]). Онъ имѣлъ-бы право сказать гораздо болѣе: не презирать, а чтить должны мы *матерію*, великую и таинственную *матерь* существующаго.

Положительное значеніе матеріи подчеркивается у Плотина еще и тѣмъ, что онъ примыкаетъ къ аристотелеву истолкованію матеріи, какъ возможности (*δύναμις*). „Существующее въ возможности“ есть субстратъ (*ὑποκείμενον*), могущій принимать различныя состоянія, формы, и облекаться въ понятія, и частью къ лучшему, частью къ худшему [3]). Матерія есть безпредѣльность возможностей, „все въ возможности“ (*δυνάμει πάντα*) [4]), но возможность есть нѣчто положительное: „не существуетъ никакой возможности у ничто“ [5]). Если матерія называется у Плотина не-сущимъ (*μὴ ὄν*) [6]), то этимъ высказывается, что она *не* существуетъ въ дѣйствительности, а существуетъ лишь въ возможности. Если тому, что имѣетъ свое бытіе и сущность въ *возможности*, приписываютъ дѣйствительность, то этимъ лишь уничтожаютъ форму его бытія, ибо бытіе для него означало—*возможность* [7]). Матерія потому не есть дѣйствительность, что *дѣйствительность* есть матерія плюсъ форма [8]).

---

[1]) Ibid.

[2]) Enn. II. IV 3.

[3]) Enn. II. V. I.

[4]) Enn. II. V. 4. 5.

[5]) „*οὐ γὰρ ἔστι τὸ δυνάμει μηδενὸς εἶναι*“ Enn. II. V. I.

[6]) Enn. II. V. 4. 5.

[7]) Enn. II. V. 5.

[8]) Enn. II. V. 2. Здѣсь ясно видна ошибка тѣхъ современныхъ гносеологическихъ теорій, которыя называютъ непосредственно-данное, фактическое, ирраціональное *дѣйствительностью*. Для нихъ дѣйствительность непосредственно дана, тогда какъ для Плотина она формируется изъ матеріи, рождается изъ ея нѣдръ.

Таково позитивное истолкованіе матеріи у Плотина, въ которомъ еще живетъ мысль Анаксимандра. Матерія, какъ *безпредѣльное*, признается такимъ-же началомъ (ἀρχή) всего, какъ и форма, *предѣлъ*. Они столь-же равноправны и равноцѣнны, сколь и нераздѣльны — таковъ единственно правомѣрный выводъ изъ этой цѣпи мыслей. Его однако не дѣлаетъ Плотинъ; мѣшаетъ тому другой мотивъ греческаго умозрѣнія, достигающій въ его философіи наибольшей силы и заглушающій все другое. Мы разумѣемъ пиѳагорейское презрѣніе къ безпредѣльному, какъ пассивному, темному, женскому, злому, сохранившееся и у Платона, и у Аристотеля, и особенно ярко выразившееся у Плотина. Какъ *отрѣшенный* идеалистъ, онъ стремится отрѣшиться отъ матеріи. Онъ деградируетъ, обезцѣниваетъ начало безпредѣльнаго, ирраціональнаго.

Такъ прежде всего матерія понимается, какъ нѣчто совершенно индифферентное къ формѣ, какъ субстратъ, пассивно воспринимающій въ себя всякія формы [1]), оставаясь къ нимъ совершенно равнодушнымъ. Она остается всегда одной и той-же и совершенно неизмѣнной, какія-бы формы она не принимала [2]); иначе говоря, остается всегда одинаково темной, непроницаемой, чуждой логосу, чуждой истинно сущему. Таково приблизительно было пониманіе матеріи у Ласка (см. у насъ выше Глава пятая) съ тою лишь разницею, что Плотинъ самъ открыто высказываетъ ту трудность, ту безвыходность этого пониманія, которая для Ласка остается незамѣченной: единство формы и матеріи представляется *невозможностью*, совершеннымъ *чудомъ* [3]); въ самомъ дѣлѣ: какъ то, что совершенно чуждо формѣ, можетъ воспринять въ себя форму? какъ то, что „не причастно“ формѣ, можетъ стать ей „причастнымъ?“ Здѣсь имѣется „сосѣдство“ того, что „по своей природѣ“ не можетъ соединиться. Возражая Ласку, мы указывали, что такая матерія—*безплодна;* и это прямо признается Плотиномъ: только „логосъ порождаетъ вещи въ чувственномъ мірѣ“, „матерія же безплодна“; „только понятіе способно рождать, природа непонятнаго — безплодна“ (*μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον, ἡ δὲ ἑτέρα φύσις ἄγονος*)[4]). Но какъ *безплодная* матерія можетъ стать „*матерью всего*“—это уже настоящее чудо!

---

[1]) Enn. II. IV. 10, 8, 11.
[2]) Enn. III. VI. 10.
[3]) Enn. III. VI. 14.
[4]) Enn. III. VI. 19.

А она должна оставаться *безплодной*, если по природѣ безразлична къ логосу, если пассивно воспринимаетъ только то, что въ нее вложено, если только отражаетъ какъ *зеркало* [1]), или *эхо* [2]) то самое, что говоритъ ей логосъ. Это конечно лишь кажущіяся „рожденія“ и къ такимъ мнимымъ рожденіямъ Плотинъ старается свести рождающую мощь матеріи: хотя она и „матерь всего“, но въ сущности ничего не рождаетъ, какъ и „мать ничего не рождаетъ“ [3]), ибо сѣмена логоса исходятъ не отъ нея. Такъ хочетъ Плотинъ ослабить силу геніальнаго сравненія матеріи съ „матерью всего“, но не достигаетъ своей цѣли: мать все-же рождаетъ, а не повторяетъ пассивно, подобно эхо. Понятіе само остается безплоднымъ безъ „*другой* природы“ (*ἑτέρα φύσις*), которая всюду сопутствуетъ ему, какъ его *подруга* (гетера); безъ нея сѣмена логоса (*λόγοι σπερματικοί*) остаются пылью, прахомъ.

Но и это низведеніе матеріи на степень пассивнаго, индифферентно-воспринимающаго, отражающаго начала кажется Плотину еще не достаточнымъ. Вмѣстѣ съ пиѳагорейцами, Платономъ и Аристотелемъ онъ считаетъ ее источникомъ злого и некрасиваго. Матерія лишена всего и есть воплощеніе нищеты. И она „не только бѣдна богатствомъ и силою, но бѣдна умомъ, добродѣтелью, красотой, формою, понятіемъ, качествомъ“; но то, что лишено формы, красоты, добродѣтели, *образа* есть само *безобразіе*, само зло [4]). Такимъ образомъ только *предѣлъ*, мѣра, гармонія („симметрія“, „симфонія“) есть начало всего добраго и прекраснаго; *безпредѣльность* есть источникъ зла; „неопредѣленность“, говоритъ Плотинъ, „причиняетъ боль“ душѣ [5]). Въ этихъ словахъ ярко выразилось пиѳагорейское настроеніе греческой мысли, съ ея переоцѣнкой раціональнаго, математическаго начала.

Но и при такомъ истолкованіи *μὴ ὄν*, матерія, все-же остается бытіемъ своего рода. Отрѣшенный идеализмъ Плотина идетъ еще дальше и объявляетъ матерію просто *фантазмомъ*, *ложью* [6]), въ концѣ концовъ полнымъ *ничто* (*οὐκ ὄν*).

У Плотина сконцентрированы такимъ образомъ всѣ способы оцѣнки матеріи, какіе намъ дала греческая мысль, и какіе

---

[1]) Сравненіе Плотина Enn. III. VI. 7. 13.
[2]) Enn. III. VI 14.
[3]) Enn. III. VI. 19.
[4]) Enn. II. IV. 16.
[5]) Enn. II. IV. 10.
[6]) Enn. III. VI. 7 и II. V. 5.

до сихъ поръ живутъ въ системахъ философіи: она есть „матерь всего“ и она есть полное ничто—таковы крайнія противоположности этихъ оцѣнокъ. Отрѣшенный идеализмъ долженъ быть нами отвергнутъ, какъ дурная метафизика, рѣшающая проблему единства противоположностей отсѣченіемъ одной изъ нихъ. Конкретный идеализмъ долженъ стоять на точкѣ зрѣнія *срощенія* (concrescere), нераздѣльности формы и матеріи, предѣла и безпредѣльнаго. Оба начала равноправны и равноцѣнны. Матерія (безпредѣльное) не есть ни злое, ни безобразное, ибо и прекрасное и доброе имѣютъ свою матерію, состоятъ изъ матеріи и формы, если только они хотятъ быть конкретной дѣйствительностью. Матерія не можетъ быть индифферентной къ формѣ, абсолютно непроницаемой для нея, ибо тогда взаимодѣйствіе противоположностей было-бы невозможно. На самомъ же дѣлѣ оно лежитъ въ основѣ всего. Предѣлъ содержитъ въ себѣ безпредѣльность и безпредѣльность содержитъ въ себѣ предѣлъ. Мы должны утверждать единство этихъ послѣднихъ противоположностей, какія-бы трудности и тайны въ немъ не заключались.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Идея, какъ безконечная задача.

Догматизмъ обыденнаго разсудка. Сократъ. Отклоненіе Фихте въ сторону догматическаго раціонализма. Наукоученіе, какъ рѣшеніе міровой загадки. Требованіе законченной системы, какъ причина догматизма. Послѣднее основаніе, или безконечный рядъ основаній? *Я*, какъ достаточное основаніе. Догматически-раціональная система субъективнаго идеализма. Задача преодолѣнія догматическаго идеализма. Ученіе Канта объ идеяхъ. Антиномія системы и безконечности. Стремленіе къ завершенному и незавершенному. Значеніе идеи, какъ безконечной задачи, въ философской системѣ Фихте. Платонъ, какъ праотецъ идеализма. Идея *я*, какъ этическая идея. Этическая безконечность, какъ безконечность высшаго ранга. Кантъ и Фихте. *Я*, какъ должное, какъ моральный идеалъ. По содержанію этическая идея всеобъемлюща и безпредѣльна. Идея *я* становится идеей Абсолютнаго. Преодолѣніе догматизма. Идеализмъ, какъ философія безконечности. Гегель и Шеллингъ.

Обоснованіе факта, генезисъ даннаго, раціонализація ирраціональнаго—прежде всего и проще всего мыслятся, какъ процессъ, имѣющій начало и конецъ: началомъ является проблематическій фактъ, x, данный въ опытѣ, задача, поставленная опытомъ; концомъ будетъ рѣшеніе задачи, нахожденіе x, утвержденіе послѣдняго, *достаточнаго* основанія (ratio sufficiens). Если-бы это было вѣрно, то ирраціональное, данное не было-бы фундаментальной противоположностью, а просто временнымъ моментомъ, низшей ступенью, ведущей къ ratio, который и составитъ тогда нѣчто субстанціальное. *Вопросъ* будетъ чѣмъ-то временнымъ и преходящимъ; *отвѣтъ*—будетъ вѣчнымъ и незыблемымъ. Именно такъ и думаетъ обыденное, ненаучное и нефилософское сознаніе: оно держится за отвѣты, твердые и неподвижные, и въ нихъ видитъ сущность знанія. Идея ирраціональнаго, проблемы, тайны—лежитъ всего дальше отъ обыкновеннаго человѣка; лишь Сократъ былъ въ силахъ найти

ирраціональное въ своемъ разумѣ (*οἶδα ὅτι οὐκ οἶδα*), его сограждане не видѣли таинственныхъ проблемъ и считали себя знающими, обладающими рѣшеніями; и такъ велико было ихъ желаніе покоиться въ „догматическомъ снѣ“, что они убили спросонокъ того, кто хотѣлъ ихъ разбудить. За это „знаніе незнанія“, за раскрытіе проблематичности во всѣхъ готовыхъ отвѣтахъ, за проникновеніе въ бездну міровой тайны—онъ и былъ отмѣченъ оракуломъ, какъ мудрѣйшій изъ людей [1]).

Но не только обыденный человѣческій разсудокъ такъ-сказать отъ природы *догматикъ*, и научный разумъ, и даже философскій склонны къ догматизму, проходятъ черезъ эту стадію мысли и часто снова къ ней возвращаются.

Преодолѣніе догматическаго раціонализма было основнымъ дѣяніемъ критики Канта, и Фихте сумѣлъ его понять и оцѣнить. Но хотя онъ и рѣшилъ двигаться дальше по тому же пути, однако не смогъ всецѣло освободиться отъ догматизма и отдалъ ему нѣкоторую дань, особенно въ первой стадіи своихъ философскихъ исканій.

Уже тѣ примѣры, какіе приводилъ Фихте для уясненія сущности трансцендентальнаго метода могли быть истолкованы въ духѣ догматическаго раціонализма. Какъ химическое тѣло созидается изъ элементовъ, какъ данное число построяется изъ повторенія единицы—это проблемы конечныя, допускающія раціональный отвѣтъ; для философіи, говоритъ Фихте, *даннымъ числомъ* является *весь опытъ*, элементами, изъ которыхъ онъ долженъ быть построенъ, являются законы мышленія, категоріи. При такой аналогіи можно заключить, что философія можетъ построить весь опытъ при посредствѣ категорій, точно такъ-же, какъ математикъ можетъ демонстрировать построеніе даннаго числа [2]). Идеализмъ видитъ, говоритъ Фихте, какъ „предъ его глазами возникаетъ цѣлостное единство опыта“ [3]). Философія все дедуцируетъ изъ первопринципа: законы природы, „строеніе ничтожной былинки, и движеніе небесныхъ тѣлъ—могутъ быть выведены до всякаго наблюденія изъ основоположенія (aus dem Grundsatze) всего человѣческаго знанія“ [4]). Противъ такихъ тенденцій его философіи

---

[1]) См. Апологія Платона.

[2]) См. выше у насъ стр. 10; Ср. Sonnenkl. Bericht, 1801—механикъ, демонстрирующій часы. II. 346 ff.

[3]) Erste Einleit. 1797. I. 448.

[4]) „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre“ 1794. I. 64—65 примѣч.

было направлено ироническое замѣчаніе, что онъ дедуцируетъ „воздухъ и воду a priori“.

Отклоненія въ сторону догматизма встрѣчаются на протяженіи всего философскаго пути Фихте. Въ раннемъ своемъ произведеніи, Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre 1794 г., онъ характеризуетъ Наукоученіе, какъ систему, „исчерпывающую человѣческое знаніе вообще“ [1]), обосновывающую „не только всѣ доселѣ извѣстныя и открытыя науки, но и всѣ могущія быть открытыми“ [2]); не только должно быть опредѣлено, „что можетъ знать человѣкъ на настоящей ступени своего существованія, но и на всѣхъ возможныхъ и мыслимыхъ ступеняхъ“ [3]). Однимъ словомъ Наукоученіе представляетъ абсолютно *завершенное цѣлое*, тогда какъ всѣ другія науки *безконечны* [4]). Тотъ-же догматическій раціонализмъ проглядываетъ кое-гдѣ и во второй системѣ Фихте, такъ напр. Наукоученіе 1804 г. гордо заявляетъ, что оно „съ полнымъ правомъ выдаетъ себя за *полное рѣшеніе загадки міра* и сознанія“ [5]). Впрочемъ, почти ни одинъ великій философъ не избѣжалъ соблазна считать свою систему за рѣшеніе міровой загадки.

Необходимо уяснить себѣ, какая философская тенденція влечетъ Фихте къ уклоненіямъ въ сторону догматическаго раціонализма, и какъ далѣе онъ преодолѣваетъ эти отклоненія.

Онъ воодушевленъ тенденціей къ *систематическому единству*; Кантъ замышлялъ создать „систему чистаго разума“, но этого замысла не выполнилъ; Фихте въ немъ видитъ свою задачу: на основахъ критической философіи создать единую систему [6]). Ему несомнѣнно предносился тотъ идеалъ раціональной завершенности, какой онъ нашелъ при первомъ изученіи Спинозы. Спиноза остался для него образцомъ великаго систематика [7]): въ своемъ стремленіи къ высшему единству человѣческаго знанія онъ былъ вполнѣ правъ [8]). Философія должна быть выражена въ систематической

---

[1]) I. 57. § 4.

[2]) I. 55—56.

[3]) I. 57—58.

[4]) I. 59 прим. 65—66.

[5]) X. 251. Курсивъ нашъ. Ср. Wiss. 1813. X. 27. „Раствореніе явленія въ пониманіи должно быть абсолютнымъ“, „въ этомъ и состоитъ выведеніе *всего* изъ разума“.

[6]) Zweite Einl. in d. Wiss. 1797. I. 478.

[7]) Wiss. 1794. I. 101.

[8]) ib.

формѣ, она должна обладать единствомъ и цѣлостностью [1]). „Нѣтъ для насъ философіи изъ одного куска“, говоритъ Якоби; „если нѣтъ философіи изъ одного куска (aus einem Stücke)“, отвѣчаетъ ему Фихте, „то нѣтъ философіи вообще, но развѣ лишь благочестивыя размышленія на каждый день въ году (andächtige Betrachtungen auf alle Tage im Jahre)“ [2]). Conditio sine qua non всякой философіи состоитъ въ томъ, что „она должна быть системой и единой системой; противоположности должны быть связываемы до тѣхъ поръ, пока существуетъ какое-нибудь противоположеніе, пока не создано *абсолютное единство*“ [3]). Этому взгляду на задачу философіи Фихте остается неизмѣнно вѣренъ на протяженіи всего долгаго пути своего развитія: въ Наукоученіи 1804 г., центральномъ произведеніи второго періода, онъ опредѣляетъ „сущность философіи“, какъ „*сведеніе всего разнообразнаго* (которое даетъ намъ обычное созерцаніе жизни) къ *абсолютному единству*“ [4]), вѣдь философія хочетъ найти истину, а „истина есть абсолютно единое и неизмѣнное воззрѣніе“ [5]).

Въ чемъ-же состоитъ это *абсолютное единство*, это послѣднее, достаточное основаніе, на которомъ покоится все разнообразіе опыта? для Спинозы это субстанція, для Фихте—это субъектъ, *я*. Принципъ субъекта онъ беретъ у Канта: это „*я мыслю*, сопровождающее всѣ наши представленія“, „трансцендентальное единство апперцепціи“ [6]); схему систематическаго единства онъ беретъ у Спинозы. Такъ получается субъективный идеализмъ догматическаго оттѣнка, который Гербартъ назвалъ идеалистической перестройкой пантеизма Спинозы [7]). Теперь ясно, почему Фихте склоняется въ сторону догматическаго раціонализма: ему кажется, что *система* невозможна, если нѣтъ перваго основоположенія, если рядъ основаній уходитъ въ безконечность; въ своемъ „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre“ 1794 онъ это опредѣленно высказываетъ: если есть высшее основоположеніе, разсуждаетъ онъ, то

---

[1]) Ueber den Begriff d. Wiss. 1794. I. 38 ff. § 1.

[2]) Wiss. 1804. X. 237.

[3]) Wiss. 1794. I. 115. Курсивъ нашъ.

[4]) X. 93. Курсивъ Фихте.

[5]) X. 92.

[6]) Zweite Einleit. i. d. Wiss. 1797. I. 475.

[7]) Ueber Fichtes Ansicht der Weltgeschichte. S. W. XII S. 259. См. Löwe. Die Philosophie Fichtes. Stuttg. 1862 S. 248 ff. Cap. X „Fichtes Verhältniss zu Spinoza“.

изъ него вытекаетъ единство системы всего знанія, и если существуетъ такая система, то только въ силу верховнаго основоположенія [1]); все объединяется этимъ центромъ системы, все тяготѣетъ къ нему, подобно тому, какъ центръ земного шара все сдерживаетъ и все объединяетъ силою притяженія, „ни одна пылинка не можетъ вырваться изъ его сферы“ [2]).

Если такого высшаго основоположенія нѣтъ, то мы получимъ лишь *рядъ основаній*, уходящій *въ безконечность*; мы можемъ произвольно остановиться на одномъ изъ нихъ, но если мы спустимся глубже, то найдемъ подъ нимъ „бездну“; „мы строимъ свои дома на землѣ, она покоится на слонѣ, слонъ стоитъ на черепахѣ, эта послѣдняя на чемъ либо еще и т. д. до безконечности“ [3]). Все необосновано, если нѣтъ послѣдняго, достаточнаго основанія. Итакъ, завершенность есть условіе знанія; оно должно быть замкнутой системой положеній, вытекающихъ изъ единаго высшаго основоположенія. Но послѣднее, *достаточное* основаніе должно очевидно быть *самодостаточнымъ*, оно не должно нуждаться въ дальнѣйшемъ обоснованіи и слѣдовательно должно быть непосредственно очевиднымъ, невыводимымъ, недоказуемымъ и не нуждающимся въ доказательствѣ [4]). Иначе говоря, оно должно быть совершенно свободнымъ отъ всякой проблематичности, не должно заключать въ себѣ никакой задачи, ничего ирраціональнаго.

Такимъ „абсолютно первымъ“, „вполнѣ безусловнымъ“, недоказуемымъ и непосредственно достовѣрнымъ принципомъ будетъ *я*, какъ это провозглашается въ первомъ основоположеніи перваго Наукоученія [5]). „*Я* сознаю себя“—такова аксіома, сообщающая достовѣрность всѣмъ теоремамъ знанія: „какъ достовѣрно, что *я* есмь *я*, или сознаю самого себя, такъ-же достовѣрно для меня то-то и то-то и необходимо существуетъ во мнѣ и для меня“ [6]). Сущность философской *дедукціи* и состоитъ въ связываніи всего съ „непосредственнымъ самосознаніемъ“ [7]). Итакъ, найдено послѣд-

---

[1]) I. 60—61.

[2]) I. 54. ср. ib. 40—41.

[3]) ib. I. 52. 508.

[4]) ib. I. 508. 40—41. 47—48,

[5]) I. 91.

[6]) Syst. d. Sittenlehre 1798. IV. 23. Ср. Grundlage des Naturrechts 1796: „Всѣ слѣдствія выведены въ качествѣ опосредствованныхъ заключеній изъ постулата: *я* есть *я*; и поэтому такъ-же достовѣрны, какъ этотъ послѣдній“. III. 85.

[7]) Syst. d. Sittenlehre 1798. IV. 77. Ср. Grundlage d. Naturrechts 1796. III. 8. 11. Sonnenklarer Bericht 1801—особенно ярко формулируетъ сущность *де-*

нее, достаточное основаніе: „все сознаніе покоится на самосознаніи и имъ обусловлено“ [1]). Но это значитъ, что весь опытъ, все, что дано въ сознаніи, все сознаніе съ его содержаніемъ „покоится на самосознаніи“. И дѣйствительно, Фихте это именно и утверждаетъ: правильность такой предпосылки, говоритъ онъ, „*категорически доказывается* въ философіи посредствомъ *полной дедукціи всего опыта* изъ возможности самосознанія“ [2]). *Я* должно „построить предъ глазами философа“ то, что дано ему какъ „голый фактъ“, именно „систему всего опыта“, „чтобы онъ могъ узнать способъ возникновенія этой послѣдней“ [3]). „Трансцендентальный философъ“ долженъ все вывести изъ самосознанія: „убѣжденіе въ существованіи внѣшняго міра“ и весь опытъ вообще. Онъ „долженъ принять, что все, что существуетъ—существуетъ только *для я*; и что должно существовать для *я*, можетъ существовать только *черезъ посредство я*“ [4]).

Вотъ—наихудшее теченіе въ философіи Фихте, наибольшее отклоненіе въ сторону догматизма! Въ такомъ освѣщеніи мы получаемъ яркій образецъ „дурной метафизики“; по формѣ—*догматическій раціонализмъ*, по содержанію—*субъективный идеализмъ*. Опираясь на *эту сторону* Наукоученія, Кантъ имѣлъ право произнести о немъ свой отрицательный приговоръ [5]). Что такое откло-

---

дукціи: „послѣдній и высшій результатъ сознанія, т. е. то, къ чему все разнообразное сознанія стоитъ въ отношеніи условія къ обусловленному, или въ томъ самомъ отношеніи, въ какомъ стоятъ колеса, пружины и цѣпи часовъ къ ихъ стрѣлкамъ, показывающимъ время—есть *ясное и полное самосознаніе*; состоитъ оно въ томъ, какъ я, ты и мы всѣ сознаемъ самихъ себя“. Оно и составляетъ „непосредственно очевидное“, „абсолютно безусловное“, принципъ всей дедукціи—„сущность *я* (die Ichheit)“, „субъектъ—объектность“, „единство сознанія и сознающаго“. II. 361—363.

[1]) Zweite Einleit. in d. Wiss. 1797. I. 462.

[2]) ib. Курсивъ нашъ.

[3]) ib. 458. Двѣ послѣднія цитаты представляютъ самое яркое уклоненіе въ сторону догматической раціональной метафизики; онѣ взяты изъ Zweite Einleit. i. d. Wiss., отсюда ясно, какъ неправъ Ласкъ, когда говоритъ о переворотѣ (Umschwung) 1797 г. въ развитіи Фихте въ смыслѣ преодолѣнія догматическаго раціонализма, или „эманатизма“, какъ онъ выражается. Именно здѣсь все „эманируетъ“ изъ *я*. См. Lask. Fichtes Idealismus u. die Geschichte. 1902. S. 83 ff. 95 ff.

[4]) Grundlage d. Naturrechts. 1796. III. 24.

[5]) Кантъ говоритъ о Наукоученіи слѣдующее: „Es sieht aus, wie eine Art von Gespenst, das, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst und zwar hiervon auch nur die Hand, die darnach

неніе дѣйствительно присутствуетъ въ философскомъ развитіи Фихте, ясно уже изъ того, что такіе мыслители, какъ Шеллингъ и Якоби, а среди современныхъ—Риль и Когенъ, въ немъ именно видятъ *сущность* его философіи.

Это конечно неправильно: мы имѣемъ здѣсь *лишь отклоненіе* отъ центральнаго пути. Вся цѣнность философіи Фихте и вся ея душа состоитъ *въ преодолѣніи догматическаго раціонализма*. Несправедливыми являются поэтому сужденія Канта, Риля и Когена, какъ опирающіяся на отклоненіе, а не на центральное теченіе его философіи [1]). Борьба Фихте съ элементами догматическаго раціонализма въ его собственной системѣ начинается съ самаго начала его философскаго пути, съ перваго Наукоученія, и даже раньше, съ его „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre". Она не легка: снова и снова проглядываютъ остатки „дурной метафизики", и однако въ концѣ концовъ, въ лучшихъ своихъ произведеніяхъ, какъ напр., въ Наукоученіи 1804 г., Фихте выходитъ непобѣдителемъ.

Если-бы Фихте взялъ у Канта только „трансцендентальное единство апперцепціи" и притомъ въ его наихудшемъ истолкованіи, какъ *все представляющее я*, какъ субъективный идеализмъ, солипсизмъ („міръ, какъ *мое* представленіе"), то можно было-бы сказать, что онъ не понялъ главнаго и самаго цѣннаго въ критической философіи, а поэтому его система есть шагъ назадъ. Но это не такъ; значеніе кантова *ученія объ идеяхъ* было ему ясно: идея, какъ *безконечная задача*, познаніе, какъ безконечный процесъ, безконечность, какъ вершина теоретическаго и практическаго разума, какъ безконечность „звѣзднаго неба надо мною и моральнаго закона во мнѣ" [2])—именно эти геніальныя открытія критицизма всего сильнѣе увлекали и приковывали его къ себѣ. Именно идея безконечнаго созиданія была главнымъ для него, какъ въ сферѣ теоретическаго, такъ еще больше въ сферѣ практическаго разума.

---

hascht, vor sich findet". См. Riel. Philos. Kritizismus. 2 Aufl. Lpz. 1908. S. 412. Кантъ однако былъ знакомъ съ Наукоученіемъ повидимому лишь изъ вторыхъ рукъ.

[1]) Это правильно указано Ласкомъ. См. Fichtes Idealismus etz. 1902. S. 111.

[2]) Заслуга раскрытія этой стороны ученія Канта принадлежитъ Герману Когену. Онъ показалъ, что *идея, какъ безконечная задача* составляетъ центральное понятіе критическаго идеализма и ключъ къ пониманію Канта. См. Cohen. Kants Theorie der Erfahrung. 2 Aufl. Berl. 1885. XIII. Cap. „Das Ding an sich und die Ideen". 500 ff. Обоснованію этой точки зрѣнія посвящена и вся первая часть его книги: Kants Begründung der Ethik. 2 Aufl. Berl. 1910. s. 33—133. О Когенѣ см. В. Савальскій. Основы фил. права въ науч. идеализмѣ. 1908. стр. 44—78.

Онъ не могъ отъ нея отказаться, однако не могъ отказаться и отъ требованія завершеннаго единства, замкнутой *системы*, требованія, выполненнаго Спинозой. Трудность для него состояла въ томъ, что замкнутая *система* и *безконечность* казались ему понятіями несовмѣстимыми, и легко показать, почему. Безконечность онъ представлялъ себѣ, какъ *рядъ* основаній, какъ регрессъ, убѣгающій назадъ и не возвращающійся, какъ линію; система-же была взаимодѣйствіемъ частей, кругомъ, замкнутостью. Кромѣ того онъ вмѣстѣ со Спинозой понималъ опредѣленіе, какъ *ограниченіе* (omnis determinatio est negatio) и слѣдовательно безграничное, безконечное ему казалось неопредѣленнымъ; система-же есть законченная опредѣленность, и слѣдовательно конечность.

Отсюда понятны тѣ непрерывныя усилія объединить систематическую цѣлостность съ движеніемъ въ безконечность, которыя сопровождаютъ весь путь его мысли. Понятны и отклоненія въ догматическій раціонализмъ: безконечность приносилась въ жертву системѣ.

Фихте сталкивается здѣсь съ величайшей и древнѣйшей проблемой философіи. Человѣческій духъ какъ-бы раздвоенъ въ своихъ стремленіяхъ: съ одной стороны, онъ ищетъ твердой и неизмѣнной догмы, устойчиваго единства, онъ боится вѣчнаго исканія и жаждетъ успокоенія, онъ трепещетъ передъ зіяющей бездной и закрывается отъ нея голубымъ сводомъ, хрустальными сферами, орбитами планетъ, или цикломъ млечнаго пути, однимъ словомъ, превращаетъ „звѣздное небо надъ собою“ въ замкнутую *систему* цикловъ на которой можно остановиться; съ другой стороны — онъ разбиваетъ этотъ сводъ и эти сферы, пробѣгаетъ систему цикловъ и жадно устремляется въ безконечность, спрашивая, что тамъ. Не *система* его интересуетъ, а то, что *за системой*, что не введено въ систему, что грозитъ разбить всякую систему: живая тайна безконечнаго[1]). И при изученіи фило-

[1]) Позитивизмъ всѣхъ оттѣнковъ отрицаетъ это устремленіе въ безконечность, сознательно останавливаясь только на томъ, что намъ доступно, что намъ близко, что намъ дано. Онъ всегда антропоцентриченъ, ограничиваясь только тѣмъ, что *намъ* является, что *насъ* касается. Контъ хотѣлъ ограничить астрономію изученіемъ однѣхъ только видимыхъ планетъ нашей солнечной системы, такъ-какъ только онѣ могутъ вліять на *„великаго фетиша“*, на нашу землю. Въ этой добровольной ограниченности—невыносимость позитивизма. Вмѣсто религіознаго устремленія въ тайну безконечности, онъ довольствуется относительнымъ и конечнымъ, впадая въ фетишизмъ.

софской системы, особенно такой совершенной архитектоники, какъ система Спинозы, ярко переживается это двойное стремленіе: радость духа, созерцающаго замкнутые своды этого философскаго зданія, и тѣснота этихъ сводовъ, стремленіе найти просвѣтъ, окно въ безконечность; спокойствіе полнаго познанія разъ на всегда, sub specie aeternitatis, и радость вскрытой проблемы, разрушающей полноту и разбивающей систему. И это одинаково относится и къ теоретическому и къ практическому, и къ проблемѣ бытія и къ проблемѣ долженствованія.

Догматическій раціонализмъ представляетъ только отклоненіе отъ центральнаго пути философіи Фихте, которая ставитъ своей задачей преодолѣть догматизмъ и разрѣшить антиномію системы и безконечности. Уже въ самыхъ первыхъ своихъ произведеніяхъ Фихте, несмотря на указанныя отклоненія, опредѣленно намѣчаетъ этотъ путь.

Выясненіе сущности трансцендентальнаго метода немедленно ставитъ вопросъ о выборѣ между догматическимъ раціонализмомъ, уничтожающимъ ирраціональное, и философіей „идеи“, какъ безконечной задачи (идеализмомъ въ лучшемъ смыслѣ), утверждающимъ ирраціональное. Фихте стоитъ предъ этой дилеммой: „задача объяснить опытъ изъ его основаній“, „обѣщаніе“ философіи это сдѣлать — выполнимо-ли оно? Задача поставлена разумомъ, продолжаетъ онъ, слѣдовательно она возможна, представляетъ разумный, а не безсмысленный вопросъ; „неудачныя попытки“ ее рѣшить не доказываютъ невозможности рѣшенія; мы должны пробовать снова, пока не достигнемъ удачи („bis es doch endlich einmal gelinge“) [1]).

Наукоученіе стоитъ на распутьи: представляетъ-ли оно себѣ эту задачу, какъ конечную, или, какъ безконечную? Здѣсь, въ Первомъ введеніи, Фихте говоритъ о ней, какъ о конечной и разрѣшимой (примѣръ построенія опредѣленнаго числа и др.), но раньше, въ Наукоученіи 1794 г. онъ опредѣлилъ ее, какъ безконечную.

Если-бы задача была окончательно разрѣшена, то a priori и a posteriori совпали-бы: весь міръ опыта былъ-бы объясненъ a priori, какъ объясняется a priori, изъ элементовъ, данное число; вся система понятій воплотилась-бы въ конкретный міръ. Для „завер-

---

[1]) I. 447—448. Erste Einl. i. d. Wiss. 1797.

шеннаго идеализма“ a priori и a posteriori дѣйствительно „одно и то-же“ [1]), однако завершилась-ли философія?

Если она не завершилась, и если задача эта *безконечна*, тогда a priori и a posteriori не совпадаютъ, а лишь соотносятся, лишь коррелятивны, ихъ идентитетъ—лишь идеалъ. Тогда примѣръ опредѣленнаго конечнаго числа долженъ быть замѣненъ по меньшей мѣрѣ примѣромъ числа ирраціональнаго.

Философія Фихте не была-бы философіей безконечнаго прогресса, если-бы онъ не призналъ задачу безконечной. Опытъ не можетъ быть весь объясненъ a priori. Еще въ своемъ Ueber den Begriff d. Wiss. 1794 г., гдѣ онъ въ апріористическомъ увлеченіи вѣритъ въ возможность вывести a priori изъ первопринципа все знаніе, „строеніе ничтожной былинки, какъ и движеніе небесныхъ тѣлъ“, онъ принужденъ признать, какъ-бы вспоминая слова Канта: es ist noch kein Newton des Grashalms geboren—что не всѣ предметы вообще, и не всѣ въ одинаковой степени могутъ быть согласованы съ законами („kein einziger ganz und völlig mit ihnen übereinkommt, noch übereinkommen kann“) [2]). Наука, которая вѣдь именно и занимается тѣмъ, что открываетъ законы и дедуцируетъ изъ нихъ явленія опредѣленно характеризуется здѣсь, какъ *безконечная* [3]). Вообще „задачи человѣческаго духа безконечны“, „не разрѣшены и не разрѣшимы“, „ихъ разрѣшеніе возможно лишь въ законченномъ приближеніи къ безконечному, которое само по себѣ невозможно“ [4]). Поэтому и „исчерпывающее Наукоученіе вовсе не опасно для безконечнаго совершенствованія человѣческаго духа“, напротивъ, оно ставитъ „задачу, которая вѣчно не можетъ быть закончена“ [5]).

Наукоученіе 1794 г. идетъ по этому, ранѣе намѣченному, пути: оно преодолѣваетъ догматизмъ конечныхъ раціональныхъ опредѣленій своимъ пониманіемъ идеи, какъ безконечной задачи; „безконечная идея“, говорится здѣсь, „не столько объясняетъ то, что подлежитъ объясненію, сколько показываетъ, *что* и *почему* не можетъ быть объяснено; узелъ не развязывается, но относится въ безконечность“ [6]). „Идеи не могутъ быть непосредственно

---

[1]) I. 447 ib. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ Гегель.

[2]) I. 64—65 примѣч.

[3]) I. 59 прим.

[4]) ib. I. 58 прим.

[5]) ib. I. 66.

[6]) I. 156.

мыслимы", говорится въ System der Sittenlehre 1798, „мы можемъ лишь указать родъ и способъ, какъ слѣдовало-бы мыслить, чтобы ихъ постичь, хотя это и невозможно"... „Идеи суть *задачи* мышленія". То что въ нихъ мыслится, есть непонятность, проблематичность: „nur inwiefern wenigstens die Aufgabe begriffen werden kann, kommen sie in unserem Bewusstsein vor" [1]). Такимъ образомъ ирраціональное не уничтожается, а непрерывно сохраняется въ прогрессивномъ движеніи идеи: „Сущность знанія состоитъ въ сознаніи недостижимаго, которое однако непрестанно постигается, но именно въ качествѣ недостижимаго; въ этомъ и состоитъ вѣчность, безконечность, незаполнимость знанія" [2]). Въ послѣднихъ своихъ произведеніяхъ, какъ напр. въ Thatsachen des Bewusstseins 1813 г., Фихте точно такъ-же утверждаетъ безконечность познанія, нерастворимость ирраціональнаго, интуитивно постигаемаго („созерцанія", какъ онъ здѣсь выражается) въ раціональныхъ опредѣленіяхъ: созерцаніе не можетъ быть растворено въ пониманіи и представляетъ образъ, который никогда не можетъ быть вполнѣ понятъ. Эта непонятность—*безконечна*, „описываетъ безконечный рядъ пониманія непонятнаго" [3]).

Однако значеніе идеи, какъ безконечной задачи, не исчерпывается знаніемъ: идея универсальна, она объемлетъ и теоретическое и практическое и эстетическое. Уже первое Наукоученіе 1794 г. опредѣленно это высказываетъ. Оно изслѣдуетъ тѣ сужденія, которыя „Кантъ и его послѣдователи весьма правильно назвали *безконечными*" и которымъ здѣсь дается названіе „тетическихъ" [4]); они противопоставляются очевидно „синтетическимъ и антитетическимъ" [5]), которыя *сопоставляютъ* или *противопоставляютъ*; но отличіе лежитъ конечно не въ томъ, что „тетическія сужденія" только „*ставятъ*": всякое сужденіе есть сопоставленіе и противопоставленіе; отличіе въ томъ, каково „основаніе отно-

---

[1]) IV. 65.

[2]) II. 89. Wiss. 1801. Ср. ib. 111: „Само пониманіе въ своей вѣчности и безконечности состоитъ въ томъ, что оно продолжаетъ понимать далѣе въ безконечность и именно *потому* никогда не можетъ понять своего перваго начала (seine eigene Ursprünglichkeit)". Если знаніе опредѣлить въ духѣ Канта, какъ сведеніе разнообразнаго къ единству, то это послѣднее будетъ безконечной задачей: „абсолютно единое ни въ какомъ *дѣйствительномъ* (фактическомъ) знаніи не достигается." ib. 89.

[3]) IX. 412. Ср. Wiss. 1813. X. 77.

[4]) I. 116—117.

[5]) Ib. 115.

шенія и различенія“ двухъ терминовъ сужденія, субъекта и предиката, каково ихъ tertium comparationis. Вѣдь всякое сопоставленіе и противопоставленіе содержитъ единый пунктъ, въ которомъ понятія сходны и различны, пунктъ реляціи, tertium comparationis, такъ напр. въ сужденіи „птица есть животное“—основаніемъ сопоставленія будетъ понятіе животнаго, а въ сужденіи „растеніе не есть животное“ — основаніемъ противопоставленія будетъ понятіе организованной матеріи вообще. Доказать сужденіе—значитъ вскрыть его основаніе; въ данномъ случаѣ указать составъ понятій животнаго и организма. Но бываютъ такія сужденія, основаніе которыхъ нельзя опредѣленно указать, tertium comparationis которыхъ не дано, а *задано* [1]), напримѣръ: „человѣкъ свободенъ“; мы не знаемъ „класса свободныхъ существъ“, поэтому сужденіе можетъ означать лишь отношеніе къ какому-то заданному, ирраціональному основанію: „человѣкъ долженъ безконечно приближаться къ свободѣ, которая сама по себѣ недостижима“. Или: „*А*—прекрасно“; но я „не могу сравнить его съ идеаломъ, ибо *я идеала не знаю*“; „*задача* для моего духа—его найти... и она можетъ быть разрѣшена лишь въ завершенномъ *приближеніи къ безконечному*“ [2]). Эти-то сужденія Фихте и называетъ „тетическими“, или „*безконечными*“ [3]).

Нетрудно видѣть, что въ основѣ *всѣхъ* сужденій лежитъ въ концѣ концовъ сужденіе безконечное, идея. Понятіе *животнаго* напр. или, еще болѣе, понятіе *органическаго*, лежащее въ основѣ всѣхъ сужденій зоологіи и физіологіи—не представляютъ понятій „данныхъ“, законченныхъ, а суть безконечныя задачи, содержатъ въ себѣ безконечный ирраціональный остатокъ, суть столько-же понятія, какъ и непонятности. И это относится не къ одной теоретической области: всякое сужденіе объ истинно сущемъ содержитъ въ себѣ отношеніе къ *истинѣ*, которую „я не знаю“, но точно такъ-же и этика и эстетика предполагаютъ идеи добра и красоты, какъ неизвѣстныя, постоянно присутствующія и вѣчно неуловимыя, безконечно заданныя. Идея слѣдовательно царитъ *надъ всѣмъ* въ своей постоянной противорѣчивости, въ непрерывной діалектической игрѣ противоположностей. „Она здѣсь, когда ею не обладаютъ, и она ускользаетъ, когда ее хотятъ схва-

---

[1]) Представляетъ „лишь *задачу* найти основаніе“. I. 116.

[2]) Ib. I. 117. Курсивъ нашъ.

[3]) Послѣдній терминъ удачнѣе, выразительнѣе.

тить“—такъ Фихте говоритъ о *вещи въ себѣ*, какъ *идеѣ*, о „чемъ-то противорѣчивомъ, что должно быть тѣмъ не менѣе положено въ основу всего нашего философствованія, какъ предметъ необходимой идеи, и всегда лежало въ основѣ всякаго философствованія и всѣхъ дѣйствій конечнаго духа, только безъ яснаго сознанія этой идеи и лежащаго въ ней противорѣчія“ [1]). Діалектика идеи, діалектика знанія и незнанія, обладанія и необладанія была впервые раскрыта Платономъ, великимъ основателемъ истиннаго идеализма.

Сократовское знаніе незнанія есть простѣйшее выраженіе діалектики идеи; понимать непонятное, совершать невыполнимое, любоваться невоплотимымъ—такова игра Эроса, сына Пороса и Пеніи. Еще софисты не умѣли соединять противоположностей; знаніе незнанія казалось имъ безвыходнымъ противорѣчіемъ: или знающій, или невѣжда! [2]). Платонъ показалъ, что „противоположности связаны концами“, что міръ стоитъ на противоположностяхъ, что „философъ“ есть живое единство противоположностей, что истина ему имманентна и трансцендентна. Эту идею единства противоположностей геніально воспринялъ и углубилъ Гегель. Но между Платономъ и Гегелемъ стоятъ Кантъ и Фихте. Кантъ, а за нимъ Фихте истолковали *безусловное*, истинно сущее, *вещь въ себѣ*, какъ *идею*: „мы понимаемъ всегда абсолютное, ибо кромѣ него нѣтъ ничего для пониманія и всетаки мы понимаемъ, что никогда его вполнѣ не поймемъ“, говоритъ Фихте въ Наукоученіи 1801 г. [3]).

---

[1]) Wiss. 1794. I. 283. Отсюда ясно, что Фихте не просто уничтожаетъ „вещь въ себѣ“, а замѣняетъ ее *идеей;* онъ уничтожаетъ лишь догматически-неподвижную вещь въ себѣ, какъ субстанцію. Отличіе отъ „идеи“ состоитъ въ томъ, что „вещь въ себѣ“ непознаваема и никогда не познается, тогда какъ *идея* — всегда непознана но непрерывно познается; она не отдѣлена стѣною непознаваемаго, но находится во мракѣ безконечности, куда устремленъ лучъ познанія.

[2]) См. *Евтидемъ* Платона 293 A—294 B.

[3]) II. 106. Въ „Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters“ 1804—1805 г. Фихте отвергаетъ какъ принципъ абсолютной *понятности,* такъ и принципъ абсолютно *непонятнаго.* Его точка зрѣнія не есть абсолютный ирраціонализмъ, считающій Абсолютное *абсолютно непонятнымъ* (какъ это порою думаетъ Бергсонъ); но это и не узкій, догматическій раціонализмъ, считающій все понятнымъ; скорѣе это истинно углубленный раціонализмъ, раздвинувшій свои предѣлы до встрѣчи съ безпредѣльнымъ, *понявшій* вмѣстѣ съ Сократомъ *все,* даже и то, что *существуетъ непонятное.* Основою своей философіи онъ счи-

Предъ нами встаетъ теперь важный вопросъ: какъ могъ Фихте, понявъ такъ глубоко значеніе идеи, показавъ, что рядъ раціональнаго обоснованія уходитъ въ безконечность, вмѣстѣ съ тѣмъ требовать послѣдняго основанія и думать, что нашелъ это достаточное основаніе въ принципѣ *я?* Развѣ безконечность и ирраціональность этимъ не уничтожается? Вѣдь принципъ найденъ и безконечная задача рѣшена? Изъ этого затрудненія можетъ быть только одинъ выходъ: признать само *я* безконечной задачей, идеей. Такъ Фихте и дѣлаетъ. Не тогда онъ преодолѣваетъ догматизмъ, когда спинозовскую субстанцію замѣняетъ субъектомъ (мы видѣли, что въ этомъ болѣе всего лежитъ опасность догматизма), а тогда, когда признаетъ субъектъ, самосознаніе—безконечной задачей, идеей. „*Я существую*“ есть „первоначальное и высшее“ безконечное сужденіе, „которое ничего не высказываетъ объ этомъ *я*, но оставляетъ пустымъ мѣсто предиката для возможнаго опредѣленія этого *я* въ безконечность“ [1]). „Абсолютно-неопредѣлимымъ“ называетъ Фихте это *я* [2]). Оно выражаетъ задачу обоснованія: оно „*должно* содержать въ себѣ основаніе существованія *не я*“ и въ этомъ смыслѣ есть „безконечная идея“, нѣчто непонятное, „узелъ“, который можетъ быть развязанъ въ безконечности [3]). „*Идея безконечнаго я*“—вотъ что составляетъ первый, высшій принципъ Наукоученія, вотъ о какомъ *я* говоритъ его „первое безусловное основоположеніе“ (§ 1) и, какъ всякая идея, „оно недостижимо для нашего сознанія“ [4]),

---

таетъ тотъ принципъ, что „абсолютно все должно быть понято и даже само непониманіе, какъ граница пониманія и какъ единственный залогъ того, что пониманіе исчерпано; и хотя во всѣ времена будетъ существовать *еще непонятое* (оно и есть единственный носитель времени), однако никогда не можетъ существовать *абсолютная непонятность*“. Нужно проникнуть въ тайну происхожденія всего многообразія вещей, „вплоть до предѣла всякой ясности, вплоть до непонятнаго, и этотъ предѣлъ понятности тоже долженъ быть понятъ, какъ необходимый предѣлъ“. См. Achte Vorlesung. VII. 113. 115. Этими словами уничтожена догматическая вещь въ себѣ, какъ непроницаемая стѣна для разума, за которой абсолютная тьма; такой стѣны нѣтъ, лучъ разума безпрепятственно устремленъ въ безпредѣльное, но это не значитъ, что разумъ всесиленъ, что нѣтъ ничего неяснаго, темнаго, напротивъ: этотъ лучъ устремленъ *во тьму*, „свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ“.

[1]) Wiss. 1794. I. 116.

[2]) Ib. I. 119.

[3]) Ib. I. 156.

[4]) Ib. I. 277. Курсивъ нашъ.

„не можетъ быть непосредственно мыслимо“, представляетъ „субъектъ—объектъ = X“ [1]). Такъ Фихте рѣшаетъ поставленную имъ самимъ дилемму: конеченъ, или безконеченъ рядъ основаній? Если онъ конеченъ, то мы получаемъ конечную философію, догматизмъ; если безконеченъ—то все необосновано, нѣтъ послѣдняго основанія. Рѣшеніе состоитъ въ томъ, что *сама безконечность* провозглашается въ качествѣ послѣдняго, достаточнаго основанія. Такое рѣшеніе намѣчено уже въ греческой философіи; Аристотель формулируетъ его слѣдующимъ образомъ: „Всѣ они не безъ основанія принимаютъ безпредѣльное за начало... все либо имѣетъ начало, либо само есть начало, а у безпредѣльнаго начала нѣтъ,—въ противномъ случаѣ такое начало было-бы его предѣломъ. Далѣе, какъ начало, оно не имѣетъ происхожденія и не уничтожается; все рожденное имѣетъ конецъ, а также есть конецъ всякому процессу разрушенія. Поэтому, согласно сказанному, оказывается, что у безпредѣльнаго начала нѣтъ, но что оно само служитъ началомъ всѣхъ вещей и все объемлетъ и всѣмъ правитъ, какъ это утверждаютъ тѣ, кто кромѣ безпредѣльнаго не предполагаетъ другихъ началъ... и это начало признается божествомъ, ибо оно безсмертно и неразрушимо, какъ говоритъ Анаксимандръ вмѣстѣ съ большинствомъ физіологовъ“ [2]). Точно такъ-же разсуждаетъ и Фихте: послѣднее основаніе не можетъ быть чѣмъ-либо конечнымъ, ибо „отъ конечнаго нѣтъ пути въ безконечность; но есть наоборотъ путь отъ *неопредѣленной и неопредѣлимой безконечности* черезъ способность опредѣленія къ конечному“ [3]).

Какъ-же относится *идея я* къ другимъ идеямъ, къ различнымъ задачамъ познанія, нравственнаго дѣйствія? Она содержитъ ихъ въ себѣ. Всѣ безконечныя сужденія вытекаютъ изъ *я* [4]), ибо оно есть сама способность безконечнаго полаганія, созиданія. *Я* есть идея идей, центръ міра идей и занимаетъ въ послѣднемъ такое-же положеніе, какъ идея добра въ мірѣ идей Платона: она есть солнце, всему дающее свѣтъ и жизнь. Кантъ повторилъ въ философіи дѣло Коперника, когда понялъ это солнце вселенной, какъ свѣтъ разума, когда заставилъ всѣ вещи вращаться вокругъ

---

[1]) System d. Sitt. 1798. IV. 65.

[2]) Arist. Phys. III, 4, 203b. Переводъ кн. С. Н. Трубецкого. Ист. древн. фил. Москва. 1906. Стр. 64. Безпредѣльное здѣсь отождествляется съ безконечнымъ.

[3]) Grundriss des Eigenthümlichen der Wiss. 1795. I. 333. Курсивъ нашъ.

[4]) Grundl. d. gesamm. Wiss. 1794. I. 116. 118.

субъекта, вокругъ сознанія. И Фихте прежде всего выступаетъ какъ кантіанецъ, когда задачи знанія и дѣйствія истолковываетъ въ смыслѣ различныхъ направленій сознанія; всѣ безконечныя задачи, всѣ ирраціональности—выражаютъ для него единую безконечную задачу полнаго раскрытія самосознанія; нужно понять міръ, чтобы понять *себя* и *свое назначеніе*.

И не только формально и методически *идея я* подобна платонову солнцу добра, какъ центру всего, но и по содержанію—она прямо приравнивается къ *идеѣ добра*. Идеализмъ Фихте есть *этическій* идеализмъ, ибо весь міръ идей концентрируется для него въ этической идеѣ, всѣ задачи ведутъ къ одной и рѣшаются въ одной—въ безконечной задачѣ *истинно-добраго*. Въ этомъ смыслѣ Фихте продолжаетъ ту линію идеализма, которая ведетъ отъ Платона къ Плотину. Кантъ и здѣсь является его предшественникомъ: онъ критически углубляетъ значеніе „идеи“ и провозглашаетъ „примать практическаго разума“, но что еще важнѣе—онъ выставляетъ странное и повидимому противорѣчивое утвержденіе полной непознаваемости вещи въ себѣ для теоретическаго разума и ея постигаемости разумомъ практическимъ. Въ этомъ прежде всего увидѣли сѣть противорѣчій и впаденіе въ метафизику автора „Критики чистаго разума“, показавшаго въ этой послѣдней невозможность метафизики. Но Фихте сумѣлъ здѣсь усмотрѣть великую мысль. Послѣ важнѣйшихъ исправленій: уничтоженія безплодной и противорѣчивой догматической „вещи въ себѣ“, какъ абсолютной трансцендентности, какъ неподвижной и непроницаемой стѣны, которую встрѣчаетъ разумъ, и послѣ истолкованія вещи въ себѣ, какъ идеи, какъ постоянно переходимой и постоянно вновь встрѣчаемой границы, какъ релятивной трансцендентности, какъ безконечной задачи раціонализаціи ирраціональнаго, послѣ этихъ несомнѣнныхъ заслугъ Фихте въ углубленіи трансцендентальной философіи, противорѣчивое положеніе Канта получаетъ новый смыслъ: этическія категоріи (цѣли, долженствованія) проникаютъ глубже въ безконечную тайну „вещи въ себѣ“, чѣмъ это въ силахъ сдѣлать категоріи теоретическія (субстанціи и причинности напр.). Что если міръ не только пребываетъ, какъ субстанція, и не только „пульсируетъ ритмомъ вѣчной причинности“ [1]), но и охваченъ Эросомъ, вѣчнымъ *стремленіемъ* къ иному, къ какой-то безконечной *цѣли?*

---

[1]) Слова Куно Фишера о системѣ Спинозы.

Если и тамъ и здѣсь безконечность, то во всякомъ случаѣ этическая безконечность будетъ безконечностью высшаго ранга [1]). И какъ безконечность объема (безконечность трехъ измѣреній) полнѣе и глубже постигаетъ пространство, чѣмъ безконечность плоскости (безконечность двухъ измѣреній), такъ и этическая безконечность полнѣе охватываетъ міръ, чѣмъ одна теоретическая. Фихте выражаетъ эту мысль такъ: „всякое полное познаніе, на которомъ можно успокоиться, есть необходимо познаніе конечной цѣли объектовъ... и это познаніе есть вмѣстѣ съ тѣмъ то самое, которое руководитъ моральнымъ поведеніемъ“ [2]).

Этическое направленіе идеализма не есть однако для Фихте произвольное предпочтеніе, отданное идеѣ добра: для него всякій *идеализмъ* необходимо этиченъ, ибо истинное зерно „идеи“—этично; вѣдь идея есть *задача*, ея объектъ не данъ, а заданъ: „предметъ идеи есть нѣчто, что *должно* быть“ [3]); а область *должнаго*, какъ это установлено Кантомъ, есть область практическаго разума, область этики, въ противоположность теоретической области *сущаго*. Такимъ образомъ, если въ основѣ сущаго лежитъ идея, то это значитъ, что въ основѣ сущаго лежитъ *должное;* и если этой идеей будетъ—*идея я*, то это будетъ *должное я*, *должное* самосознаніе; не наличное, данное, всѣмъ извѣстное *я*, а *не*-данное, *не*-извѣстное, еще не существующее, но должное *я*, самосознаніе, какимъ оно *должно* стать.

Идея *я* становится *моральнымъ идеаломъ* и моральный идеалъ истолковывается, какъ „идея“. Идея *я* лежитъ въ основѣ „практическаго безконечнаго требованія“, въ основѣ „того, что *должно* быть“, въ основѣ „*идеальнаго* ряда“ [4]). „То, что я долженъ... есть безконечная задача... святая безконечность, освященная абсолютнымъ долженствованіемъ“ [5]).

---

[1]) См. объ этомъ ниже стр. 150—151.

[2]) Syst. d. Sittenlehre. 1798. IV. 171. И это выраженіе конечно не свободно отъ нѣкотораго догматизма: „успокоеніе“ не должно наступить и здѣсь; вѣдь есть еще и эстетическое постиженіе объекта. Но Фихте не знаетъ эстетики. См. объ этомъ ниже стр. 152.

[3]) Wiss. 1794. I. 121.

[4]) Wiss. 1794. I. 277.

[5]) Wiss. 1810. I. 707. Ср. Sittenl. 1798. IV. 66: „Я нѣчто *долженъ*“—это значитъ, что мнѣ „поставлена безконечная цѣль, которая никогда не *существуетъ*, но всегда лишь *должна быть*“... и „я долженъ всегда дѣйствовать такъ, чтобы находиться на пути приближенія къ моей цѣли“.

Каково-же содержаніе этой идеи? Ея содержаніе безпредѣльно, она охватываетъ *все*: она есть идея „разумнаго существа поскольку оно вполнѣ воплотило въ себѣ самомъ всеобщій разумъ", и не только въ самомъ себѣ, но и во внѣ, „въ мірѣ, который тоже содержится въ этой идеѣ". „Міръ содержится въ этой идеѣ, какъ міръ вообще, какъ субстратъ, обладающій этими опредѣленными механическими и органическими законами; но эти законы предназначены къ тому, чтобы осуществить *конечную цѣль разума*" [1]). „Всеобщій разумъ" не есть конечно разумъ индивидуальнаго человѣка, онъ преодолѣваетъ границы индивидуальности, поднимается надъ нею и содержитъ всю безконечность индивидуальностей въ себѣ, въ своемъ высшемъ единствѣ. Идея *я* содержитъ въ себѣ множество *я*: „das Ich=die Iche" [2]). „Единое общее *я*" есть „unum collectivum всѣхъ индивидуумовъ" [3]). Безконечная задача самосознанія, задача воплощенія всеобщаго разума въ мірѣ содержитъ въ себѣ ту задачу, которую Кантъ назвалъ „царствомъ свободныхъ лицъ, какъ самоцѣлей". Идея *я* получаетъ у Фихте значеніе „цѣлаго разумныхъ существъ", „общины святыхъ". Эта „община разумныхъ существъ" и есть „объектъ нравственнаго закона", абсолютная цѣль, тотъ „разумъ вообще", который долженъ господствовать въ мірѣ [4]). Мы видимъ, что по своему содержанію „идея" охватываетъ въ своей универсальной проблематичности всѣ „идеи", всѣ задачи науки и философіи вообще: она предполагаетъ знаніе міра съ его законами—механическими и органическими, ибо безъ этого знанія нельзя подчинять законы „цѣлямъ разума", предполагаетъ проблемы техники, ибо онѣ суть проблемы искомыхъ средствъ для поставленныхъ разумомъ цѣлей, предполагаетъ, затѣмъ, проблему соціально-этическую, проблему „общины разумныхъ существъ" и связанную съ ней индивидуально-этическую проблему совершен-

---

[1]) Zweite Einleit. 1797. I. 515—516. Курсивъ нашъ.

[2]) Wiss. 1801. II. 148. Почему *я* расчленяется на множество *я*—тема дедукціи общества—будетъ разсмотрѣно ниже.

[3]) Thatsachen d. Bewusst. 1813. IX. 558.

[4]) См. у насъ ниже отдѣлъ „Природа и свобода". Всѣ основные принципы этики суть идеи, безконечныя задачи: такъ *человѣкъ* не есть данность, а есть идея, безконечное стремленіе: онъ не просто *существуетъ*, онъ непрерывно и свободно созидаетъ себя (см. предисловіе Фихте-сына, какъ издателя, къ тому IV. Стр. IX). „Чистая воля", т. е. абсолютно свободная воля есть тоже „лишь идея". IV. 148.

наго индивидуума, и всетаки не исчерпывается этими проблемами. Она только потому не есть *предѣльное* рѣшеніе міровой загадки, что въ концѣ концовъ, на своей *предѣльной* вершинѣ снова встрѣчаетъ *безпредѣльное;* какъ *идея*, она содержитъ въ себѣ ирраціональное: въ примѣненіи къ ней, какъ къ центру идей, особенно важны тѣ указанія на ирраціональный остатокъ, которыя дѣлаетъ Фихте: она „недостижима для нашего сознанія“ [1]), „не можетъ быть мыслима, какъ нѣчто опредѣленное“ [2]); идеалъ не соглашается принять опредѣленный „образъ“, ибо онъ безконеченъ, онъ не хочетъ „замкнуться“, не хочетъ принять „форму понятія“ [3]).

Здѣсь самъ собою возникаетъ важнѣйшій вопросъ, влекущій за собою кризисъ первой системы Фихте: если „идеалъ“ такъ безпредѣльно богатъ по содержанію, такъ ирраціоналенъ, то какъ онъ можетъ быть влитъ въ форму *я*? Какъ онъ можетъ быть выраженъ въ раціональной формѣ субъекта? Не разбиваетъ-ли онъ всякую форму, не выходитъ-ли онъ за предѣлы всѣхъ формъ, оставляя ихъ подъ собой и за собою? Почему „идея“ должна еще называться „идеей *я*“? Платонъ былъ болѣе критиченъ, когда отказался выразить идею добра въ раціональныхъ опредѣленіяхъ и далъ лишь ея символъ, лишь ея образъ. Уже въ первыхъ своихъ твореніяхъ, постоянно исходящихъ изъ *я*, Фихте порою какъ-бы говоритъ, что это *я* означаетъ нѣчто большее, чѣмъ *я*; такъ въ Наукоученіи 1794 г. онъ говоритъ о „чистомъ *я, или* о Богѣ“ [4]). Свои лекціи, читанныя въ 1794 г., онъ заканчиваетъ рѣчью, гдѣ упоминается о томъ, что „всѣ индивидуумы замкнуты въ великомъ единствѣ чистаго духа“, и это единство есть „недостижимый идеалъ“ [5]). Можетъ ли оно еще называться тѣмъ самымъ *я*, о которомъ говоритъ первый параграфъ Наукоученія 1794 г.? Разница такъ огромна и грозитъ повести къ такимъ смѣшеніямъ, что Фихте рѣшаетъ ее опредѣленно высказать въ своемъ „Второмъ введеніи въ Наукоученіе“ 1797 г.: то *я*, изъ котораго исходитъ Наукоученіе, принципіально отличается отъ „идеи *я*“, къ которой оно приходитъ; первое—есть „интеллектуальное созерцаніе“, „только *форма я*“, „*понятіе я*“, однимъ сло-

[1]) Wiss. 1794. I. 277.
[2]) Zweite Einleit. 1797. I. 516.
[3]) Thats. des Bew. 1813. IX. 556—557.
[4]) I. 278.
[5]) Ueber die Würde des Menschen. I. 416.

вомъ, субъектъ знанія, теоретическій субъектъ; второе—этическая идея во всей своей ирраціональной безконечности [1]). Послѣдняя не можетъ быть созерцаема и не соглашается принять „форму понятія", а слѣдовательно не должна называться „*я*" — таковъ единственно правильный выводъ, иначе получается явное quaternio terminorum [2]). Или *я* уже не есть *раціональная форма* субъекта, а само ирраціональное? Къ такому заключенію приходитъ „Sittenlehre" 1798 г., которое опредѣляетъ идею *я*, какъ „субъектъ-объектъ = X", [3]) но тогда почему-же этотъ X носитъ названіе *я*? Здѣсь кризисъ уже становится неизбѣжнымъ: раціональная форма субъекта, которому неизбѣжно противополагается объектъ, (*я*, которому противополагается *не я*), слишкомъ тѣсна для безпредѣльности „идеи"; послѣдняя есть *x*, лежащій надъ противопоставленіемъ субъекта и объекта, содержащій то и другое въ себѣ и потому невыразимый въ формѣ одной стороны противопоставленія. Этотъ кризисъ уже законченъ въ Наукоученіи 1801 г.: *я*, какъ вершина системы—оставлено, „идея" уже не есть „идея *я*", ея безконечная задача есть постиженіе *Абсолютнаго* [4]). Staatslehre 1813 г. признаетъ послѣднимъ, достаточнымъ основаніемъ всего безконечность *Бога*, какъ „Бога свободы", какъ конечной цѣли мірового стремленія [5]). Такъ приходитъ Фихте къ той

---

[1]) I. 515—516. См. выше у насъ стр. 124. 131.

[2]) Еще въ Наукоученіи 1794 г. Фихте опредѣленно утверждалъ, что „идея безконечнаго *я*" и есть то *я*, о которомъ говоритъ первый параграфъ Наукоученія. I. 277.

„Второе введеніе" 1797 г. дѣйствительно дѣлаетъ шагъ впередъ, ибо различаетъ эти два *я*, однако Ласкъ видитъ различіе не въ томъ, что для Фихте кажется самымъ важнымъ. Фихте противополагаетъ *я*, какъ субъектъ знанія (какъ самосознаніе, являющееся условіемъ всякаго объекта вообще, см. ib. I. 457 — 458), другому *я—этической идеѣ*, разуму, воплощенному въ разумномъ существѣ и въ подчиненной разуму природѣ. I. 515—516. Это ясно всякому, кто прочтетъ § 11 „Введенія". Но Ласкъ упускаетъ это изъ виду и думаетъ, что дѣло идетъ о различіи формально-пустого *я*, и *я*, наполненнаго содержаніемъ, матеріей. Отдѣльныя слова Фихте, выхватываемыя имъ изъ § 11, легко объясняются изъ контекста: теоретическій субъектъ конечно бѣднѣе по содержанію, формальнѣе, чѣмъ идея добра. Полное и сознательное игнорированіе этической проблемы вообще мѣшаетъ Ласку всесторонне освѣтить міросозерцаніе Фихте, вся философія котораго была въ концѣ концовъ этикой. См. Lask. Fichtes Idealismus. 1902. S. 96—97. 74.

[3]) IV. 65.

[4]) II. 106.

[5]) IV. 376—382. 386—389.

универсальности и ирраціональности идеи добра, которую мы встрѣчаемъ у Платона и Плотина. Близость къ раціональному теизму Лейбница—для котораго causa finalis есть ratio sufficiens, а ratio sufficiens есть Deus—несомнѣнна, съ тѣмъ однако отличіемъ, что Фихте преодолѣлъ догматическій раціонализмъ: для него causa finalis есть causa infinita, конечная цѣль — есть безконечная задача, а стремленіе найти ratio sufficiens приводитъ къ положенію: *ratio non sufficit*!

Такъ „идея *я*“ превращается просто въ „*идею*“, для которой *я*, *субъектъ* есть лишь одна изъ формъ, одна изъ категорій, при посредствѣ которыхъ она въ своемъ безконечномъ procedere стремится охватить безпредѣльную ирраціональность. Сходство съ гегелевой „идеей“ состоитъ въ томъ, что для послѣдней „субъективный духъ“ есть тоже лишь ступень въ ея развитіи.

Такой *идеализмъ* есть глубочайшее преодолѣніе *догматизма*: „идеи“ суть истины, которыя *заданы*, тогда какъ догматы суть истины, которыя *даны* [1]). Еще въ первомъ Наукоученіи 1794 г. Фихте правильно установилъ, въ чемъ состоитъ догматизмъ Спинозы: создавъ единую систему, онъ „думалъ, что установилъ нѣчто дѣйствительно *данное*, тогда какъ на самомъ дѣлѣ онъ установилъ лишь никогда не достижимый идеалъ. Его высшее единство мы снова найдемъ въ Наукоученіи, но не какъ нѣчто, что *есть*, а какъ нѣчто, что *должно*, хотя и не *можетъ* быть нами выявлено“ [2]). Идеализмъ вскрываетъ новыя проблемы тамъ, гдѣ догматизмъ видитъ лишь рѣшенія. Сущность догматическихъ системъ состоитъ въ томъ, что онѣ „произвольно успокаиваются на своей предпосылкѣ и закрываютъ глаза на ея проблематичность“ [3]). Въ этой остановкѣ, въ отсутствіи Эроса, въ неспособности „рождать“ новыя проблемы состоитъ мертвенность догматизма. Къ нему относятся слова: „всѣ философскія системы останавливаются на какомъ-либо мертвомъ и неподвижномъ бытіи“ [4]). Вотъ почему Фихте объявляетъ войну *субстанціямъ* догматической метафизики; на нихъ нельзя остановиться, ибо онѣ заклю-

---

[1]) Apellat. an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus. 1799 такъ характеризуетъ *догматизмъ*: истина давно найдена, ее лишь остается выучить наизусть и неизмѣнно повторять; дѣло самостоятельнаго мышленія давно завершено для человѣчества. V. 198.

[2]) I. 101.

[3]) Wiss. 1804 г. X. 248.

[4]) ib. X. 264.

чаютъ въ себѣ неразрѣшенную *проблему*, ирраціональность. „Дѣланье субстанцій есть косность, vis inertiae знанія“; Наукоученіе уничтожаетъ ихъ, чтобы увидать *жизнь*. Въ логическомъ субъектѣ всякаго предикаты содержится ирраціональность: *это*—красно; но что *это?* оно должно стать *чѣмъ-то* черезъ присоединеніе предиката, т. е. черезъ мышленіе, которое идетъ въ безконечность. *Ирраціональная жизнь* опредѣляется, „закрѣпляется“ при посредствѣ *раціональныхъ расчлененій*, образующихъ прогрессъ въ безконечность [1]).

„Идеализмъ“, который здѣсь обосновывается, получаетъ свое названіе не отъ термина англо-французской философіи, не отъ „идеи“ какъ чего-то представляемаго, воображаемаго, а отъ „идеи“ въ платоно-кантовскомъ смыслѣ [2]); онъ вовсе не обреченъ быть *субъективнымъ* идеализмомъ и ему противополагается не „реализмъ“; онъ есть *философія безконечнаго* и противополагается *догматизму*, какъ философіи *конечныхъ* опредѣленій. Это—основная мысль нѣмецкаго идеализма, которую Шеллингъ и Гегель восприняли отъ Канта и Фихте.

Въ своей логикѣ Гегель говоритъ: „*идеализмъ* философіи состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, что конечное не признается за истинно-сущее“. Истинная философія, какъ и религія, по существу идеалистичны, не могутъ признать конечнаго „истинно сущимъ, послѣднимъ, абсолютнымъ... несотвореннымъ, вѣчнымъ“. Философія не можетъ остановиться на „вещахъ непосредственно-найденныхъ, т. е. чувственно-единичныхъ“, она выводитъ ихъ „изъ другаго“, изъ „принципа“, „всеобщаго“, „идеи“ т. е. иначе говоря растворяетъ ихъ въ безконечномъ и созидаетъ изъ безконечнаго. „Философія, которая приписала-бы конечной дѣйствительности (dem endlichen Dasein), какъ таковой, истинное послѣднее и абсолютное бытіе—не заслуживала-бы имени философіи“. Но, какъ справедливо указываетъ Гегель, съ такимъ истиннымъ идеализмомъ вовсе не совпадаетъ *идеализмъ субъективный*, который „подъ идеальнымъ“ разумѣетъ „форму *представленія*“ и остается формальнымъ, ибо „не обращаетъ вниманія на *содержаніе* представленія, или мышленія, которое можетъ въ этомъ представленіи или мышленіи всецѣло оставаться конечнымъ“. Этотъ переносъ

---

[1]) Einleit. 1813. IX. 75. 73. 72. Ср. Лосскій выше стр. 93—94.

[2]) Kant. Kritik der rein. Vernunft. Originalausgabe. 368—378. „Von den Ideen überhaupt“.

въ субъектъ ничего не даетъ, ибо „*я*, представленіе, духъ—остается наполненнымъ тѣмъ-же конечнымъ содержаніемъ“ [1]).

То толкованіе, которое Гегель даетъ здѣсь „идеализму“, однако не вполнѣ совпадаетъ съ нашимъ. Общимъ для нѣмецкаго идеализма и правильнымъ будетъ то положеніе, что философія не останавливается на „данномъ“ и конечномъ, а созидаетъ это послѣднее изъ безконечнаго. Но далѣе Гегель расходится съ Кантомъ и Фихте: у него пропадаетъ ирраціональное. Ему важно лишь указать, что конечное и безконечное связаны въ неразрывномъ единствѣ противоположностей, но эта связь у него раціональна и вполнѣ разгадана; его безконечное такъ-же раціонально, какъ и конечное, тогда-какъ у Фихте и Канта дѣло идетъ о безконечной *задачѣ*, о безконечномъ, которое загадочно, объ ирраціональномъ, *безпредѣльномъ*.

Шеллингъ въ своихъ „*Философскихъ письмахъ о догматизмѣ и критицизмѣ*“ 1795 г. еще думаетъ, вмѣстѣ съ раннимъ Фихте, что преодолѣніе догматизма состоитъ въ перенесеніи всего въ субъектъ, въ возведеніи *я* на ступень безусловнаго, „высшаго принципа всей философіи“ [2]); но онъ идетъ и дальше, и съ полной ясностью высказываетъ то, въ чемъ мы видимъ истинное отличіе догматизма отъ идеализма. Вслѣдъ за Фихте онъ утверждаетъ, что послѣднее единство, раствореніе объекта въ субъектѣ—есть практическій постулатъ, дѣйствіе, цѣль, и эта цѣль—есть *безконечная задача*: „критицизмъ долженъ разсматривать конечную цѣль лишь какъ предметъ безконечной задачи; *онъ самъ необходимо становится догматизмомъ, лишь только ставитъ предъ собою конечную цѣль, какъ реализованную* (въ какомъ-либо объектѣ), *или могущую быть реализованной* (въ какомъ-либо единичномъ моментѣ времени)“ [3]). Безконечность задачи, „незамкнутость“, незавершенность — характеризуютъ истинный идеализмъ (критицизмъ) въ противоположность догматизму: „ничто болѣе не возмущаетъ философскую голову, какъ когда ей говорятъ, что отнынѣ всякая философія должна быть закована въ темницу

---

[1]) Hegel. Wissenschaft der Logik. Werke. III Bd. 2 Aufl. Berl. 1841. I Th. 1 Abt. 163—165, Anmerkund 2, „der Idealismus“.

[2]) Такова тема его перваго сочиненія „Vom Ich, als Prinzip der Philosophie“, см. § 3, 4, 6; тоже и въ „Письмахъ“... см. Brief IX. S. 191. 178. 181. Schellings phil. Schriffen I Bd. Lands. 1809. Ср. Куно Фишеръ, Шеллингъ пер. Лосскаго. Спб. 1905, стр. 307. 309—310.

[3]) ib. IX Brief. S. 185. Курсивъ Шеллинга.

одной единственной системы. Никогда философъ не чувствуетъ себя болѣе великимъ, какъ въ тотъ моментъ, когда онъ усматриваетъ безконечность знанія. Все величіе его науки состоитъ именно въ томъ, что она никогда не завершается. Въ тотъ моментъ, когда-бы ему показалось, что онъ завершилъ свою систему, онъ сталъ-бы самому себѣ невыносимымъ"... еще невыносимѣе было-бы, если-бы „другой хотѣлъ ему навязать нѣчто подобное". По сравненію съ догматизмомъ „безконечно болѣе велика заслуга скептика передъ истинной философіей, когда онъ заранѣе объявляетъ войну всякой всеобще-значимой системѣ". Наше знаніе всегда будетъ „философіей", „прогрессирующимъ знаніемъ", „любовью къ мудрости", говоритъ Шеллингъ [1]).

---

[1]) Онъ сознаетъ такимъ образомъ глубокую связь нѣмецкаго идеализма съ Платономъ. Ib. V Brief, S. 148—150.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Идея, какъ система.

Не уничтожаетъ-ли безконечность систему? Что такое система? Систематическая замкнутость совмѣстима съ прогрессомъ въ безконечность. Безконечный кругъ. Система, какъ безконечность. Единство предѣла и безпредѣльнаго. Система взаимодѣйствія *я* и *не я*. Система взаимодѣйствія разума и опыта. Этическая система взаимодѣйствія интеллигенцій. Система сущаго и должнаго. Этическая система содержитъ въ себѣ теоретическую и есть универсальная система, единство предѣла и безпредѣльнаго. Проблема эстетической системы, какъ высшей гармоніи. Предѣлъ философіи Фихте.

Преодолѣніе догматизма, предпринятое съ первыхъ шаговъ философскаго развитія Фихте, немедленно ставитъ предъ нимъ другую трудную задачу — разрѣшить *антиномію системы и безконечности*. Идеализмъ разбиваетъ оковы догматизма и открываетъ путь въ безпредѣльное, но не разрушаетъ-ли онъ вмѣстѣ съ тѣмъ всякое зданіе философіи, лишая его замкнутости и завершенности? Не есть-ли преодолѣніе догматическаго раціонализма вмѣстѣ съ тѣмъ уничтоженіе всякаго систематизма? Этого не должно быть, ибо это означало-бы уничтоженіе самой философіи; вѣдь всякое знаніе, и прежде всего знаніе философское— есть *система*. Въ этомъ состояла правда догматической философіи, въ этомъ былъ правъ Спиноза [1]). Систематизмъ такимъ образомъ долженъ быть удержанъ, а догматизмъ устраненъ. Если послѣдній приносилъ безконечную ирраціональность въ жертву системѣ и въ этомъ былъ неправъ, то такъ-же неправильно жертвовать системой ради безконечной ирраціональности. То и другое должно быть удержано: система и безсистемность, завершенность и незавершенность. Такова проблема антиноміи системы

[1]) См. у насъ выше стр. 115.

и безконечности. Истинное разрѣшеніе можетъ состоять лишь въ томъ, что будетъ указано „что въ сущности здѣсь нѣтъ никакого противорѣчія“; „какъ въ безконечномъ становленіи, такъ и въ замкнутости долженъ быть вскрытъ моментъ единства“ [1]). Для этого оба антиномичныхъ понятія должны быть до конца продуманы. До сихъ поръ мы подвергли анализу „идею, какъ безконечную задачу“, теперъ намъ предстоитъ разсмотрѣть, что Фихте разумѣетъ подъ „системой“.

Знаніе есть „единство“, „цѣлостность“, „система“ — таково основное утвержденіе статьи Фихте „О понятіи Наукоученія“ 1794 г. „Научно обосновать понятіе... значитъ указать мѣсто этого послѣдняго въ системѣ человѣческихъ наукъ вообще, т. е. показать, какое понятіе опредѣляетъ ему его мѣсто и какому другому понятію оно, въ свою очередь, опредѣляетъ мѣсто“ [2]). Внѣ систематическаго единства—нѣтъ дефиниціи понятій, ибо „дефиниція есть указаніе мѣста понятія въ системѣ всеобщаго мышленія, т. е. указаніе его genus и его differentia specifica“ [3]). Въ этомъ-же заключается смыслъ всѣхъ „дедукцій“ Фихте: дедуцировать— значитъ „вывести съ необходимостью изъ системы разума вообще“ [4]). Но что-же такое *система*? Фихте прежде всего опредѣляетъ, что *не будетъ* системой. Ея противоположность — рядъ основаній, уходящій въ безконечность, или множество конечныхъ, независимыхъ другъ отъ друга рядовъ [5]). Ни линія, ни рядъ линій—не составляютъ системы. Она должна соединять всѣ эти ряды въ „единомъ кольцѣ“ [6]). Только *кругъ*, *шаръ* — символизируютъ систему [7]). Она выражается въ неразрывной связи и взаимной зависимости всѣхъ положеній, [8]) какъ-бы соединенныхъ между собою *круговой* порукой: „каждое поддерживаетъ всѣ остальныя“ [9]). Первое Наукоученіе 1794 г. развертываетъ свои положенія въ діалектическомъ процессѣ противополаганія (*я* и *не я*, дѣйствіе и страданіе и т. д.) и истолковываетъ *систему*, какъ

---

[1]) Transsc. Logik 1812. IX. 183.

[2]) I. 55.

[3]) Transsc. Logik 1812. IX. 366.

[4]) Syst. d. Sittenlehre 1796. IV. 49.

[5]) Ueber den Begriff d. Wiss. 1794. I. 52—53. Риккертъ и его послѣдователи впадаютъ въ такую безсистемность.

[6]) ib. I. 54.

[7]) ib. I. 54. 58.

[8]) ib. I. 61. 71.

[9]) ib. I. 76.

связь противоположностей въ абсолютномъ единствѣ [1]). Въ чемъ состоитъ это „единство“ системы глубже всего выясняетъ Наукоученіе 1801 г. Оно не есть „единство элемента, атома, монады“, но „*органическое* единство; разнообразное сливается въ единство и вмѣстѣ съ тѣмъ вытекаетъ изъ единства, причемъ то и другое происходитъ сразу и нераздѣльно“ [2]). „*Органическое единство разнообразнаго*“ еще точнѣе опредѣляется въ „Трансцендентальной логикѣ“ 1812 г. какъ такое, „въ которомъ каждая часть полагаетъ всѣ остальныя, какъ свое слѣдствіе, и вмѣстѣ съ тѣмъ сама является слѣдствіемъ каждой изъ остальныхъ“ [3]). Такъ получается „внутренняя общность и абсолютное *взаимодѣйствіе слѣдованія*“, „заключеніе всего изъ всего“, характеризующее систему [4]). Всякое знаніе, а слѣдовательно и то высшее знаніе, которое раскрывается въ Наукоученіи, есть систематическое *единство*, органическое *цѣлое*; всѣ его положенія суть члены (Glieder) цѣлаго, а не части суммы: изолированный членъ системы — самъ по себѣ и непонятенъ, онъ „уясняется“ черезъ посредство другихъ, „только въ единствѣ можетъ быть понятенъ“. „Такимъ образомъ, въ теченіе изслѣдованія, каждая часть всегда объясняется посредствомъ всѣхъ и всѣ посредствомъ каждой, и слѣдовательно всѣ уже разсмотрѣнныя части должны всегда сохраняться въ данный моментъ (gegenwärtig *erhalten* werden müssten), такъ-какъ съ каждымъ дальнѣйшимъ шагомъ онѣ были усмотрѣны не по одиночкѣ, а во взаимоотношеніи, съ точки зрѣнія всѣхъ частей и сквозь всѣ; и ни одна не становится ясной, пока не станутъ ясными всѣ и пока не будетъ осуществлена единая ясная точка зрѣнія (der eine klare Blick), которая объединяетъ разнообразное и растворяетъ единое въ разнообразіе“ [5]). Наукоученіе по своему методу представляетъ не „простой рядъ слѣдствій, подобный линіи“, а взаимодѣйствіе центра и периферіи [6]). Оно устанавливаетъ „цѣлостную и въ себѣ замкнутую систему“ „основныхъ опредѣленій сознанія“ [7]), и слѣдовательно, вмѣстѣ съ тѣмъ, основныхъ опре-

---

[1]) ib. I. 115.

[2]) II. 10.

[3]) IX. 349.

[4]) ib. и IX. 351.

[5]) Wiss. 1801. II. 11—12.

[6]) ib.

[7]) Послѣднія означаютъ „das Kantische *a priori*, oder *Ursprüngliche*“... „das... für alle Vernunft *Gültige*“ (курсивъ нашъ). См. „Sonnenklarer Bericht etz.“ 1801. II. 353.

дѣленій бытія [1]). Если знаніе есть система, то и его объектъ, — вселенная, „*универсумъ*“—есть „система“, „организація“, „взаимодѣйствіе каждаго члена со всѣми остальными“ [2])

Теперь только можетъ быть разрѣшенъ вопросъ о томъ, насколько *система* можетъ совмѣщаться съ прогрессомъ въ безконечность, съ *идеей*, какъ безконечной задачей. На протяженіи всѣхъ главныхъ своихъ произведеній Фихте выясняетъ оба понятія и показываетъ возможность ихъ совпаденія, ихъ нераздѣльнаго единства. Еще статья „о понятіи Наукоученія“ 1794 г. хочетъ примирить „исчерпывающую“ замкнутость Наукоученія съ „идущимъ въ безконечность совершенствованіемъ человѣческаго духа;“ [3]) и если прогрессъ въ безконечность Фихте представляетъ себѣ наглядно въ видѣ безконечной *линіи*, а замкнутость системы въ видѣ *круга*, то ихъ совмѣщеніе, которое должно осуществиться въ Наукоученіи, символизируется для него въ „*безконечномъ кругѣ*“, центръ котораго данъ, радіусы котораго безконечны. Безконечный кругъ дѣйствительно содержитъ въ себѣ безконечность линіи, ибо его радіусы безконечны. Въ этомъ-же смыслѣ „задачи человѣческаго духа — безконечны по числу и по протяженію“, и однако замкнуты въ единую систему, связаны единымъ центромъ, „могутъ быть исчерпаны“, хотя и „не могутъ быть разрѣшены“. „По *степени*“ человѣческое знаніе безконечно, но не „*по роду*“ [4]). Математическіе символы круга и линіи дѣйствительно чрезвычайно удачно здѣсь примѣнены: знаніе есть безконечно раздвигающаяся сфера, оно всегда систематично и замкнуто, и однако всегда стремится перейти и переходитъ свою границу; [5]) то, что лежитъ за предѣлами его сферы есть *безпредѣльное* (ἄπειρον), ирраціональное; то, что въ предѣлахъ его сферы—есть *опредѣленное* (πέρας), раціональное. И эти двѣ высшихъ противоположности не оторваны другъ отъ друга и не раздѣлены стѣною, но находятся въ состояніи непрерывнаго взаимодѣйствія, непрерывно

---

[1]) Ибо въ трансцендентальномъ идеализмѣ условія возможности опытнаго *познанія* суть условія возможности *объектовъ* опыта.

[2]) Wiss. 1801. II. 105.

[3]) I. 66.

[4]) I. 58. прим.

[5]) „Наука движется впередъ не черезъ простой рядъ, не въ видѣ *линіи*,... но всесторонне и во взаимоотношеніи сторонъ (allseitig und wechselseitig) всегда изъ центральнаго пункта ко всѣмъ пунктамъ и, обратно, отъ всѣхъ пунктовъ къ центру, какъ въ органическомъ тѣлѣ“. Wiss. 1801. II. 12.

переходятъ одна въ другую въ вѣчной діалектической игрѣ: безпредѣльное вливается въ предѣлы раціональныхъ сферъ и раціональные предѣлы уходятъ въ безпредѣльность. Такова наиболѣе глубокая интерпретація этихъ образовъ. *Астрономія* можетъ служить еще болѣе наглядымъ символомъ: вселенная раскрывается въ ней, какъ *система* раздвигающихся *сферъ*; отъ видимаго свода она переходитъ къ планетной системѣ и наконецъ къ млечному пути, какъ сферической системѣ солнцъ. Таинственная безпредѣльность сіяетъ сквозь ея предѣлы во всей своей непреложности:

„Klar ist der Aether und doch von unermesslicher Tiefe,
Offen dem Aug', dem Verstand bleibt er doch ewig geheim“ [1]).

Въ блескѣ голубого эфира и во мракѣ ночи, то какъ свѣтъ, то какъ тьма, стоитъ предъ нами тайна звѣзднаго неба.

Какъ ни удаченъ однако символъ круга [2]), по крайней мѣрѣ въ этомъ наиболѣе выгодномъ истолкованіи, онъ влечетъ тѣмъ не менѣе за собою опасность другой нежелательной интерпретаціи, какую мы дѣйствительно и встрѣчаемъ у самого Фихте. Центръ этого круга кажется ему найденнымъ, онъ „данъ“, и слѣдовательно „данъ весь безконечный кругъ“, и „даны всѣ радіусы“ [3]). Центромъ будетъ конечно *я*, субъектъ, первопринципъ Наукоученія. Но если все это *дано*, то что-же именно *не дано?* Вѣдь идея выражаетъ безконечную не-данность (заданіе). Математическій символъ круга оказывается такимъ образомъ слишкомъ раціональнымъ: ирраціональное въ немъ исчезаетъ. Онъ содержитъ въ себѣ безконечность, но безконечность вполнѣ раціональную: безконечная сфера — есть нѣчто вполнѣ *понятное*. Онъ влечетъ за собою слѣдовательно опасность догматическаго раціонализма, который вовсе не устраняется тѣмъ, что радіусы оказываются безконечными: *я*, являющееся центромъ всего, безконечно въ своихъ дѣятельностяхъ, но эти дѣйствія „по роду“ извѣстны и исчерпаны и извѣстно то, что они представляютъ только дѣйствія *я* и больше ничего; такія безконечности даны, а не заданы,

---

[1]) Schiller—„Genialität“.

[2]) Гегель пользуется тѣми-же образами линіи и круга для выраженія дурной и хорошей бозконечности. И для него „дурная“ безконечность есть вѣчная незавершенность, неполнота, а „хорошая“ безконечность—есть замкнутость, завершенность. См. объ этомъ ниже, глава десятая.

[3]) Ueb. d. Begriff d. Wiss. 1794. I. 58 прим.

онѣ раціональны и слѣдовательно не выражаютъ ирраціональнаго, содержащагося въ *идеѣ*. Поэтому символъ приходится оставить: онъ хорошъ лишь тогда, когда раскрытъ въ истинныхъ понятіяхъ. Антиномію необходимо разрѣшить въ понятіяхъ.

Во всей своей простотѣ это рѣшеніе дано въ первомъ Наукоученіи 1794 г.: *система есть идея, безконечная задача*; безконечная задача есть задача системы. Спиноза былъ правъ, когда понималъ философію, какъ единство универсальной системы, но ошибался въ томъ, что считалъ систему „дѣйствительно данной“ тогда какъ она есть лишь идея, лишь недостижимый „идеалъ“, не то „что *есть*“, а то, что „*должно* быть“ [1]). „Система должна быть, и единая система; противоположности должны быть связываемы, пока еще существуетъ какое-нибудь противопоставленіе, пока не получено абсолютное единство; послѣднее... можетъ осуществиться лишь въ законченномъ приближеніи къ безконечному, которое само по себѣ невозможно“ [2]). *Идея системы* лежитъ въ основѣ всякаго знанія: „глубочайшій корень всякаго знанія есть недостижимое единство *чистаго* мышленія“ [3]). Это систематическое единство—есть не фактъ, а идея, задача: „міръ разума, какъ цѣлое, никогда фактически не обозрѣвается, его единство *существуетъ*, но не воспринимается;“ въ реальности отъ него „ожидается просвѣтленіе и расширеніе въ безконечность“ [4]). Наукоученіе 1801 года особенно подчеркиваетъ антиномію системы и безконечности. Какъ знаніе можетъ быть „*цѣлостнымъ*“ и вмѣстѣ съ тѣмъ „*безконечнымъ*?“ [5]). Рѣшеніе состоитъ въ томъ, что противорѣчіе оказывается только „кажущимся“ [6]): оба противоположныхъ предиката содержатся во всякомъ знаніи и въ объектѣ всякаго знанія. Знаніе безконечно и вмѣстѣ съ тѣмъ едино, оно есть „міръ, универсумъ, *замкнутость* рядомъ съ безконечностью или *въ* безконечность“ [7]). Понятіе *вселенной* (des Universums) содержитъ въ себѣ діалектическое противорѣчіе: оно охватываетъ безконечность, оставаясь опредѣленнымъ; его опредѣленность есть его

---

[1]) I. 101.
[2]) I. 115.
[3]) Wiss. 1801. II. 153.
[4]) ib. II. 151. Ср. „Sonnenklarer Bericht“. 1801. II. 359.
[5]) II. 110.
[6]) II. 109.
[7]) II. 90.

опредѣлимость (Bestimmbarkeit), добавляетъ Фихте [1]). „Дѣйствительная вселенная всегда замкнута и закончена, такъ-какъ иначе нельзя было-бы придти въ ней ни къ какой законченной части и ни къ какому знанію: все расплывалось-бы въ себѣ самомъ; но внутреннее содержаніе (der innere Stoff) вселенной есть свобода и эта послѣдняя безконечна". Замкнутая и законченная вселенная носитъ такимъ образомъ безконечное въ себѣ и только въ томъ и состоитъ ея замкнутость, что „она носитъ и содержитъ въ себѣ эту безконечность". Чтобы понять все значеніе такого рѣшенія необходимо вспомнить то, что выше сказано было о символѣ круга: безконечность и замкнутость, завершенность вовсе не противорѣчатъ другъ другу.

Рѣшеніе антиноміи будетъ слишкомъ легкимъ, если ее формулировать такъ, какъ это дѣлаетъ Фихте: „знаніе есть нѣчто *безконечное* и все таки *абсолютно опредѣленное* — понятіе, которое кажется противорѣчивымъ" [2]); въ самомъ дѣлѣ, математика учитъ насъ, что вполнѣ мыслима *опредѣленная безконечность*. Истинная трудность лежитъ гораздо глубже: здѣсь дѣло идетъ не просто о безконечности, а о безконечной задачѣ, объ ирраціональной безконечности, о *безпредѣльномъ*. „*Абсолютно опредѣленное*" имѣетъ своею противоположностью не *безконечное*, а абсолютно неопредѣленное, *безпредѣльное*. Антиномія, слѣдовательно, должна быть формулирована такъ: какъ знаніе можетъ быть абсолютно опредѣленнымъ и не-опредѣленнымъ, безпредѣльнымъ; какъ оно можетъ быть раціональнымъ и ирраціональнымъ, системой и безсистемностью? Только такое толкованіе устраняетъ опасность догматическаго раціонализма, только оно сохраняетъ ирраціональный моментъ въ идеѣ, какъ въ безконечной задачѣ; и оно проглядываетъ кое-гдѣ у Фихте: говоря о томъ, что знаніе есть безконечность и вмѣстѣ съ тѣмъ „міръ, универсумъ, замкнутость" [3]) онъ здѣсь-же поясняетъ о какой „безконечности" идетъ рѣчь: это есть „незаполнимость", „сознаніе недостижимаго, которое непрерывно постигается, но именно какъ недостижимое" [4]), слѣдовательно—безконечная ирраціональность, безпредѣльность. Таковы фундаментальныя противоположности, объединенныя во всякомъ знаніи и во всякомъ бытіи. „Все существующее причастно еди-

[1]) II. 110.
[2]) II. 109.
[3]) II. 90.
[4]) II. 89.

ному“... „абсолютно сущему“ и можетъ быть понято лишь „въ отношеніи къ абсолютно сущему“. „Но это отношеніе двойственно: оно есть отношеніе къ *всегда замкнутому цѣлому* (къ вѣчно единому); ибо иначе нельзя было-бы придти ни къ какому устойчивому отношенію и ни къ какому устойчивому знанію;—и вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть отношеніе къ цѣлому, которое навѣки *не можетъ быть замкнуто*“ [1]). Только здѣсь Фихте правильно выразилъ основное противопоставленіе: абсолютно сущее замкнуто и не замкнуто, опредѣленно и безпредѣльно. И рѣшеніе антиноміи можетъ состоять только въ указаніи неразрывнаго единства этихъ основныхъ противоположностей. Такимъ образомъ идея, какъ безконечность задачи, выражаетъ вѣчную діалектическую игру раціональнаго и ирраціональнаго, предѣла и безпредѣльнаго; система вѣчно борется съ безсистемностью, космосъ вѣчно рождается изъ хаоса. Въ этомъ смыслѣ Фихте называетъ міръ продуктомъ вѣчно незавершеннаго и неисчерпаннаго творчества; оно никогда не завершается, „не можетъ превратиться изъ жизни въ смерть“ [2]). Если хаосъ есть міръ еще не родившійся, то за то онъ носитъ въ себѣ сѣмена безконечныхъ рожденій. Завершенный, остановившійся космосъ былъ-бы міромъ уже умершимъ. Система Спинозы превращаетъ міръ въ такой раціональный кристаллъ, который прозраченъ, но мертвъ, въ которомъ нѣтъ ничего темнаго, хаотическаго, но нѣтъ и никакой жизни. Итакъ, для Фихте каждый объектъ знанія, каждая вещь есть „кусокъ изъ системы становленія (Stück aus einem Systeme des Werdens)“ [3]) интегрирующая часть становящейся системы [4]).

Послѣ такого истолкованія *идеи*, какъ *системы*, [5]) естественно возникаетъ вопросъ, насколько оно совмѣстимо съ другими значеніями идеи, которыя мы встрѣчаемъ въ философіи Фихте; совмѣстимо-ли оно съ идеей *я*? Съ идеей совершеннаго самосознанія? Съ идеей общины свободныхъ существъ? Наконецъ, съ идеей добра вообще?

---

[1]) II. 106.

[2]) IX. 23.

[3]) IX. 339.

[4]) Трудности, заключенныя въ этомъ рѣшеніи антиноміи системы и безконечности, будутъ разсмотрѣны въ слѣдующихъ главахъ.

[5]) Оно сохраняется у Фихте повсюду до конца. Такъ напр. въ Наукоученіи 1812 г. говорится: „Idee (auszuführen ist es freilich nicht wegen seiner Unendlichkeit) eine organische Einheit, aus deren jedwegem Teile sich herstellen liesse das Ganze“. X. 481.

Прежде всего необходимо уяснить себѣ, что *я*, единство самосознанія, вводится у Фихте ради системы, ради ея единства. Это совершенно ясно высказываетъ статья „О понятіи наукоученія“ 1794 года: нѣтъ знанія безъ системы, нѣтъ системы безъ первопринципа, безъ ея центра и такимъ центромъ будетъ субъектъ, *я*. Дедуцировать понятіе—значитъ показать, что оно составляетъ „*условіе самосознанія*“ [1]); въ этомъ смыслѣ внѣшній міръ, объекты опыта, *не-я*—есть *условіе самосознанія* [2]). Дѣло философіи „вывести весь опытъ въ качествѣ *необходимаго условія самосознанія*“ [3]), но съ другой стороны „все сознаніе покоится на самосознаніи и имъ обусловлено“ [4]), субъектъ является „основаніемъ всякаго бытія“ [5]), условіемъ возможности опыта. Но что-же, въ концѣ концовъ, является условіемъ чего? Обѣ стороны *взаимно обусловлены*. Въ своей „Системѣ нравственнаго ученія“ 1798 г. Фихте это опредѣленно высказываетъ: самосознаніе обусловливаетъ „все остальное сознаніе и само обусловлено этимъ послѣднимъ“ и всякое дедуцированное положеніе „есть столько-же необходимое слѣдствіе, сколь и условіе самосознанія“ [6]). „Sonnenklarer Bericht“ 1801 г. иллюстрируетъ это взаимное обусловливаніе на примѣрѣ часовъ: самосознаніе есть не только исходный пунктъ, первопринципъ всякаго сознанія со всѣмъ его содержаніемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и „послѣдній и высшій результатъ сознанія, т. е. то, къ чему все разнообразное сознанія стоитъ въ отношеніи условія къ обусловленному или въ томъ самомъ отношеніи, въ какомъ стоятъ колеса, пружины и цѣпи часовъ къ ихъ стрѣлкамъ, показывающимъ время“ [7]). Если колеса и цѣпи часовъ обусловливаютъ движеніе стрѣлокъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ и это движеніе обусловливаетъ весь механизмъ колесъ и цѣпей. Такимъ образомъ, *я* и *не-я*, субъектъ и объектъ взаимно обусловлены и представляютъ *систему*. Первое Наукоученіе конструируетъ *систему* взаимодѣйствій *я* и *не-я* и если даже сознаніе, субъектъ будетъ здѣсь „принципомъ“, а все содержаніе сознанія, объектъ будетъ „принципіатомъ“, то оба логически одинаково важны и фунда-

---

[1]) Grundl. des Nat. 1796. III. 8.
[2]) Ib. III. 11.
[3]) Annalen des philos. Tons, 1797. II. 472.
[4]) Zweite Einleit. i. d. Wiss. 1797. I. 462.
[5]) Ib. I. 457.
[6]) IV. 23.
[7]) II. 361.

ментальны, ибо только оба — „принципіатъ“ и „принципъ“ въ ихъ взаимодѣйствіи образуютъ *систему* [1]). Поэтому Фихте принужденъ признать, что „дедуцировать“ уже не значитъ вывести изъ *я*, а значитъ „*вывести изъ системы разума* съ необходимостью“ [2]).

Трансцендентальный идеализмъ считаетъ противопоставленіе разума и опыта, a priori и a posteriori—болѣе фундаментальнымъ, чѣмъ противопоставленіе *я* и *не я*, субъекта и объекта. И это основное противопоставленіе точно такъ-же образуетъ *систему*, ибо разумъ и опытъ существуютъ въ процессѣ постояннаго *взаимодѣйствія*. Не нужно думать, что зависимость опыта отъ разума, факта отъ принципа есть зависимость только односторонняя. Правда, опытъ долженъ быть выведенъ изъ основаній разума, и цѣпь этой дедукціи должна быть скована только желѣзомъ логической необходимости, она должна быть послѣдовательна во что-бы то ни стало, и разумъ долженъ „двигаться изъ своего начальнаго пункта *согласно своимъ правиламъ*, не заботясь о томъ, что получится въ концѣ“. Однако вѣдь „результатомъ“ всѣхъ этихъ логическихъ конструкцій должна явиться система всѣхъ необходимыхъ представленій, или „весь опытъ“, и хотя разумъ не позволяетъ, „косясь на эту цѣль“, кривить прямой логическій путь и подтасовывать апріорныя условія, однако, если въ концѣ пути получится не опытъ, а что-то другое, то все обоснованіе не годится. Поэтому, кромѣ логической связи всѣхъ апріорныхъ условій, ихъ *согласіе съ опытомъ* („übereinstimmen mit der Erfahrung“) является критеріемъ ихъ истинности: „если результаты какой-либо философіи не согласуются съ опытомъ, то эта философія навѣрное ложна“ [3]). Фихте блестяще иллюстрируетъ свою мысль примѣромъ построенія числа: какъ математикъ строитъ данное число изъ элементовъ a priori, такъ точно и философія, только „даннымъ числомъ будетъ для нея *весь опытъ*“ (см. у насъ выше стр. 10). Построеніе должно протекать логически безупречно: не должно быть ошибки въ сложеніи и умноженіи, и однако въ результатѣ должно получиться именно данное число [4]). При свѣтѣ этой мысли ясно выступаютъ основ-

---

[1]) Выраженія „принципіатъ“ и „принципъ“ мы встрѣчаемъ у Фихте въ Наукоученіи 1804 г. и въ Трансц. логикѣ 1812 г. IX. 257.

[2]) Syst. d. Sitt. 1798 г. IV. 49.

[3]) Erste Einleitung 1797. I. 446. 447.

[4]) „Тѣ которые совѣтуютъ вамъ при философствованіи постоянно вмѣстѣ съ тѣмъ коситься на опытъ—совѣтуютъ немножко видоизмѣнять факторы и

ныя ошибки раціонализма и эмпиризма, извѣстныя намъ изъ исторіи человѣческаго знанія: или умноженіе безупречно, но не получается данное число, связь понятій a priori логически неуязвима, но въ своихъ выводахъ искажаетъ опытъ, не охватываетъ его полноты— ошибка раціонализма; или, получается данное число, но умноженіе невѣрно—ошибка эмпиризма, который держится за опытъ, но апріорныя понятія котораго несогласованы, не соединены въ систему.

Фихте прекрасно понималъ всю опасность *спекулятивной фантастики* (Schwärmerei), игнорирующей принципъ согласія съ опытомъ [1]), и видѣлъ, что философія нѣмецкаго идеализма идетъ по этому пути: „система строгаго опыта, какъ единственно признаваемаго, повидимому, умираетъ и ей на смѣну начинается владычество системы фантастики, которая при помощи мнимой спекуляціи совершенно вытѣснитъ опытъ даже изъ той области, которая ему исключительно принадлежитъ; и это владычество со всѣми его разрушительными послѣдствіями должно жестоко наказать то поколѣніе, которое довольствовалось однимъ опытомъ“ [2]).

немножко невѣрно умножать, дабы получилось всетаки согласіе съ числами“ ib. I. 447. Ср. Ueber das Wesen des Gelehrten. 1805. VI. 358. Однако, въ „Ueber den Begriff der Wiss“. 1794. Фихте самъ допускалъ возможность такихъ благодѣтельныхъ уклоненій отъ логики, приводящихъ къ *матеріально* вѣрному результату. I 78.

[1]) Сущность спекулятивной фантастики состоитъ въ нарушеніи принциповъ трансцендентализма, установленныхъ Кантомъ. Фихте приводитъ въ примѣръ методъ физики: она исходитъ изъ феноменовъ и ищетъ законъ ихъ единства, предположивъ какую-либо мысль, она возвращается къ феноменамъ, чтобы провѣритъ эту мысль на нихъ; безъ сомнѣнія, подтверждается предпосланная мысль только тѣмъ, какъ она объясняетъ феномены, и она тотчасъ устраняется, если не оправдаетъ себя этимъ путемъ. Здѣсь нѣтъ ничего произвольнаго и никакой выдумки; вотъ почему даръ изслѣдователя природы есть дѣйствительный геній, а не талантъ фантазированія. Иначе поступаетъ фантастика (die Schwärmerei): она не исходитъ изъ опыта и не возвращается къ нему, какъ къ судьѣ, провѣряющему правомѣрность ея изобрѣтеній, но она требуетъ чтобы природа сообразовалась съ ея мыслью; и она была-бы права, если-бы обладала вѣрною мыслью и если-бы знала, какъ далеко идетъ это опредѣленіе природы a priori, и въ какой области оно имѣетъ свой предѣлъ, гдѣ уже можетъ рѣшать только экспериментъ. Съ такой отчетливостью и строгостью Фихте формулируетъ принципы трансцендентальнаго метода. См. Die Grundzüge des geg. Zeitalters. 1804—1805. VII. 117.

[2]) ib. VII. 127. Слова эти, безъ сомнѣнія, направлены противъ Шеллинга. Но и самъ Фихте до извѣстной степени погрѣшилъ въ этомъ направленіи.

Итакъ, трансцендентальный идеализмъ не долженъ отступать отъ принципа *согласія съ опытомъ*, завѣщаннаго Кантомъ.

Однако *система взаимодѣйствія опыта и разума* не исчерпана еще всѣми этими разъясненіями. Необходимо глубже всмотрѣться въ ея существо. Вѣдь и опытъ долженъ согласоваться съ разумомъ. Парадоксъ Гегеля, отстраняющій инстанцію несогласнаго опыта словами „тѣмъ хуже для опыта"—сохраняетъ все свое значеніе, какъ для точной науки, такъ и для философіи. Фихте выражаетъ эту мысль слѣдующимъ образомъ: „только принципъ даетъ истинное проникновеніе въ сущность феномена"; „легко можетъ оказаться, что многое при этомъ испытаніи предъ лицомъ принципа не удостоится даже чести быть настоящимъ феноменомъ и растворится въ заблужденіе и измышленіе, хотя-бы всѣ вѣка до сихъ поръ считали это явленіемъ или даже самостоятельной реальностью"; „только то, что можетъ быть выведено изъ принципа, есть феноменъ", что не допускаетъ этой дедукціи—становится *заблужденіемъ* [1]). Повидимому два противорѣчивыхъ правила стоятъ здѣсь предъ нами: 1) если принципъ не обосновываетъ опыта—онъ негоденъ и 2) если опытъ не согласуется съ принципомъ—онъ иллюзоренъ. Послѣднее вѣрно, но лишь при томъ условіи, если вѣренъ безусловно принципъ и дедукція изъ него [2]), а какъ за это ручаться? Единственнымъ критеріемъ будетъ все-же обоснованіе опыта, но его нужно расширить: сама *иллюзія* должна быть обоснована, само заблужденіе должно быть объяснено изъ истиннаго принципа (такъ Коперникъ долженъ былъ объяснить кажущееся движеніе солнца вокругъ земли). Истинный принципъ не имѣетъ права отбросить ни одного заблужденія, не указавъ, какъ и почему оно было возможно.

Процессъ взаимодѣйствія разума и опыта идетъ въ безконечность: разумъ никогда не исчерпываетъ всей безпредѣльности опыта своими предѣлами, онъ постоянно встрѣчаетъ все новыя и новыя проблемы. Здѣсь во всей своей полнотѣ и универсальности выраженъ законъ идеи, какъ безконечной задачи, какъ живой *системы взаимодѣйствія противоположностей* [3]).

---

[1]) Wiss. 1804. X. 145—146. Вотъ почему такъ неправъ эмпиризмъ и почему „изъ фактическаго воспріятія феноменовъ нельзя вывести никакого закона" и „напротивъ наука даетъ явленіямъ законъ", ib.

[2]) На это указываетъ и Фихте, ib. X. 145.

[3]) Канту и кантіанцамъ дѣлали слѣдующій упрекъ, касающійся трансцендентальнаго метода: все апріорное (формы созерцанія, категоріи) истинно,

Фихте строитъ теоретическую часть своего Наукоученія, какъ систему взаимодѣйствія двухъ паръ противоположностей: *я* и *не я*, *разума и опыта*. Переходъ къ практической части совершается тогда, когда вскрывается дефектъ этой системы, ея ирраціональность, безсистемность (то, что Кантъ называетъ „интеллигибельной случайностью“). *Зачѣмъ* это круговращеніе *я* и *не-я*, составляющее тему теоретическаго Наукоученія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ порождаетъ болѣе глубокую, болѣе систематичную систему, глубже проникающую въ тайну безпредѣльнаго. На основахъ системы бытія вырастаетъ система *долженствованія*. Здѣсь для насъ важно лишь показать, что *я*, какъ этическая идея, какъ принципъ должнаго, есть точно такъ-же идея особой системы. Если идея *я*, какъ мы видѣли выше, получаетъ у Фихте значеніе „цѣлаго разумныхъ существъ“, „unum collectivum всѣхъ индивидуумовъ“ [1]), то ясно, что это послѣднее есть особаго рода *система*. Наукоученіе 1801 г. формулируетъ этическую идею, какъ „идею абсолютно замкнутой суммы интеллигенцій“ [2]), какъ „идею замкнутой *системы* взаимно опредѣленныхъ интеллигенцій“ [3]). Принципъ этики будетъ, такимъ образомъ, принципомъ особой системы, особой гармоніи, особаго космоса, болѣе гармоническаго и прекраснаго, чѣмъ космосъ закономѣрной природы [4]). Еще Платонъ

ибо является необходимымъ условіемъ опыта, а опытное познаніе истинно, ибо обусловлено апріорными формами; фактъ опирается на принципъ и принципъ на фактъ. Развѣ это не circulus vitiosus? Такой вопросъ ставитъ напр. Simmel (Kant. Lpz. 1904. Dritte Vorlesung. 20—30), который думаетъ, что въ предѣлахъ чисто *теоретическихъ* это затрудненіе неразрѣшимо. На самомъ-же дѣлѣ здѣсь имѣется самая совершенная форма обоснованія, какая только возможна, форма систематическаго взаимодѣйствія. Законъ достаточнаго основанія содержитъ въ себѣ тотъ-же кругъ: основаніе будетъ истиннымъ, если является достаточнымъ условіемъ того, что обосновывается, и обосновываемое будетъ истиннымъ, если вытекаетъ изъ основанія. Если это кругъ, то лишь въ смыслѣ символа совершенства.

[1]) См. у насъ выше стр. 130.

[2]) II. 152.

[3]) II. 153.

[4]) Шеллингъ глубоко проникаетъ въ существо критическаго идеализма говоря, что „критика чистаго разума впервые доказала изъ *идеи* системы вообще, что ни одна система, какова-бы она не была, не можетъ въ своемъ завершеніи быть предметомъ *знанія*, но лишь предметомъ практически-необходимаго, но *безконечнаго* дѣйствія“. Онъ хочетъ указать на то, что „регулятивная идея системы“ ведетъ философа черезъ область теоретическаго разума, гдѣ она не завершается, въ область разума практическаго, гдѣ она стано-

съ своемъ „Государствѣ“ понималъ идею добра, какъ *гармонію* трехъ струнъ, трехъ способностей души и трехъ сословій государства, слѣдовательно, какъ особую организацію, особую систему. Эта мысль, какъ вѣчная истина, сохраняется въ нѣмецкомъ идеализмѣ: „дѣйствіе, согласное съ системой абсолютной гармоніи всего мышленія... мы назовемъ *нравственнымъ* дѣяніемъ“, говоритъ Фихте [1]). И, быть можетъ, лишь въ томъ состоитъ шагъ впередъ, сдѣланный нѣмецкимъ идеализмомъ, что онъ точнѣе выяснилъ, чѣмъ эта этическая гармонія отличается отъ гармоніи звучащей лиры и отъ закономѣрности природы. И если еще Пиѳагоръ отождествлялъ движенія свѣтилъ съ „гармоніей небесныхъ сферъ“, то въ этомъ соединеніи теоретическаго и эстетическаго заложена великая мысль, что въ нихъ содержится моментъ единства и этотъ моментъ есть *πέρας* въ противоположность *ἄπειρον*.

Всѣ аспекты этической идеи — „царство цѣлей“, „вѣчный міръ“, справедливая организація человѣчества, справедливое государство, моральное единомысліе „общины святыхъ“ — всѣ они выражаютъ идею *системы*, идею организованнаго единства. И эта система есть идея, безконечная задача: идеалъ есть „единство, всеобщность, цѣлостность“ (слѣдовательно система) и, вмѣстѣ съ тѣмъ, безконечно далекая цѣль, къ которой возможно лишь приближеніе [2]). „Система разумныхъ существъ“, говоритъ Наукоученіе 1801 г., „фактически недостижима, незавершима, безконечна“, но „*сама по себѣ*, въ чистой идеѣ разума, или въ Богѣ—она замкнута“ [3]).

Идея этической системы не стоитъ *рядомъ* съ системой природы, будучи отъ нея оторванной, независимой; такой дуализмъ сущаго и должнаго разрушалъ-бы универсальную систему разума; нѣтъ, она сама стоитъ въ систематическомъ взаимодѣйствіи съ системой природнаго бытія. Природа съ ея „механическими и органическими законами“ даетъ *средства* для осуществленія „*конеч-*

вится „дѣйствіемъ“, созидающимъ систему, системою дѣйствій. (Philos. Briefe über Dogmat. u. Kritizismus“, Brief V. s. 146—147. Werke Bd. I. 1809. Landsm). Но и здѣсь она остается „безконечной“: высшее систематическое единство есть безконечная этическая задача. (Ср. Куно-Фишеръ. Шеллингъ. Пер. Лосскаго. Спб. 1905, стр. 307, 308).

[1]) Wiss. 1801. II. 153.

[2]) Thatsachen des Bewusst. 1813. IX. 560.

[3]) II. 148.

ной цѣли разума“ [1]). Натуралистическая система причинъ и слѣдствій углубляется въ этическую систему цѣлей и средствъ. Если этическая идея, какъ было указано выше [2]), безпредѣльна по содержанію, если она охватываетъ все, и если „міръ содержится въ ней... какъ субстратъ, обладающій этими опредѣленными механическими и органическими законами“, то это значитъ теперь, что этическая система содержитъ въ себѣ, „снимаетъ“ въ смыслѣ Гегеля, всѣ возможныя системы вообще, которыя являются ступенью осуществленія этической системы. И если идея добра ирраціональна и безконечна [3]), то это значитъ, что этическая система есть тотъ *предѣлъ* разума, который глубже всего проникаетъ въ *безпредѣльное*. Она наиболѣе *раціональна и систематична*, ибо содержитъ въ себѣ всѣ раціональныя опредѣленія, всю систему теоретическаго и практическаго разума, и вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе *ирраціональна и проблематична*, ибо въ ней сконцентрированы всѣ проблемы, всѣ трудности универсальной системы. Къ тайнамъ истинно-сущаго прибавляются тайны истинно-должнаго; міръ *пребывающій* не такъ загадоченъ, какъ міръ *устремленный* къ чему-то *иному*, міръ, охваченный Эросомъ, влюбленный въ невѣдомое солнце [4]). Съ *предѣльной* вершины системы разума шире всего открывается *безпредѣльное*.

Фихте не могъ ярче выразить универсальность и вмѣстѣ съ тѣмъ непонятность (ирраціональность) идеи добра, какъ отождествивъ ее съ идеей *Бога*; вѣдь *Богъ* есть высшее выраженіе универсальнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ непонятнаго. „*Система* разумныхъ существъ“,... „фактически недостижимая и незавершимая“... „замкнута *въ Богѣ*“ [5]).

Достигнута-ли здѣсь предѣльная вершина? Нѣтъ-ли средствъ еще ближе подойти къ абсолютному, къ Богу, еще глубже въ него погрузиться? Есть-ли „познаніе конечной цѣли“ — „полное познаніе, на которомъ можно успокоиться?“ [6]) Или существуетъ иное—если не „познаніе“, то „постиженіе“? Если идея добра, какъ

---

[1]) См. у насъ выше стр. 130.

[2]) ib.

[3]) См. у насъ выше стр. 131—133.

[4]) Таково положеніе идеи добра у Платона и Плотина. Въ этомъ смыслѣ нѣмецкій идеализмъ есть неоплатонизмъ.

[5]) Wiss. 1801. II. 148. См. еще Syst. d. Sitt 1798. IV. 151, и Staatslehre 1813. IV. 376—382. Этотъ Богъ есть „Богъ свободы“ ib. 417.

[6]) См. у насъ выше стр. 129.

система, есть безконечность второго ранга [1]), то нѣтъ-ли какой-то высшей системы, какой-то безконечности высшаго ранга? Развѣ нѣтъ иной „гармоніи“, кромѣ этической организаціи? Здѣсь границы философіи Фихте. Онъ не видитъ иного; онъ не исчерпываетъ всей системы Канта: безконечно углубляя его этику, онъ какъ-бы не замѣчаетъ его *эстетики*. Въ этомъ его индивидуальная ограниченность. Другой кантіанецъ, философъ и поэтъ — Шиллеръ — видѣлъ то, что было закрыто для Фихте. Вмѣстѣ съ Фихте онъ думаетъ, что безконечность моральнаго закона, безконечность „царства свободы“ — полнѣе и возвышеннѣе, чѣмъ безконечность „звѣзднаго неба“:

„Schwatzet mir nicht so viel von Nebelflecken und Sonnen,
Ist die Natur nur gross, weil sie zu zählen euch giebt?
Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume;
Aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht“ [2]),

однако, онъ не думаетъ, что идея добра есть самое возвышенное, единственно возвышенное:

„Wirke gutes, du nährst der Menschheit göttliche Pflanze;
Bilde schönes, du streust Keime der Göttlichen aus“ [3]).

---

[1]) См. у насъ выше стр. 129.
[2]) „An die Astronomen“.
[3]) „Zweierlei Wirkungsarten“.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

Безконечный прогрессъ у Фихте и критика дурной безконечности у Гегеля.

Терминъ „дурной“ безконечности. Трагедія вѣчно недостижимой цѣли. Прогрессъ въ безконечность, какъ неизбѣжное и вмѣстѣ антиномичное понятіе. Какую безконечность Фихте считаетъ дурной, и какую—хорошей? Принципъ развитія жизни, одухотворенія, наростанія бытія. Жизнь въ идеѣ. Безконечное наростаніе системъ, безконечный рядъ міровъ. Мистика вѣчнаго творенія. Progressus in infinitum, какъ послѣднее слово философіи Фихте. Нападеніе Гегеля: прогрессъ въ безконечность не рѣшаетъ антиноміи конечнаго и безконечнаго. Признаніе неудовлетворительности рѣшенія у самого Фихте, и у Канта. Критика дурной безконечности у Гегеля. Прогрессъ въ безконечность не есть истинная безконечность. Фихте не рѣшилъ антиноміи системы и безконечности. Теорія двухъ міровъ и *стремленія*, какъ связи между ними. Догматизмъ ея. Истинная безконечность, какъ система объединенныхъ противоположностей. Примѣры истинной безконечности у Гегеля. Математическая проблема потенціальной и актуальной безконечности и ея значеніе для метафизики.

Идеализмъ Канта и Фихте представляется Гегелю весьма несовершеннымъ потому, что его вершина, идея, какъ безконечная задача, какъ прогрессъ въ безконечность, какъ безконечное долженствованіе, есть, по его мнѣнію, *дурная безконечность*. Это замѣчательное выраженіе—„дурная безконечность“—составляетъ остріе его нападенія на критицизмъ и само по себѣ фиксируетъ для послѣдующей философіи глубочайшую проблему, всегда волновавшую человѣчество.

Безконечное стремленіе къ безконечной цѣли—есть нѣчто безутѣшное, приводящее въ отчаяніе человѣческій разумъ. Задача требуетъ рѣшенія, но рѣшеніе безконечной задачи отодвинуто въ безконечность, оно вѣчно ускользаетъ отъ того, кто къ нему при-

ближается, никогда не дается и всегда отнимается. Но если такъ, то отнимается идеалъ, отнимается истина и добро. Вѣчное „никогда“ содержится во всякой „идеѣ“. Въ этомъ состоитъ трагедія вѣчнаго незнанія и вѣчнаго несовершенства, столь геніально выраженная въ первомъ монологѣ Фауста и въ словахъ Ивана Карамазова о непріятіи міра. И самъ Фихте понималъ глубоко, что значитъ вѣчно *недостижимая цѣль*: „вся человѣческая жизнь превращается тогда въ комедію для злого духа, который вложилъ въ сердца несчастныхъ это неискоренимое стремленіе къ непреходящему лишь для того, чтобы забавляться ихъ непрестанной погоней за непрестанно убѣгающимъ, ихъ вѣчными попытками схватить то, что неизбѣжно ускользнетъ, ихъ неудержимымъ вращеніемъ въ однообразномъ кругѣ, чтобы смѣяться надъ ихъ серьезностью въ этомъ безвкусномъ фарсѣ; развѣ не долженъ мудрецъ, сумѣвшій скоро прозрѣть эту игру, мудрецъ, которому надоѣло играть въ ней свою роль—отбросить отъ себя жизнь, и моментъ пробужденія разума сдѣлать моментомъ земной смерти!“ [1]).

Содержитъ-ли въ себѣ критическая философія такой теоретическій и этическій скептицизмъ? Составляетъ-ли „дурная безконечность“ ея ахиллесову пяту? Если да, то какъ могли Кантъ и Фихте не замѣтить этого недостатка? Содержаніе послѣднихъ двухъ главъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что Фихте сознавалъ затрудненія, заключенныя въ идеѣ, какъ безконечной задачѣ. Они концентрировались для него въ антиноміи системы и безконечности: какъ можетъ единство системы сочетаться съ прогрессомъ въ безконечность? Развѣ рядъ, убѣгающій въ безконечность, не разрушаетъ всякую систематическую завершенность? На протяженіи всей системы Фихте по своему рѣшалъ эту антиномію и, какъ можетъ показаться, рѣшилъ ее. Поэтому, если критика Гегеля вѣрна, то она должна утверждать, что рѣшеніе здѣсь кажущееся, что его, въ сущности, нѣтъ. Именно это Гегель и утверждаетъ. Этотъ великій систематикъ не менѣе Фихте цѣнитъ принципъ универсальной системы, и именно исходя изъ этого принципа, критикуетъ прогрессъ въ безконечность.

Нашей задачей будетъ, слѣдовательно, провѣрить, дѣйствительно-ли рѣшеніе Фихте иллюзорно. Сдѣлать это не такъ легко.

---

[1]) Best. des Menchen. 1800. II. 278. Сравни постановку аналогичной проблемы у Гегеля: „Philosophie der Geschichte“. Einleitung. Reclam. S. 55. 56 (Werke. S. 26. 27).

Существуетъ критика, которая труднѣе критикуемыхъ ею понятій, ибо требуетъ восхожденія на новую, быть можетъ еще невѣдомую, ступень мышленія. Такова критика дурной безконечности у Гегеля. Она стремится показать недостаточность самаго древняго, самаго излюбленнаго философскаго понятія, понятія безконечнаго стремленія, безконечнаго прогресса. Эросъ Платона, воспринятый неоплатониками и Николаемъ Кузанскимъ, былъ возрожденъ у Канта въ понятіи безконечнаго долженствованія. Но если популярной и незыблемой эта мысль казалась во времена Гегеля, то не менѣе общепризнанной она представляется и теперь. „Безконечная задача“ у неокантіанцевъ и неофихтеанцевъ, „творческая эволюція“ у Бергсона, эволюція вообще, развитіе, прогрессъ—всѣ эти родственныя понятія живутъ въ современномъ философскомъ, научномъ и внѣнаучномъ сознаніи. Критика Гегеля представляетъ поэтому глубоко современный интересъ.

Прогрессъ въ безконечность—развѣ можетъ быть что-либо лучше и выше этого? Развѣ это не вершина науки и философіи? Гегель, конечно, не думаетъ отрицать цѣнности этого понятія. Могъ-ли отрицать *прогрессъ* тотъ, кто понялъ исторію, какъ „прогрессъ въ сознаніи свободы“? Могъ-ли отрицать *безконечность* тотъ, кто сказалъ, что само имя безконечнаго есть разсвѣтъ для духа [1])? Но въ системахъ Канта и Фихте этотъ разсвѣтъ едва брезжитъ. Философія еще не умѣетъ обращаться съ понятіемъ безконечнаго, еще не знаетъ истинно-безконечнаго.—Таковъ смыслъ критики Гегеля. Кантъ показалъ, что именно здѣсь, въ области безконечнаго, разумъ запутывается въ антиноміяхъ: ему одинаково необходимы понятія конечнаго и безконечнаго, но онъ не можетъ ихъ сочетать, связать. Регулятивная идея, прогрессъ въ безконечность обнаруживаютъ, по мнѣнію Гегеля, необходимость мыслить вмѣстѣ конечное и безконечное, соединенную съ невозможностью это сдѣлать. Философія не можетъ остановиться на такомъ результатѣ.

Нападеніе Гегеля обращено главнымъ образомъ противъ Фихте и это потому, что ни одинъ философъ не выражалъ съ такою силою, съ такимъ подъемомъ идею безконечнаго созиданія, безконечнаго стремленія, какъ это сдѣлалъ Фихте. Достаточно представить себѣ всю грандіозность его замысла, чтобы почув-

---

[1]) „Bei dem Namen des Unendlichen *geht* dem Gemüth und dem Geiste sein Licht *auf*“. Hegel. Wissenschaft der Logik. Werke. Dritter Band. 2 Aufl. Berlin 1841. S. 141.

ствовать, какъ великъ соблазнъ признать точку зрѣнія безконечнаго прогресса за послѣднюю, высшую, единственно возможную.

Въ послѣднихъ двухъ главахъ мы разсмотрѣли философское обоснованіе этой точки зрѣнія. Познаніе есть безконечная задача; нравственное дѣйствіе есть безконечная задача. Въ основѣ всего лежитъ вѣчное созиданіе, движеніе къ безконечной цѣли. Система Фихте есть *этическій идеализмъ*: вмѣстѣ съ Платономъ и Плотиномъ онъ думаетъ, что идея добра есть Абсолютное, истинно-сущее, или, по крайней мѣрѣ, единственно для насъ возможное его выраженіе. Но развѣ идея добра не требуетъ прогресса въ безконечность? какая иная точка зрѣнія здѣсь возможна? противоположностью созиданія будетъ неподвижность, *косность*, бездѣйствіе, остановка познанія, смерть познанія, *догматизмъ* и остановка дѣйствія, этическая смерть, *консерватизмъ*. *Косность*, неподвижность (die Trägheit) есть для Фихте воплощеніе зла и смерти, точно такъ-же, какъ творчество есть воплощеніе добра и жизни. И если бытіе есть движеніе и дѣйствіе [1]), то жажда бытія, любовь къ бытію есть жажда движенія и дѣйствія.

Безконечное созиданіе есть для Фихте *святая* безконечность [2]), а не *дурная* безконечность. *Дурной* безконечностью можетъ быть для него лишь вѣчная косность, вѣчное стояніе на одномъ и томъ-же, вѣчное повтореніе, вѣчное возвращеніе. Онъ неоднократно стремится показать въ своихъ произведеніяхъ, что такая безконечность *дурна*, не этична: она безцѣльна, ее нельзя желать—по принципу Канта—въ качествѣ всеобщаго правила. „Ѣсть и пить и умирать, и оставлять потомство“... зачѣмъ этотъ вѣчный круговоротъ, эта безсмысленная игра, это чудовище, пожирающее само себя? [3]). Его созерцаніе вызываетъ лишь „усталость и отчаяніе“ [4]). Неужели вѣчно влачить то-же жалкое существованіе? [5]).

„Warum treibt sich das Volk so und schreit? Es will sich ernähren,
Kinder zeugen, und die nähren, so gut es vermag.
Merke dir Reisender das, und thue zu Hause des Gleichen!
Weiter bringt es kein Mensch, stell'er sich, wie er auch will“.

---

[1]) Царство *природы*, какъ система *движеній* и царство *свободы*, какъ система *дѣйствій*.

[2]) „Безконечность, освященная абсолютнымъ долженствованіемъ“. II. 707.

[3]) Bestimm. des Menschen. 1800. II. 266.

[4]) ib. II. 106.

[5]) Ib. II. 294.

Неужели эти слова Гёте выражаютъ весь смыслъ человѣческой жизни? [1]).

Пря о противоположнымъ будетъ утвержденіе Ницше, что *можно желать* вѣчнаго повторенія, вѣчнаго возвращенія, и въ этомъ выразится любовь къ бытію, сила аффекта бытія [2]). И для Фихте „любовь—есть аффектъ бытія“ [3]), жажда бытія, но она не можетъ хотѣть одного и того-же. Его „любовь“, его Эросъ не удовлетворяется однообразнымъ повтореніемъ, съ его спутниками, привычкой и скукой, онъ жаждетъ болѣе глубокаго, болѣе напряженнаго, болѣе бытійнаго бытія. Желаніе вѣчнаго возвращенія имморально—сказалъ-бы Фихте (не даромъ оно высказывается представителемъ имморализма), оно есть желаніе косности; аффектъ бытія здѣсь слабъ и ничтоженъ, ибо perpetuum mobile онъ предпочитаетъ прометеевской жаждѣ новаго и невиданнаго [4]).

Отъ этой дурной безконечности спасаетъ принципъ безконечнаго созиданія, идеи, какъ безконечной задачи, положенный въ основу системы, какъ показано въ двухъ предшествующихъ главахъ. „Вселенная не есть возвращающійся въ себя кругъ, непрестанно повторяющаяся игра... нѣтъ, она прогрессъ къ болѣе совершенному въ видѣ прямой линіи, идущей въ безконечность“. Хороводъ небесныхъ сферъ не есть однообразное круговращеніе: „никогда онѣ не возвращаются такими, какими исчезали“, всюду жизнь и „*развитіе*“ въ свѣтлыхъ источникахъ бытія, „новая жизнь и новая любовь“. Однообразный круговоротъ рожденій и умираній Фихте истолковываетъ, какъ наростаніе жизни: „всякая смерть въ природѣ есть рожденіе и именно въ смерти ясно проявляется повышеніе жизни. Въ природѣ нѣтъ умерщвляющаго принципа, ибо она есть насквозь жизнь; не смерть убиваетъ, но болѣе живая жизнь, которая зарождается и развивается, скрытая за старою жизнью“. „Эту вѣчную жизнь и движеніе во всѣхъ жилахъ

---

[1]) Staatslehre 1813. IV. 403.

[2]) Онъ „любитъ вѣчность“, она „единственная женщина, отъ которой онъ желаетъ дѣтей“, съ нею онъ обручается „кольцомъ *вѣчнаго возвращенія*“. (Sieben Siegeln).

[3]) V. 498.

[4]) Гегель, конечно, согласенъ съ Фихте въ томъ, что такая безконечность вѣчнаго повторенія *дурна* (его *кругъ*, какъ символъ хорошей безконечности, отнюдь не есть circulus vitiosus, не есть вѣчный круговоротъ), онъ признаетъ, что безконечное долженствованіе *лучше* этого, но не останавливается на немъ. Въ сравненіи съ истинной безконечностью оно все-же лишь дурная безконечность.

чувственной и духовной природы мой глазъ видитъ сквозь то, что другимъ кажется мертвою массой; онъ видитъ, какъ эта *жизнь возвышается и наростаетъ и становится все духовнѣе*“ [1]). Всюду этотъ единый потокъ образующей жизни—въ растеніи, въ животномъ, во мнѣ, въ человѣкѣ [2]); въ человѣкѣ жизнь достигаетъ лишь наибольшаго напряженія, наибольшаго просвѣтленія, духовности, наибольшей близости къ Абсолютному. Но есть и люди, ведущіе полубезсознательную дремлющую жизнь, подобную жизни животныхъ, или даже растеній.

Дѣйствительнаго напряженія, дѣйствительнаго богатства и полноты жизнь достигаетъ въ человѣкѣ лишь тогда, когда онъ *живетъ въ идеѣ*, т. е. когда онъ принялъ сознательное участіе въ рѣшеніи безконечныхъ міровыхъ задачъ, въ безконечномъ творчествѣ міровой жизни. Творчество художника, творчество ученаго, „созиданіе права и порядка среди людей“, культивированіе природы—таковы примѣры „жизни въ идеѣ“ [3]). Это созиданіе цѣнностей есть истинная жизнь, въ которой любовь къ жизни достигаетъ наивысшаго напряженія и даетъ *блаженство*. Жизнь въ идеѣ подобна вѣчно горящему пламени [4]), все выше взвивающемуся къ небу; она противоположна всякой неподвижности, она есть „*безконечно наростающее бытіе*“ [5]). Идея несетъ въ міръ все „новое, великое, прекрасное“, она „строитъ новые міры изъ развалинъ старыхъ“ [6]). Отсутствіе жизни въ идеѣ есть отсутствіе созиданія, наростанія бытія; симптомъ безъидейной жизни—скука, безконечная скука, чувство пустоты [7]). Живя въ идеѣ, человѣкъ стоитъ ближе всего къ Божеству, онъ принимаетъ участіе въ Его жизни, которая есть вѣчное творчество. Идеи суть обнаруженія Божества [8]). Религія и мистика Фихте есть *дѣйственная*, а не созерцательная мистика [9]). Богъ есть „сокровеннѣйшій духъ, который оживляетъ наше творчество и побуждаетъ насъ къ нему“ [10]).

[1]) Best. d. Menchen. 1800. II. 317. Курсивъ нашъ.

[2]) ib. 316.

[3]) Die Grund. d. Geg. Zeit. 1804—1805. VII. Vierte Vorlesung. ср. Ueber das Wesen des Gelehrten. 1805. VI. 354. 369—370.

[4]) VII. 57—58. Гёте такъ говоритъ о томъ, кто открылъ міръ идей: Платонъ подобенъ обелиску, или остроконечному пламени.

[5]) Die Grundz. d. Geg. Zeit. 1804—1805. VII. 63.

[6]) Ueber das Wes. d. Gelehrten. 1805. VI. 368.

[7]) Die Grundz. d. G. Zeit. VII. 74.

[8]) Anweisung zum sel. Leben. 1806. V. 526. ff.

[9]) ib. V. 473—475.

[10]) Die Grundz. d. G. Zeit. VII. 120—121.

Идея, какъ безконечное созиданіе, какъ наростаніе бытія, есть въ существѣ своемъ *наростаніе системъ* бытія (См. предъидущую главу), твореніе все новыхъ, все болѣе всеобъемлющихъ, все болѣе универсальныхъ системъ, приближающихся къ абсолютно *всеобъемлющей* системѣ, къ Абсолютному („Богъ есть все во всемъ", говоритъ Фихте) [1]). *Жизнь, идея* есть всегда система, единство разнообразнаго, единство противоположностей, гармонія, гармонизація [2]). Матерьяльный міръ (чувственный міръ) есть низшая, простѣйшая, бѣднѣйшая система бытія. Болѣе богатой и болѣе сложной системой будетъ система организованной жизни человѣчества на землѣ, съ его правомъ, государствомъ, съ его культурой матерьяльной природы. Но и это еще не высшая изъ доступныхъ намъ системъ. Существуетъ система болѣе интенсивнаго, болѣе гармоническаго бытія. Таково моральное царство духовъ, гармонія душъ въ ихъ сокровеннѣйшихъ помыслахъ и желаніяхъ [3]). Эта духовно-этическая система возвышается надъ системой матерьяльно-этической, а равно, конечно, надъ системами органической и механической; высшая система содержитъ въ себѣ всѣ низшія, вбираетъ ихъ въ себя, она не можетъ ничего отбросить, ибо представляетъ собою наибольшую полноту бытія: „единая великая свободная моральная община", говоритъ Фихте, предполагаетъ, конечно, и „состояніе всеобщаго міра" и „господство человѣка надъ механизмомъ природы", но присоединяетъ и еще нѣчто къ этому внѣшнему состоянію, а именно—моральную волю; все, что создано человѣчествомъ, должно быть создано по собственному убѣжденію (aus eigener Einsicht), волею, сообразною съ долгомъ. Въ концѣ концовъ *система интеллигенцій* есть наивысшая система, включающая въ себя всѣ другія ступени бытія, какъ свои моменты: земная жизнь есть лишь „часть великаго моральнаго цар-

---

[1]) V. 518.

[2]) Все слито воедино, все живетъ въ цѣломъ—таковъ законъ идеи. VII. 63. Жизнь есть органическое, закономѣрно-опредѣленное цѣлое. V. 432.

[3]) Эту систему Фихте обыкновенно называетъ „сверхъ-земнымъ", или „сверхъ-чувственнымъ" міромъ, міромъ совѣсти. „Apellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus". 1799. V. 207—209. Въ немъ существуетъ *воля*, скрытая въ темныхъ тайникахъ моей души отъ взоровъ смертныхъ, тогда какъ *дѣйствіе* лежитъ въ области здѣшняго, земного міра. Bestimm. d. Menschen. 1800. II. 282. Этотъ „невидимый міръ" есть *„объединеніе и непосредственное взаимодѣйствіе многихъ самостоятельныхъ и независимыхъ волъ", „міръ или система многихъ единичныхъ волъ"*. (ib. II. 229. Курсивъ Фихте). Ср. Wiss. 1801. II. 148.

ства“ [1]). Такая *этическая система монадъ*, содержащая въ себѣ всѣ другія системы бытія, какъ свои phenomena bene fundata,—лежитъ всего ближе къ таинственной глубинѣ Абсолюта и быть можетъ поэтому и сама таинственна и полна неразгаданнаго: „чистая и святая и настолько близкая Твоему собственному существу, насколько можетъ быть что-либо ему близко въ глазахъ смертнаго, течетъ эта Твоя жизнь въ качествѣ *союза*, *соединяющаго воедино духовъ съ духами*, какъ воздухъ и эфиръ единаго міра разума, немыслимая и непонятная и все-же лежащая здѣсь на лицо передъ духовнымъ окомъ“ [2]).

Будетъ-ли эта система абсолютно послѣдней и высшей, предѣломъ напряженія бытія? Тогда она совпала-бы съ Абсолютнымъ [3]); но приведенный текстъ показываетъ, что это не такъ: Абсолютное все еще возвышается надъ нею во всей своей недосягаемости и между нимъ и ею все еще разверзается безконечность потенцій, безконечная возможность наростающихъ системъ бытія. Фихте и здѣсь остается вѣренъ принципу безконечнаго созиданія, безконечно удаленной цѣли. Каждая ступень наростающаго бытія должна вѣдь быть ступенью наростающаго творчества, она не можетъ быть косностью, неподвижностью, она должна быть созиданіемъ высшей системы. Поэтому и послѣдняя достигнутая нами ступень, система интеллигенцій, *система воль* тоже должна имѣть предъ собою *цѣль*, „ибо мы всегда должны быть дѣятельны“; смыслъ и *цѣль* этой жизни—иная высшая жизнь, надъ нею должна стоять третья и т. д. [4]). Такъ возникаютъ новыя задачи, новыя системы бытія, новые міры, „безконечный рядъ міровъ“. Во всѣхъ этихъ новыхъ мірахъ, какъ и здѣсь, въ нашемъ мірѣ—„задачи и работы“; и каждый предыдущій есть *условіе возможности* бытія слѣдующаго, средство для достиженія слѣдующаго. Существуетъ-ли послѣдній міръ, вполнѣ реализующій конечную цѣль? „Такого нѣтъ, ибо рядъ—безконеченъ“; „*въ этомъ ряду мы не найдемъ Абсолютнаго*“ [5]).

---

[1]) Bestimm. d. Menschen. II. 306. Такое отношеніе ступеней бытія однако не всегда выдерживается у Фихте: иногда высшія ступени у него отбрасываютъ низшія, отрѣшаются отъ низшихъ. Такой *отрѣшенный* идеализмъ проглядываетъ повсюду на ряду съ конкретнымъ. Объ этомъ подробно см. ниже.

[2]) ib. II. 316. Курсивъ нашъ.

[3]) Порою Фихте такъ и думаетъ, особенно въ первомъ періодѣ своей системы. См. Ueber den Grund uns. Glaubens an eine Göttliche Weltregierung. 1798. V. 185. 186. 188, гдѣ Богъ есть *моральный порядокъ*, живой и дѣйственный.

[4]) Best. d. Menschen. II. 286—287. 307—308. 319.

[5]) Die Thatsachen des Bewusstseins. 1810—1811. II. 676—679. Курсивъ нашъ.

Нашего философа не пугаетъ такимъ образомъ progressus in infinitum, напротивъ, въ послѣднемъ воплощается требованіе безконечнаго наростанія бытія. При этомъ система сохраняетъ свой телеологическій принципъ: Абсолютное будетъ конечною цѣлью [1]) и притомъ недостижимою цѣлью; всѣ ступени бытія суть средства и цѣли; и весь путь восхожденія указуется безконечнымъ стремленіемъ, *безконечнымъ долженствованіемъ*. Въ долженствованіи и состоитъ единственно понятное и извѣстное отношеніе безконечнаго къ конечному—говоритъ Фихте—ибо я не могу познать Абсолютнаго въ себѣ; итакъ „стану тѣмъ, чѣмъ я долженъ быть!“ [2]).

Такова основная мысль философской системы Фихте, составлявшая несомнѣнно выраженіе его глубочайшей интуиціи, и потому основу его логики, его этики и его религіи. Въ предыдущихъ двухъ главахъ мы показали, въ какой мѣрѣ она является наслѣдіемъ критическаго идеализма Канта, какъ она вытекаетъ изъ пониманія соотношенія раціональнаго и ирраціональнаго, и какъ сочетается съ требованіемъ универсальной систематичности. Здѣсь, прежде чѣмъ разсмотрѣть нападеніе Гегеля на эту идею, мы должны были поставить ее предъ собою во всемъ ея величіи, во всей ея цѣлостности, во всемъ богатствѣ ея содержанія. Для Фихте она составляла *все*. Къ нему можно отнести глубокое замѣчаніе Бергсона, что системы великихъ философовъ въ сущности выражаютъ во всемъ сложномъ строеніи своемъ лишь одну мысль, одну интуицію, одно прозрѣніе [3]). Въ его душѣ какъ-бы начертанъ огненный знакъ: „симъ побѣдишь!“

Легко поддаться обаянію идеи *творческой эволюціи*, имѣющей и въ наше время защитника, геніальнаго по краснорѣчію и по богатству философскаго воображенія. Невольно хочется признать всякое нападеніе неправомѣрнымъ и защищать ее всѣми силами, такъ-же, какъ Николай Кузанскій защищалъ *Эросъ* Платона; тѣмъ болѣе, что мы можемъ воспользоваться этою геніальной защитой; вѣдь и намъ пришлось-бы защищать безконечное стремленіе, Эросъ. Не забудемъ однако предостерегающаго слова Платона: Эросъ, хоть и великій демонъ, *но не Богъ!* Оно заставитъ насъ вдуматься въ критику Гегеля: вѣдь и онъ утверждаетъ, что *безконечное стремленіе* не вершина философіи, не ея послѣднее слово, не ключъ

[1]) ib. II. 682—683.
[2]) Best. d. Menschen. II. 305. 311. Ср. Apellation... 1799. V. 206. 207. 209.
[3]) См. Bergson. L'intuition philosophique.

ко всѣмъ загадкамъ. Не отрицать цѣнность Эроса, безконечнаго стремленія, какъ философскаго понятія, онъ хочетъ, а лишь показать его границы, его недостаточность. Вѣдь и самъ Эросъ сознаетъ свою недостаточность, сознаетъ, что онъ есть вѣчное лишеніе. Критика Гегеля хочетъ слѣдовательно не разрушать, а дополнять и укрѣплять зданіе идеализма.

Гегель глубоко понялъ Фихте и его отношеніе къ Канту, когда сказалъ: „въ болѣе абстрактномъ изображеніи кантіанской философіи, или, по крайней мѣрѣ, ея принциповъ, именно въ Наукоученіи Фихте—*безконечный прогрессъ* точно такъ-же *составляетъ послѣднее слово и основу всего*“ [1]).

Свое нападеніе Гегель направляетъ главнымъ образомъ противъ перваго періода философіи Фихте, гдѣ недостатокъ ея центральнаго понятія выступаетъ особенно ярко. Но критика сохраняетъ значеніе и по отношенію ко второму періоду. *Безконечное стремленіе* вводится въ первомъ Наукоученіи 1794 г., какъ средство разрѣшить противорѣчіе между абсолютнымъ, неограниченнымъ и безконечнымъ *я*—и относительнымъ, ограниченнымъ и конечнымъ *я* [2]). Для насъ неважно въ данный моментъ, что дѣло идетъ здѣсь о соединеніи различныхъ *я*; важны лишь предикаты этихъ *я*—конечное и безконечное, и соединеніе ихъ при посредствѣ стремленія. Подобно тому, какъ Платонъ соединялъ міръ реальный и міръ идеальный черезъ посредство Эроса, Фихте, въ очевидной зависимости отъ праотца идеализма, соединяетъ здѣсь конечное и безконечное: „*я* безконечно, но лишь въ смыслѣ *стремленія*; оно стремится быть безконечнымъ. Но въ самомъ понятіи стремленія уже лежитъ конечность, ибо то, что не встрѣчаетъ противодѣйствія, не есть стремленіе“ [3]). Здѣсь воспринята вся діалектика платонова Эроса, діалектика бѣдности и богатства, безсилія и мощи, незнанія и знанія [4]). На первый взглядъ кажется, что всѣ трудности устранены: въ самомъ дѣлѣ, крайнія противоположности теперь связаны, конечное устремлено къ безконечному, какъ къ идеалу, оно постоянно переходитъ границы своей конечности, стремясь стать безконечнымъ. Однако Фихте и самъ сознаетъ, что рѣшеніе весьма несовершенно. Развѣ перебро-

[1]) Hegel. Logik. W. III. 262. (op. cit.). Курсивъ нашъ.

[2]) I. 255. 261.

[3]) I. 270.

[4]) Философъ именно потому любитъ мудрость, *стремится* къ мудрости, что не обладаетъ ею.

шенъ мостъ, развѣ устранена пропасть между двумя мірами, если безконечный идеалъ отвѣчаетъ постояннымъ „никогда“ на всѣ порывы и устремленія конечнаго существа? Вѣдь „идеалъ *никогда* не достижимъ“ [1]); „законченное приближеніе къ безконечному—*невозможно*“ [2]); хотя „идея завершенной безконечности и носится предъ нами“, но она есть нѣчто *противорѣчивое* [3]). Трудно рѣзче и опредѣленнѣе выразить дефектъ найденнаго рѣшенія, чѣмъ это дѣлаетъ самъ Фихте, говоря, что „безконечная идея *сама не можетъ мыслиться*“, и „*не разрѣшаетъ противорѣчіе, а лишь отодвигаетъ его въ безконечность*“ [4]). Мы должны разрѣшить противорѣчіе, замѣчаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, и однако видимъ, что его разрѣшеніе *невозможно* ни теперь, ни въ будущемъ, никогда во вѣки вѣковъ; и всетаки разрѣшать его—въ этомъ наше вѣчное назначеніе [5]). Печальное назначеніе! Фихте думаетъ, повидимому, что такой результатъ неустранимъ: „противорѣчія разрѣшены, насколько они могутъ быть разрѣшены“ [6]); ему слѣдовало-бы прямо сказать, что противорѣчія неразрѣшимы [7]).

Не только Фихте, но и Кантъ не чуждъ былъ сознанія неудовлетворительности безконечнаго долженствованія и постулируемаго имъ прогресса въ безконечность. Если мы сдѣлаемъ предположеніе, говоритъ онъ, что состояніе человѣчества въ этой жизни есть, въ лучшемъ случаѣ, постоянный прогрессъ и приближеніе къ высшему благу, какъ къ цѣли, то все-же нельзя связать съ этимъ представленіемъ чувства *удовлетворенія*, „ибо состояніе, въ которомъ оно въ данный моментъ находится, всегда будетъ зломъ по сравненію съ тѣмъ лучшимъ, которое ему предстоитъ; и представленіе безконечнаго прогресса къ конечной цѣли есть вмѣстѣ съ тѣмъ *проспектъ въ безконечный рядъ золъ*, которыя, хотя-бы и перевѣшивались добромъ, все-же не даютъ мѣста удовлетворенію; человѣчество могло-бы быть удовлетворено только тѣмъ, что ко-

---

[1]) I. 101. Курсивъ нашъ.
[2]) I. 115. Курсивъ нашъ.
[3]) I. 270.
[4]) I. 156. Курсивъ нашъ.
[5]) I. 270.
[6]) ib.
[7]) См. И. А. Ильинъ. „Кризисъ идеи субъекта въ Наукоученіи Фихте Старшаго“. Вопр. фил. и псих. Кн. 111. 112. Стр. 301. 306. 307. 336. 339. Авторъ правильно доказываетъ, что рѣшеніе основной антиноміи между безконечнымъ и конечнымъ *я* не удалось; послѣднимъ словомъ остается „безжалостное никогда“.

нечная цѣль была-бы когда-нибудь наконецъ достигнута“ [1]). Но она никогда не можетъ быть достигнута; прогрессъ въ безконечность не удовлетворяетъ, и для „безконечнаго ряда золъ“ трудно найти другое названіе, какъ *дурная безконечность*.

Вотъ наилучшее подтвержденіе того, какъ глубоко проникаетъ критика Гегеля; она поистинѣ является имманентнымъ развитіемъ системъ идеализма.

Безконечный прогрессъ появляется на сцену во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда нужно разрѣшить какое-нибудь основное противорѣчіе, связать фундаментальныя противоположности; такъ онъ долженъ разрѣшить противорѣчіе между конечнымъ и безконечнымъ, сущимъ и должнымъ, явленіемъ и вещью въ себѣ, системою и безсистемностью. Во всѣхъ этихъ случаяхъ противорѣчіе не разрѣшается, а лишь отодвигается въ безконечность. „Долженствованіе, какъ *прогрессъ въ безконечность*, есть выраженіе *противорѣчія*, выдающаго себя за *разрѣшеніе* и за что-то послѣднее“ [2]). Въ самомъ дѣлѣ, сколько разъ конечное ни выходитъ за свою границу, чтобы слиться съ безконечнымъ, всякій разъ оно встрѣчаетъ лишь новую границу: „пустое и безпокойное выхожденіе за границу въ безконечность и снова нахожденіе границы въ этой безконечности“ [3]). Такимъ образомъ, вѣчное долженствованіе, хотя и есть отрицаніе конечнаго, однако не можетъ истинно отъ него освободиться [4]). Никакой безконечности собственно даже и не получается, а всегда лишь конечное и конечное... все время „лишь *задача* безконечности, а не ея достиженіе..., безконечное *созиданіе* безконечнаго, безъ того, чтобы безконечное стало позитивнымъ и наличнымъ“ [5]). Никакое возрастаніе конечнаго не сдѣлаетъ его безконечнымъ и не приблизитъ его къ безконечному, ибо разстояніе до безконечнаго всегда останется безконечнымъ. „Дурную безконечность, и обыкновенно въ формѣ *количественнаго прогресса въ безконечность*..., считаютъ въ философіи чѣмъ-то возвышеннымъ, богослуженіемъ особаго рода и выдаютъ ее за послѣд-

---

[1]) Kant. Das Ende aller Dinge. 1794. (Курсивъ нашъ). Эта небольшая и мало извѣстная статья, таинственно-глубокая, и вмѣстѣ остроумно-скептичная написана была одновременно съ первымъ Наукоученіемъ Фихте.

[2]) Hegel. Logik. W. III. B. 158, 147. 255. Курсивъ Гегеля.

[3]) ib. 147.

[4]) ib.

[5]) ib. 255. Курсивъ Гегеля.

нее слово... тогда-какъ этотъ прогрессъ признаетъ, что въ тщетной работѣ онъ не приближается къ безконечной цѣли“ [1]).

Примѣненіе этого пріема ко всѣмъ различнымъ проблемамъ даетъ тотъ-же неутѣшительный результатъ. Такъ Гегель указываетъ, что, въ частности, у Фихте противорѣчіе между *я* и *не я*, съ котораго начинаетъ Наукоученіе, въ немъ не разрѣшается, ибо въ концѣ концовъ ихъ взаимоотношеніе есть безконечный прогрессъ, *тоска* и *стремленіе*, т. е. то-же самое противорѣчіе, которое было вначалѣ [2]). Тоже получается и въ примѣненіи безконечнаго прогресса къ *моральности:* полное совпаденіе воли съ моральнымъ закономъ вкладывается въ безконечный прогрессъ, т. е. представляется чѣмъ-то потустороннимъ, *абсолютно-недостижимымъ*; и въ томъ-то именно, иронизируетъ Гегель, и заключается якорь спасенія и истинное утѣшеніе, что оно недостижимо, ибо моральность должна быть борьбой. Противорѣчіе между ними не разрѣшается въ безконечномъ прогрессѣ, но напротивъ утверждается, какъ нѣчто неразрѣшенное и неразрѣшимое; борьба моральности и чувственности и составляетъ абсолютную сущность ихъ отношеній [3]). Вѣчное долженствованіе есть вѣчное присутствіе недолжнаго, вѣчное безсиліе, вѣчная невозможность исполнить долгъ. Не „ты можешь, ибо ты долженъ“, а „ты не можешь, ибо ты долженъ“—вотъ что содержится въ вѣчномъ долженствованіи, говоритъ Гегель, обращая противъ Канта его знаменитое изреченіе [4]). Не лучше обстоитъ дѣло и съ *синтезомъ системы и безконечности* (см. глава девятая); его тоже слѣдуетъ признать неудавшимся, ибо и къ нему вполнѣ примѣнима только-что изложенная критика. Вѣдь мы никогда не имѣемъ систему, а всегда лишь задачу системы; система всегда остается недостижимымъ идеаломъ, должнымъ; единство, къ которому стремится мышленіе—неосуществимо. Поэтому, весь безконечный рядъ, въ которомъ мы движемся, есть рядъ безсистемности; система все ожидается и все не появляется, пока мы наконецъ не убѣждаемся, что она и не можетъ никогда появиться. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ Наукоученіе 1794 г. Но можетъ быть система не есть только безконечно-удаленная цѣль, недостижимый идеалъ? Можетъ быть каждое звено въ ряду безконечнаго прогресса образуетъ систему

---

[1]) ib. 257. Курсивъ Гегеля.
[2]) ib. 262—263.
[3]) ib. 261. 262.
[4]) ib. 136.

и всѣ эти системы *наростаютъ*, становятся болѣе совершенными, болѣе систематичными? дѣйствительно, такую точку зрѣнія Фихте испробовалъ главнымъ образомъ во второмъ періодѣ своей философіи и она была изображена въ настоящей главѣ. Но если системы *наростаютъ*, то это значитъ, что ни одна изъ нихъ не есть универсальная, всеобъемлющая, дѣйствительно-безконечная система. Если требуется рожденіе новыхъ системъ, то это значитъ, что старыя—несовершенны, противорѣчивы, ограничены, конечны. И дѣйствительно, Фихте признаетъ, что всѣ эти новые и старые міры всегда *конечны* (по истеченіи опредѣленной длительности они гибнутъ и рождаютъ изъ себя новые) [1]). Въ этомъ признаніи заключается доказательство полной невозможности разрѣшить противорѣчіе между системой и безконечностью, ибо *вездѣ* въ ряду мы имѣемъ лишь конечныя системы; а гдѣ-же *безконечная система*? ея нѣтъ *нигдѣ*, она отодвинута въ туманную неопредѣленную даль, ибо не показано, какъ ее можно мыслить. Опять, слѣдовательно, безконечное движеніе къ безконечной системѣ черезъ рядъ конечныхъ звеньевъ. Но какъ-же отнестись тогда къ сознательному рѣшенію антиноміи системы и безконечности, которое давалъ Фихте (см. предыдущую главу)? Оно лишь высказываетъ необходимость мыслить *вмѣстѣ* систему и безконечность, но не показываетъ, какъ это сдѣлать. Должно мыслить *вмѣстѣ* и не удается это сдѣлать! Поэтому остается лишь мыслить *поочереди* то одно, то другое въ постоянной однообразной смѣнѣ: то я представляю себѣ міръ замкнутымъ, то незамкнутымъ, то опредѣленнымъ, то безпредѣльнымъ (см. выше стр. 144); противоположныя опредѣленія, говоритъ Гегель, лишь чередуются въ скучной смѣнѣ [2]).

Фихте держитъ всѣ эти понятія — безконечнаго, конечнаго, системы—въ рукахъ, но не умѣетъ съ ними обращаться. Если онъ хотѣлъ показать мыслимость *безконечной системы*, то долженъ былъ это сдѣлать сразу, однимъ ударомъ, введеніемъ одной новой (ему неизвѣстной) категоріи, а не развертывать прогресса въ безконечность, обѣщающаго, что тамъ, въ туманной дали, эти понятія объединятся. Это особенно ясно на его примѣрѣ круга: безконечность и замкнутость (систематичность) имѣются повидимому на лицо въ кругѣ, радіусъ котораго непрерывно возрастаетъ (сим-

---

[1]) Die Thatsachen des Bewusstseins. 1810—1811. II. 676—679. Ср. Best. des Menschen. II. 278 ff.

[2]) Hegel. op. cit. 158. 147.

волъ наростанія бытія); однако кругъ остается все время *конечнымъ*, а безконечное все время *запредѣльнымъ*, лежащимъ внѣ системы (воплощенной въ этомъ кругѣ), и потому неопредѣленнымъ. Если Фихте хотѣлъ дѣйствительно показать связь двухъ понятій, мыслимость безконечной системы, то не нужно было брать ряда возрастающихъ окружностей; достаточно было взять *любой кругъ* и показать, что онъ *есть безконечность*.

Изъ всего изложеннаго вытекаетъ, что на протяженіи ряда прогрессирующихъ звеньевъ мы имѣемъ все время лишь конечныя величины, хотя всякая слѣдующая конечная величина и будетъ больше предыдущей; о безконечномъ все время лишь говорится, но оно нигдѣ не присутствуетъ. Его призракъ появляется лишь на мгновеніе въ тотъ моментъ, когда конечное разрываетъ свою границу, но этотъ призракъ тотчасъ исчезаетъ, ибо конечное тотчасъ находитъ другую границу [1]). Но гдѣ-же въ такомъ случаѣ безконечное? Оно не можетъ нигдѣ встрѣтиться въ прогрессирующемъ ряду, а этотъ рядъ есть наша жизнь, нашъ міръ; остается лишь помѣстить его въ *иномъ* мірѣ — недосягаемомъ, идеальномъ, потустороннемъ, отодвинуть его въ „туманную, недостижимую даль“ [2]). *Туда* отодвигается все безконечное: безконечная система во всѣхъ ея аспектахъ — безконечно-сущее, безконечно-доброе и безконечно-прекрасное. *Здѣсь* остается конечное, ограниченное, неполное, незавершенное, безсистемное. Такъ получаемъ мы ту самую теорію двухъ міровъ, изъ предположенія которой исходило *стремленіе*, *Эросъ* и которую должно оно было преодолѣть.

Печальны результаты теоріи двухъ міровъ: вселенная расколота на *двѣ половины*, которыя оторваны другъ отъ друга и потому ослаблены, обезцѣнены, ведутъ жалкое, блѣдное, *половинчатое* существованіе. Должное становится блѣднымъ призракомъ, навѣки лишеннымъ реальности: печально, если „разумъ и законъ только *должны* быть, а не существуютъ“ [3]), печально, если вещь въ себѣ, истинно-сущее только *должна* познаваться, но никогда въ

---

[1]) Не каждый выходъ за границу есть дѣйствительное освобожденіе отъ нея (не каждый—wahrhafte Affirmation); какъ-разъ долженствованіе этому примѣръ: оно есть „выходъ за границу, но лишь конечный выходъ“. Hegel, op. cit. 138. 139.

[2]) ib. 144. „Безконечное здѣсь опредѣлено, какъ *потустороннее*, которое не можетъ быть достигнуто, ибо оно и не должно быть достигнуто“. ib. 148.

[3]) ib. 139.

дѣйствительности не познается, если „истина разсматривается, какъ абсолютно *потусторонняя* по отношенію къ познанію“ [1]), печально, если идея добра только *должна* осуществиться, но никогда не осуществляется въ дѣйствительности, если она лишь *постулатъ*, которому не отвѣчаетъ нисколько этотъ міръ, какъ „царство тьмы“ [2]). Конечное, при такихъ условіяхъ, тоже обезцѣнено, ибо оно оторвано отъ безконечнаго, обречено на вѣчную ограниченность, несовершенство, тьму, незнаніе, зло.

Теорія двухъ міровъ, та оболочка, въ которой впервые появляется философскій идеализмъ, должна быть отброшена. Уже Платонъ сознавалъ эту необходимость [3]). Средство къ ея преодолѣнію состоитъ въ глубокомъ проникновеніи въ тайны соотношенія противоположностей. Это понимали и Плотинъ, и Николай Кузанскій, и Джіордано Бруно, и Шеллингъ, и Гегель. Принципъ единства противоположностей, coincidentia oppositorum, только онъ даетъ спасеніе. Сначала онъ кажется противорѣчивымъ, затѣмъ таинственнымъ, и наконецъ въ его сумракѣ брезжитъ новый свѣтъ. Это догматизмъ *разсудка*—отрывать противоположности и ставить ихъ другъ противъ друга, какъ двѣ вещи, какъ два міра. *Разумъ* знаетъ, что противоположности „питаютъ“ другъ друга и нужно лишь умѣть найти связь фундаментальныхъ противоположностей, *систему* противоположностей. Исходя изъ такой точки зрѣнія, Шеллингъ въ геніальномъ діалогѣ *Bruno* (1802 г.) показываетъ ничтожность логики „разсудочнаго знанія“ и величіе знанія *идеи*, знанія sub specie aeternitatis, принципомъ котораго является единство противоположностей, единство конечнаго и безконечнаго. Конечное существуетъ въ безконечной идеѣ, какъ органическая часть въ органическомъ тѣлѣ—оно охватывается *цѣлымъ* [4]). Здѣсь Гегелю былъ данъ первопринципъ, здѣсь онъ черпалъ свой паѳосъ: „природа спекулятивнаго мышленія... состоитъ исключительно въ постиженіи противоположныхъ моментовъ въ ихъ единствѣ. Живое единство двухъ моментовъ и есть *положительная истина* (affirma-

[1]) Hegel. Logik. II. T. W. V B. 268.

[2]) ib. 313.

[3]) Parmen. 133B—135A. Здѣсь показываются трудности мыслить міръ идей оторваннымъ отъ міра вещей, міра явленій. Полное познаніе явленій тогда не познавало-бы идей, и слѣдовательно могло-бы существовать познаніе, не имѣющее ничего общаго съ истиной. Съ другой стороны, Богъ познавалъ-бы идеи (истину, добро и красоту), но совершенно не познавалъ-бы міра явленій, міра вещей.

[4]) Schelling. W. IV B.

tiwe Wahrheit)“ [1]). Здѣсь лежитъ ключъ къ рѣшенію всѣхъ антиномій разума и, въ частности, антиноміи конечнаго и безконечнаго. Если *разсудокъ* отрывалъ другъ отъ друга два міра—міръ здѣшній, посюсторонній (Diesseits), *конечный*,—и міръ *безконечный*, потусторонній (Jenseits), отодвинутый въ „туманную недостижимую даль“ [2]), затѣмъ уже никогда не будучи въ состояніи соединить ихъ, то *разумъ* показываетъ догматизмъ, ограниченность, неправду и противорѣчивость такой точки зрѣнія [3]). Разумъ показываетъ, что конечное и безконечное суть *моменты единаго цѣлаго*, моменты идеи [4]), что они составляютъ *систему* неразрывно объединенныхъ противоположностей, *систему* конечнаго и безконечнаго, что они скованы другъ съ другомъ, какъ два кольца, входящія одно въ другое [5]); эта *система*, это „живое единство двухъ моментовъ“ и есть *истинная безконечность*, позитивная безконечность [6]).

---

[1]) Hegel. Logik. W. III B. 160.

[2]) ib. 144.

[3]) Оба міра въ своей оторванности легко обнаруживаютъ свою противорѣчивость. Міръ конечный получаетъ самостоятельную область для своего бытія, гдѣ онъ остается всегда конечнымъ, несмотря на непрерывный рядъ измѣненій и возрастаній; онъ *вѣчно* остается конечнымъ, его конечность абсолютирована, онъ абсолютно конеченъ (Ср. Hegel. op. cit. 139), но это уже явная неправда: конечное не можетъ быть абсолютнымъ, оно всегда относительно; нѣтъ никакой абсолютной конечности и абсолютной ограниченности, ибо опредѣленіе всякой границы есть вмѣстѣ съ тѣмъ выходъ *за* границу. Посему безсмысленны жалобы на ограниченность разума и мышленія, какъ на что-то вѣчное и абсолютное. Достаточно указать на безконечное, чтобы разбить увѣренія, что нельзя выйти за предѣлы конечнаго,—говоритъ Гегель (ib. 136. 138). Съ другой стороны безконечное, находящееся не здѣсь, а тамъ, въ потустороннемъ мірѣ, лишается своей универсальности, перестаетъ быть всѣмъ и вездѣ, однимъ словомъ, перестаетъ быть безконечнымъ, „оконечивается“. Точно такъ-же идеалъ, вмѣсто всесильной идеи, становится призракомъ, отодвинутымъ въ туманную даль. Его „недостижимость не есть его высота, а напротивъ его недостатокъ, который проистекаетъ оттого, что *конечное* удерживается въ качествѣ самостоятельнаго бытія“. „Неистинное есть недостижимое и такое безконечное неистинно“ (ib. 156). Отрываніе этихъ противоположностей, дѣланіе ихъ самостоятельными приводитъ къ „оконечиванію безконечнаго“ и „обезконечиванію конечнаго“ (ib. 151. 154. 143. 148—149. 141). Та-же, въ сущности, тема развивается въ платоновомъ Парменидѣ (см. выше цитированное мѣсто).

[4]) Hegel. op. cit. 159. 154.

[5]) Скованы „взаимной негаціей“: конечное есть *не* безконечное; безконечное есть *не* конечное.

[6]) Хорошая, истинная безконечность есть „единство конечнаго и безконечнаго, единство, которое само есть безконечное, содержащее въ себѣ себя.

Такова критика „дурной безконечности“ у Гегеля и таково его собственное рѣшеніе проблемы, выраженное въ понятіи „истинной безконечности“. Оно еще остается неяснымъ: какъ мыслить эту „истинную безконечность“? Какъ приложить ее къ проблемамъ науки и этики? даетъ-ли она выходъ изъ всѣхъ затрудненій, заключающихся въ безконечномъ долженствованіи? спасаетъ-ли она отъ скепсиса? Пока отсутствуютъ *примѣры* хорошей безконечности, мы еще не знаемъ въ сущности, что она такое, и чѣмъ она хороша.

Примѣры Гегеля взяты, какъ и слѣдовало ожидать, изъ тѣхъ наукъ, которыя всего болѣе размышляютъ о безконечномъ, изъ математики и астрономіи. Нагроможденіе міровъ надъ мірами, пространствъ надъ пространствами, временъ надъ временами даетъ дурную безконечность (прогрессъ въ безконечность), которая вызываетъ не удивленіе передъ величіемъ ея, а скуку вѣчнаго повторенія и головокруженіе. Астрономія заслуживаетъ удивленія и представляетъ нѣчто величественное не потому, что она имѣетъ дѣло съ „*неизмѣримымъ* множествомъ звѣздъ и съ *неизмѣримымъ* пространствомъ и временемъ... не въ силу такой количественной безконечности, но напротивъ въ силу *измѣреній* и *законовъ*, которые разумъ познаетъ въ этихъ предметахъ и которые составляютъ разумную безконечность по сравненію съ той, неразумною безконечностью“ [1]). Итакъ, вотъ что такое разумная безконечность: законъ, мѣра. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь законъ обнимаетъ безконечность отдѣльныхъ случаевъ, *всѣ* случаи, и выражаетъ *всю* безконечность сразу, однимъ ударомъ, безъ всякаго прогресса въ безконечность.

Другой примѣръ взятъ изъ ариѳметики: $^2/_7 = 0{,}285714....$; самый рядъ есть прогрессъ въ безконечность, дурная безконечность, а сама дробь $^2/_7$, суммирующая *весь* этотъ рядъ, есть „истинно-безконечное выраженіе, *отношеніе*, качество“, которое соотвѣтствуетъ безконечному количественному ряду [2]). Такимъ образомъ, безконечное *качественно* отличается отъ конечнаго и никакое количественное возрастаніе конечнаго не дѣлаетъ изъ него истинно-безконечнаго. На этомъ примѣрѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ, ясно, что ко-

самого и конечное“. Hegel. op. cit. 150. 155. 141. Ко всей изложенной критикѣ дурной безконечности см. еще Hegel. Encyklopädie der phil. Wiss. §§ 38. 55. 60. 70. 80. 81. 104. 242.

[1]) Hegel. Logik. op. cit. 258. 259. Курсивъ Гегеля.

[2]) ib. 282—283.

нечное (вѣдь $^2/_7$ не есть безконечная величина) можетъ содержать въ себѣ живую замкнутую безконечность цѣлаго ряда.

Третій примѣръ, геометрическій, приводится Гегелемъ, но принадлежитъ Спинозѣ (письмо XXIX, къ L. Meyer). Представимъ себѣ пространство между двумя неравными окружностями, изъ которыхъ одна лежитъ внутри другой, не касаясь ея, и не будучи концентричной. Спиноза говоритъ: „математики заключаютъ, что въ такомъ пространствѣ возможно безконечное множество неравенствъ, и они заключаютъ это не изъ безконечнаго множества частей, ибо величина здѣсь ограничена и опредѣлена, и я могу вообразить точно такія-же большія или меньшія пространства, но они утверждаютъ это потому, что природа самой вещи превосходитъ всякое опредѣленіе“ [1]). Спиноза, слѣдовательно—прибавляетъ отъ себя Гегель—отвергаетъ безконечность, какъ множество, какъ рядъ, который вѣчно остается незавершеннымъ; въ этомъ примѣрѣ безконечное не есть нѣчто потустороннее, оно есть нѣчто наличное и завершенное, оно замкнуто въ предѣлы и все-же безконечно! Безконечный рядъ Спиноза называетъ *безконечнымъ воображенія*, истинно-же безконечное онъ называетъ *безконечнымъ мышленія*, или *infinitum actu* [2]).

Здѣсь только проливается сразу яркій свѣтъ на всю проблему: да вѣдь то, чего ищетъ Гегель, на что онъ указываетъ, какъ на единственный выходъ, есть *актуальная безконечность!* актуальная безконечность, о которой столько спорили математики и философы, и которая теперь снова пріобрѣла право гражданства въ математикѣ [3]). Но тогда не есть-ли „дурная безконечность“, на которую онъ нападаетъ, *потенціальная безконечность?*

Намъ не остается ничего другаго, какъ обратиться для окончательнаго выясненія этихъ понятій къ математикамъ и къ

---

[1]) ib. 285. Онъ придавалъ этому примѣру, какъ справедливо замѣчаетъ Гегель, большое значеніе, ибо сдѣлалъ изъ него мотто къ своей этикѣ.

[2]) ib. 286.

[3]) Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что Шеллингъ далъ Гегелю цѣликомъ эту идею *актуальной* безконечности. Въ этомъ насъ убѣждаетъ не токько упомянутый выше (стр. 168) діалогъ Бруно: въ 1806 году (т. е. за шесть лѣтъ до появленія перваго изданія гегелевой логики) Шеллингъ блестяще развиваетъ въ своихъ афоризмахъ къ натурфилософіи идею актуальной безконечности, противопоставляя ее безконечности эмпирической. Онъ цитируетъ и то письмо Спинозы, на которое затѣмъ ссылается Гегель. См. S. W. VII. S. 225. CXXVIII. CXXX. и S. 159. § 81. Шеллингъ устанавливаетъ и свою связь съ Лейбницемъ. Ib. S. 180—181. § 198.

философамъ математики. Несомнѣнно, что только здѣсь можно научиться обращаться съ такими понятіями, какъ конечное и безконечное, больше и меньше, безконечное возрастаніе, безконечный рядъ. Но хотя эти понятія безусловно математическаго происхожденія, мы встрѣтили ихъ однако вплетенными въ самыя сложныя проблемы онтологіи, этики и даже философіи религіи. Что можетъ быть популярнѣе понятія „безконечнаго“ во всякомъ философствованіи? Что можетъ быть фундаментальнѣе отношенія конечнаго къ безконечному для всѣхъ проблемъ? Поистинѣ, если не все есть число (какъ говорили пиѳагорейцы), то число есть во всемъ. Число, говоритъ Плотинъ, есть то, безъ чего невозможно мышленіе и бытіе. И дѣйствительно: оно присутствуетъ и въ точныхъ наукахъ, и въ этикѣ, и въ правѣ, и въ исторіи, и въ искусствѣ.

„Vetus verbum est, Deum omnia *pondere*, *mensura*, *numero* fecisse. Sunt autem quae ponderari non possunt,.. sunt etiam quae carent partibus ac proinde mensuram non recipiunt. *Sed nihil est quod numerum non patiatur*. Itaque numerus quasi *figura Metaphysica* est, et *Arithmetica* est quaedam *Statica Universi*, qua rerum potentiae explorantur“ [1]).

Такъ говоритъ великій математикъ и великій метафизикъ. Теперь ясно, откуда проистекаютъ всѣ эти затрудненія, возникающія при размышленіи о безконечномъ Существѣ, о безконечной цѣли, о безконечной задачѣ, о безконечномъ прогрессѣ и т. д.: здѣсь къ рѣшенію высшихъ метафизическихъ проблемъ прилагается математическое понятіе при полномъ, порою, отсутствіи умѣнія съ нимъ обращаться; и притомъ математическое понятіе, являющееся и въ самой математикѣ верховнымъ и предѣльнымъ, а потому труднымъ и спорнымъ, раскрывающее и предъ математикомъ-философомъ „*парадоксы безконечнаго*“ [2]). Если эти парадоксы не будутъ разрѣшены здѣсь-же, на той почвѣ, изъ которой они вырастаютъ, то потомъ они будутъ повторяться вездѣ въ философіи, гдѣ встрѣчается „безконечное“ и вездѣ будутъ приводить мысль въ величайшее замѣшательство.

Вотъ примѣръ одного изъ „парадоксовъ безконечнаго“, совершенно неожиданно являющагося въ *этикѣ*. Онъ встрѣчается у Фихте. Безконечный прогрессъ къ безконечной цѣли не допускаетъ достиженія этой послѣдней, а лишь *приближеніе* къ

---

[1]) Leibniz. Opera philosophica. Ed. I. E. Erdmann. 1840. p. 162.

[2]) Заглавіе книги Вольцано.

ней. Но, спрашивается, какъ можно *приближаться* къ безконечной цѣли? вѣдь разстояніе до нея всегда будетъ оставаться безконечнымъ при всякомъ конечномъ шагѣ впередъ! (а только такіе конечные шаги мы и имѣемъ въ ряду прогресса)[1]). Фихте думаетъ, что разрѣшить это затрудненіе весьма легко, но въ дѣйствительности, какъ увидимъ нѣсколько далѣе, вовсе его не разрѣшаетъ. Ему не хватаетъ точныхъ математическихъ понятій. Вотъ почему въ позднѣйшемъ своемъ произведеніи онъ высказываетъ однажды скептическое заключеніе, что „къ безконечному нельзя установить *никакого отношенія*“[2]), что тоже невѣрно (и кромѣ того опровергало-бы его этику, если бы было вѣрно).

Итакъ, математика должна намъ дать нить Аріадны, нить *безконечнаго*, которая поведетъ насъ черезъ лабиринтъ метафизическихъ проблемъ къ тому предѣльному выходу, къ тому таинственному просвѣту, гдѣ раскрывается безпредѣльность Абсолютнаго.

„Nam filum labyrintho de compositione continui deque maximo et minimo ac indesignabili atque *infinito* nisi geometria praebere potest, ad metaphysicam vero solidam nemo veniet, nisi qui illas transiverit“[3]).

Лейбницъ собственною философскою системою доказалъ справедливость этихъ своихъ словъ.

---

[1]) Syst. d. Sitten. 1798. IV. 150.

[2]) Transscendentale Logik. 1812. IX. 237. Курсивъ нашъ.

[3]) Leibniz. Mathem. Schriften, Bd. VII, 323. De usu Geometriae Statu praesenti ac novissimis ejus incrementis.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

Безконечность потенціальная и актуальная. Абсолютъ.

Понятія indefinitum, transfinitum и infinitum. Примѣры потенціальной безконечности. Примѣры актуальной безконечности. Лейбницъ и его монадологія. Всякая потенціальная безконечность предполагаетъ актуальную, лежащую въ основѣ. Актуальная безконечность, какъ всеобщность и цѣлостность. Актуальная безконечность и Абсолютное. Заслуга критики Гегеля: актуальная безконечность, какъ система; прогрессъ въ безконечность, какъ антропоцентризмъ; Эросъ не Богъ. Ошибка Гегеля: догматическій раціонализмъ; иллюзіонизмъ ирраціональнаго. Потенціальная безконечность у Фихте. Кантъ и Фихте устанавливаютъ антиномію потенціальной безконечности. Актуальная безконечность у Фихте. Абсолютное у Фихте. Безконечное и Абсолютное у Плотина и Николая Кузанскаго. Актуальная безконечность въ этикѣ.

Чтобы сразу поставить предъ собою понятія потенціальной и актуальной безконечности во всей ихъ точности и глубинѣ, мы должны обратиться къ тому великому современному математику, который больше всего сдѣлалъ для ихъ математическаго и философскаго опредѣленія и уясненія, къ *Георгу Канторy*[1]). Не онъ, конечно, ихъ изобрѣлъ; уже много столѣтій математики и философы размышляли надъ этими проблемами. Николай Кузанскій, Лейбницъ, Ньютонъ и Больцано дѣлаютъ эти проблемы объектомъ своихъ изслѣдованій, и Канторъ на нихъ указываетъ, какъ на своихъ учителей.

Канторъ различаетъ *три* понятія безконечнаго:

1. *Потенціально-безконечное*, или безконечное не въ собственномъ смыслѣ, das *Uneigentlich-unendliche*, или *indefinitum*, то безко-

[1]) О значеніи Кантора въ современной математикѣ, особенно въ области проблемы безконечнаго см. статью другого знаменитаго математика, англичанина Бертрана Ресселя „Новѣйшія работы о началахъ математики". Новыя идеи въ математикѣ. Сборн. № 1. Изд. „Образованіе" Спб. 1913. Стр. 82 ff.

нечное, которое доселѣ обычно примѣнялось въ математикѣ и которое означаетъ перемѣнную величину, возрастающую, или убывающую за предѣлы всякой конечной границы, но при этомъ величину, всегда остающуюся конечной [1]).

2. *Актуально-безконечное*, или безконечное въ собственномъ смыслѣ, *Eigentlich-Unendliches*, или *transfinitum*, представляющее опредѣленную постоянную величину, (въ отличіе отъ перемѣнной и потому неопредѣленной величины въ потенціально-безконечномъ), величину, лежащую за предѣлами всякой конечной [2]).

3. Безконечное, какъ *Абсолютное*, или *infinitum*, не допускающее никакой детерминаціи, не только лежащее за предѣлами всякаго конечно-опредѣленнаго, но и за предѣлами всякаго опредѣленно-безконечнаго и не имѣющее надъ собою ничего другаго. „Абсолютное можетъ быть лишь признано, но не познано (nur anerkannt, aber nie erkannt), оно не можетъ быть познано даже и съ приближеніемъ (annähernd)“ [3]).

Нетрудно привести примѣры *потенціально-безконечнаго*, ибо въ этой формѣ обычно представляютъ себѣ безконечное. Рядъ цифръ 1. 2. 3. 4..... даетъ такую перемѣнную, постоянно возрастающую, но всегда остающуюся конечной, никогда не превращающуюся въ дѣйствительную безконечность. То-же можно сказать и о прямой линіи, возрастающей въ обѣ стороны. Рядъ $\frac{1}{2}+$ $+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+$..... имѣетъ своимъ предѣломъ единицу, но никогда этого предѣла не достигаетъ; хотя рядъ этотъ уходитъ въ безконечность, однако все-же всегда остается перемѣнной конечной величиной (таково-же выраженіе дроби $^1/_3$ въ формѣ десятичной періодической 0,333...).

Точно такъ-же можно до безконечности дѣлить прямую линію AB, при чемъ продукты этого дѣленія всегда будутъ оставаться весьма малыми, но конечными величинами; предѣлъ этого дѣленія, точка —останется недостижимымъ въ этомъ ряду. То-же

---

[1]) G. Cantor. Grundlagen einer allgem. Mannichfaltigkeitslehre. Ein mathem.-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen. Lpz. 1883. S. 1. 2. Über die verschiedenen Standpunkte in Bezug auf das aktuell Unendliche. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik. 1886, 88, S. 230.

[2]) ib. Grundlagen... 2. Zeitschr... 231.

[3]) ib. Grundlagen... Anm. zu § 4. S. 43. Mitteilungen zur Lehre vom transfiniten. Zeitsch. für Phil... 1887, 91. S. 109.

имѣетъ мѣсто, когда кривую хотятъ выразить посредствомъ прямыхъ касательныхъ, напр. кругъ посредствомъ вписанныхъ, или описанныхъ многоугольниковъ. Сколько-бы мы не увеличивали число сторонъ такого многоугольника, оно всегда будетъ оставаться конечнымъ, хотя и возрастающимъ, каждая сторона всегда будетъ тоже конечной, хотя и уменьшающейся, и всегда прямой, а не кривой, т. е. предѣлъ этихъ многоугольниковъ, *кругъ* никогда не встрѣтится въ этомъ ряду.

Канторъ устанавливаетъ, что потенціальная безконечность въ формѣ простого естественнаго числового ряда (1. 2. 3...) имѣетъ въ своей основѣ особый *принципъ созиданія* (das erste Erzeugungsprinzip), состоящій въ томъ, что къ каждому уже образованному числу прибавляютъ единицу и такъ подвигаются въ безконечность, переходя каждую границу и лишь неограниченно продолжая процессъ увеличенія. Такъ получаются все новыя и новыя числа. Но есть другой, *второй принципъ созиданія*, который позволяетъ такъ-сказать сразу перелетѣть весь этотъ рядъ и однимъ ударомъ создать безконечно-большое число [1]). Мы примѣняемъ этотъ принципъ, когда говоримъ: *весь рядъ простыхъ цѣлыхъ чиселъ*, какъ опредѣленная, постоянная, завершенная безконечность. Мы имѣемъ право сказать: *весь рядъ*, ибо знаемъ законъ этого ряда, примѣнимый ко *всѣмъ* его членамъ (напр. въ естественномъ числовомъ ряду принципъ созиданія *каждаго* новаго члена черезъ присоединеніе единицы къ предыдущему); *весь безконечный рядъ* представитъ не какую-либо перемѣнную и неопредѣленную величину, а напротивъ, величину постоянную и вполнѣ опредѣленную, представитъ то, что Канторъ называетъ „*хорошо упорядоченнымъ* безконечнымъ многообразіемъ“ (wohlgeordnete unendliche Mannichfaltigkeit) [2]). Оно дѣйствительно *хорошо* упорядочено, ибо каждому члену числового ряда принадлежитъ одно, и только одно строго ему опредѣленное мѣсто въ этомъ ряду. Такія безконечныя многообразія могутъ быть построены по различнымъ принципамъ (напр. рядъ четныхъ цѣлыхъ чиселъ, рядъ нечетныхъ и т. п.), могутъ быть сравниваемы другъ съ другомъ и между двумя и даже многими такими безконечностями могутъ быть, какъ показываетъ Канторъ, устанавливаемы опредѣленныя отношенія. Заслуга Кан-

---

[1]) D. Gawronsky. Das Urtheil der Realität u. seine mathem. Voraussetzungen. Diss. Marburg. 1910. S. 39.

[2]) Cantor. Grundlagen... § 2, 3.

тора состоитъ въ томъ, что онъ извлекъ безконечное изъ туманной неопредѣленности и доказалъ, что возможны вычисленія надъ различными *классами* безконечностей, изъ которыхъ каждая берется, какъ замкнутое и цѣлостное единство, какъ единица. Таковы примѣры *актуальной безконечности*. Длина цѣлой прямой, неограниченной съ обѣихъ сторонъ есть тоже величина постоянная и вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣленная, ибо направленіе этой прямой строго опредѣлено въ пространствѣ двумя точками, она слѣдовательно представляетъ, какъ говоритъ Больцано, „*дѣйствительную безконечную величину*“ [1]) или актуальную безконечность. Положеніе *всѣхъ* безчисленныхъ точекъ этой безконечной прямой точно опредѣлено двумя данными точками, опредѣляющими ея направленіе. И такія актуальныя безконечности цѣлыхъ прямыхъ вступаютъ, какъ это ясно изъ геометріи, въ многообразныя закономѣрныя отношенія другъ къ другу (параллельность, пересѣченіе и т. д.). Наконецъ, примѣрами *актуальной безконечности*, и быть можетъ самыми наглядными и простыми, будутъ тѣ, гдѣ предѣломъ ряда является опредѣленная конечная величина: такъ, единица содержитъ въ себѣ *весь* безконечный рядъ $\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\cdots$, конечная линія AB—*всю* безконечность безконечно-малыхъ, въ ней заключающихся, кругъ—всю безконечность вписанныхъ въ него (или описанныхъ) многоугольниковъ, къ нему приближающихся. Кругъ есть слѣдовательно *актуальная безконечность всего безконечно большого* количества *всѣхъ безконечно малыхъ* сторонъ вписанныхъ въ него многоугольниковъ; и при этомъ кругъ вовсе не долженъ быть безконечно большимъ [2]).

Примѣры Гегеля, которыми онъ иллюстрируетъ свое „истинное безконечное“, являются, какъ мы теперь можемъ видѣть, вполнѣ правильными примѣрами актуальной безконечности, или трансфинитнаго, и могутъ быть присоединены ко всѣмъ, нами приведеннымъ. Особенно блестящъ примѣръ *infinitum actu* у Спинозы [3]).

---

[1]) Б. Больцано. Парадоксы безконечнаго. Пер. подъ ред. проф. Слешинскаго. Одесса. 1911. § 11.

[2]) Примѣръ Николая Кузанскаго.

[3]) Гегель, слѣдовательно, вполнѣ правъ, когда говоритъ, что „математика знаетъ истинное безконечное“. (См. Logik. W. III B. 274 — 292) и въ этомъ отношеніи онъ является предшественникомъ Больцано и Кантора.

Но всѣхъ этихъ примѣровъ еще мало. Существуетъ примѣръ еще болѣе важный, еще болѣе фундаментальный, единственный въ своемъ родѣ. Это—*непрерывность* и *интегралъ* (представляющій, какъ доказано и признано въ математикѣ, всегда непрерывную величину) [1]). Дѣлимость, какъ потенціальный процессъ, хотя и имѣетъ *непрерывность* своимъ предѣломъ, однако никогда не можетъ ея достигнуть, ее создать; для этого необходимъ новый принципъ, новая категорія—*актуально безконечное*. Только оно есть всеобщая связь *всѣхъ* точекъ, безъ которой нѣтъ никакой непрерывности. Точно такъ-же и *интегралъ* представляетъ не что иное, какъ завершенный процессъ непрерывнаго суммированія безконечно-малыхъ элементовъ, т. е. *актуальную безконечность* всѣхъ безконечно-малыхъ элементовъ [2]).

Теперь только ясно, что актуальная безконечность существуетъ не въ отдѣльныхъ примѣрахъ, порою и кое-гдѣ, но что она въ наличности вездѣ и всегда, ибо безъ нея нѣтъ непрерывности и интеграла.

Весь міръ есть примѣръ актуальной безконечности, ибо весь міръ есть интегралъ, предѣлъ безконечнаго суммированія. *Все* составляетъ ея примѣръ, ибо она, по своей логической сущности, есть *всеобщность*. Глубоко правъ поэтому Лейбницъ, когда говоритъ:

„Je suis tellement pour l'infini actuel, qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme l'on dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte partout, pour mieux marquer les perfections de son Auteur. Ainsi je crois, qu'il n'y a aucune partie de la matière qui ne soit je ne dis pas divisible, mais actuellement divisée; et par conséquent la moindre particelle doit être considerée comme un monde plein d'une infinité des créatures différentes“ [3]).

---

[1]) О немъ уже упоминалось на примѣрѣ линіи, дѣлимой въ безконечность, но это лишь частный случай непрерывности. Теперь непрерывность должна быть выдвинута самостоятельно, какъ универсальный примѣръ.

[2]) Gawronsky op. cit. 40—42. Во всей его работѣ съ поразительной ясностью и силой аргументаціи обосновывается фундаментальность актуальной безконечности для всей математики. Подъ именемъ „qualitative Allheit“ это понятіе кладется и Наторпомъ въ основу его философіи математики. P. Natorp. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Wiss. u. Hyp. XII. Lpz. u. Berl. 1910. IV Кар. Unendlichkeit u. Stetigkeit, § 6, Stetigkeit u. qualitative Allheit. 160 ff. 188 ff.

[3]) Leibniz. Opera philos. Ed. Erdmann, p. 118. Больцано дѣлаетъ изъ первой половины этого текста мотто къ своей книгѣ „парадоксы безконечнаго“;

Міръ, весь въ цѣломъ, есть актуальная безконечность и во всѣхъ своихъ единичныхъ частяхъ, во всѣхъ *монадахъ* есть тоже „цѣлый міръ, полный безконечности".

Только на основахъ своихъ глубокихъ математическихъ познаній и математическихъ открытій, на основахъ своей философіи математики, могъ Лейбницъ построить свою геніальную и поразительную по прозрѣніямъ метафизику. Только тотъ могъ создать *монадологію*, кто прошелъ черезъ лабиринтъ математики, черезъ „метафизику геометріи" и оттуда вынесъ убѣжденіе, что „единое безконечное цѣлое" не есть аггрегатъ частей, не можетъ быть никогда составлено изъ безконечнаго увеличенія числового множества (напр. атомовъ матеріи), но есть нѣчто качественно иное, есть истинная или актуальная безконечность, которую не нужно „составлять", ибо она присутствуетъ *вездѣ* [1]). Только принципъ актуальной безконечности далъ возможность Лейбницу преодолѣть всякій *эмпиризмъ*, всякій *механическій матеріализмъ;* только отвергнувъ всѣ эти точки зрѣнія механическихъ соединеній и нагроможденій (аггрегаты атомовъ въ матеріализмѣ и пучки воспріятій въ сенсуализмѣ), какъ ложныя, онъ могъ увидать, sub specie infiniti realis, то изумительное богатство и ту глубину бытія, какая раскрывается въ его Монадологіи:

„67. Всякую часть матеріи можно представить на подобіе сада, полнаго растеній, и пруда, полнаго рыбъ. Но каждая вѣтвь растенія, каждый членъ животнаго, каждая капля его соковъ—

Канторъ цитируетъ это мѣсто (Grundlagen... 16). Оба, слѣдовательно, признаютъ Лейбница своимъ предшественникомъ. Канторъ, кромѣ того, указываетъ и на Больцано, какъ на „рѣшительнаго защитника безконечнаго въ собственномъ смыслѣ", т. е. актуально-безконечнаго.

[1]) „Equidem infinitae numero (id est quovis numero plures) magnitudines nunquam componunt unum totum infinitum, et infinitudo vera non cedit, nisi in infinitum virtutis, *omni parte carens*". Leibniz Math. Schriften. IV. 218 f. Письмо къ Grandi, 6 сент. 1713 г. У Лейбница естественно возникаетъ мысль, что онъ нашелъ здѣсь абсолютный принципъ, лежащій въ основѣ всего: не есть-ли актуальная безконечность само абсолютное? „Reale infinitum fortasse est ipsum absolutum, quod *non ex partibus conflatur*, sed partes habentia eminenti ratione et velut gradu perfectionis comprehendit". ib. III. 499 ff.

Новѣйшая математика дала новыя убѣдительныя доказательства этихъ мыслей Лейбница: безконечное никогда не можетъ быть создано изъ нагроможденія частей, ибо въ безконечномъ *цѣлое не больше части,* поэтому прибавленіе частей нисколько не приближаетъ къ безконечному. См. поразительно ясное доказательство въ цит. статьѣ Бертрана Рёсселя, стр. 94.

есть опять такой-же садъ или такой-же прудъ. 68. И хотя земля и воздухъ, заключенные между растеніями въ саду, или вода, заключенная между рыбами въ пруду, не есть растеніе, или рыба, но они всетаки опять заключаютъ въ себѣ рыбъ и растенія, хотя въ большинствѣ случаевъ послѣднія бываютъ такъ малы, что неуловимы для нашихъ воспріятій“ [1]).

До сихъ поръ эта замѣчательная метафизика находила только постоянныя подтвержденія со стороны точныхъ наукъ. Повидимому Лейбницъ правъ: все бытіе, весь міръ и все въ мірѣ есть актуальная безконечность [2]). На этомъ настаиваетъ и Гегель, когда утверждаетъ, что истинная безконечность существуетъ всегда и вездѣ въ наличности и только дурная безконечность есть нѣчто потустороннее (Jenseits) [3]).

Но гдѣ-же примѣры третьяго рода безконечного, *infinitum*, какъ его называетъ Канторъ? Ясно само собою, что само *Абсолютное* составляетъ единственный примѣръ этой универсальной, но таинственной безконечности. Не вполнѣ лишь ясно, почему Канторъ вводитъ еще эту особую безконечность, почему онъ не удовлетворяется актуальной безконечностью. Повидимому онъ отрицаетъ высказанное Лейбницемъ предположеніе, что „reale infinitum fortasse est ipsum absolutum“. Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо обратить вниманіе на взаимоотношеніе всѣхъ трехъ родовъ безконечнаго.

Въ самомъ дѣлѣ, какъ они относятся другъ къ другу? Стоятъ-ли они рядомъ, какъ три независимыхъ сущности? На основаніи всего изложеннаго тотчасъ-же ясно, что нѣтъ. Въ приведенныхъ примѣрахъ уже проглядываетъ отношеніе потенціальной безконечности къ актуальной. Бросается въ глаза, что каждому примѣру потенціальной безконечности соотвѣтствуетъ примѣръ актуальной безконечности, трактующій о томъ-же самомъ объектѣ:

---

[1]) См. еще Монадологія 1714. §§ 65 и 66. Изд. Псих. Общ. вып. IV. Москва 1890. Стр. 356. Когенъ на основаніи цитированныхъ мѣстъ указываетъ на тѣсную связь монадологіи Лейбница съ его математическими открытіями. См. Cohen. Das Prinzip der Infinitesimal-Methode u. seine Geschichte. Berl. 1883. S. 76. 77.

[2]) Если онъ правъ въ математикѣ, то онъ правъ и въ метафизикѣ, ибо „nihil est quod numerum non patiatur... numerus quasi figura Metaphysica est“; Больцано и Канторъ доказали, что Лейбницъ былъ правъ въ математикѣ и теперь его система имѣетъ право на глубочайшее вниманіе и на возрожденіе.

[3]) Hegel. op. cit. 155.

такъ потенціальной безконечности числового ряда соотвѣтствуетъ актуальная безконечность того-же ряда; потенціальной безконечности числа сторонъ вписанныхъ многоугольниковъ соотвѣтствуетъ кругъ, какъ актуальная безконечность всѣхъ этихъ сторонъ; потенціальной безконечности дѣленія—непрерывность, какъ актуальная безконечность безконечно-малыхъ и т. д. на всѣхъ примѣрахъ. Но, мыслима-ли вообще потенціальная безконечность безъ актуальной? Мы должны отвѣтить на этотъ вопросъ рѣшительнымъ отрицаніемъ. Невозможно мыслить процессъ удвоенія сторонъ вписаннаго многоугольника безъ круга, какъ предѣла этого процесса (то-же на всѣхъ примѣрахъ предѣловъ). Невозможно мыслить процессъ числового ряда, или процессъ веденія линіи безъ актуальной безконечности этого ряда, или этой линіи, ибо откуда иначе мы можемъ знать, что въ этомъ ряду нѣтъ послѣдняго конечнаго члена, откуда мы можемъ знать, что рядъ идетъ *въ безконечность*? Очевидно здѣсь антиципируется актуальная безконечность всего ряда. Канторъ высказываетъ это отношеніе безконечностей вполнѣ опредѣленно: „потенціально-безконечное есть только вспомогательное понятіе, понятіе отношенія къ чему-то (Hilfs-und Beziehungsbegriff) и всегда указываетъ на лежащее въ основѣ трансфинитное, безъ котораго оно не можетъ ни существовать, ни мыслиться“ [1]).

Теперь отношеніе стало вполнѣ яснымъ: актуально-безконечное есть именно то, къ чему *устремленъ* процессъ и чего онъ самъ никогда не можетъ достигнуть. Всякое потенціально-безконечное *стремится* стать актуально-безконечнымъ; только за эту устремленность оно и получаетъ почетный титулъ безконечнаго, котораго оно въ сущности не заслуживаетъ, ибо остается, въ концѣ концовъ, конечнымъ. Процессъ, становленіе—вообще не можетъ быть понимаемо, оцѣниваемо, измѣряемо иначе, какъ съ точки зрѣнія предѣла; иначе нельзя говорить о наростаніи и уменьшеніи, о совершенствованіи и ухудшеніи. Актуально-безконечное, слѣдовательно, опредѣляетъ и ведетъ за собою процессъ.

„Въ самомъ существѣ, въ самомъ понятіи безконечнаго процесса уже заложено указаніе на актуальное утвержденіе, къ которому онъ стремится. Ибо только эта актуальность никогда не

---

[1]) Cantor. Zeitschr. für Phil... 1887. 91. S. 98. 109. 116—117.

можетъ быть имъ достигнута, и только она въ состояніи поддерживать его въ качествѣ процесса въ безконечность“ [1]).

Но если такъ, если актуальная безконечность именно своей недостижимостью *поддерживаетъ* весь процессъ, то мы вправѣ сказать, что она *содержитъ* въ себѣ *весь* процессъ, отнюдь не уничтожая ни одного изъ его звеньевъ, но вбирая ихъ всѣхъ въ себя. Все, что есть въ процессѣ, все, что въ немъ достигнуто—содержится и въ актуальной безконечности, но въ ней содержится *и еще* нѣчто, чего нѣтъ въ процессѣ и что не можетъ быть въ немъ достигнуто: *всеобщность*, завершенность, дѣйствительная безконечность его членовъ. Актуальная безконечность осуществляетъ и исчерпываетъ *всѣ* потенціи, заложенныя въ процессѣ.

Въ этомъ взаимоотношеніи потенціальной и актуальной безконечности съ неожиданной ясностью вскрывается ихъ логическая природа. То новое, что привносится актуальной безконечностью, есть *всеобщность*. Вотъ ея логическій смыслъ, вотъ ея категорія! Вотъ почему во всѣхъ примѣрахъ актуальной безконечности неизмѣнно фигурировало словечко „*все*“: *всѣ* члены ряда, *всѣ* точки, *всѣ* безконечно-малыя и т. д. Этого нельзя сказать о потенціальной безконечности: она возрастаетъ, увеличивается, или уменьшается, и потому никогда не есть неизмѣнное *все*, а всегда лишь перемѣнное *многое*. Множество есть ея категорія. *Множество* стремится исчислить, исчерпать *все* и никогда не можетъ. *Все множество* членовъ ряда, *все* „хорошо упорядоченное *многообразіе*“ (wohlgeordnete Menge) есть актуальная безконечность, высшая ступень мышленія, содержащая въ себѣ низшую (потенціальную безконечность). Эта геніально простая мысль составляетъ основную идею логики Когена и вѣковое наслѣдіе философскаго идеализма [2]). Ею преодолѣвается всякій позитивизмъ, эмпиризмъ, матеріализмъ, ибо всѣ эти точки зрѣнія не владѣютъ категоріей *всеобщности*; въ лучшемъ случаѣ онѣ въ состояніи подняться лишь до *множества* (множество атомовъ, множество ощущеній, множество явленій) [3]). Еще одну логическую особенность актуаль-

---

[1]) Gawronsky op. cit. 59. Во всей работѣ блестяще проводится эта основная точка зрѣнія.

[2]) Cohen. Logik. Berl. 1902. Das Urtheil der Allheit. 149 ff. За нимъ Natorp Die log. Grundlagen... 188 ff.

[3]) Но тогда невозможны сужденія *всеобщія* и необходимыя (Не будетъ „всѣ S суть P“, а только „многіе S суть P“; а отсюда невозможно умозаключеніе) См. у насъ выше стр. 28.

ной безконечности должны мы отмѣтить: *все* есть *цѣлое*, есть завершенное единство, тогда-какъ *многое* потенціальной безконечности никогда не есть цѣлое, завершенное, ему всегда чего-либо не хватаетъ. Только актуальная безконечность есть дѣйствительное единство, суммирующее всю безконечность своихъ частей, только *все* созидаетъ *цѣлое* и есть нѣчто *всецѣло* единое. Вотъ почему всегда рядомъ стояли въ греческой философіи *ἓν καὶ πᾶν*. Вотъ что означаютъ слова Галилея: „praeter unitatem nullum alium esse numerum infinitum“ [1]).

Какъ тѣсно Абсолютное связано съ идеей актуальной безконечности видно не на одномъ только примѣрѣ пантеизма. При всемъ различіи религіозныхъ концепцій, Богъ, въ развитыхъ религіяхъ, будетъ всегда вездѣсущимъ, всевѣдущимъ, всемогущимъ, *всѣмъ во всемъ*, *вседержителемъ*, т. е. актуальной безконечностью, ибо она буквально все держитъ собою. Но изъ этого не слѣдуетъ, что, найдя актуальную безконечность, мы нашли Абсолютное. Подобно тому, какъ въ основѣ потенціальной безконечности лежала въ концѣ концовъ актуальная, *раскрывавшая* ея смыслъ, осуществлявшая ея стремленіе, точно такъ-же теперь мы должны сказать, что въ основѣ актуальной безконечности лежитъ Абсолютное, но уже не раскрывающее, а *скрывающее* въ себѣ смыслъ актуальной безконечности. Только тотъ, кто сказалъ-бы, что за актуальной безконечностью уже больше *ничего* не скрывается, только тотъ могъ-бы отрицать эту высшую, предѣльную ступень. Но сказать это невозможно. И невозможно потому, что мы имѣемъ въ актуальной безконечности лишь математическую схему, лишь математическій символъ Абсолютнаго. Примѣняя къ Абсолютному предѣльныя понятія математики, мы можемъ сказать, что оно есть безконечное безконечной степени (или безконечность безконечнаго класса), но мы получимъ все-же лишь *символъ Абсолютнаго*, какъ это признаетъ Канторъ [2]). Символъ лишь указываетъ на

---

[1]) Шеллингъ ясно сознавалъ связь этихъ понятій и значеніе „der unendlichen Ein-und Allheit“. S. W. VII. S. 147. § 37, 38.

[2]) Cantor. Grundlagen... Anm. zu § 4, S. 43—44. Мы не согласны съ Наторпомъ, что было-бы *осторожнѣе* замѣнить Абсолютное регулятивной идеей Канта (Natorp. Op. cit. 168); регулятивная идея выражаетъ безконечность эмпирическаго прогресса и регресса, слѣдовательно потенціальную безконечность, дурную безконечность, черезъ которую мы уже перешагнули прійдя къ актуальной безконечности. Примѣнять къ Абсолютному низшую категорію было-бы

Абсолютъ, но не показываетъ его. Возможны иные символы, которые развернутъ иное, безконечное по богатству содержаніе, въ сравненіи съ которымъ математическій символъ будетъ безконечно бѣднымъ, но одно мы можемъ сказать навѣрное: онъ никогда не станетъ ненужнымъ — символы всесовершенства и безконечной красоты, неизмѣнно *содержатъ* въ себѣ математическій символъ актуальной безконечности. Когда мы говоримъ, что Богъ существуетъ вездѣ и всегда, что онъ есть *все во всемъ*, то мы не говоримъ неправды, но высказываемъ о Немъ безконечно мало; мы говоримъ: тотъ x, который существуетъ вездѣ и всегда, тотъ x, который есть все во всемъ. А тотъ, кто думаетъ, что это не есть x, тотъ долженъ представить свое рѣшеніе уравненія. Однако не слѣдуетъ недооцѣнивать этого сужденія: *для насъ* его значеніе безконечно велико, ибо если Абсолютное есть все во всемъ, то оно есть то *всеединство, которое объемлетъ и насъ самихъ* („въ Немъ-же движемся и есьмы“) [1]. А изъ этого вытекаютъ слѣдствія первостепенной важности.

* * *

Теперь только мы можемъ вполнѣ оцѣнить критику дурной безконечности у Гегеля и указать, въ чемъ онъ безспорно правъ.

ошибкой. Оно есть нѣчто высшее, чѣмъ актуальная безконечность, слѣдовательно уже ни въ какомъ случаѣ не потенціальная безконечность, не регулятивная идея.

[1]) И Больцано показываетъ, что въ идеѣ Бога содержится дѣйствительная математическая безконечность, всеобщность. „Парадоксы“... §§ 11, 25. Шеллингъ прямо отождествляетъ „Gott und All“, что на нашъ взглядъ невѣрно, но онъ и самъ затѣмъ исправляетъ ошибку. См. S. W. VII. 140. § 1. 161. § 92. Ср. 194. Такимъ образомъ, мысль объ актуальной безконечности постоянно наталкивается на соображеніе Лейбница: „reale infinitum fortasse est ipsum absolutum“. См. напр. статью Яковенко „Объ имманентномъ трансцендентизмѣ... etc.“, гдѣ „адэкватнымъ выраженіемъ сущаго“ объявляется *абсолютная множественность*. Этотъ авторъ глубоко понялъ одну тенденцію современной философіи: ея стремленіе къ *онтологизму*, ея желаніе сбросить съ себя всѣ остатки психологизма и субъективизма. Въ этомъ смыслѣ онъ заслуживаетъ всякой симпатіи и серьезнаго вниманія. Ссылка на Лейбница сближаетъ его съ тѣми мыслями, которыя нами развиты въ данной главѣ. Намъ кажется лишь, что категорія *множественности* не въ силахъ дать то, чего хочетъ авторъ: множественность никогда не есть „нѣкоторое наличное *Все*“, ибо *все*—есть *актуальная безконечность*, а послѣдняя есть нѣчто иное и высшее, чѣмъ множественность. Множественность есть весьма примитивная категорія, наиболѣе удаленная отъ Абсолютнаго; но даже и актуальная безконечность не есть само Абсолютное, а лишь его „схема“, лишь его символъ. См. Логосъ. 1912—1913 г. Книга I и II стр. 178—182.

Несомнѣнно, что онъ нападаетъ на *потенціальную* безконечность, называя ее „дурною“ [1]), и выдвигаетъ *актуальную* безконечность, какъ истинную и позитивную. Его основная мысль состоитъ въ томъ, что здѣсь мы имѣемъ болѣе совершенную категорію, высшую ступень логики, на которую необходимо вступить. Признать, что прогрессъ въ безконечность, т. е. потенціальная безконечность есть нѣчто послѣднее и высшее, послѣднее слово логики бытія— конечно нельзя, и въ этомъ Гегель безусловно правъ. Сущность его критики состоитъ въ постоянномъ указаніи, что прогрессъ въ безконечность не есть истинная безконечность, что онъ есть выходъ за предѣлы конечнаго, но лишь *конечный* выходъ, что онъ есть пребываніе *въ конечномъ*: „то, что имѣется на лицо, каково-бы ни было множество членовъ, всегда есть нѣчто конечное, утверждаемое, какъ конечное...“ [2]); и въ этомъ Гегель правъ и съ нимъ согласны математики, ибо потенціальная безконечность опредѣляется, какъ перемѣнная величина, всегда остающаяся конечной, какъ безконечное „не въ собственномъ смыслѣ слова“ (Uneigentlich-unendliches), т. е. собственно не безконечное. Вполнѣ ясно выражаетъ Гегель и ту мысль, что предѣлъ всегда трансцендентенъ по отношенію къ ряду, *качественно* отъ него отличенъ, и тѣмъ не менѣе рядъ всегда устремленъ къ предѣлу: „безконечный прогрессъ, безконечный рядъ есть дурная безконечность, потому-что то, что долженъ выразить рядъ, остается должнымъ, а то, что онъ выражаетъ, отлично отъ того, что должно быть выражено“ [3]).

Но если Гегель правъ въ своей критической характеристикѣ потенціальной безконечности, то правъ онъ и въ тѣхъ требованіяхъ, какія ставитъ хорошей, истинной безконечности. Нетрудно видѣть, что актуальная безконечность всѣмъ этимъ требованіямъ дѣйствительно удовлетворяетъ: конечное и безконечное дѣйствительно образуютъ въ ней единую, неразрывную систему, образуютъ coincidentia oppositorum, котораго требовалъ Шеллингъ [4]); вѣдь она содержитъ въ себѣ всѣ конечные моменты безконечнаго ряда, и каждый моментъ, какъ единица, какъ интегралъ, пред-

---

[1]) И Канторъ и Больцано это признаютъ, но указываютъ, что напрасно Гегель называетъ ее дурною, ибо она оказала большія услуги въ математикѣ. Больцано op. cit. § 11, Cantor, Grundlagen... 8—9.

[2]) Hegel. op. cit. 282.

[3]) ib.

[4]) См. S. W. VII. 142. § 13.

ставляетъ самъ актуальную безконечность. Противоположности дѣйствительно всецѣло проницаютъ другъ друга. Неправильно, слѣдовательно, помѣщать конечное по сю сторону, а безконечное— по ту сторону (diesseits und jenseits), неправильно отрывать противоположности, раздѣляя ихъ пропастью, неправильно отодвигать безконечное въ безконечную туманную даль, тогда-какъ оно живетъ вездѣ и всегда и мы живемъ только въ немъ. Итакъ, только актуальная безконечность преодолѣваетъ теорію двухъ міровъ, и преодолѣваетъ по той простой причинѣ, что она есть *все*, положительное *всеединство*, объемлющее собою *всѣ* міры, какъ единую систему. Напротивъ, потенціальная безконечность не только не преодолѣваетъ двухъ міровъ, но поддерживаетъ и сохраняетъ ихъ двойственность, ибо съ ея точки зрѣнія предѣлъ всегда трансцендентенъ ряду.

Теперь только становится вполнѣ яснымъ, какъ рѣшается *антиномія системы и безконечности*, надъ которою постоянно размышлялъ Фихте. Ея разрѣшеніе состоитъ въ понятіи актуальной безконечности. Только такая безконечность дѣйствительно *есть* система, а не обѣщаетъ стать системой, ибо она есть *все-единство;* только такая система дѣйствительно безконечна, ибо она есть *единство всего.* Что касается потенціальной безконечности, то она никогда не есть безконечная система, потому что, если члены ея ряда и представляютъ собою системы, рядъ системъ, то всетаки это всегда рядъ *конечныхъ* системъ, а безконечность все время остается неохваченной, запредѣльной, лежащей внѣ системы. Единство системы не создается нагроможденіемъ множества. Вотъ, слѣдовательно, въ чемъ основной недостатокъ грандіозной картины безконечнаго *наростанія бытія, наростанія системъ* у Фихте: все это лишь прогрессъ въ безконечность, все это лишь потенціальная безконечность; она не даетъ удовлетворенія, ибо разумъ не соглашается признать ее своимъ послѣднимъ словомъ.

Глубоко вдумываясь въ эту гегелеву критику и освобождая ее отъ всѣхъ школьныхъ формъ его діалектики, мы вскрываемъ въ ней одну великую мысль, выражающую незыблемую правду. Онъ какъ-бы говоритъ намъ: попробуйте до конца продумать критицизмъ съ его регулятивными идеями, съ его прогрессомъ въ безконечномъ синтезированіи, и вы увидите невозможность и непріемлемость такого міросозерцанія. Прогрессъ въ безконечномъ синтезированіи, да еще отмѣченный печатью субъективности, антропологичности, печатью „моего“, „нашего“ и только

нашего, человѣческаго и всегда человѣческаго—есть поистинѣ Божье проклятіе. И *субъективизмъ* (порою даже солипсизмъ и всегда—антропоцентризмъ) является здѣсь не случайнымъ аттрибутомъ прогресса въ безконечность, стремленія, долженствованія; вѣдь безконечно приближаться къ истинѣ и добру, какъ къ безконечно удаленнымъ цѣлямъ, можетъ только *человѣкъ*, а не *Богъ*, который самъ есть истина и добро. Поэтому, если безконечное приближеніе есть *единственная реальность*, то изъ этого вытекаетъ неизбѣжно, что человѣкъ, человѣческій разумъ есть единственная реальность, а все остальное лишь его представленіе, рядъ продуктовъ его безконечнаго синтезированія. А гдѣ-же Богъ, гдѣ-же истина и добро? они не встрѣчаются въ этомъ ряду, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, рядъ синтезовъ и субъектъ, какъ ихъ носитель, есть единственная реальность; слѣдовательно, они—ничто? Нѣтъ, они—регулятивныя идеи, т. е. тоже *субъективные* методы и точки зрѣнія, управляющія „нашимъ“ синтезированіемъ. Мы ставимъ ихъ предъ собою, чтобы не прекратить сизифовой работы синтезированія. Хотя мы знаемъ, что въ этой работѣ нѣтъ *никогда* истины и добра, но мы, чтобы продолжать ее въ безконечность, представляемъ себѣ дѣло такъ, *какъ будто-бы* („als ob“) она создавала истину и добро. Представимъ себѣ, что существуетъ только прогрессъ въ безконечность, только стремленіе и долженствованіе, что это и есть *все* истинно-сущее, и мы получимъ акосмизмъ и атеизмъ; не будетъ ни міра, ни Бога, а *только одно человѣческое сознаніе* съ его представленіями и ихъ теоретическими и практическими синтезами. Дѣйствительно-ли этимъ исчерпывалось міросозерцаніе Канта и Фихте—это другой вопросъ [1]), но несомнѣнно такая мысль была заложена въ критическомъ идеализмѣ и могла быть истолкована какъ его сущность. Die Philosophie des „Als Ob“, возникающая на нашихъ глазахъ, является лучшимъ тому подтвержденіемъ [2]).

Противъ такого субъективизма, антропоцентризма и психологизма, на которомъ покоится вѣчное долженствованіе, „das perennierende Sollen“ („моральный законъ во мнѣ“)—выступилъ Гегель

---

[1]) Въ „вещи въ себѣ“ и въ абсолютномъ субъектѣ (въ субъектѣ въ себѣ) они искали спасенія отъ ужасающихъ выводовъ такого критицизма; но, быть можетъ, лишь въ силу непослѣдовательности? Эту „непослѣдовательность“ хотѣлъ устранить новѣйшій критицизмъ.

[2]) Недаромъ авторомъ ея является Файгингеръ, безспорный знатокъ критицизма.

со своимъ могучимъ паѳосомъ *онтологизма*. И не для того, конечно, чтобы устранить моральный законъ, долженствованіе и стремленіе[1]), а лишь для того, чтобы указать переходность, зависимость этихъ понятій отъ другихъ высшихъ, лежащихъ въ основѣ всего; чтобы напомнить, что Эросъ, хоть и великій демонъ, но не Богъ. И самъ великій родоначальникъ идеализма могъ-бы лишь похвалить Гегеля за это напоминаніе. Вѣдь Эросъ есть лишь переходъ, лишь „среднее“ (*μεταξύ*) и потому нуждается въ тѣхъ противоположностяхъ, между которыми онъ осуществляетъ переходъ[2]).

Вѣдь *философъ* не есть все истинно-сущее, и не въ его только душѣ живетъ міръ идей. Эросъ есть принципъ, но не центральный принципъ, онъ самъ устремленъ къ нѣкоему центру. Это легко показать на символѣ Платона: не все живущее подъ солнцемъ, имъ питаемое и освѣщаемое и къ нему тяготѣющее и устремленное, содержитъ въ себѣ солнце, а наоборотъ солнце, какъ міровой центръ, держитъ все это собою. Не въ глазу живетъ солнце, а въ солнечной системѣ живетъ все видимое, включая и „солнцеподобные“ глаза разумнаго существа. Правда, въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что и солнце присутствуетъ въ глазу и его рождающая сила живетъ въ цвѣтахъ, тянущихся къ нему, но это не все солнце, это лишь его конечные отблески; это лишь конечныя точки зрѣнія конечныхъ существъ, надъ которыми можно и должно подняться къ универсальному. Въ этомъ правъ Гегель. Символъ Платона иллюстрируетъ его понятіе истинной безконечности въ противоположность „оконеченной“ безконечности разсудка: истинно-безконечнымъ, абсолютнымъ будетъ

---

[1]) Гегель признаетъ все значеніе *долженствованія* и лишь хочетъ опредѣлить сферу компетенціи этого принципа: „его мѣсто и значеніе—въ сферѣ конечнаго, гдѣ оно удерживаетъ сущее въ себѣ (das Ansichsein) въ противовѣсъ ограниченному и выдвигаетъ это сущее, какъ правило и какъ существенное въ противовѣсъ ничтожному“. „Обязанность (die Pflicht) есть *должное*, обращенное противъ обособленной воли, противъ себялюбиваго пожеланія и произвольнаго интереса, обращенное противъ воли... поскольку она изолировалась отъ истинно-сущаго“. Сторонники „должнаго въ морали“, признающіе должное „послѣднимъ и истинно-сущимъ“ и считающіе, что мораль безъ этого разрушается, а также резонеры, выдвигающіе „противъ всего, что только существуетъ, нѣчто должное, нѣчто лучшее, имъ извѣстное“—должны помнить, что должное у нихъ не отнимается и „для ихъ конечной точки зрѣнія вполнѣ признается“. Hegel. Op. cit. 139.

[2]) Cp. Hartmann. Platos Logik des Seins. Giessen. 1909. S. 345—348.

не солнце, которое все-же противополагается всему, что *подъ* солнцемъ, и слѣдовательно не есть *все*; абсолютнымъ будетъ солнце и все, что подъ солнцемъ, *вся система* съ міровымъ центромъ и съ его периферіей, все конечное, всѐ стремящееся и все, къ чему оно стремится.

Актуальная безконечность абсолютнаго всегда лежитъ въ основѣ всѣхъ стремленій, всѣхъ потенціальныхъ безконечностей—такова основная мысль гегелевой критики. Истинно-сущее всегда съ нами и мы въ немъ. Вмѣстѣ съ Шеллингомъ и позднимъ Фихте снимаетъ Гегель *великое отлученіе* отъ Абсолютнаго, наложенное на насъ критицизмомъ. Объектъ философіи тотъ-же, какъ и объектъ религіи: „*Богъ*, какъ истина и онъ *одинъ*, какъ истина“ [1]). Въ этихъ словахъ звучитъ паѳосъ великихъ системъ Платона, Плотина, Николая Кузанскаго, Спинозы, Лейбница. Здѣсь знамя истиннаго идеализма подъемлется противъ позитивизма всѣхъ временъ и всѣхъ толковъ и противъ критицизма, склоняющагося къ позитивизму.

И всетаки Гегель правъ не во всемъ. И, пожалуй, неправъ въ самомъ главномъ, въ томъ, что составляетъ послѣднее слово его философіи, что выражаетъ ея душу, ея самосознаніе. Выскажемъ сразу то, что всѣми давно замѣчено, что является общей мыслью современной философіи: Гегель неправъ въ своемъ *панлогизмѣ* [2]); Гегель въ концѣ концовъ—*раціоналистъ-догматикъ*, и за нимъ не пойдетъ, какъ за своимъ учителемъ, современная философія, которая *антираціоналистична* и *антидогматична* по своимъ стремленіямъ; скорѣе она подвергнется опасности противоположныхъ ошибокъ. Быть можетъ потому и остается какъ-бы незамѣченной критика

---

[1]) „Beide haben die Wahrheit zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne,—in dem, dass *Gott* die Wahrheit und er *allein* die Wahrheit ist“. Hegel. Encyklopädie. § 1.

[2]) Какъ ни популяренъ, какъ ни баналенъ этотъ упрекъ, однако современные гегеліанцы едвали вполнѣ его опровергли. Лассонъ, напр., отвѣчаетъ на него защитою принципа автономіи разума и разумности всего мыслимаго, т. е. доказательствомъ того, что Ласкъ удачно назвалъ *панархіей* логоса. Это можно признать и не будучи панлогистомъ: если разумъ есть *во всемъ*, то *не все* есть разумъ. Да, разумъ имѣетъ свои законы и для него нѣтъ абсолютно запретныхъ областей, но это не значитъ, что нѣтъ *недоступныхъ* областей. Раскрыто-ли Абсолютное въ категоріяхъ логики? Вотъ основной вопросъ. Если да, то мы имѣемъ *панлогизмъ*. Логосъ есть *все* и логосъ раскрытъ *весь*—вотъ идея панлогизма. См. Georg Lasson. Einleitung zur Hegels Encyklopädie der phil. Wiss. 2. Aufl. Meiners Verlag. Lpz. 1905. S. XXV—XXXI. „Panlogismus“.

„дурной безконечности“, что современная философія принимаетъ ее за возвратъ къ догматизму. Она разсуждаетъ такъ: Гегель нападаетъ на прогрессъ въ безконечность, на идею, какъ безконечную задачу,—слѣдовательно, онъ признаетъ всѣ задачи рѣшенными и развитіе законченнымъ, ради цѣльности системы онъ жертвуетъ движеніемъ въ безконечность. И Гегель самъ подалъ поводъ такъ думать. Мы разсмотрѣли, въ чемъ онъ правъ; теперь необходимо отчетливо представить себѣ, въ чемъ онъ не правъ.

На платоновомъ символѣ солнца можно ясно показать расхожденіе Гегеля съ другими системами идеализма. Какъ ни цѣнно указаніе на актуальную безконечность, которое мы истолковали, какъ указаніе, что символомъ Абсолютнаго будетъ не солнце, а солнечная система, все-же въ одномъ Платонъ остался правымъ, въ одномъ за нимъ послѣдовали Плотинъ, Николай Кузанскій, Кантъ, Фихте и Шеллингъ и не послѣдовалъ Гегель: это въ томъ, что философіи доступны лишь *символы* Абсолютнаго, что солнце—лишь „подобіе и отростокъ“ идеи добра, что предметъ слишкомъ высокъ и неуловимъ, чтобы его выразить въ раціональныхъ понятіяхъ и лишь символъ можетъ на него указать, что міровой центръ неизвѣстенъ, и, слѣдовательно, универсальная система не разгадана.

Гегель, напротивъ, думаетъ, что универсальная система бытія раскрывается въ его философіи безъ остатка. И у него *идея* лежитъ въ основѣ всего, но эта идея не есть *безконечная задача;* она—*безконечное рѣшеніе*, универсальная система категорій истинно-сущаго. Въ его „идеѣ“ нѣтъ противоположностей раціональнаго и ирраціональнаго; она представляетъ систему раціональныхъ противоположностей. Гегель хочетъ утолить безконечное алканіе познающаго духа, давъ ему абсолютное знаніе, знаніе sub specie aeternitatis, хочетъ утолить жажду добра, указавъ на всѣ ступени его осуществленія, отстранивъ неразуміе конечнаго разсудка, становящагося втупикъ передъ ирраціональностью конечнаго зла. Но тогда все должно быть прозрачно, систематично, разумно. Sub specie aeternitatis нѣтъ и не можетъ быть непонятнаго и несовершеннаго. Какъ-же, однако, отнестись къ *безсистемному, хаотическому, случайному, дурному?* Единственный выходъ — объявить все это ничтожнымъ, *иллюзорнымъ, несуществующимъ*. Гегель такъ и дѣлаетъ: „реальность, которая не соотвѣтствуетъ понятію есть лишь *явленіе*, нѣчто субъективное, случайное, произвольное, кото-

рое не есть истина". Дѣйствительность, которая не соотвѣтствуетъ понятію — *есть ничто* [1]). „Абсолютная идея, какъ разумное понятіе" есть единственная реальность, единственное бытіе, единственная истина, „все остальное есть заблужденіе, туманность, мнѣніе, стремленіе, произволъ и бренность" [2]). Съ этой точки зрѣнія Гегель принужденъ утверждать, что государство, не соотвѣтствующее идеѣ государства, просто перестаетъ существовать, „распадается на отдѣльныхъ индивидуумовъ" [3]). Нигдѣ эта точка зрѣнія не выражается сильнѣе и рѣшительнѣе, чѣмъ въ извѣстныхъ словахъ его предисловія къ философіи права: „что разумно — то дѣйствительно, и что дѣйствительно — то разумно!" Защищая этотъ афоризмъ въ своей энциклопедіи [4]), онъ развиваетъ ту точку зрѣнія, что „наличное бытіе (das Dasein) есть частью *явленіе* и только частью — дѣйствительность". Конечно, не все, что существуетъ на лицо, не все, что мы встрѣчаемъ въ опытѣ — разумно; но это неразумное есть не дѣйствительное. „Заблужденіе", „зло", „случай" — не есть дѣйствительно сущее, а лишь явленіе, лишь нѣчто иллюзорное, недѣйствительное. Въ дѣйствительности міромъ правитъ разумъ, идея, Богъ; только это и есть существующее въ дѣйствительности. Идеи и идеалы не суть „химеры" и не что-то слишкомъ возвышенное, чтобы осуществиться въ дѣйствительности, не безсильное долженствованіе, нѣтъ, это сама *истинная дѣйствительность*, а все остальное — лишь явленіе, иллюзія, кажущаяся, „внѣшняя поверхностная сторона" (oberflächliche Aussenseite).

Здѣсь особенно ясно выступаетъ *догматизмъ* Гегеля. *Иллюзіонизмъ* есть всегда testimonium paupertatis дурной, тощей метафизики. Здѣсь разоблачается нищета ея понятій, которыя не въ силахъ овладѣть дѣйствительностью, и то, что имъ непокорно и неподвластно, объявляютъ несуществующимъ, иллюзорнымъ. Нужно *отрицать* ту систему философіи, которая хочетъ *отрицать* то, что ей непонятно, и *утверждать*, ей наперекоръ, неумолимую реальность непонятнаго. О непонятное разбивается самомнѣніе гегелевой сѣти понятій; она разрывается тою рыбой, которую не въ силахъ была поймать и утѣшается тѣмъ, что это была кажущаяся

---

[1]) Hegel. Logik. II T. V Bd. 231.

[2]) ib. 318.

[3]) ib. 232—233.

[4]) Hegel Encyklopädie. § 6. Ср. Philosophie der Geschichte. Einleitung. Reclam. S. 42—45. Здѣсь Гегель особенно ярко высказываетъ точку зрѣнія *панлогизма*.

рыба, *иллюзорная*. Въ своей „охотѣ за истиной“ [1]) современная философія перестала отрицать то, что отъ нея ускользаетъ; напротивъ, она сосредоточила на этомъ все свое вниманіе и она видитъ, какъ сквозь пустыя ячейки ея понятій уплываютъ и ускользаютъ цѣлые міры, подобно тому, какъ вода, кишащая жизнью, убѣгаетъ изъ невода. Въ своемъ отношеніи къ ирраціональному современная философія глубоко расходится съ Гегелемъ: „*несказанное* (das Unsagbare), какъ напр., *чувство*, ощущеніе—не есть самое совершенное, самое истинное, но, напротивъ — *самое незначительное, самое неистинное*“ [2]); эти его слова мы должны отрицать самымъ энергичнымъ образомъ. Замѣтить то, что ускользаетъ отъ понятій, составляетъ еще большую заслугу, чѣмъ отмѣтить то, что понято. Вѣдь не только не рѣшены всѣ проблемы, но есть проблемы и непоставленныя и неосознанныя, есть проблемы, еще скрывающіяся въ *безпредѣльномъ*. И не только гегелева натурфилософія обнаруживаетъ передъ современной наукой свою ограниченность и конечность, свою слѣпоту къ глубочайшимъ проблемамъ, прикрытую однообразнымъ и самоусыпляющимъ повтореніемъ діалектическихъ схемъ, — и во всѣхъ другихъ областяхъ, болѣе фундаментальныхъ, болѣе подлежащихъ компетенціи философа, выступаетъ ясно невозможность догматическаго раціонализма и необходимость признать ирраціональное во всей безпредѣльности его значенія. Развѣ мнѣ вполнѣ ясно то, къ чему ведетъ меня безконечное стремленіе? развѣ раціоналенъ идеалъ? развѣ понятна конечная цѣль временъ? развѣ разгаданъ смыслъ вѣчности (species aeternitatis)? развѣ разгадано въ своемъ значеніи каждое движеніе прогресса и регресса? развѣ всѣ жертвы исторіи осмыслены, какъ жертвы „на алтарѣ бога свободы“? развѣ всѣ заблужденія превращены въ ступени къ истинѣ? развѣ все случайное, субъективное, произвольное превращено въ phenomena bene fundata? Но если нѣтъ, то это значитъ, что еще не примирены великія міровыя противоположности, еще не превращены всѣ противорѣчія въ системы взаимно связанныхъ *opposita*, и надъ всѣми противоположностями конечнаго и безконечнаго, цѣлей и средствъ, причинъ и слѣдствій и т. д. возвышается великая основная противоположность *понятнаго* и *непонятнаго*, *предѣла* и *безпредѣльнаго*. Въ этой фундаментальной противоположности и выражается для

---

[1]) Выраженіе Николая Кузанскаго.

[2]) Hegel Encyklopädie, § 20. Курсивъ нашъ.

насъ Абсолютное; оно живетъ „за стѣною“ этихъ противоположностей, „intra murum coincidentiae oppositorum“.

Гегель хочетъ дать слишкомъ много и потому даетъ слишкомъ мало: онъ не только снимаетъ съ насъ *отлученіе* отъ Абсолюта, но и даетъ раціональный катехизисъ, гдѣ указывается, какъ мы должны мыслить Абсолютное, или, что еще хуже, какъ само Абсолютное должно себя мыслить. Но отрицать абсолютность такого раціональнаго катехизиса — не значитъ отрицать Абсолютное. Понятіе актуальной безконечности и здѣсь должно намъ служить путеводной звѣздой. *Вся* безпредѣльная таинственность бытія не вмѣщается въ эти формулы и схемы, а актуальная безконечность требуетъ *всеобщности*: ничто не должно быть упущено, и если понятія необходимо нѣчто упускаютъ, то единственное средство удержать это нѣчто, это отмѣтить его, какъ *непонятное*; тогда мы имѣемъ опять *все*, хотя и не *все* только *понятное*. Абсолютное все время съ нами и мы не упускаемъ его именно тогда, когда говоримъ, что *не все* въ немъ понятно; *мы сами* тому подтвержденіемъ: вѣдь мы живемъ въ Абсолютномъ, которое есть всеединство, и мы сами принуждены сказать о себѣ, что не все въ насъ есть понятіе и не все въ насъ понятно.

Ошибка Гегеля выступаетъ вполнѣ ясно на тѣхъ трехъ понятіяхъ безконечнаго, которыя установлены Кантором. Гегель настаивалъ на переходѣ отъ потенціальной безконечности къ актуальной (отъ „разсудка“ къ „разуму“) и былъ въ этомъ вполнѣ правъ; но актуальную безконечность (точнѣе систему актуальныхъ безконечностей) онъ принялъ за Абсолютное и былъ въ этомъ неправъ. Быть можетъ онъ въ своей логикѣ дѣйствительно проникъ глубже въ тайну Абсолютнаго, чѣмъ это дѣлалъ до сихъ поръ „разсудокъ“ со своими угловатыми категоріями, но все-же это лишь углубленныя философскія понятія, а не категоріи самого Абсолютнаго. Понятіе актуальной безконечности дѣйствительно должно быть примѣнено къ рѣшенію основныхъ философскихъ проблемъ, и въ этомъ цѣнность указаній Гегеля, но неправильно думать, что достаточно примѣнить это понятіе, какъ раскроется Абсолютъ; и здѣсь Кантъ и Фихте, Плотинъ и Николай Кузанскій останутся нашими вождями.

* * *

Если мы теперь снова обратимся къ Фихте и, послѣ всесторонняго анализа математическихъ и вмѣстѣ философскихъ

понятій потенціально-безконечнаго, актуально-безконечнаго и Абсолютнаго, бросимъ снова взглядъ на его исканія въ этой области, то многое станетъ намъ яснымъ, что раньше казалось запутаннымъ и необъяснимымъ. Фихте все время оперируетъ всѣми тремя безконечными, не фиксируя ихъ опредѣленными терминами и не вполнѣ выясняя ихъ взаимоотношеніе. Только „Абсолютное“ выдвинуто у него на передній планъ во второмъ періодѣ его философіи. Но внимательный анализъ, заранѣе имѣющій всѣ нужныя понятія въ рукахъ, обнаружитъ у него ихъ скрытую—а порою и явную—наличность, обнаружитъ внутреннюю діалектическую необходимость, приводящую Фихте къ ихъ принятію, и найдетъ, быть можетъ, цѣнныя мысли, дѣлающія нашего философа особенно намъ близкимъ.

Не подлежитъ сомнѣнію, что подъ *безконечностью* Фихте прежде всего и раньше всего разумѣлъ *потенціальную безконечность*. Она примѣнялась у него, какъ излюбленное понятіе на протяженіи всей системы и всѣхъ періодовъ ея развитія и особенно въ приложеніи къ этическому прогрессу. Творческая эволюзія безконечнаго созиданія, безконечнаго наростанія бытія, наростанія системъ — построена на фундаментѣ потенціальной безконечности. „Парадоксъ“ такой безконечности, какъ мы указывали выше, всплываетъ для Фихте въ его System der Sittenlehre 1798 г. [1]). Какъ можно *приближаться* къ безконечной цѣли? Развѣ разстояніе до нея не остается все время безконечнымъ? Фихте отвѣчаетъ на этотъ вопросъ такъ: я всегда ставлю себѣ *опредѣленную* цѣль, къ которой я конечно могу приблизится. Но затѣмъ, по ея достиженіи, вырастаетъ другая, благодаря тому, что все мое существо стало совершеннѣе и, слѣдовательно, и цѣли его стали выше и совершеннѣе. „Въ этомъ смыслѣ“, говоритъ Фихте, „я конечно никогда не приближаюсь къ безконечному“, какъ къ какой-то вещи въ себѣ, а всегда только къ конечнымъ, неопредѣленно возрастающимъ моментамъ. Онъ рѣшаетъ такимъ образомъ вопросъ ссылкой на *потенціальную безконечность*, но не замѣчаетъ явной недостаточности этого рѣшенія, которая нигдѣ такъ ярко не выступаетъ, какъ именно въ этикѣ. Почему мы знаемъ, что одна цѣль (конечная и относительная) выше и совершеннѣе другой? гдѣ критерій оцѣнки моментовъ въ этомъ ряду? А если мы этого не знаемъ, то нѣтъ и этики, нѣтъ ни худшаго ни лучшаго.

---

[1]) IV. 150.

Оцѣнка возможна лишь съ точки зрѣнія *предѣла* ряда, выражающаго законъ всѣхъ членовъ ряда, иначе, оставаясь при однихъ перемѣнныхъ конечныхъ членахъ ряда, какъ это здѣсь хочетъ сдѣлать Фихте, мы лишаемся принципа оцѣнки. Напр., если не сказать, что кругъ есть предѣлъ вписанныхъ многоугольниковъ съ безконечно возрастающимъ числомъ сторонъ, то и нельзя сказать что многоугольникъ въ 10 сторонъ менѣе совершенно выражаетъ кривую окружности, чѣмъ многоугольникъ въ 100 сторонъ. Мы должны уже напередъ опредѣлить кругъ, какъ совершенное, и многоугольникъ, какъ несовершенное, т. е. кругъ, какъ задачу и какъ *предѣлъ*. Но это значитъ, что мы должны перейти къ *актуальной безконечности*, ибо кругъ есть актуальная безконечность всѣхъ вписанныхъ многоугольниковъ. Конечная цѣль, о которой разсуждаетъ этика, есть *предѣлъ* всего ряда прогресса и, слѣдовательно, актуальная безконечность.

Но неужели Кантъ и Фихте не пришли къ сознанію невозможности удовольствоваться потенціальной безконечностью, какъ центральнымъ понятіемъ? Вѣдь они-же сознавали, какъ было показано выше, недостаточность и безутѣшность прогресса въ безконечность? Мы постараемся установить, что они оба не только пришли къ этому сознанію, но и *доказали* невозможность остановиться на потенціальной безконечности; доказали установленіемъ *антиноміи*, въ ней заключенной.

Эту антиномію нетрудно вскрыть у Канта въ его статьѣ „Das Ende aller Dinge“ 1794 г. Прогрессъ, движеніе къ конечной цѣли можно мыслить или безконечнымъ, или конечнымъ. Въ томъ и другомъ случаѣ получается нравственно непріемлемый результатъ. Если движеніе къ цѣли безконечно, то цѣль вѣчно недостигнута и недостижима. Практическій разумъ, какъ говоритъ Кантъ, никогда не получаетъ на этомъ пути удовлетворенія [1]). Если прогрессъ ведетъ къ достиженію цѣли, то движеніе къ ней имѣетъ конецъ и, слѣдовательно, наступаетъ пребываніе въ одномъ и томъ-же неизмѣнномъ, хотя-бы и блаженномъ состояніи („вѣчно одна и та-же пѣснь—аллилуія“). Но такое представленіе „возмущаетъ наше воображеніе“: „окаменѣвшая природа, окаменѣвшія мысль и чувство“! адъ и рай одинаково невыносимы въ своемъ неподвижномъ стояніи, въ своей неизмѣнности. Изъ этой дилеммы человѣкъ ищетъ спасенія въ *мистикѣ*, ибо „разумъ“,

[1]) См. подробнѣе его слова, приведенныя у насъ выше стр. 163.

какъ говоритъ Кантъ, „имѣетъ свои тайны“. Рѣшеніе Канта тоже мистично, если въ него всмотрѣться, хотя содержитъ въ себѣ и нѣкоторое раціональное указаніе: „не остается иного выхода, какъ мыслить безконечно протекающее (во времени) измѣненіе въ постоянномъ приближеніи къ конечной цѣли, при которомъ моральное настроеніе (die Gesinnung) остается неизмѣннымъ и пребываетъ (такъ-какъ оно не есть феноменъ, но нѣчто сверхчувственное и слѣдовательно не подлежитъ измѣненію во времени)“ [1]). Мистика Канта есть моральная мистика: *моральное чувство* открываетъ доступъ къ мірамъ инымъ. Еще не ясно,какъ разумъ будетъ мыслить это новое, здѣсь вскрывающееся (homo noumenon, „dessen Wandel im Himmel ist“)... Кантъ уже спѣшитъ со своей критической осторожностью свести этотъ бликъ изъ иного міра къ особаго рода „*als ob*“. Но для насъ важно лишь одно: установить антиномичность безконечнаго временнаго возрастающаго ряда; онъ намѣтилъ *иную безконечность*, внѣвременную, или надвременную, ту, которую уже давно намѣчало философское и религіозное сознаніе подъ именемъ *вѣчности*, въ противоположность временности [2]).

Ту-же самую антиномію Фихте устанавливаетъ въ своемъ „Назначеніи человѣка“ 1800 г.: если движеніе къ цѣли безконечно и она никогда *не достигается*, то жизнь человѣка и человѣчества есть насмѣшка злого духа, который вселилъ въ насъ стремленіе къ непреходящему, чтобы забавляться нашими усиліями поймать то, что отъ насъ неизмѣнно ускользаетъ; такая жизнь есть безсмыслица и мудрый, который понялъ эту игру, не захочетъ ее продолжать. Но, съ другой стороны, если человѣчество *достигнетъ* своей конечной цѣли, то что-же ему дѣлать? Пребывать въ этомъ состояніи неизмѣнно со всѣми своими потомками? Это значитъ, что человѣчество остановилось-бы на своемъ пути; результатъ одинаково, если не еще болѣе, непріемлемый [3]). Выводъ можетъ быть только одинъ: прогрессирующій рядъ, который представляетъ изъ себя „земная, временная жизнь“—не можетъ быть чѣмъ то послѣднимъ и высшимъ, необходимо поднятіе на какую-

---

[1]) Kant. Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Herausg. von Kirchmann. Berlin. 1871. S. 171—174.

[2]) Виндельбандъ въ своемъ лирико-философскомъ этюдѣ „Sub specie aeternitatis“ разсматриваетъ ту-же тему. См. Praelludien.

[3]) II. 278—279.

то иную ступень. Какъ и у Канта она будетъ выраженіемъ высшаго *предѣла* моральныхъ стремленій, т. е. доброй волей, только этотъ предѣлъ уже не будетъ скромнымъ „als ob“, кантовской регулятивной идеей, а займетъ мѣсто истинно-сущаго, абсолютной реальности, абсолютнаго бытія. Мысль Фихте очень проста: спасеніе отъ дурной, потенціальной безконечности лежитъ въ Абсолютномъ, въ Богѣ, въ полномъ единеніи съ нимъ; при чемъ, вполнѣ въ духѣ Канта, Богъ понимается этически, какъ идея добра, и связь съ нимъ (religio) истолковывается, какъ связь моральная, какъ полное исполненіе долга. При этомъ, стараясь показать, что здѣсь лежитъ спасеніе отъ дурной безконечности, Фихте увѣренными чертами рисуетъ намъ *актуальную безконечность добра*. Богъ есть моральный порядокъ, въ которомъ каждый участвуетъ своей работой и имѣетъ свое опредѣленное мѣсто [1]). Онъ и есть тотъ сверхчувственный моральный міръ, который составляетъ истинное бытіе, истинное „само по себѣ“ (das wahre *Ansich*) [2]). „Богъ есть *все во всемъ*.... мы всѣ, разумные духи, живемъ и движемся только въ немъ“ [3]). Мы всѣ, свободные духи, „связаны воедино безконечною волею, которая держитъ и несетъ насъ всѣхъ въ себѣ“ [4]). Этотъ міръ и есть для Фихте истинная безконечность: голосъ совѣсти есть лучъ такого безконечнаго [5]).

Итакъ, Абсолютное тоже безконечно, но его безконечность несомнѣнно иная, чѣмъ вѣчно незавершенная безконечность стремленія. Фихте часто встрѣчается съ этими двумя безконечностями и старается формулировать ихъ различіе. *Безконечность божественной жизни въ себѣ* есть замкнутое и неизмѣнное единство, существующее внѣ „тисковъ времени“, сразу, однимъ ударомъ (mit einem Schlage), какъ „цѣлостная и завершенная жизнь“; напротивъ, *безконечность явленія* есть „безконечно развивающаяся и наростающая жизнь въ потокѣ времени, не имѣющемъ конца“. Въ этой послѣдней мы узнаемъ потенціальную или дурную безконечность. „Безконечный прогрессъ“ выражаетъ, по соб-

---

[1]) Ueber den Grund uns. Glaubens an eine Göttl. Weltregierung. 1798. V. 185—188.

[2]) Apellation.... 1799. V. 210—211.

[3]) Ib. V. 223—224. 518.

[4]) Bestimm. des Menschen. 1800. II. 300—301. 303.

[5]) ib. 299.

ственному признанію Фихте—„вмѣстѣ съ тѣмъ конечность и ограниченность человѣческой жизни“ [1]).

Итакъ Фихте совершенно опредѣленно пришелъ здѣсь къ тому результату, что кромѣ потенціальной безконечности прогресса, существуетъ еще другая безконечность, въ которой мы легко узнаемъ безконечность актуальную, ибо Фихте всегда характеризуетъ ее, какъ всеединство, какъ универсальную систему. Онъ, какъ мы видѣли, сливаетъ такую безконечность съ Абсолютомъ, т. е. по терминологіи Кантора, смѣшиваетъ transfinitum и infinitum (Абсолютное). Но и отъ этого смѣшенія онъ постепенно освобождается, и Абсолютное у него перерастаетъ актуальную безконечность, а послѣдняя выдѣляется въ особую самостоятельную категорію, въ особое проявленіе Абсолюта. Вѣдь Абсолютное проявляется въ идеяхъ и при томъ не въ одной только идеѣ добра. И вотъ, въ послѣднемъ періодѣ своей философіи, Фихте приходитъ къ заключенію, что каждая идея (истина, добро и красота) представляетъ особаго рода преодолѣніе дурной безконечности времени, его постоянной незавершенности. Въ самомъ дѣлѣ, какъ иначе могла-бы „жизнь въ идеѣ“ давать *блаженство*, быть самодостаточной и независимой? [2]) Какъ могла-бы она быть обнаруженіемъ Божества? Все это возможно лишь тогда, если каждая идея есть актуальная безконечность. И Фихте приходитъ къ этому результату: „въ каждомъ моментѣ потока времени идея объемлетъ и проницаетъ себя *всю*, какая она есть во всемъ безконечномъ теченіи, всегда и вѣчно, усматривая себя во всемъ (sich selber allgegenwärtig)“ [3]). *Все во всемъ* есть несомнѣнно актуальная безконечность, охватывающая всѣ времена, раскрывающая сверхвременный смыслъ всего времени. Каждый моментъ времени получаетъ смыслъ лишь во всей системѣ моментовъ, какъ актъ и сцена имѣютъ смыслъ лишь въ цѣлой трагедіи: „все, что происходитъ въ любой моментъ, *есть* лишь, поскольку *было*, что

---

[1]) Ueber das Wesen des Gelehrten. 1805. VI. 361—363. Одна безконечность характеризуется какъ „недостижимость, незавершимость, неопредѣленность“, а другая—какъ замкнутая система, простое единство, неизмѣнность. См. Wiss. 1801. II. 148 и Wiss. 1810. II. 707. Такую „хорошую безконечность“ мы обрѣтаемъ, когда наша воля дѣлаетъ долженствованіе своимъ единственнымъ принципомъ: ея продукты могутъ быть измѣнчивы и текучи, но сама она „проста, ея направленіе едино и есть нѣчто разъ на всегда завершенное“. ib. II. 707.

[2]) См. у насъ выше стр. 158.

[3]) Die Grundz. d. geg. Zeit. 1804—1805. Vierte Vorlesung. VII. 62.

прошло и лишь потому, что *должно быть* то, что осуществится въ вѣчности. *Ничто не пропадаетъ въ этой системѣ*". Идея, слѣдовательно, есть универсальная система, развертывающая предъ собою безконечность времени, чтобы раскрыть смыслъ временъ. Идея видитъ весь безконечный рядъ вплоть до его предѣла, до его завершенія: „мощные органы идей.... видятъ въ новомъ свѣтѣ завершеннымъ то, что *было* ими начато, вполнѣ то, что они понимали лишь отчасти" [1]). Однимъ словомъ, здѣсь антиципируется рѣшеніе безконечной задачи. И дѣйствительно, нѣтъ такой задачи, (если только она не противорѣчива), которая не содержала-бы своего рѣшенія, какъ предѣла. Такъ Фихте приходитъ къ заключенію, что въ основѣ всякаго процесса лежитъ предѣлъ, дающій смыслъ всѣмъ моментамъ этого процесса, т. е. что въ основѣ потенціальной безконечности лежитъ актуальная.

Въ Thatsachen des Bewusstseins 1810—1811 Фихте особенно ясно выражаетъ эту мысль: бытіе (вѣчное и неизмѣнное) и становленіе—нераздѣльны; „бытіе остается единымъ и тождественнымъ себѣ въ смѣнѣ"; но это единство и неизмѣнное пребываніе „принадлежитъ ему только въ противоположеніи къ смѣнѣ (nur im Gegensatz mit dem Wandel)". „Безъ этого противоположенія предикатъ неизмѣнности былъ-бы невозможенъ" [2]). Итакъ, неизмѣнное бытіе нераздѣльно связано со всякимъ процессомъ; но что-же это за бытіе, неизмѣнно пребывающее въ процессѣ? Это *бытіе*, отвѣчаетъ Фихте, есть *конечная цѣль*, иначе говоря, предѣлъ ряда. „Само становленіе существуетъ только подъ этимъ условіемъ; это бытіе есть содержаніе становленія, или въ дѣйствіи—то, что дѣлается". Именно конечная цѣль становится и дѣлается, все время неизмѣнно она. Поэтому есть нѣчто, неизмѣнно пребывающее „*черезъ весь безконечный рядъ*" [3]). Какъ мы уже знаемъ, это—*предѣлъ*, законъ всѣхъ звеньевъ ряда, который только и даетъ намъ возможность сказать „весь рядъ" [4]).

---

[1]) ib.

[2]) II. 681. Ср. Wiss. 1804. X. 311.

[3]) II. 682—683.

[4]) „Welche Reihe durch das Gesetz der Bedingtheit zusammenhängt, und Eine bleibt", говоритъ Фихте про безконечный рядъ. II. 673.

Въ своей книгѣ о Фихте Ласкъ встрѣчается съ этими проблемами: съ антиноміей системы и безконечности и съ различными значеніями безконечности у Фихте (Lask. Fichtes Idealismus u. d. Geschichte. 1902. S. 172—189); однако онъ не углубляется въ критику Гегеля и потому не выясняетъ поня-

Абсолютное не совпадаетъ съ актуальной безконечностью потому, прежде всего, что каждая идея есть въ концѣ концовъ актуальная безконечность, а Абсолютное не исчерпывается, конечно, какою-либо идеею. Но тогда не исчерпывается-ли Абсолютное системою всѣхъ идей, системою всѣхъ актуальныхъ безконечностей? Нѣтъ, отвѣчаетъ Фихте, Абсолютное *неисчерпаемо*; здѣсь выступаетъ его принципіальное расхожденіе съ Гегелемъ, въ которомъ онъ, а не Гегель остается правымъ. Ирраціональное служитъ ему путеводною звѣздою. Божественная идея, лежащая въ основѣ міра явленій лишь „въ извѣстной части своего содержанія“ понятна и доступна для размышленія [1]). Абсолютное въ себѣ и для себя намъ непонятно [2]). *То, что* міръ вытекаетъ изъ Абсолюта, что Абсолютъ лежитъ въ основѣ всего — это мы знаемъ, но *какъ* онъ вытекаетъ изъ Абсолютнаго—этого мы не знаемъ [3]). Фихте выражаетъ въ этихъ словахъ глубокую мысль, проглядывавшую во многихъ великихъ системахъ; ее можно выразить такъ: философія можетъ къ Абсолютному только *приходить*, она не можетъ изъ Абсолютнаго *исходить*. Всѣ догматики-раціоналисты нарушали этотъ принципъ (въ томъ числѣ и самъ Фихте въ своей первой системѣ); многіе мистики-философы его защищали (напр. Плотинъ, Николай

тій потенціальной и актуальной безконечности. Повидимому онъ считаетъ прогрессъ въ безконечность истинно-*критическимъ* понятіемъ, а актуальную безконечность—продуктомъ незаконнаго *метафизическаго* гипостазированія идеала (ib. 177. 181—183. 188). Система (цѣлостность, Totalität) и безконечность составляютъ по его мнѣнію антиномію (ib. 182), разрѣшающуюся въ безконечномъ приближеніи къ заданному идеалу. Такимъ образомъ, Ласкъ вмѣстѣ съ Кантомъ и Фихте подпадаетъ подъ критику Гегеля, на которую онъ не отвѣчаетъ и, слѣдовательно, остается позади этой послѣдней. Вообще-же онъ стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что второй періодъ философіи Фихте есть шагъ назадъ, есть періодъ *метафизическій* въ отношеніи къ первому—*критическому*. Мы-же думаемъ какъ разъ наоборотъ. Проникнуть въ основы метафизики нѣмецкого идеализма мѣшаетъ Ласку узко *риккертіанская* постановка вопроса и всюду въ его изслѣдованіи догматически предполагаемыя *риккертіанскія* предпосылки (см. напр. ib. 188—189). На нашъ взглядъ, Фихте второго періода (а тѣмъ болѣе Шеллингъ и Гегель) мощнѣе, шире и глубже, нежели „критицизмъ“ имманентной школы и риккертіанства, ибо то и другое выражаетъ точку зрѣнія для него превзойденную.

[1]) Ueb. das Wesen des Gelehrten. 1805. VI. 360. 351—352.

[2]) Best. des Menschen. 1800. II. 305. 304. „Я никогда не буду въ состояніи усмотрѣть, каковъ Ты самъ для себя, и какимъ Ты себѣ являешься, какъ никогда не буду въ состояніи стать Тобою“.

[3]) Ueb. d. Wes. d. Gelehrten 1805. VI. 364. Anweisung zum Sel. Leben 1806. V. 442—443.

Кузанскій). Ошибочна философія, которая разсказываетъ о томъ, какъ Абсолютное мыслитъ себя, человѣка и міръ, какъ оно творитъ и замышляетъ твореніе [1]). „Какъ и почему изъ Единой божественной жизни вытекаетъ именно такая текущая во времени и такъ опредѣленная жизнь—можно было-бы лишь тогда понять, если-бы оказалось возможнымъ полностью охватить въ понятіи всѣ части этой временной жизни, взаимно и всесторонне опредѣлить ихъ одну черезъ другую и свести ихъ такимъ образомъ къ понятію единства и затѣмъ убѣдиться въ тождествѣ этого единства съ Единой божественной жизнью“ [2]). Необходимо было-бы установить универсальную систему временной жизни, опредѣлить ея актуальную безконечность и затѣмъ установить ея тождество съ Абсолютомъ—такова здѣсь мысль Фихте. Но въ сущности и этого было-бы мало: не одну только актуальную безконечность этой жизни пришлось-бы опредѣлить, а всю систему всѣхъ возможныхъ актуальныхъ безконечностей, и тогда еще пришлось-бы доказать, что этимъ исчерпывается Абсолютное; но развѣ не можетъ оно быть чѣмъ-то большимъ, чѣмъ актуальная безконечность, обладать болѣе могучими средствами всеохватыванія, чѣмъ эта послѣдняя?

Мистики всѣхъ временъ сравнивали Абсолютное со *свѣтомъ* (равно какъ и самъ Фихте); но преломленные и разрозненные лучи *разсѣяннаго свѣта* не можетъ собрать воедино *разсѣянное* око смертнаго. Для этого нужно владѣть магическимъ средствомъ, владѣть философскимъ камнемъ:

„Внутри души его собрать
Его лучей блудящій пламень
Въ единый снопъ всесильно сжать—
Вотъ Соломонова печать,
Вотъ Трисмегиста дивный камень!“ [3]).

Не только сжать *всѣ* лучи воедино, но и схватить *единый* лучъ, можетъ лишь „всесильная“ категорія актуальной безконечности. Вѣдь каждый лучъ свѣта есть актуальная безконечность (ибо длина цѣлой прямой есть актуальная безконечность); всѣ

---

[1]) Своею болтовнею она оскорбляетъ святая святыхъ, гдѣ должно царствовать молчаніе. „Молчаніе есть единственный языкъ мистики“, говоритъ одинъ мистикъ.

[2]) Ueb. d. Wes. des Gelehrten. VI. 364.

[3]) „Алхимикъ“ Алексѣя Толстого.

лучи свѣта представляютъ безконечность безконечностей. Все это такъ, но дѣло въ томъ, что не всѣ они намъ извѣстны. Существуютъ невидимые лучи спектра, невѣдомыя актуальныя безконечности въ Абсолютномъ [1]). Да и ими оно не исчерпывается; развѣ Абсолютное есть только свѣтъ? развѣ оно состоитъ только изъ безконечности свѣтовыхъ лучей?

Итакъ, даже философскій камень актуальной безконечности не раскрываетъ всецѣло тайну Абсолютнаго: брошенный на дно его, онъ не достигаетъ дна, не измѣряетъ глубины Абсолюта, но говоритъ намъ, что глубина эта *безпредѣльна*. Одно мы знаемъ навѣрное: Абсолютное есть во всякомъ случаѣ всеединое, все во всемъ; актуальная безконечность во всякомъ случаѣ въ немъ содержится, какъ его моментъ, оно во всякомъ случаѣ есть *не менѣе*, чѣмъ безконечность безконечностей. Но если мы вдумаемся въ это знаніе объ Абсолютномъ, все-же безспорное и немалое знаніе, то убѣдимся, что оно только отрицательно: оно лишь высказываетъ, какъ не слѣдуетъ мыслить Абсолютное; его не слѣдуетъ мыслить, какъ конечное и какъ потенціальное безконечное. Нужно подняться на ступень актуально-безконечнаго, но и ее *не слѣдуетъ* принимать за само Абсолютное. Все это остается позади и должно остаться позади. Понятіе есть лишь тѣнь Абсолютнаго, и нужно повернуться спиною къ тѣни, чтобы увидѣть солнце. Фихте утверждаетъ, что *понятіе* о Богѣ всегда лишь отрицательно; положительное содержаніе Абсолютнаго только *переживается* [2]). Мы *не* оторваны отъ Абсолютнаго, этому насъ учитъ *понятіе* актуальной безконечности:

Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Fasst und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst?

Но оно не въ силахъ сдѣлать эту связь вполнѣ раціональной, прозрачной, живой. Однако мы *живемъ* въ Абсолютномъ, хотя и не понимаемъ всей бездны, всей безпредѣльности этой

---

[1]) Неизвѣстные безчисленные аттрибуты субстанціи у Спинозы, кромѣ двухъ извѣстныхъ, мышленія и протяженія.

[2]) Anweisung zum Sel. Leben. 1806. V. 470—471. 443. Абсолютное есть „внутренняя жизнь“, оно переживается. Нельзя Абсолютное „созерцать *внѣ* себя“, это даетъ лишь измышленіе (Hirngespinst)—„нужно самому быть Абсолютомъ и жить въ немъ“. См. „Bericht über den Begriff der Wiss. und die bisherigen Schicksale derselben“. 1806. VIII. 370. 372.

жизни и своего мѣста въ ней. Мы переживаемъ свою связь съ Нимъ, и это переживаніе нераздѣльнаго единства есть *любовь*.

Любовь есть ирраціональное единство Бога и человѣка, любовь къ непонятному, къ истинно-сущему, къ Абсолютному; она есть источникъ жизни и дѣйствія и знанія [1]), аффектъ бытія, радость бытія, истинное *блаженство*, которое не можетъ быть разсказано, а только пережито [2]).

„Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür. Gefühl ist alles,
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsgluth“ [3]).

Теперь только дѣйствительно преодолѣвается дурная безконечность вѣчнаго долженствованія, стремленія. *Любовь*, о которой говоритъ здѣсь Фихте, не то-же самое, что платоновъ *Эросъ:* она стоитъ на ступени актуальной безконечности и на ней знаетъ и чувствуетъ свое единство съ Абсолютомъ; напротивъ, Эросъ, стремленіе, стоитъ на ступени потенціальной безконечности и здѣсь неизбѣжно обреченъ на двойственную природу и разладъ и тоску. „Наше единство съ Абсолютомъ“, говоритъ Фихте, „единственный источникъ блаженства“; „неизмѣримая пропасть между нами и Имъ—истинный источникъ всякаго страданія“ [4]).

Есть два великихъ философа, создавшихъ классическіе, геніальные образцы этого типа мысли, превзойти которые едва-ли удалось Фихте, и использовать которые едвали еще успѣла и до сихъ поръ міровая мысль. Оба сумѣли подняться на ступень актуальной безконечности и, вмѣстѣ съ тѣмъ, удержать ирраціональность Абсолютнаго, понять его неисчерпаемость. Эти мыслители—Плотинъ и Николай Кузанскій. Первый еще мало изслѣдованъ, а второй совсѣмъ почти забытъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Плотинъ въ своемъ изслѣдованіи „о вѣчности и времени“ [5]) намѣчаетъ различіе между безконечностью потенціальной и актуальной, причемъ потенціальная безконечность воплощается для него во временномъ ряду. *Вѣчность* онъ опре-

---

[1]) Anweisung etc.., V. 540—546.
[2]) ib. V. 549.
[3]) Фихте цитируетъ эти стихи. V. 188—189.
[4]) V. 441.
[5]) Plotin. Enn. III, 7.

дѣляетъ какъ единое, завершенное цѣлое, какъ жизнь въ ея непрерывной цѣлостности [1]). Она есть истинное *все* и содержитъ въ себѣ все, безъ всякаго недостатка, безъ всякаго стремленія къ иному. Но именно поэтому она не есть суммированіе вещей, складываніе частей; истинное цѣлое само созидаетъ свои части [2]). Близость актуальной безконечности къ Абсолюту Плотинъ выражаетъ такими словами: вѣчность есть нѣчто достойное уваженія и совпадающее съ Богомъ [3]). Не менѣе опредѣленно выражаетъ Плотинъ потенціальную безконечность временнаго ряда: она представляетъ долженствованіе, становленіе, переходъ къ позднѣйшему, непрерывное созиданіе и стремленіе; черезъ посредство будущаго она стремится къ вѣчному [4]), и слѣдовательно ей постоянно чего-либо недостаетъ. Вмѣсто безконечнаго цѣлаго мы имѣемъ здѣсь *безконечный рядъ* слѣдующихъ другъ за другомъ моментовъ, вмѣсто замкнутаго въ себѣ цѣлаго—только часть за частью *стремящееся* къ цѣлому и всегда *становящееся* цѣлымъ; ибо такъ оно *подражаетъ* цѣлому, замкнутому въ себѣ и безконечному [5]). Плотинъ отличаетъ Эроса, стоящаго снаружи у двери, отъ той любви, которая обладаетъ Единымъ Цѣлымъ, живетъ въ Немъ [6]).

Такъ глубоко проникъ Плотинъ въ различіе актуальной и потенціальной безконечности и, вмѣстѣ съ тѣмъ, не поддался соблазну объявить Абсолютное познаннымъ. Быть можетъ ни одинъ мыслитель міра не сумѣлъ съ такою силою, съ такою желѣзною необходимостью діалектики привести человѣческую мысль къ непознаваемому Абсолютному, къ Единому, или Доброму, какъ онъ его называетъ, и въ самой ея слабости раскрыть ея удивительную мощь. Мы имѣемъ здѣсь удивительное сочетаніе кристально-прозрачнаго раціонализма, ограненнаго вѣковою работою античной діалектики, съ глубочайшимъ прозрѣніемъ въ безпредѣльную тайну Абсолютнаго. Этотъ алмазъ мысли поистинѣ сіяетъ нездѣшнимъ свѣтомъ [7]).

---

[1]) Enn. III, 7, 3, 11.
[2]) Enn. III, 7, 4, 6.
[3]) Enn. III, 7, 5.
[4]) Enn. III, 7, 4.
[5]) Enn. III. 7, 11 (въ концѣ).
[6]) Enn. VI, 5, 10.
[7]) Мы не имѣемъ, конечно, возможности здѣсь разсматривать тотъ діалектическій путь, какимъ Плотинъ приводитъ къ непознаваемому Абсолюту.

Спустя много вѣковъ, Николай Кузанскій, философъ-неоплатоникъ, писавшій на зарѣ возрожденія, ученый математикъ и кардиналъ католической церкви, конгеніально возродилъ это наслѣдіе древности. У него непознаваемость Божества крѣпко связана съ понятіемъ актуальной безконечности. „Я вижу, о Боже, что Ты потому непознаваемъ для всѣхъ твореній, что только такъ могутъ они найти въ этомъ священномъ незнаніи наибольшее успокоеніе, какъ-бы найдя неисчерпаемый кладъ (ut habeant in hac sacratissima ignorantia maiorem quietem, quasi in tesauro innumerabili). Больше гораздо радуется тотъ, кто нашелъ кладъ неисчислимый и безконечный, нежели тотъ, кто нашелъ кладъ измѣримый и конечный. Посему это святое незнаніе Твоего величія есть желанная пища для моего духа, тѣмъ болѣе, что я нашелъ это сокровище на своей землѣ и потому оно мое сокровище“ [1]).

Къ этой безконечности направлено наше стремленіе („nisi maneres infinitus, non esses finis desiderii“). Въ своемъ сочиненіи „De docta ignorantia“ Николай Кузанскій развиваетъ мысли, во многомъ предвосхищающія критицизмъ. Значеніе ирраціональнаго ему вполнѣ ясно. Сущность вещей (quidditas)—непознаваема; непознаваемой остается вещь въ себѣ (res, uti est) [2]). Нашъ разумъ относится къ истинѣ, какъ *многоугольникъ*, число сторонъ котораго можетъ быть сдѣлано какъ угодно велико—*къ кругу* [3]). И вмѣстѣ съ тѣмъ, чѣмъ основательнѣе наше убѣжденіе въ нашемъ незнаніи, тѣмъ болѣе мы будемъ приближаться къ самой истинѣ [4]). Многоугольникъ, который не зналъ-бы, что онъ *не* достигаетъ круга, который не зналъ-бы своего несовершенства,—пересталъ-бы приближаться къ кругу, увеличивая число своихъ сторонъ. Примѣры безконечнаго клада, который мы нашли, который здѣсь съ нами и наше неотъемлемое сокровище, а также круга, въ которомъ живетъ и движется наше познаніе, къ нему приближающееся, показываютъ наличность актуальной безконечности [5]). И

---

[1]) *Nicolai de Cusa* Cardinalis, utriusque Juris Doctoris, in omnique Philosophia incomparabilis viri opera. Basileae. 1565. p. 196—197. De icone.

[2]) Ср. ib. p. 87. XIII cap. „Nullum intelligibile *uti est* intelligi“ (заглавіе).

[3]) ib. 2—3.

[4]) ib.

[5]) Она лежитъ въ основѣ всѣхъ нашихъ стремленій, въ основѣ всѣхъ потенціальныхъ безконечностей. Кромѣ этихъ примѣровъ довольно ясно выражена эта мысль въ слѣдующихъ словахъ: „omnis nostra intelligentia ex participatione *actualitatis* divinae in *potentiali* varietate consistit“. De coniecturis. XIII. p. 87.

Николай Кузанскій прекрасно сознаетъ это понятіе и его необходимость.

Безъ него нельзя подойти къ Абсолюту, необходимо подняться на точку зрѣнія *абсолютной безконечности*, *актуальной безконечности*[1]), чтобы забрезжилъ свѣтъ Абсолютнаго. Но и здѣсь, конечно, мы не видимъ его ясно, лицомъ къ лицу. Свойство актуальной безконечности (unus et omnia, omnia uniter) выражаетъ Абсолютное, какъ и всѣ другіе позитивные предикаты, лишь въ безконечно малой степени (принадлежитъ ему per infinitum diminute)[2]). Но одно можно сказать на основаніи этого свойства объ Абсолютномъ: это то, что оно во всякомъ случаѣ есть единство всего, единство всѣхъ міровыхъ противоположностей, какъ-бы несовмѣстимы онѣ намъ ни казались, какъ-бы непостижимо не было ихъ единство; одно мы знаемъ, это то, что Абсолютное держитъ ихъ въ себѣ, держитъ ихъ собою, но *какъ* онѣ всѣ объединены—это для насъ закрыто. Здѣсь „стѣна единства противоположностей", стѣна рая, за которою живетъ Богъ, здѣсь врата, охраняемыя ангеломъ, „ostium *coincidentiae oppositorum*, quod Angelus custodit in ingressu Paradisi constitutus"[3]).

„Великій Діонисій говоритъ, что познаніе Божества скорѣе приводитъ ни къ чему, чѣмъ къ чему либо (magis accedere ad nihil, quam ad aliud). Но святое незнаніе учитъ насъ, что то, что кажется разуму ничѣмъ, есть именно величайшее, хотя и непонятное (esse maximum incomprehensibile)"[4]).

Такъ выдвигаетъ Николай Кузанскій непознаваемость Абсолютнаго, въ несомнѣнной зависимости отъ Плотина, но поистинѣ конгеніально по глубинѣ, и творитъ для новой философіи самый терминъ *Абсолюта*: „*Absolutus* omni eo, quod aut dici, aut cogitari potest"[5]).

Въ нѣмецкой философіи Шеллингъ, въ позднѣйшій періодъ своего творчества, поддерживаетъ міросозерцаніе того-же типа, производя постоянныя и большія заимствованія у Плотина и Николая Кузанскаго и осуждая Гегеля, какъ величайшій догматизмъ, появившійся на свѣтъ послѣ Канта, согласно предсказанію его, Шеллинга[6]).

---

[1]) ib. De visione Dei, aut de icone. 191 ff. Cap. XII—XV.
[2]) ib. De docta ignorantia. XXIV.
[3]) ib. De visione Dei. X. p. 190. 191.
[4]) ib. De docta ignorantia. Lib. I. Cap. XVII.
[5]) ib. De visione Dei. XI. p. 191.
[6]) Послѣдній періодъ философіи Шеллинга вполнѣ незаслуженно подвергнутъ забвенію; для современнаго теченія ирраціонализма онъ представ-

Вотъ то теченіе міровой мысли, которое соглашается съ Гегелемъ въ признаніи актуальной безконечности, но расходится глубоко въ оцѣнкѣ ирраціональнаго. Мы видимъ, что Фихте занимаетъ въ немъ почетное мѣсто. Этому теченію, на нашъ взглядъ, принадлежитъ будущее.

* * *

Актуальная безконечность должна стать неотъемлемымъ достояніемъ современной философіи. Приложеніе этого понятія къ предѣльнымъ проблемамъ откроетъ новыя широкія перспективы. Всѣмъ мыслителямъ, признающимъ значеніе актуальной безконечности въ математикѣ и видящимъ въ ней могучую и фундаментальную категорію логики бытія, пора перестать разсматривать предѣльныя вершины философіи, какъ потенціальныя безконечности, какъ безконечныя задачи, лишенныя рѣшенія, какъ прогрессирующіе ряды. Понятіе актуальной безконечности должно быть примѣнено и къ этикѣ. Этическій рядъ (прогрессъ) немыслимъ безъ предѣла, управляющаго движеніемъ всего ряда, и слѣдовательно *весь рядъ* представляетъ актуальную безконечность. Къ этому заключенію долженъ былъ придти, какъ мы видѣли, Фихте. Актуальная безконечность есть „хорошо упорядоченное многообразіе“ (Wohlgeordnete Menge, по выраженію Кантора), въ которомъ каждый членъ ряда имѣетъ свое особое, ему опредѣленное мѣсто. Такимъ многообразіемъ должна быть и безконечность этическаго процесса, въ которомъ каждый индивидъ и каждое его дѣйствіе должны имѣть свое особое индивидуальное мѣсто, опредѣленное предѣломъ ряда, идеаломъ [2]). Не удивительно поэтому, что тѣ мыслители, которые защищали принципъ актуальной безконечности, именно такъ старались истолковать этическій рядъ. Лейбницъ и Гегель будутъ самыми яркими примѣрами: оба хотѣли понять прогрессъ человѣчества, какъ законо-

---

ляетъ исключительный интересъ, какъ попытка преодолѣть панлогизмъ. (См. Schelling. S. W. Bd. XIII. Einleitung zur Philosophie der Offenbahrung). Эд. фонъ Гартманъ сумѣлъ оцѣнить и особенно ярко показать эту сторону ученія Шеллинга. См. Ed. v. Hartmann. Geschichte der Metaphisik. Zweiter Teil. (Seit Kant). Lpz. 1900. Виндельбандъ отмѣчаетъ и правильно оцѣниваетъ движеніе ирраціонализма въ концѣ 18 и въ началѣ 19 вѣка и мѣсто Шеллинга въ этомъ движеніи. См. Исторія Новой философіи т. II. Спб. 1905. § 69. Ирраціонализмъ. Особенно стр. 281. 294—298.

[2]) Предѣлъ есть законъ всему ряду, въ этомъ его значеніе. Новѣйшая математика истолковываетъ предѣлъ, какъ *порядокъ*, а не какъ моментъ, къ которому можно приближаться. См. Бертранъ Рессель цит. статья стр. 100.

мѣрный рядъ, движущійся къ предѣлу, какъ теодицею, какъ раскрытіе Абсолюта въ исторіи. Философія исторіи должна раскрыть смыслъ всѣхъ временъ; каждый моментъ долженъ получить свое индивидуальное мѣсто въ единой исторической системѣ, въ актуальной безконечности исторіи. И Фихте думаетъ такъ, и онъ въ, концѣ концовъ, приходитъ къ философіи исторіи, которая индивидуализируетъ каждый этическій актъ, каждое мѣсто этическаго индивидуума. Высшая этическая задача—опредѣлить свое мѣсто въ исторической системѣ развитія своего народа, въ исторической системѣ всего человѣчества; въ концѣ концовъ, опредѣлить значеніе каждаго момента въ исторической системѣ жизни отдѣльнаго индивидуума. „Самый первый актъ высшей моральности... состоитъ въ томъ, что человѣкъ постигаетъ свое собственное, ему своеобразно принадлежащее назначеніе, не хочетъ быть ничѣмъ другимъ, какъ только тѣмъ, чѣмъ можетъ быть онъ и только онъ, чѣмъ долженъ быть онъ и только онъ въ силу своей высшей природы, въ силу Божественнаго въ немъ". Такъ говоритъ Фихте на вершинѣ развитія своей моральной философіи; „Стремленіе быть не тѣмъ, къ чему человѣкъ предназначенъ, а чѣмъ-то другимъ... есть высшая безнравственность и ведетъ къ страданію, ибо есть возмущеніе противъ божественнаго порядка". [1]) Но это значитъ, что каждый долженъ понять свое индивидуальное мѣсто въ безконечномъ царствѣ свободно-разумныхъ существъ, во всей „системѣ индивидуумовъ" и мѣсто всей цѣпи своихъ дѣйствій въ прогрессирующемъ ряду всечеловѣческаго творчества. И то и другое требуетъ поднятія на ступень актуальной безконечности, ибо всякая *универсальная система* есть актуальная безконечность. Только sub specie aeternitatis выступаетъ индивидуальный смыслъ жизни человѣка, народа и человѣчества во всѣ періоды его развитія! [2])

Жизнь человѣчества, его исторія должна развертываться предъ взорами Абсолютнаго (съ точки зрѣнія абсолютнаго знанія), какъ единая трагедія, въ которой каждый актъ и каждая сцена имѣютъ свое мѣсто. [3])

Но и здѣсь Фихте осторожнѣе, критичнѣе, а потому и глубже

---

[1]) Anweisung zum sel. Leben. 1806. V. 531—533.

[2]) Шеллингъ понималъ связь актуальной безконечности съ индивидуальностью. Только во *всемъ цѣломъ* индивидуальность получаетъ свое мѣсто. См. S. W. VII. 233. 235. CLXXIX. CXCV.

[3]) Ср. Augustinus. Confessiones. XI. 31.

и правдивѣе, чѣмъ Гегель и Лейбницъ. Актуальная безконечность этическаго прогресса и этическаго царства духовъ есть несомнѣнно истинное бытіе, но это не значитъ, что она раскрыта, извѣстна, раціональна. Вѣдь и математическая безконечность далеко не всегда имѣетъ раціональный предѣлъ; тѣмъ болѣе ирраціональна безконечность этическая, представляющая собою безконечно болѣе сложное сплетеніе категорій. Вотъ почему опредѣленіе индивидуальнаго назначенія дѣлается не посредствомъ „выводовъ и умозаключеній“ [1]), а чаще всего по указанію сократова демона. Вотъ почему исторія представляется намъ ареной хаотической борьбы, жизненнымъ хаосомъ. Это не значитъ конечно, что ирраціональность жизни не имѣетъ скрытаго смысла, логоса жизни, логоса исторіи, который внезапно озаряетъ порою странную непонятность личной и національной жизни.

Здѣсь возникаетъ цѣлая сѣть проблемъ этики и философіи исторіи, которая требуетъ перехода къ другимъ категоріямъ. До сихъ поръ мы старались лишь установить понятіе актуальной безконечности, какъ необходимое для философской системы вообще и для этики въ частности.

Идея добра имѣетъ своимъ царствомъ *всѣ времена* и *всѣхъ людей*; болѣе того, она хочетъ подчинить *весь* міръ, *все* бытіе своему суверенитету и не признаетъ никакихъ отводовъ и ограниченій своей компетенціи; посему ясно, что территоріей ея царства и срокомъ ея правленія будетъ *актуальная безконечность* [2]).

---

[1]) ib. V. 532.

[2]) Актуальная безконечность содержитъ въ себѣ потенціальную, какъ высшая ступень низшую; поэтому неправильно противопоставлять *вѣчность* и *время*, какъ нѣчто взаимно исключающее: *вѣчность* содержитъ въ себѣ *всѣ времена*. Такова мысль Плотина и Августина (цит. мѣсто), а за ними Шеллинга: „истинная вѣчность не есть вѣчность въ противоположность времени, но есть вѣчность, заключающая въ себѣ само время и полагающая его въ себѣ, какъ вѣчное“. S.W. VII. 238—239. CCXVIII.

Эта мысль кажется намъ особенно важной. Новѣйшія философскія теченія въ области логики любятъ противопоставлять безвременное вѣчное Gelten и реальный процессъ, протекающій во времени, рядъ идеальный и реальный. Но вѣчность, въ смыслѣ безвременной значимости, непремѣнно содержитъ въ себѣ схему времени. То, что имѣетъ значеніе истины ($2\times2=4$)— будетъ ею *всегда*, а не *никогда*, *gilt* во всѣ времена и вездѣ. Такимъ образомъ, идеальный рядъ „вѣчныхъ“ истинъ не оторванъ отъ ряда реальнаго, напротивъ, онъ немыслимъ безъ послѣдняго, онъ сохраняетъ *значеніе для всей реальности* и во *всей* реальности; „Gelten“ вообще выражаетъ собою реляцію; имѣть значеніе *для* кого и *для* чего? Несомнѣнно—*для всего* сущаго (es gilt für das ganze Sein).

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Субъектъ и объектъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Субъективный идеализмъ и его кризисъ въ системѣ Фихте.

Двѣ пары противоположностей: раціональное — ирраціональное и субъектъ—объектъ. Абсолютное, какъ единство четырехъ сторонъ. Четыре односторонних пониманія Абсолютнаго. Абсолютное, какъ объектъ и какъ субъектъ. Субъективный идеализмъ, какъ исходной пунктъ философіи Фихте. Кризисъ субъективнаго идеализма въ 1800 г. Свобода и нравственность, какъ иллюзіи. *Вѣра*, какъ исходъ. Эволюція понятія субъекта въ первомъ періодѣ. Неясность понятія. Субъектъ, какъ индивидуумъ. Субъектъ, какъ моральное лицо. Субъектъ, какъ сознаніе вообще. Попытки преодолѣнія субъективнаго идеализма въ Наукоученіи 1794 г. Догматическій идеализмъ отвергается. Субъектъ и объектъ созидаются актомъ противопоставленія. Переносъ закона противопоставленія въ субъектъ. Признаніе неправильности такого переноса. Первое Наукоученіе хочетъ быть *идеалъ-реализмомъ*; оно вводитъ вещь въ себѣ, какъ *идею*. Нерѣшенная проблема.

Два основныхъ противопоставленія образуютъ фундаментъ всего зданія философской системы Фихте. Первымъ будетъ, составлявшее доселѣ объектъ нашего изслѣдованія, противопоставленіе данности и созиданія, апостеріорнаго и апріорнаго, *ирраціональнаго и раціональнаго*; вторымъ — должно явиться противопоставленіе *субъекта и объекта*. Фундаментъ этотъ со всѣми его четырьмя углами безспорно заложенъ Кантомъ и покоится на могучихъ сводахъ всей предшествовавшей европейской мысли. Англійскій эмпиризмъ Локка и Юма, континентальный раціонализмъ Декарта, Спинозы и Лейбница, съ ихъ проблемами апріорнаго и апостеріорнаго, чувственнаго и сверхчувственнаго, вещи и представленія (res et idea), бытія и сознанія—использованы здѣсь въ качествѣ матеріаловъ новаго своеобразнаго синтеза.

Фихте продолжаетъ возведеніе этого зданія, заложеннаго Кантомъ [1]), постоянно напоминая о своемъ преемствѣ и стремясь

[1]) См. Историческую перспективу у Xavier Léon, La philosophie de Fichte. Paris. 1902. p. 132—210. „Le problème de la connaissance de Descartes a Fichte“.

увѣнчать храмъ философскаго идеализма единымъ могучимъ куполомъ Абсолютнаго. Онъ соревнуетъ въ этомъ отношеніи съ Шеллингомъ и Гегелемъ; но, каковы-бы ни были заслуги этихъ послѣднихъ въ философіи Абсолютнаго, одно безспорно останется за Фихте—это то, что онъ первый указалъ на необходимость завершить единымъ куполомъ строеніе, начатое Кантомъ и, что еще важнѣе, онъ одинъ понималъ необходимость сохранить въ этомъ куполѣ окно въ безпредѣльность, не замуровывать доступа безконечному свѣту.

Но только на вершинѣ своего философскаго развитія, въ своемъ замѣчательномъ Наукоученіи 1804 г., приходитъ Фихте къ заключенію, что послѣднее единство, или Абсолютное, котораго ищетъ философія, есть единство двухъ пересѣкающихся паръ противоположностей: субъекта—объекта и раціональнаго — ирраціональнаго. Онѣ составляютъ какъ-бы полярныя oppositа сѣвера и юга, востока и запада, пунктъ совпаденія которыхъ (coincidentia oppositorum), пунктъ пересѣченія или центръ—и будетъ *Абсолютное* [1]). Оно не есть такимъ образомъ ни объектъ, ни субъектъ, ни ирраціональная „жизнь", ни раціональное „черезъ"; оно не можетъ быть вложено въ одну изъ сторонъ противоположенія, не можетъ быть одностороннимъ, ибо должно быть всеобъемлющимъ, универсальнымъ, связывающимъ собою и порождающимъ изъ себя всѣ расчлененія бытія (Grunddisjunctionen des Seins).

Однако, прежде чѣмъ достигнуть этой вершины своей системы, Фихте прошелъ черезъ всѣ четыре невѣрныхъ и односторонніхъ пониманія Абсолютнаго.

Первое истолкованіе Абсолютнаго, какъ *объекта*, какъ субстанціи всѣхъ вещей, всей природы, какъ *Deus sive natura*—относится къ его увлеченію системой Спинозы и лежитъ позади его первыхъ литературныхъ выступленій. Уже давно было замѣчено, что философская система Фихте представляетъ какъ-бы антите-

---

[1]) Задача Наукоученія свести эти четыре фундаментальныя противоположности (Grunddisjunctionen) къ единству и показать, почему послѣднее единое расчленяется именно такъ. Это и составляетъ пятикратный синтезъ (die fünffache Synthesis), о которомъ говоритъ Фихте—синтезъ *созерцанія* и *понятія*, *субъекта* и *объекта* въ послѣднемъ, пятомъ моментѣ ихъ единства. См. Wissenschaftslehre 1812 г. Кар. II. Deduction der Fünffachheit in der Form der Erscheinung. X. 350 ff. Особенно см. стр. 356. Ср. ib. 391.

зисъ къ системѣ Спинозы: субстанція здѣсь становится субъектомъ [1]).

Въ „Назначеніи человѣка“ (1800 г.) *натурализмъ* въ духѣ Спинозы изображается первой ступенью въ пониманіи бытія. Міръ вещей, меня окружающій, есть природа, сплошь закономѣрная, сплошь причинно обусловленная, и я самъ, человѣкъ, представляю лишь одно изъ звеньевъ причиннаго ряда, вещь между вещами [2]). Почему философія не можетъ остановиться на этой точкѣ зрѣнія, удовлетворяющей, повидимому, нашъ умъ своимъ принципомъ строгой закономѣрности? Ей противится *чувство свободы*, постулатъ свободы, моральное чувство. Въ предѣлахъ строгаго натурализма нѣтъ мѣста свободѣ и нѣтъ различія между добромъ и зломъ. Такъ объясняетъ Фихте необходимость искать новую высшую точку зрѣнія, вскрывая этимъ жизненный нервъ всей системы [3]), ея стремленіе обосновать свободу и нравственность.

Абсолютное должно быть *субъектомъ*. Вотъ та точка зрѣнія, которая составляетъ исходный пунктъ его собственной системы. Только такъ возможна система *свободы* въ противоположность системѣ *необходимости*: субстанція должна стать субъектомъ.

Субъективный идеализмъ, Ich-Philosophie составляетъ несомнѣнно наиболѣе общеизвѣстную и исторически наиболѣе вліятельную фазу философіи Фихте. Обоснованная уже въ первомъ Наукоученіи 1794 г.[4]) она достигаетъ наиболѣе яркаго развитія и наиболѣе прямолинейнаго выраженія въ „Основахъ естественнаго права“ 1796 г. и въ „Первомъ введеніи въ Наукоученіе“ 1797 г.

---

[1]) Впервые на это указалъ Якоби, назвавшій систему Фихте „перевернутымъ спинозизмомъ“ (der *umgekehrte* Spinozismus). См. Jacobi an Fichte. 1799. Werke. III. B. Lpz. 1816. S. 12. Ср. у насъ выше стр. 116. Неправильно и поверхностно оцѣниваетъ отношеніе Фихте къ Спинозѣ Kabitz (Studien zur Entw. der Fichteschen Wissenschaftslehre. Berl. 1902. S. 2—10).

[2]) II. 169—182.

[3]) II. 189—198.

[4]) Субъективный идеализмъ подкрѣпляется здѣсь ученіемъ о *продуктивномъ воображеніи*: „вся реальность... созидается исключительно посредствомъ продуктивнаго воображенія“; „и оно не обманываетъ насъ, но даетъ истину и притомъ единственно возможную истину“. (Wiss. 1794. I. 227). Итакъ, реальность и истина суть *продукты воображенія*; вотъ наихудшая форма субъективизма! Съ этой точки зрѣнія *я* будетъ альфой и омегой философіи: „въ философіи необходимо исходить изъ *я*“, говоритъ первое Наукоученіе (I. 298); лекціи, въ которыхъ излагалось это послѣднее, Фихте заканчиваетъ словами: „die Philosophie lehrt uns alles im Ich aufzusuchen“. I. 412.

Я, субъектъ, или „разумъ вообще“ есть чистое *дѣйствіе*, и оно созидаетъ всѣ объекты, всю реальность, весь міръ вещей: „объектъ имѣетъ свое основаніе только въ дѣятельности *я*“; „положеніе Наукоученія: что́ существуетъ — существуетъ посредствомъ дѣйствія *я* (посредствомъ продуктивнаго воображенія)“ [1]). „Спрашивается, какъ представляющее *я* приходитъ къ убѣжденію, что внѣ его представленія существуетъ объектъ этого послѣдняго, и что объектъ устроенъ такъ, какъ онъ представляется?“ Отвѣтъ гласитъ: „*Я* само создаетъ посредствомъ своей дѣятельности объектъ. Форма его дѣятельности сама и есть объектъ, и ни о какомъ другомъ объектѣ нельзя и думать“ [2]). Субъективизмъ, по мнѣнію Фихте, составляетъ истинно-философскую точку зрѣнія: „kehre deinen Blick in dein Inneres“—таково первое требованіе, которое философія предъявляетъ къ своему ученику [3]). Съ этой точки зрѣнія міръ опыта не будетъ міромъ объектовъ, міромъ вещей, а лишь „*системой представленій*, сопровождаемыхъ чувствомъ необходимости“ [4]). Философская система, считающая Абсолютное объектомъ, вещью въ себѣ—есть *догматизмъ* и должна смѣниться *идеализмомъ*, провозглашающимъ, что Абсолютное есть не объектъ, а субъектъ, не вещь въ себѣ, а „*я въ себѣ*“ [5]). Субъектъ будетъ, слѣдовательно, глубочайшей основой всего бытія [6]) — на этой точкѣ зрѣнія остается и „Второе введеніе въ Наукоученіе“. Все для философіи сосредоточено въ *субъектѣ*, въ познаніи того, какъ онъ опредѣляетъ объектъ [7]); въ концѣ концовъ, вообще *нѣтъ бытія внѣ сознанія* [8]).

Міръ есть мое представленіе, продуктъ моей синтетической дѣятельности, моего „продуктивнаго воображенія“—въ этомъ, по мнѣнію Фихте, состоитъ трансцендентальный идеализмъ Канта [9]).

Фихте, по его собственному утвержденію, беретъ у Канта основные принципы своей системы: принципъ творческой само-

---

[1]) Grundlage des Naturrechts. 1796. III. 1. 3.

[2]) ib. III. 23. Ср. Erste Einleit. 1797. I. 421. 443.

[3]) Этими словами начинается „Первое введеніе въ Наукоученіе“ I. 422.

[4]) ib. I. 423.

[5]) ib. I. 425—428. Ср. 509.

[6]) Zweite Einleitung... 1797. I. 455—458.

[7]) System der Sittenlehre 1798. IV. 31. Ср. Ueber den Grund. etz... 1798. V. 184 и Apellation... 1799. V. 210.

[8]) Syst. d. Sitt. 1798. IV. 17. Ср. 224.

[9]) Grund. des Naturrechts. 1796. III. 26. „Человѣческій духъ“ все созидаетъ изъ себя самого.

стоятельности разума, „спонтанности“ мышленія и принципъ „трансцендентальнаго единства апперцепціи“ (*я мыслю*, сопровождающее всѣ представленія); на нихъ онъ хочетъ построить задуманную Кантомъ „систему чистаго разума“ [1]). Притомъ Фихте хочетъ быть болѣе послѣдовательнымъ идеалистомъ, чѣмъ самъ Кантъ, непослѣдовательность котораго заключалась въ понятіи „вещи въ себѣ“. Вещь въ себѣ, какъ нѣчто безусловно противорѣчивое, должна быть уничтожена: нельзя утверждать *мысль*, которую никто не долженъ мыслить [2]); а если отрицать, что это мысль (менъ), и утверждать, что это *вещь* въ себѣ, внѣ всякаго мышленія, не встрѣчающаяся ни въ какомъ мышленіи, то тогда нельзя ее мыслить и слѣдуетъ ее признать *немыслимой*. Критическій идеализмъ долженъ остаться до конца послѣдовательнымъ: онъ не можетъ признавать ничего внѣ сознанія, внѣ мышленія, внѣ *я*. Такъ понялъ Канта не одинъ Фихте, а и Якоби [3]), Сигизмундъ Бекъ и, вслѣдъ за Фихте—Шеллингъ.

Субъективный идеализмъ представляетъ наиболѣе наивную наиболѣе догматичную, а потому и наиболѣе популярную форму философіи Фихте. Догматизмъ этой „дурной“, односторонней метафизики, считающей *я* послѣднимъ, достаточнымъ основаніемъ (см. у насъ выше стр. 117—118), вкладывающей Абсолютное въ субъектъ—преодолѣвается самимъ Фихте. Моментомъ преодолѣнія субъективнаго идеализма будетъ „Назначеніе человѣка“ 1800 г. Оно и должно считаться рубежомъ между первымъ и вторымъ

---

[1]) Zweite Einleit. 1797. I. 474—479. Подробную картину развитія Наукоученія изъ идеализма Канта черезъ посредство Рейнгольда и Шульце даетъ Кабитцъ на основаніи новыхъ, впервые имъ изданныхъ манускриптовъ Фихте, относящихся повидимому къ 1793 году. Развитіе мысли Фихте, говоритъ онъ, можно здѣсь прослѣдить почти день за днемъ. Задачи Кабитца лежатъ въ сторонѣ отъ нашихъ; что же касается открытыхъ манускриптовъ, то они для насъ мало интересны: мы имѣемъ въ нихъ слишкомъ раннюю фазу мысли Фихте; все, что попадается здѣсь цѣннаго, было затѣмъ использовано лучше и полнѣе въ послѣдующихъ произведеніяхъ Фихте, имъ самимъ напечатанныхъ. См. Kabitz. op. cit. 56—100.

[2]) Best. des Menschen 1800. II. 238—239. Ср. I. 491. 472. 480 ff. 501.

[3]) Идеализмъ Канта онъ истолковалъ, какъ „универсальный идеализмъ“, „сильнѣйшій идеализмъ“, „спекулятивный эгоизмъ“. Jacobi. Werke. Lpz. 1816. II. 310. 41. 36. 44. И о „вещи въ себѣ“ сказалъ, что *безъ* нея нельзя войти въ систему Канта, а *съ* нею нельзя въ этой системѣ остаться. Ib. II. 304. Якоби, безъ сомнѣнія, оказалъ сильное вліяніе на Фихте, что послѣдній признаетъ и самъ. Zweite Einl. 1797. I. 481.

періодомъ философіи Фихте, ибо въ немъ выражается *кризисъ субъективнаго идеализма*. Второй періодъ системы Фихте, гораздо болѣе богатый и значительный (его вершиной будетъ Наукоученіе 1804 г.), остается въ полномъ забвеніи; между тѣмъ, именно для современной мысли онъ представляетъ наибольшій интересъ. Какъ преодолѣваетъ субъективный идеализмъ тотъ философъ, который выразилъ его съ наибольшей силою и что онъ предлагаетъ на его мѣсто? Это должно представляться особенно важнымъ въ наше время, жаждущее освобожденія отъ вѣкового субъективизма и психологизма.

Что было привлекательнаго для Фихте въ субъективномъ идеализмѣ, и почему въ первомъ періодѣ онъ такъ сильно его отстаиваетъ? Развѣ критика Якоби не была имъ замѣчена? (Jacobi. Idealismus und Realismus, ein Gespräch. 1787.)

Прежде всего, ему казалось, что только субъективный идеализмъ рѣшаетъ безъ противорѣчія проблему возможности познанія: догматической реализмъ со своими „вещами“ и ихъ „механической причинностью“, механическимъ воздѣйствіемъ — не можетъ объяснить возникновеніе *представленій*, не можетъ объяснить „интеллигенцію“. Нельзя объяснить связь „интеллигенціи“ съ независимымъ отъ нея бытіемъ. Единственный выходъ—положить „интеллигенцію“, субъектъ въ основу всего, какъ нѣчто „первое, абсолютное“ [1]), и тогда истолковать опытъ, какъ „систему необходимыхъ представленій“, не прибѣгая къ противорѣчивой вещи въ себѣ.

Но не это было для него главнымъ и рѣшающимъ. Фихте отстаивалъ субъективный идеализмъ въ концѣ концовъ потому, что онъ казался ему единственнымъ средствомъ для обоснованія свободы и нравственнаго закона; вѣдь вся его система, какъ уже неоднократно нами было указано, одушевлена единымъ стремленіемъ обосновать этику на твердомъ, незыблемомъ основаніи. Утвержденіе: „*я дѣйствительно свободенъ*“ — составляло для него „первый членъ символа вѣры“ [2]), камень, на которомъ была возведена вся система, отлично сознававшая, что она покоится не на теоретическомъ, а на практическомъ интересѣ [3]). И вотъ ему кажется, что эта вѣра несовмѣстима съ вѣрой въ самостоятель-

---

[1]) Erste Einleit. 1797. I. 436—439.
[2]) System der Sittenlehre 1798. IV. 54. Ср. 50. 52.
[3]) ib. IV. 26.

ное бытіе вещей, съ догматическимъ натурализмомъ, неизбѣжно превращающимъ свободное *я* въ вещь между вещами. Или догматизмъ, или идеализмъ! Моральное чувство, моральная вѣра заставляетъ человѣка выбрать *идеализмъ* [1]). Онъ сразу спасаетъ отъ желѣзной необходимости міра вещей, неизбѣжно уничтожающей, какъ это показалъ Спиноза, всякую свободу. „Ты не будешь больше трепетать передъ необходимостью, которая существуетъ только въ твоемъ мышленіи, не будешь бояться быть подавленнымъ вещами, которыя суть твои продукты, не будешь ставить рядомъ, въ одинъ классъ—себя, мыслящее существо, и объекты мысли, проистекающія изъ тебя“ [2]). Итакъ, мыслящее существо, человѣкъ не есть вещь между вещами уже просто потому, что онъ есть *субъектъ*. Онъ мыслитъ эти вещи, онъ создаетъ ихъ своимъ продуктивнымъ воображеніемъ и онъ же воздѣйствуетъ на нихъ, преобразуя ихъ въ нравственномъ творчествѣ. Дѣйствующій субъектъ есть все.

Кризисъ субъективнаго идеализма начинается для Фихте въ тотъ моментъ, когда онъ приходитъ къ убѣжденію, что эта точка зрѣнія подрываетъ и разрушаетъ то, что должна была обосновать, что она превращаетъ въ *иллюзію* долгъ, мораль, личность; необходимость преодолѣвается тѣмъ, что уничтожается все бытіе. Я самъ и все вокругъ меня обращается въ ничто [3]).

То, что тѣлесный міръ внѣ меня обращается въ представленіе и только представленіе—съ этимъ еще можно было-бы примириться, но та-же судьба постигаетъ и меня самого. Все становится представленіемъ, измышленіемъ. Само *я*, реальность котораго необходимо отстоять для этики, есть только измышленіе (blosse Erdichtung). Я не могу сказать: *я ощущаю, созерцаю, мыслю;* а долженъ сказать: *представляется мысль, что* я ощущаю, созерцаю, мыслю. Получается лишь непрерывная игра представленій, смѣна образовъ, никому и ничего не изображающихъ, образовъ „безъ значенія и цѣли“. Вся реальность превращается въ сонъ, и нѣтъ духа, который грезитъ, и нѣтъ бытія, о которомъ онъ грезитъ [4]). *Дѣйствую* я дѣйствительно, или мнѣ лишь представляется, что я дѣйствую? *Чувствую* я дѣйствительно, или я лишь

---

[1]) Erste Einleit. 1797. I. 432—435.
[2]) Best. des Menschen. 1800. II. 240.
[3]) ib. II. 240.
[4]) ib. II. 241—245.

думаю, что чувствую? наконецъ, *думаю* я дѣйствительно, или я лишь думаю, что я думаю?[1]) Фихте принужденъ здѣсь вполнѣ согласиться съ Якоби, который указывалъ, что система абсолютнаго субъективизма есть „грезящій идеализмъ“, или „*нигилизмъ*“: „все тонетъ въ зіяющей безднѣ абсолютной субъективности“— природа съ ея законами, а въ концѣ концовъ и я самъ[2]).

Субъективный идеализмъ представляетъ такое міросозерцаніе, которое достаточно продумать до конца, чтобы тотчасъ его отвергнуть. Въ „Назначеніи человѣка“ происходитъ его кризисъ. „Нѣтъ нигдѣ ничего, кромѣ моего представленія—для здраваго смысла это смѣшная и нелѣпая мысль, которую ни одинъ человѣкъ не можетъ высказать серьезно и которая не нуждается въ опроверженіи“. И однако для послѣдовательнаго размышленія она неопровержима и представляетъ собою „мысль, повергающую въ прахъ и уничтожающую“[3]).

Чтобы выйти изъ этого затрудненія, Фихте прибѣгаетъ къ тому средству, которое онъ примѣнялъ еще въ „Первомъ введеніи“ и въ „System der Sittenlehre“ 1798 г.—къ *вѣрѣ*. Вѣра останавливаетъ разрушительную работу рефлексіи въ томъ пунктѣ, гдѣ она угрожаетъ самому цѣнному—угрожаетъ моральному субъекту и его дѣятельности. Мы *вѣримъ* въ реальность разумныхъ существъ и въ реальность вещей, какъ объектовъ воздѣйствія, какъ сферы ихъ дѣятельности,—*вѣримъ* изъ практическихъ основаній, исходя изъ примата практическаго разума[4]). Въ этомъ рѣшеніи всего сильнѣе обнаруживается вліяніе Якоби на Фихте. Якоби думалъ, что *въ вѣрѣ, въ чувствѣ*, лежитъ единственное спасеніе отъ идеалистическаго иллюзіонизма. Реальное бытіе постигается чувствомъ, вѣрою, а не представленіемъ[5]). Разница между ними только въ томъ, что у Фихте эта вѣра носитъ *моральный* характеръ.

---

[1]) ib. II. 252—253. Спекуляція, говоритъ Фихте, можетъ такъ восходить до безконечности, дѣлая все *сомнительнымъ*. Онъ не останавливается долѣе на этомъ важномъ открытіи, изъ котораго вытекаетъ совсѣмъ иное пониманіе субъекта: субъективное—есть сомнительное, иллюзорное!

[2]) Jacobi. Werke. II. 40. 19. 36. 108. III. 44. II. 44. 217.

[3]) Fichte, ib. II. 248.

[4]) ib. 259—263. 288.

[5]) Jacobi. Werke. II. 105. Развивая и обосновывая эту мысль, Якоби ссылается на Юма, который опредѣленно высказалъ, что различіе между измышленіемъ и достовѣрной реальностью лежитъ въ вѣрѣ, въ чувствѣ. „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus“. Jacobi. II. 156. 163.

Хотя эта мысль Якоби и Фихте и сохраняетъ извѣстное значеніе [1]), однако она не можетъ дать дѣйствительнаго преодолѣнія субъективнаго идеализма. Вѣра призывается здѣсь на помощь слишкомъ рано, когда еще не всѣ средства разума использованы. Безспорно было-бы „скандаломъ философіи“, какъ выразился Кантъ, „принимать *на вѣру* бытіе вещей внѣ насъ и не быть въ состояніи дать удовлетворительное доказательство тому, кто вздумалъ-бы въ нихъ сомнѣваться“ [2]). Если *вѣра*, по опредѣленію Ап. Павла, есть „уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ“, то странно говорить о вѣрѣ тамъ, гдѣ мы имѣемъ видимое и наличное, нашъ познаваемый и ощущаемый міръ; вѣру нужно сохранить для прикосновенія къ мірамъ инымъ.

И Фихте конечно не останавливается на этомъ рѣшеніи, заимствованномъ у Якоби, онъ ищетъ иного, своего. Въ „Назначеніи человѣка“ мы находимъ лишь кризисъ субъективизма, но не находимъ раціональнаго выхода. Сознательное и зрѣлое преодолѣніе идеализма совершается лишь въ Наукоученіи 1804 г.

Но и до тѣхъ поръ понятіе субъекта, *я*, должно было претерпѣть нѣкоторыя измѣненія, должно было до извѣстной степени усовершенствоваться, прежде чѣмъ предстать на судъ Наукоученія 1804 г. И только потому критика послѣдняго представляетъ для насъ огромный философскій интересъ, что она направлена противъ очищеннаго и обновленнаго субъективизма, противъ такого субъективизма, который неискоренимо живетъ со времени Канта и Фихте до нашихъ дней въ формѣ суверенаго *сознанія вообще*, властвующаго надъ всѣми проблемами философіи.

Что такое *я*, о которомъ говоритъ Фихте, его *субъектъ?* Есть-ли это *мое я*, *я* каждаго человѣка, *я* въ смыслѣ моральной личности, или это сверхъиндивидуальный субъектъ, теоретико-познавательный субъектъ? Безудержное теченіе крайняго субъективизма, вскрытое нами у Фихте, порою смѣшиваетъ всѣ эти значенія. Такъ, *я*, ведущее діалогъ съ духомъ въ „Назначеніи человѣка“, есть очевидно отдѣльный индивидуумъ, пришедшій къ трагическому *солипсизму*, *эгоизму* и даже, въ концѣ концовъ, къ

---

[1]) Оно состоитъ въ указаніи на внѣинтеллектуальные элементы сознанія, на чувство, переживаніе. У Фихте—это переживаніе вещей, содѣйствующихъ и противодѣйствующихъ моей моральной дѣятельности. II. 260.

[2]) Kritik der rein. Vern. Vorrede zur 2 Aufl. XXXIX. Anm.

нигилизму, поглотившій весь міръ и самого себя. *Я*, о которомъ говорилось въ „Основахъ естественнаго права“, было, безъ сомнѣнія, моральнымъ субъектомъ, дѣйствующимъ лицомъ, тоже превратившимъ весь міръ въ свое представленіе въ продуктъ своего творческаго воображенія. Поэтому Шеллингъ до извѣстной степени имѣлъ поводъ упрекать Фихте въ томъ, что Абсолютомъ у него является конечный рефлектирующій субъектъ, т. е. отдѣльный человѣкъ [1]). Всѣ эти вредныя смѣшенія Фихте устраняетъ въ своемъ „Второмъ введеніи“... 1797 г. „*Чистое я*“, о которомъ говоритъ Наукоученіе, никакъ не есть индивидуумъ, лицо („unsere liebe Person“), *я* въ противоположность *ты*, нѣтъ, оно соотвѣтствуетъ „трансцендентальной апперцепціи“ Канта и выражаетъ „духовность вообще“, разумъ, субъектъ въ противоположность объекту (das Ich überhaupt, d. h. das Nicht-Object). Если Наукоученіе признаетъ нѣчто „въ себѣ“, нѣчто абсолютное, то это будетъ— разумъ; индивидуальность есть для него лишь акциденція [2]). Съ другой стороны, этотъ субъектъ, представляющій „только форму *я*“ не долженъ быть смѣшиваемъ съ *идеей я*, т. е. съ идеаломъ разумности, воплощеннымъ въ общинѣ свободныхъ существъ и въ матеріальной культурѣ, съ этической идеей (см. у насъ выше стр. 130). Ясно, такимъ образомъ, что дѣло идетъ о *теоретическомъ субъектѣ*, какъ о единствѣ разума, единствѣ научнаго мышленія, единствѣ *сознанія вообще*. О такомъ субъектѣ говоритъ System der Sittenlehre 1798 г., утверждая, что нѣтъ бытія внѣ сознанія [3]).

---

[1]) Онъ ссылался на то, что Фихте сказалъ въ первомъ Наукоученіи: eines jeden Ich sei sich selbst die absolute Substanz. Löwe. Die Philosophie Fichtes etz. Stutt. 1862. S. 231.

Въ общемъ Шеллингъ не имѣлъ права сказать это о Wiss. 1794, ибо абсолютный субъектъ, безконечное *я* противопоставляется тамъ конечному и относительному.

[2]) I. 476. 501—505.

[3]) Sonnenklarer Bericht 1801 г. тоже понимаетъ субъектъ въ смыслѣ *сознанія вообще*. II. 382. 394—395. 402. Еще ярче, пожалуй, эта мысль высказывается въ послѣднихъ произведеніяхъ Фихте. Такъ напр., въ „Thatsachen des Bewusstseins“ 1813 г.—опредѣленно фиксируется понятіе логическаго субъекта, единаго сознанія: это „не индивидуумъ, не личность“. Только догматики отождествляютъ субъектъ съ индивидуумомъ. Если индивидуумовъ множество, то познающій субъектъ—одинъ. Въ познаніи міра *всѣ* индивидуумы суть *единое я*. *Я*, о которомъ здѣсь говорится, есть „только одно *я*, какъ существуетъ *только одинъ міръ*“. Это сверхъиндивидуальное сознаніе „существуетъ не въ комъ-либо, но всѣ личности вообще существуютъ *въ немъ*“.

Такой субъектъ живетъ и въ современной философіи—въ имманентной школѣ, у Риккерта и вообще у кантіанцевъ и фихтеанцевъ различныхъ толковъ.

Обыкновенно Наукоученіе 1794 г. считается оплотомъ субъективнаго идеализма (der Ich-Philosophie). Такъ оно было понято Шеллингомъ и въ этомъ аспектѣ положено въ основу его перваго произведенія „Vom Ich, als Prinzip der Philosophie“. Съ этой точки зрѣнія оно постоянно излагалось во всѣхъ исторіяхъ философіи. Однако внимательное изученіе показываетъ, что первое Наукоученіе постоянно старается отмежеваться отъ субъективнаго идеализма. Оно устанавливаетъ антиномію *догматическаго реализма* и *догматическаго идеализма*, которая, какъ мы видѣли, обсуждалась и рѣшалась затѣмъ въ „Первомъ введеніи“ и въ „Назначеніи человѣка“. *Догматическій реализмъ* исходитъ изъ *не я*, какъ изъ причины представленій. Объектъ будетъ послѣдней субстанціей, а субъектъ, *я*—лишь акциденціей. Эта точка зрѣнія, кладущая въ основу вещь въ себѣ, вкладывающая Абсолютное въ объектъ, воплощается для Фихте въ спинозизмѣ [1]). *Догматическій идеализмъ* объявляетъ *я* абсолютной субстанціей; *не я* существуетъ только въ представленіи, только какъ акциденція *я*, всякая вещь въ себѣ уничтожается, всѣ представленія вытекаютъ изъ *я*, *я* обладаетъ абсолютной дѣятельностью [2]). Но вѣдь это точное выраженіе того идеализма, который представленъ въ „Первомъ введеніи“, въ „Основахъ естественнаго права“, въ „Назначеніи человѣка“! Абсолютное вкладывается въ субъектъ, *Ich an sich* кладется въ основу всего. Только здѣсь онъ носитъ къ нашему удивленію названіе „догматическаго“, тогда какъ тамъ онъ *противополагался* догматизму. Здѣсь Фихте отвергаетъ и тезисъ и антитезисъ, ибо они *оба ложны*. Здѣсь онъ думаетъ, что такого прямолинейнаго рѣшенія, какое даетъ субъективный догматическій идеализмъ, нельзя принять. *Критическій* идеализмъ прежде всего признаетъ, что „человѣческій, т. е. конечный разумъ

(„Keiner hat dieses Bewusstsein, sondern Alle zusammen, inwiefern sie Personen sind, *werden gehabt* von ihm“). IX. 518. 549. 526. Ср. System der Sittenlehre. 1812. XI. 11. 65.

[1]) Wiss. 1794. I. 155. 185. (та-же точка зрѣнія называется „qualitativer Realismus“).

[2]) ib. I. 155. 184. 185 (въ другомъ мѣстѣ онъ называется „qualitativer Idealismus“).

поставленъ здѣсь въ противорѣчіе съ самимъ собой“ [1]), въ этомъ прежде всего его отличіе отъ обоихъ догматизмовъ, игнорирующихъ діалектическую трудность. Ни система Канта, ни система Фихте не совпадаютъ, по утвержденію этого послѣдняго, съ такимъ реализмомъ или съ такимъ идеализмомъ. Правда, Фихте признаетъ, что идеализмъ представляетъ собою шагъ впередъ: онъ поднимается надъ *не я*, абстрагируетъ отъ *не я*, приходитъ къ *я*, къ самосознанію, однако, съ другой стороны, онъ не въ силахъ объяснить то, что должно быть объяснено: ограниченіе *я* (Affection), воздѣйствіе чего-то на *я* [2]). Въ самомъ дѣлѣ, если существуетъ *только субъектъ*, и все есть только субъектъ, если нѣтъ ничего внѣ субъекта, то какъ вообще возможна мысль о какомъ-то объектѣ, о чемъ-то другомъ, ограничивающемъ субъектъ? Но если это не объяснено, то и ничто не объяснено, ибо не объясненъ міръ объектовъ, міръ предметный, т. е. весь міръ вообще. Совершенно та-же трудность была претковеніемъ для догматическаго реализма: если *все* есть вещь, все есть объектъ, то откуда вообще мышленіе, субъектъ? Однимъ словомъ, нельзя *абсолютировать* одно изъ этихъ понятій (субъектъ, или объектъ), ибо они *релятивны, соотносительны:* субъектъ существуетъ только въ противопоставленіи объекту, только *черезъ посредство* объекта и наоборотъ. Въ объясненіи познанія и дѣйствія нельзя начинать ни съ субъекта, ни съ объекта, а только съ акта противопоставленія того и другаго. Къ этому важнѣйшему результату, долженствующему разъ навсегда опрокинуть субъективный идеализмъ, Фихте приходитъ уже въ своемъ первомъ Наукоученіи. Онъ кладетъ въ основу всего *законъ посредственнаго полаганія* (des mittelbaren Setzen), т. е. иначе говоря, законъ противополаганія (извѣстное намъ изъ перваго отдѣла „Durch“, какъ принципъ разума вообще, понятія вообще) [3]). „Законъ для *я*—полагать *я* и *не я* только черезъ посредство другъ друга (nur mittelbar zu setzen)“, субъектъ полагается только черезъ посредство объекта и наоборотъ, ибо, что такое субъектъ — можетъ быть опредѣлено только черезъ противоположеніе объекту и наоборотъ; если вообще полагается нѣчто, то необходимо полагается „или субъектъ, или объектъ и оба только черезъ посредство другъ друга“. Если *положить* въ

---

[1]) ib. I. 156.
[2]) ib. I. 155.
[3]) ib. I. 184. 185—186.

основу этотъ законъ, говоритъ Фихте, то для объясненія представленій нѣтъ болѣе надобности начинать съ воздѣйствія *не я*, какъ это дѣлаетъ догматическій реализмъ [1]), т. е. начинать съ вещи въ себѣ; но (можемъ мы добавить) нѣтъ и надобности считать началомъ всего *я въ себѣ* (Ich an Sich), ибо *я* и *не я*, субъектъ и объектъ создаются сразу, однимъ ударомъ, однимъ актомъ расчлененія. Этотъ законъ противополаганія субъекта и объекта, принципъ ихъ соотносительности — лежитъ въ основѣ всей системы, въ основѣ теоретическаго и практическаго разума, въ основѣ познанія и дѣйствія. Все это такъ, могутъ намъ возразить, соотносительность субъектъ-объекта признана, но она тотчасъ-же затѣмъ субъективирована. На вопросъ, *кто* противополагаетъ, *кто* расчленяетъ—Наукоученіе отвѣчаетъ указаніемъ на свой первопринципъ, на *я*. Субъективный идеализмъ такимъ образомъ все-же одерживаетъ верхъ. Дѣйствительно, первое Наукоученіе становится на эту точку зрѣнія: „посредственное полаганіе“ мыслится идеалистически, какъ абсолютное дѣйствіе субъекта; законъ посредственнаго полаганія истолковывается, какъ „*субъективный и идеальный*, имѣющій свое основаніе только въ *я*“ [2]). Эти мѣста всѣми были замѣчены, ибо они совпадаютъ съ единообразнымъ и обычнымъ пониманіемъ Фихте.

Но совершенно незамѣченнымъ проходитъ то обстоятельство, что Наукоученіе 1794 г. не остается на этой точкѣ зрѣнія и оставляетъ ее за собою въ настойчивомъ стремленіи вырваться изъ субъективизма. Мы находимъ у Фихте удивительное признаніе—признаніе неправильности переноса этого основного закона противопоставленія въ субъектъ: „этотъ законъ не есть ни только субъективный и идеальный, ни только объективный и реальный, но основаніе этого закона *должно лежать въ объектѣ и субъектѣ заразъ*“ [3]). Какъ это понимать? что значитъ „въ объектѣ и субъектѣ заразъ?“ На этотъ вопросъ Фихте отвѣчаетъ *апоріей:* „wir bescheiden uns hierüber unserer Unwissenheit“ [4]). Если мы обратимся ко второй части Наукоученія, въ надеждѣ разрѣшить эту

---

[1]) ib. I. 188. 189.

[2]) ib. I. 187. 189. 190.

[3]) ib. Курсивъ Фихте.

[4]) ib. Онъ добавляетъ тотчасъ-же: „это и будетъ критическій количественный идеализмъ, установленіе котораго было выше обѣщано“, т. е. въ этомъ и состоитъ точка зрѣнія Наукоученія, которую онъ выше выражалъ именно этимъ терминомъ.

апорію, то будемъ до извѣстной степени разочарованы. Снова Фихте настаиваетъ здѣсь на томъ, что его система не есть ни *догматическій идеализмъ*, ни *догматическій реализмъ:* „Наукоученіе занимаетъ какъ-разъ середину между обѣими системами и есть критическій идеализмъ, который можно назвать *реалъ-идеализмомъ*. или *идеалъ-реализмомъ*“ [1]). Никто не повѣрилъ ему въ томъ, что его Наукоученіе есть „идеалъ-реализмъ“ и никто не обратилъ вниманіе на его требованіе „держать середину“ между идеализмомъ и реализмомъ, поэтому прошло незамѣченнымъ и то странное рѣшеніе, которое должно указать эту середину и обосновать собою идеалъ-реализмъ. Это рѣшеніе кладетъ въ основу противорѣчивую *вещь въ себѣ* въ полномъ сознаніи ея двойственной, діалектической природы: она существуетъ „нигдѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ вездѣ. Она здѣсь на лицо, поскольку ею не обладаютъ и она ускользаетъ, лишь только ее хотятъ схватить (es ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, sobald man es auffassen will). Вещь въ себѣ есть нѣчто для *я*, и слѣдовательно *въ я*, и вмѣстѣ съ тѣмъ она должна быть *не въ я:* слѣдовательно это нѣчто противорѣчивое, и тѣмъ не менѣе все-же она должна быть положена въ основу всего нашего философствованія, какъ предметъ необходимой идеи и она всегда и искони лежала въ основѣ всякой философіи и всѣхъ дѣйствій конечнаго духа, и лишь не сознавалось ясно ея присутствіе и лежащее въ ней противорѣчіе“ [2]). „То, что конечный духъ долженъ необходимо утверждать нѣчто абсолютное внѣ его (вещь въ себѣ) и всетаки, съ другой стороны, долженъ признать, что это нѣчто только *для него* существуетъ (есть необходимый ноуменъ)—составляетъ тотъ кругъ, который можно въ безконечность расширять, но изъ котораго нельзя вырваться“ [3]). И признаніе этого „круга“ составляетъ преимущество критическаго идеализма, или идеалъ-реализма передъ двумя видами догматизма. Но вѣдь это возвращеніе къ вещи въ себѣ! Какъ можетъ Фихте снова вводить это понятіе, послѣ того, какъ онъ такъ блестяще и отчетливо показалъ его непріемлемость? Внимательно вчитываясь въ это мѣсто, мы находимъ однако принципіальное отличіе отъ старой догматической вещи въ себѣ: „вещь въ себѣ, какъ *предметъ необходимой идеи*“, гово-

---

[1]) ib. I. 281.
[2]) ib. I. 283.
[3]) ib. I. 281.

ритъ здѣсь Фихте и далѣе все время сохраняетъ терминъ „идея“ [1]). Но мы знаемъ, что *идея* у него означаетъ безконечную задачу, прогрессъ въ безконечность, а потому діалектика „вещи въ себѣ“ есть не что иное, какъ знакомая намъ діалектика безконечной задачи, стремленія, Эроса, прогресса въ безконечность. Чтобы опредѣлить, какая именно задача здѣсь имѣется въ виду, въ чемъ содержаніе этой идеи, мы должны обратить вниманіе на скрытое въ вещи въ себѣ противорѣчіе: нѣчто *въ я* и вмѣстѣ съ тѣмъ *не въ я*, имманентное и трансцендентное; задача состоитъ въ разрѣшеніи этого противорѣчія, слѣдовательно, она состоитъ въ единствѣ противоположностей имманентнаго и трансцендентнаго, въ идентитетѣ субъекта и объекта. Двойственность вещи въ себѣ состоитъ въ томъ постоянномъ ограниченіи *я* и постоянномъ переходѣ за всякую границу, которое составляетъ тему практической части Наукоученія и истолковывается, какъ стремленіе, какъ прогрессъ въ безконечность [2]). *Я* все время встрѣчаетъ нѣчто трансцендентное, лежащее за его предѣлами, и все время, переходя предѣлъ, дѣлаетъ это нѣчто себѣ имманентнымъ, вбираетъ его въ себя. Законъ „посредственнаго полаганія“ (противополаганія) развертывается здѣсь въ безконечный рядъ противополаганій имманентнаго и трансцендентнаго, субъекта и объекта [3]). Гдѣ этотъ рядъ? быть можетъ онъ все-же переносится въ субъектъ? Въ отвѣтъ на это мы снова находимъ здѣсь, какъ и въ теоретической части, отстраненіе идеализма. Вводя понятіе „вещи въ себѣ“, какъ *идеи*, Фихте предсказываетъ, что это рѣ-

---

[1]) ib. I. 283—284.

[2]) „Ограничивающее лежитъ (полагается) не *во мнѣ*, но *внѣ меня;* иначе не было-бы никакого стремленія. Не было-бы на лицо не-*возможности*, а было-бы не-*желаніе*“. I. 289.

[3]) *Предѣломъ* этого ряда будетъ для Наукоученія—абсолютный субъектъ: субъектъ долженъ въ концѣ концовъ все вобрать въ себя, все опредѣлить собою (въ процессѣ познанія и этическаго дѣйствія), субъектъ будетъ задачей идеей, конечной цѣлью. Однако ясно, что абсолютный субъектъ уже не будетъ субъектомъ, ибо онъ ничѣмъ не будетъ отличаться отъ абсолютнаго объекта. Поэтому Фихте и колеблется въ формулировкахъ предѣла ряда, идеи: то это будетъ идеей *я*, то *вещью* въ себѣ, какъ идеей. Въ дѣйствительности *безусловное* не можетъ быть ни объектомъ только, вещью (Ding ist bedingt, сказалъ Шеллингъ), ни только субъектомъ, ибо субъектъ *обусловленъ* объектомъ не менѣе послѣдняго. Фихте приходитъ къ этой истинѣ уже въ System der Sittenlehre 1798 г., Шеллингъ въ „Трансцендентальномъ Идеализмѣ“ 1800 г.

шеніе поймутъ неправильно и что отсюда проистекутъ невѣрныя сужденія о его системѣ. Двоякимъ образомъ можно неправильно понять установленную нами идею, говоритъ онъ: можно рефлектировать только на то, что она, въ качествѣ идеи, все-таки должна находиться въ *я* (что она существуетъ для *я* и есть „необходимый ноуменъ"); кто думаетъ такъ, и кто притомъ „рѣшительный мыслитель", тотъ „становится *идеалистомъ*" и догматически отрицаетъ всякую реальность внѣ насъ". А съ другой стороны можно „рефлектировать только на то, что предметъ этой идеи есть независимое *не я* и стать трансцендентнымъ *реалистомъ*". *Идеалъ-реализмъ*, который хочетъ утвердить Фихте, признаетъ оба истолкованія неправильными и оба отвергаетъ: „ни того, ни другаго не слѣдуетъ дѣлать: не слѣдуетъ рефлектировать ни только на одно, ни только на другое, но нужно рефлектировать на обѣ стороны заразъ; нужно колебаться (mitten inne Schweben) между обоими противоположными опредѣленіями этой идеи" [1]). Трудно конечно удовлетвориться такимъ рѣшеніемъ, состоящимъ въ „колебаніи". Въ концѣ концовъ приходится признать, что позитивное рѣшеніе не дано и видно лишь, что Фихте не хочетъ присоединиться ни къ реализму, ни къ идеализму. Вотъ почему эти стремленія Наукоученія создать что-то *иное*, чѣмъ субъективный идеализмъ прошли незамѣченными: *иное* не было въ концѣ концовъ создано. А потому, когда приходилось характеризовать систему Фихте, какъ единство, а не какъ „колебаніе" между двумя противоположными точками зрѣнія, когда нужно было установить твердый результатъ, а не предметъ неопредѣленныхъ исканій, тогда ни ему, ни его послѣдователямъ и излагателямъ не оставалось ничего другаго, кромѣ *субъективнаго идеализма*. И первое Наукоученіе, постоянно желая отъ него освободиться, постоянно снова въ него впадаетъ [2]), а ближайшія послѣдующія произве-

---

[1]) ib. I. 283. 284.

[2]) Наиболѣе яркія мѣста: I. 234. 247. 286. 289. 290. Повидимому понятіе „продуктивнаго воображенія", введенное въ Наукоученіе 1794 г., обрекаетъ его на безвыходный субъективизмъ (см. выше стр. 215). Дѣйствительно, продуктивное воображеніе имѣетъ такой смыслъ, но въ немъ есть и другой смыслъ, обычно не замѣчаемый. Оно имѣетъ и *объективное* значеніе, оно означаетъ не только состояніе субъекта, но и особую связь вещей, особую связь объектовъ. Фихте обозначаетъ его, какъ особаго рода колебаніе между противоположными несоединимыми опредѣленіями, между субъектомъ и объектомъ, между опредѣленнымъ и неопредѣленнымъ, конечнымъ и безко-

денія окончательно, какъ мы видѣли, его санкціонируютъ [1]). Только Наукоученіе 1804 г. показываетъ ясно то, чего хочетъ и чего ищетъ Наукоученіе 1794 г., только оно даетъ ключъ къ удивительнымъ загадкамъ, непослѣдовательностямъ и колебаніямъ этого послѣдняго, и это потому, что оно осуществляетъ на дѣлѣ тотъ *идеалъ-реализмъ*, о которомъ Наукоученіе 1794 г. только говоритъ.

нечнымъ. Эта способность какъ-бы соединяетъ несоединимое и находится въ постоянномъ спорѣ съ собой. Она продуцируетъ то, что еще не соединено *разсудкомъ*, но что все-же *созерцается* въ безпорядочной хаотической смѣнѣ *времени*. См. Wiss. 1794. I. 206. 215. 216. 218. 224—227. 232. 235. 241. 243 и Grundriss des eingenth. der Wiss. 1795. I. 386. Она, такимъ образомъ, *по содержанію* своему выражаетъ хаосъ качественнаго разнообразія, состояніе несвязанныхъ и борющихся различій, то, что созерцается въ пространствѣ и времени. И этотъ ея смыслъ сохраняется въ системѣ и тогда, когда отбрасывается субъективизмъ и субъективизмомъ окрашенный терминъ „продуктивнаго воображенія“.

[1]) Вотъ почему мы не можемъ согласиться съ Ласкомъ въ томъ, что оба „Введенія“ 1797 г. представляютъ безусловный шагъ впередъ и менѣе догматичны, чѣмъ первое Наукоученіе. Въ проблемѣ субъектъ—объекта (которую Ласкъ не изслѣдуетъ) они вмѣстѣ съ „Основами естественнаго права“ болѣе догматичны, болѣе примитивны. Поэтому съ нихъ мы и начинали изслѣдованіе данной проблемы.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Проблемы субъекта и объекта, идеализма и реализма въ Наукоученіи 1804 года. Восхожденіе къ Абсолюту.

Преодолѣніе объективнаго реализма и субъективнаго идеализма. Абсолютное не есть ни вещь, ни представленіе. Чистое знаніе, или разумъ, какъ противопоставленіе. Субъектъ и объектъ, какъ противоположности. Сознаніе не есть Абсолютъ. Сознаніе не творитъ истину. Сознаніе само созидается чистымъ знаніемъ. Признаніе чистаго знанія, разума, понятія за Абсолютное. Идеализмъ понятій и его преодолѣніе. Признаніе ирраціональной жизни за Абсолютное. Реализмъ переживанія и его преодолѣніе. Абсолютное, какъ единство противоположностей раціональнаго и ирраціональнаго. Восхожденіе къ Абсолюту. Фихте и Плотинъ. Трансцендентность Абсолютнаго.

Наукоученіе 1804 г.[1]) вмѣстѣ съ прежними произведеніями Фихте отвергаетъ *догматическій реализмъ*, который „Абсолютное полагаетъ въ *бытіи*, въ мертвой вещи, какъ въ вещи“, который

[1]) Это произведеніе содержитъ въ себѣ, какъ мы указывали, дѣйствительное преодолѣніе всякаго субъективизма и идеализма и даетъ тотъ *идеальреализмъ*, къ которому Фихте стремился еще въ Наукоученіи 1794 г. Оно оставалось до сихъ поръ непонятымъ и неоцѣненнымъ, равно какъ и вообще второй періодъ его философіи (а слѣдовательно и самое важное въ его системѣ: преодолѣніе идеализма). Такъ напр., Куно Фишеръ въ своемъ подробномъ изложеніи вовсе не отмѣчаетъ значенія Наукоученія 1804 г., хотя и останавливается на другихъ, несравненно менѣе важныхъ произведеніяхъ второго періода. См. Куно Фишеръ. Фихте. Спб. 1909. Стр. 675—698. Но Куно Фишеръ вообще ничего не даетъ для внутренняго пониманія этой системы; его книга представляетъ собою своего рода философскій Бедекеръ, необходимый для тѣхъ, кто вовсе незнакомъ съ системою, но неизмѣнно забываемый тѣми, кто въ ней побывалъ и въ нее углубился (въ особенности это можно сказать о его изложеніи Гегеля). Не отмѣчаетъ значенія этого Наукоученія и Виндельбандъ, не отмѣчаетъ и Гармсъ (хотя онъ былъ знатокомъ Фихте). См. Harms. Die Philosophie seit Kant. Berl. 1879. Лѣве правда изла-

вещь дѣлаетъ чѣмъ-то самимъ по себѣ (Ansich) [1]), но оно отвергаетъ также и *идеализмъ*, который полагаетъ Абсолютное въ *мышленіи, или сознаніи* [2]), указывая, что ему неправильно приписывали эту послѣднюю точку зрѣнія. Задача философіи состоитъ въ томъ, чтобы свести къ *абсолютному единству* все то многообразіе, которое дается намъ въ опытѣ, въ жизни, или другими словами въ томъ, чтобы выразить Абсолютное [3]).

„Всякое бытіе полагаетъ *мышленіе* или *сознаніе* этого бытія, поэтому бытіе представляетъ всегда лишь одну половину, соотвѣтствующую другой — мышленію этого бытія, иначе говоря представляетъ звено первоначальной, выше лежащей дизъюнкціи... Абсолютное единство столь-же мало можетъ заключаться въ бытіи, какъ и въ противостоящемъ ему сознаніи; столь-же мало можетъ быть вложено въ вещь, какъ и въ представленіе вещи; оно можетъ заключаться только въ открытомъ нами принципѣ абсолютнаго *единства* и *нераздѣльности* того и другаго, каковой есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, принципъ дизъюнкціи; мы назовемъ его *чистымъ знаніемъ*, знаніемъ въ себѣ, никакъ не знаніемъ о какомъ-нибудь объектѣ, которое уже не было-бы знаніемъ *въ себѣ*, но для своего бытія, для своего существованія нуждалось-бы еще въ объектѣ; такое знаніе отличается отъ *сознанія*, которое полагаетъ бытіе и потому представляетъ лишь одну половину. Это открылъ Кантъ и этимъ основалъ *трансцендентальную философію*. Вслѣдъ за философіей Канта и Наукоученіе полагаетъ Абсолютное не въ *вещи* и не въ *субъективномъ* знаніи..... но въ единствѣ того и другаго“ [4]).

гаетъ добросовѣстно ходъ мысли Наукоученія 1804 г. (Löwe. Die Philosophie Fichtes. Stutt. 1862. S. 56—63), однако не замѣчаетъ самаго главнаго: преодолѣнія идеализма, почему ему и кажется, что система Фихте остается въ концѣ концовъ субъективной и идеалистической системой (ib. S. 231—246). Нѣсколько замѣчаній объ этомъ Наукоученіи мы находимъ у Леона (Xavier Léon. Op. cit. p. 403—409) и у Медикуса (Medicus. Fichte. Dreizehn Vorlesungen. Berl. 1905. S. 194—203), не выдвигающихъ однако на первый планъ центральной проблемы произведенія.

[1]) Wiss. 1804. X. 95.

[2]) ib. X. 96. 107.

[3]) ib. X. 93—94.

[4]) ib. X. 95—96. Ср. 98. Еще въ Sonn. Bericht 1801 г. Фихте указывалъ на необходимую корреляцію сознанія и вещи, на ихъ „абсолютную нераздѣльность“. II. 400.

Итакъ, Наукоученіе 1804 года хочетъ освободить насъ отъ односторонности идеализма и реализма, предлагая намъ подняться на ступень „чистаго знанія“. Что означаетъ это послѣднее? Оно есть пунктъ единства и расчлененія субъекта и объекта, оно выражаетъ субъектъ *черезъ* объектъ и наоборотъ.

Принципомъ этого чистаго знанія будетъ знакомое намъ „*черезъ*“ (Durch), выражающее сущность *понятія, разума* (см. у насъ выше стр. 19), или „законъ посредственнаго полаганія“ (das mittelbare Setzen), о которомъ говорило Наукоученіе 1794 г. *Чистое знаніе* не лежитъ ни въ субъектѣ ни въ объектѣ, ибо это оно само впервые противопоставляетъ и сопоставляетъ субъектъ и объектъ. Оно есть сама эта дѣятельность противопоставленія, расчлененія, порождающая все разнообразіе бытія, оно есть *генезисъ, понятіе, разумъ* въ томъ смыслѣ, какъ это нами выяснено въ первомъ отдѣлѣ. Субъектъ и объектъ есть лишь одна изъ формъ противопоставленія (существуютъ и другія, какъ напр. безконечное и конечное, непонятное и понятное и т. д.).

Было-бы искаженіемъ этой точки зрѣнія, поднявшейся надъ каждою изъ сторонъ дизъюнкціи, надъ объектомъ и субъектомъ— снова низводить ее къ субъективному идеализму, какъ это дѣлаетъ Наукоученіе 1794 г., утверждая, что противопоставленіе *я* и *не я* есть актъ, исходящій отъ субъекта, отъ *я* [1]), или, какъ это дѣлаетъ System der Sittenlehre 1798 г., говорить, что противопоставленіе субъекта и объекта, знанія и бытія—лежитъ въ *сознаніи* и есть законъ нашего *сознанія* [2]). Такой взглядъ является въ наше время пожалуй самымъ общераспространеннымъ: *все*, въ концѣ концовъ, объемлется *сознаніемъ вообще*. Отбросить его не такъ легко: онъ кажется самымъ естественнымъ и неопровержимымъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не *мы* мыслимъ субъектъ и объектъ, развѣ не въ нашемъ сознаніи совершаются всѣ противопоставленія и сопоставленія? и если не въ сознаніи Ивана или Петра, то въ *сознаніи вообще*. Наукоученіе 1804 г. ставитъ своей задачей

---

[1]) I. 125 ff. 246 ff.

[2]) „На различныхъ формахъ этого раздѣленія и объединенія субъективнаго и объективнаго покоится весь механизмъ *сознанія*“. IV. 1. „Знаніе и бытіе не существуютъ раздѣльно внѣ *сознанія* и независимо отъ *сознанія*, но только въ сознаніи раздѣляются, ибо это раздѣленіе есть условіе возможности всего сознанія; и посредствомъ этого раздѣленія обѣ стороны впервые возникаютъ“. IV. 5. „Мы раздѣляемъ въ *нашемъ сознаніи* субъективное и объективное и все-же разсматриваемъ, какъ нѣчто единое“. IV. 8. Курсивъ нашъ.

преодолѣть такой *идеализмъ сознанія*, Bewusstseins-Idealismus; точку зрѣнія послѣдняго оно видитъ въ томъ, что онъ хочетъ опираться на *сознаніе*, какъ на послѣдній принципъ, какъ на Абсолютное; „абсолютное сознаніе, какъ единство всякаго возможнаго сознанія" провозглашается *Абсолютомъ*, дѣлается „первоисточникомъ и хранителемъ истины" [1]).

Фихте прежде всего обрушивается на послѣднее утвержденіе: сознаніе не есть источникъ, не есть критерій истины, скорѣе напротивъ—источникъ заблужденія. Его слова, во многомъ предвосхищающія точку зрѣнія современнаго трансцендентализма, современной логики, съ такимъ трудомъ освобождающейся отъ всякого рода психологизма, мы приведемъ цѣликомъ:

„Наукоученіе отрицаетъ значеніе (die Gültigkeit) высказываній непосредственнаго сознанія, какъ таковыхъ"; „только то, что безусловно понимается, только чистый разумъ одинъ сохраняетъ значеніе". „Но—могъ-бы кто-нибудь спросить—какъ я могу понимать, не обладая въ этомъ пониманіи сознаніемъ (ohne in diesem Intelligieren bewusst zu sein)? Я отвѣчаю: этого ты дѣйствительно не можешь, но основаніе истины, какъ истины, лежитъ вѣдь не въ сознаніи, но несомнѣнно въ самой истинѣ; отъ истины ты долженъ всегда отдѣлять сознаніе, какъ не имѣющее въ отношеніи къ послѣдней никакого рѣшающаго значенія... но если ты думаешь, что въ этомъ *сознаніи* лежитъ основаніе того, что истина есть истина, то ты впадаешь въ заблужденіе; и всякій разъ, какъ что-либо только потому истинно для тебя, что ты это сознаешь, ты въ корнѣ обманываешься и заблуждаешься" [2]). Въ сужденіяхъ объ истинѣ необходимо абстрагировать отъ всякаго сознанія [3]). „Сознаніе само по себѣ не имѣетъ никакого значенія въ отношеніи къ истинѣ". Свобода, энергія рефлексіи отнюдь *не созидаетъ* истины, она имѣетъ лишь отрицательное значеніе, устраняя заблужденіе [4]).

Здѣсь Фихте высказываетъ глубочайшую мысль, воспринятую системами объективнаго идеализма (и прежде всего Гегелемъ), и заключающуюся въ томъ, что истина есть *связь*, единство, си-

---

[1]) Wiss. 1804. X. 190. 192. Фихте замѣчаетъ, что его Наукоученіе вездѣ и въ лучшемъ случаѣ было принято за такую идеалистическую систему, дѣлающую „абсолютное *я*—*Абсолютомъ*" ib. 193.

[2]) ib. X. 195.

[3]) ib. X. 198.

[4]) ib. X. 199.

стема *самихъ понятій*, сплетающихся другъ съ другомъ собственными вѣтвями, а вовсе *не связываніе* понятій какимъ-то третьимъ лицомъ, *нами*, нашимъ сознаніемъ, *сознаніемъ вообще*. Достовѣрность, очевидность (Gewissheit, Evidenz) представляетъ такую систему элементовъ („единство разнообразнаго", „все въ одномъ"), въ которой одинъ элементъ обусловливаетъ другой и обусловливается этимъ другимъ въ силу своей собственной природы, безъ всякаго участія со стороны *насъ*, со стороны нашего *сознанія*. *Мы* здѣсь ничего не дѣлаемъ, все дѣлается само собою [1]). Всякое *мы* должно потонуть въ абсолютной истинѣ, всякое сознаніе должно умолкнуть, когда говоритъ самъ логосъ бытія. Каждая истина (каждая система элементовъ, напр. $2 \times 2 = 4$) требуетъ полной независимости отъ всякаго сознанія, остается истиной независимо отъ того, сознается-ли она кѣмъ-либо, или никѣмъ не сознается. Самое слово *со-знаніе* показываетъ логическую вторичность этого понятія: содержаніе знанія, его смыслъ должны быть на лицо, чтобы была возможна рефлексія на него, его *сознаніе*. Неправильно думать, что помѣщая всѣ міровыя проблемы въ *сознаніе* философія что-нибудь этимъ выигрываетъ въ смыслѣ ихъ рѣшенія. Переносъ въ сознаніе ничего не даетъ, ибо въ *формѣ* сознанія будетъ заключаться все то-же *содержаніе*—сомнительное, противорѣчивое, проблематичное [2]). Но философія не только ничего этимъ не выигрываетъ, она навѣрное проигрываетъ нѣчто: именно, упускаетъ *проблему самого сознанія*; дѣлая его послѣднимъ и абсолютнымъ, она обнаруживаетъ свою неспособность подняться надъ нимъ, сдѣлать его своею проблемою, или — въ терминахъ Фихте—поднять вопросъ о его *генезисѣ*.

Такая философія, какъ справедливо указываетъ Фихте, останавливается на *фактѣ сознанія*, какъ на Абсолютномъ. Наукоученіе, однако, на этомъ остановиться не можетъ, оно дѣлаетъ сознаніе своею проблемой, оно спрашиваетъ: какъ мыслится, конструируется, созидается *я*, сознаніе? „Это созиданіе *я*, и съ нимъ *всего сознанія*, составляетъ теперь нашу задачу" [3]). Послѣдній періодъ философіи Фихте характеризуется тѣмъ, что *субъектъ*, *сознаніе*, перестаетъ быть верховнымъ принципомъ и дѣлается принципіатомъ, продуктомъ иного высшаго принципа. „Трансцен-

---

[1]) ib. X. 247. 299.

[2]) См. объ этомъ слова Гегеля у насъ выше стр. 134—135.

[3]) ib. X. 194.

дентальная логика“ 1812 г. настаиваетъ на томъ, что *я* не есть первоначальное бытіе, а лишь нѣчто „созданное“ (gebildetes) [1]). „Ложная и спутанная философія, отъ которой мы навѣки освободились“... имѣетъ своею „первой фактической предпосылкой *я въ себѣ*“ [2]). „Главное дѣло устранить *я въ себѣ*“ и „прослѣдить возникновеніе *я* въ самомъ знаніи“ [3]). Не *я* мыслитъ и не человѣкъ мыслитъ, а *знаніе мыслитъ*; при посредствѣ знанія „понимается, опредѣляется и дѣлается *я*“, и вовсе не такъ обстоитъ дѣло, будто *я* дѣлаетъ все это [4]). „Не человѣкъ обладаетъ знаніемъ, но знаніе обладаетъ человѣкомъ“ [5]). „Не въ насъ существуетъ знаніе, но мы существуемъ въ немъ, какъ его опредѣленіе“ [6]). Но каковъ-же тотъ принципъ, который лежитъ выше всякаго *я*, всякаго *мы*, всякаго субъекта, всякаго сознанія? Мы уже знаемъ, что такимъ принципомъ будетъ *чистое знаніе*, *чистое понятіе*, абсолютный разумъ. *Понятіе* есть *основа міра*, говоритъ „System der Sittenlehre“ 1812 г., само понятіе созидаетъ міръ; и оно вовсе не дѣлается основаніемъ благодаря посредству какой-то мыслящей субстанціи, обладающей силой, (напр. человѣка), или—посредству *я*, или *сознанія*, потому что все это, въ концѣ концовъ, продукты понятія. Само понятіе созидаетъ форму *я*, форму сознанія [7]).

Такъ Фихте отстраняетъ всякую возможность перенести законъ противоположенія, составляющій существо понятія, разума—въ субъектъ, въ сознаніе. Безсмысленно приписывать противопоставленіе субъекту, или помѣщать его въ сознаніе, безсмысленно спрашивать, *кто* противопоставляетъ и *гдѣ* лежатъ всѣ противопоставленія, ибо всякое „*кто*“ и „*гдѣ*“ составляетъ *продуктъ* противопоставленія. *Чистое знаніе*, чистый разумъ освобождается здѣсь окончательно отъ сѣтей субъективности [8]). Онъ выражаетъ

---

[1]) IX. 396.

[2]) IX. 399. „О нашемъ *я* мы больше не будемъ думать, ибо если мы еще вѣримъ въ него, то мы ничего не поняли“ (ib).

[3]) IX. 133.

[4]) IX. 120. 121. Мышленіе не есть „свободное твореніе“ 122.

[5]) Thatsachen des Bewusstseins. 1810—1811. II. 688—689.

[6]) Thatsachen des Bewusstseins. 1813. IX. 562.

[7]) XI. 11. 30. 28. 45. 43.

[8]) Ницше въ одномъ изъ своихъ афоризмовъ сумѣлъ оцѣнить и съ классической простотою формулировать эту „удивительную хитрость“ мышленія: „Denken ist eine Thätigkeit, zu der ein Subjekt, als Ursache gedacht werden muss. Nun versuchte man, mit einer bewunderungswürdigen Zähigkeit und List, ob man nicht aus diesem Netze heraus könne,—ob nicht vielleicht das Umgekehrte

собою принципъ универсальной системы, универсальной соотносительности противоположностей (Einheitsprinzip und Disjunctionsprinzip, Durch, *черезъ*, *διά*, выражающее существо понятія), безъ котораго нѣтъ ни бытія, ни сознанія, ни субъекта, ни объекта, безъ котораго вообще нѣтъ ничего различимаго и опредѣленнаго. Не это-ли само Абсолютное? Отвѣтить утвердительно значитъ провозгласить, что понятіе, разумъ есть Абсолютное, значитъ утвердить систему *абсолютнаго раціонализма*. Система Гегеля можетъ служить наиболѣе яркимъ образцомъ: жизнь понятія, „живое черезъ", *διά*, діалектика понятій—вотъ ея всепроницающій принципъ. Если ее назвать *идеализмомъ*, то слѣдуетъ помнить, что этотъ идеализмъ чуждъ всякаго субъективизма, что онъ не есть идеализмъ сознанія, (Bewusstseins-Idealismus), не есть рефлективный идеализмъ (Reflexionsstandpunkt), ибо рефлексія, сознаніе, субъектъ составляютъ для него лишь звено въ системѣ разума, лишь особую категорію. Такой идеализмъ есть *идеализмъ понятій*, концептуализмъ. Показать „идеальность" чего либо значитъ для него понять это что-либо, какъ моментъ универсальной системы (цѣпи понятій), какъ моментъ „идеи". Когда Фихте въ Наукоученіи 1804 г. говоритъ, что признаніе разума, живого „черезъ", за Абсолютное составляетъ духъ *идеалистической* точки зрѣнія, то онъ разумѣетъ именно такой высшій идеализмъ, идеализмъ понятій, ибо надъ субъективнымъ идеализмомъ онъ, по ходу своего изложенія, уже давно поднялся. Но и этотъ высшій идеализмъ не пріемлется Наукоученіемъ [1]). Вѣдь такой идеализмъ отождествляетъ Абсолютное съ системою понятій, съ разумомъ, а Фихте отвергаетъ абсолютный раціонализмъ (см. первый отдѣлъ) [2]).

---

wahr sei: „denke"—Bedingung, „Ich"—bedingt; „Ich" also erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst gemacht wird". Nietzsche. Jenseits von Gut und Böse. Aph. 54.

[1]) X. 173. 209.

[2]) Фихте впервые поднимается на ступень идеализма понятій, или *чистаго знанія* въ Наукоученіи 1801 г., тотчасъ послѣ кризиса субъективнаго идеализма 1800 г. Здѣсь онъ впервые дѣлаетъ своимъ принципомъ не субъектъ, не *я*, а *абсолютное знаніе*, какъ абсолютное созиданіе *изъ ничего*; II. 38. 152, см. у насъ выше стр. 15. (Ср. еще Wiss. 1813. X. 30). Въ этомъ „изъ ничего" кроется опасность сдѣлать понятіе, знаніе универсальнымъ принципомъ, ненуждающимся ни въ чемъ другомъ. Фихте порою подпадаетъ этому соблазну: такъ въ „Назначеніи человѣка" 1800 г. Фихте говоритъ: „только разумъ существуетъ; безконечный — въ себѣ, конечный — въ немъ и черезъ

Но почему Абсолютное не совпадаетъ съ чистымъ знаніемъ съ разумомъ? Почему даже и такое опредѣленіе Абсолютнаго было-бы одностороннимъ? очевидно, даже и оно выражаетъ лишь одну сторону, и существуетъ другая сторона. Самъ разумъ; само понятіе знаетъ, что существуетъ и нѣчто другое (*ἑτέρα φύσις τοῦ εἶδος*), чѣмъ они, и это *другое* сопутствуетъ имъ всюду, какъ неразлучная *подруга*. Какъ Данте нуждался въ помощи Беатриче, чтобы пройти черезъ адъ и рай и увидѣть Бога, такъ Логосъ нуждается въ этой „другой природѣ“, въ этой подругѣ, чтобы приблизиться къ Абсолютному.

Наукоученіе 1804 г. прекрасно показываетъ намъ, какъ, подходя къ Абсолютному, мы тотчасъ встрѣчаемъ *непонятное*. Вѣдь Абсолютное есть *послѣднее единство*, лежащее въ основѣ всѣхъ расчлененій и противопоставленій (къ числу которыхъ относится и противопоставленіе бытія и мышленія, объекта и субъекта) [1]), и оно *само* не можетъ быть непосредственно „высказано, воспроизведено“, понято, ибо всякое пониманіе есть опосредствованіе (Begreifen ist in sich mittelbar) [2]); это то, что „нельзя усмотрѣть“, что остается за предѣлами всякаго усмотрѣнія (das der Einsicht übrig bleibende), ибо оно *не* имѣетъ своего противоположнаго (какъ бытіе—мышленіе и т. п.), поэтому только посредствомъ отрицательныхъ предикатовъ можно его опредѣлять [3]). Здѣсь имѣется на лицо „*пониманіе непонятнаго, какъ непонятнаго*“ [4]). „Понятіе само находитъ свою границу“. По ту сторону ея лежитъ „единство“, „живой свѣтъ“, „божественная жизнь“, „Богъ“, „живой Богъ“ [5]). По сю сторону—противопоставленіе, бытіе противоположностей, понятыхъ одна *черезъ* другую. Такъ встаетъ передъ Наукоученіемъ новое противопоставленіе: понятіе и жизнь (переживаніе), понятіе и непонятное, посредственное и непосредственное, Intelligieren und Intuition [6]). Это и есть послѣднее, высшее,

---

него“. II. 303. „System der Sittenlehre“ 1812 г. начинается съ утвержденія, что *понятіе есть основа міра* (XI. 3), „Staatslehre“ 1813 г. превращаетъ міръ вещей въ понятія, и только понятія, а природу хочетъ растворить въ законахъ. IV. 370—379.

[1]) Wiss. 1804. X. 148—150.

[2]) ib. X. 114—115.

[3]) ib. X. 150.

[4]) ib. X. 115. Курсивъ нашъ.

[5]) ib. X. 152. 162—163. 146—147.

[6]) ib. X. 160.

предѣльное противопоставленіе (дѣйствительное Grunddisjunction) *предѣла* и *безпредѣльнаго*, *раціональнаго* и *ирраціональнаго*, разсмотрѣнное въ первомъ отдѣлѣ настоящей работы. И на вопросъ Наукоученія, „какое изъ двухъ есть истинное Абсолютное“ [1]), можетъ быть лишь одинъ правильный отвѣтъ: указаніе на „необходимое единство и нераздѣльность“ того и другаго [2]). Абсолютное есть единство этихъ послѣднихъ противоположностей—coincidentia oppositorum.

Но прежде чѣмъ придти къ этому результату, Наукоученіе должно было разсмотрѣть еще одну ступень—ступень *абсолютнаго интуитивизма*, *абсолютнаго ирраціонализма*. Если Абсолютное не совпадаетъ съ разумомъ, съ понятіемъ, то не совпадаетъ-ли оно съ *непонятнымъ*, *ирраціональнымъ*? Если оно не постигается разумомъ, то не раскрывается-ли оно всецѣло въ интуиціи? Къ такому абсолютному интуитивизму склоняется порою Бергсонъ; къ нему естественно приходитъ умозрѣніе, отчаявшееся въ силахъ разума. Фихте называетъ эту точку зрѣнія *реализмомъ*, въ противоположность только-что отвергнутому *идеализму понятій* [3]). Абсолютное полагается здѣсь во „внутренней жизни“, въ непосредственномъ, ирраціональномъ, въ таинственномъ „единствѣ живого свѣта“, [4]) „божественной жизни“. Принципъ знанія, принципъ „генезиса, или абсолютнаго *черезъ* отрицаетъ здѣсь свою примѣнимость и отстраняетъ самъ себя“. „Здѣсь мы не имѣемъ никакого ряда, никакого разнообразнаго, но—чистое единство“ [5]). Вдумываясь въ принципъ этого *реализма*, говоритъ Фихте, мы можемъ усмотрѣть, что его точка зрѣнія есть *жизнь*, какъ нѣчто *въ себѣ* и *само по себѣ*“ (*Ansich* und *Insich* des Lebens) [6]). Какъ-же возникаетъ это „само по себѣ“ и въ чемъ его смыслъ? „Если вы говорите: это существуетъ *само по себѣ*, то вы хотите сказать: это существуетъ вполнѣ независимо отъ моего высказыванія и мышленія и отъ *всякаго* высказыванія и мышленія и созерцанія и вообще

---

[1]) ib. X. 156.

[2]) ib. X. 156—157. 117. 169.

[3]) Этотъ „реализмъ“ конечно не есть тотъ „реализмъ“, который кладетъ въ основу *бытіе какъ объектъ* и который давно оставленъ позади вмѣстѣ съ идеализмомъ сознанія. Здѣсь рѣчь идетъ о совсѣмъ иной реальности См. X. 163.

[4]) ib. X. 152. 209.

[5]) ib. X. 175.

[6]) ib. X. 182.

независимо отъ всего остального, какъ-бы оно ни называлось" *Само по себѣ* (Ansich) уничтожаетъ вообще мышленіе, конструированіе" [1]). Теперь ясенъ принципъ реализма: онъ состоитъ въ отрицаніи мышленія, понятія, „Durch". „Мышленіе само уничтожаетъ себя въ мышленіи, приходя къ чему-то, что существуетъ *само по себѣ*" (Im Denken vernichtet sich das Denken am Ansich). Это и есть путь къ *интуиціи*, къ абсолютной интуиціи [2]). Но почему онъ не ведетъ самъ по себѣ и непосредственно къ Абсолюту? Почему „нѣчто само по себѣ" не есть Абсолютное? Здѣсь Фихте обнаруживаетъ остроту діалектики, заслуживающую вниманія. Онъ показываетъ намъ, что „само по себѣ" не есть нѣчто абсолютное, а напротивъ нѣчто *релятивное*, ибо оно возможно только *въ отношеніи* къ чему-то, существующему „не само по себѣ", оно противополагается послѣднему и существуетъ только въ этой реляціи. „*Само по себѣ*", говоритъ Фихте, „всегда опредѣляется посредствомъ отрицанія того, что ему противоположно, а поэтому оно само есть нѣчто релятивное" [3]). „Нѣчто *само по себѣ* есть отрицаніе и членъ реляціи" [4]). Или, какъ особенно удачно формулируетъ Фихте: форма чего-то „самого по себѣ", какъ такового, возникаетъ изъ реляціи и сравненія съ чѣмъ-то существующимъ „не само по себѣ" (Vergleichung mit dem Nichtansich [5]). „*Само по себѣ*, если вглядѣться глубже, не есть нѣчто само по себѣ, не есть Абсолютное (ist kein Ansich, kein Absolutes), ибо оно не есть истинное единство и слѣдовательно даже нашъ реализмъ не проникъ до Абсолютнаго. Строго говоря въ глубинѣ этого единства раскрывается проэкція *самого по себѣ* и *не самого по себѣ* (Projection des Ansich und Nichtansich), которыя взаимно полагаютъ другъ друга для возможности ихъ объясненія и пониманія" [6]).

Фихте хочетъ выразить здѣсь ту мысль, что нельзя всецѣло отбросить понятіе, приближаясь къ Абсолютному. Встрѣтить непонятное—не значитъ выпустить изъ рукъ нить понятія, лишиться ея навсегда. Вѣдь именно она привела насъ къ непонятному.

---

[1]) ib. X. 183.
[2]) ib. X. 184.
[3]) ib. X. 202.
[4]) ib. X. 203.
[5]) ib. X. 204.
[6]) ib. X. 202—203.

Только *docta* ignorantia дѣйствительно заглядываетъ въ тайну безпредѣльнаго, а никакъ не ignorantia *profana*. Чѣмъ глубже и совершеннѣе знаніе, тѣмъ глубже интуиція непонятнаго, къ которой оно неизбѣжно приводитъ. Лишь съ *предѣльныхъ* вершинъ раскрывается *безпредѣльный* кругозоръ. И нѣтъ такой интуиціи, такой ирраціональности, такой тайны, которая не имѣла-бы подъ собою никакого знанія, никакого хотя-бы простѣйшаго понятія, иначе не будетъ никакого проникновенія, никакого предчувствія таинственнаго, а лишь полная и косная слѣпота. „Непонятное проистекаетъ изъ понятія, изъ знанія", говоритъ Фихте. Фундаментальныя противоположности никогда не могутъ быть оторваны другъ отъ друга, ибо онѣ всецѣло проницаютъ другъ друга. Если мы хотимъ отбросить одну изъ нихъ и сдѣлать другую *абсолютной*, то тотчасъ съ удивленіемъ убѣждаемся, что другая незримо присутствуетъ, что мы лишь на словахъ отъ нея отказываемся, на дѣлѣ-же беремъ ее съ собою. *Непонятное, ирраціональное, x*,—составляетъ яркое доказательство: понятіе здѣсь все-же присутствуетъ, хотя и въ минимальной степени. Здѣсь имѣется на лицо, какъ прекрасно выразился Фихте, „*пониманіе* непонятнаго, какъ непонятнаго" [1]) („мыслить не мысля"—такъ выражаетъ это Плотинъ); слѣдовательно все-же пониманіе! Нѣкоторые видятъ въ этомъ *противорѣчіе*; если согласиться съ ними, то придется сказать, что на противорѣчіи покоится знаніе, стоитъ міръ. Но это не противорѣчіе, а *единство противоположностей*, безъ котораго нѣтъ знанія, нѣтъ бытія.

Такъ совершается въ системѣ Фихте восхожденіе къ Абсолютному по четыремъ ступенямъ основныхъ односторонніхъ опредѣленій. На первой—Абсолютное есть бытіе, лежащее *предъ* нами, *предметъ*, объектъ; на второй—бытіе въ насъ, мы сами, наше сознаніе, сознаніе вообще, субъектъ; на третьей—актъ противопоставленія вообще, Durch, черезъ, *διά*, какъ сущность понятія, разума; на четвертой—непосредственное единство, какъ интуиція, какъ непонятное, ирраціональное; и наконецъ на пятой, послѣдней ступени—единство послѣднихъ противоположностей: понятія и непонятнаго, *предѣла* и *безпредѣльнаго*.

Все, что можно сказать объ Абсолютномъ, будетъ содержать то, или другое сплетеніе этихъ высшихъ предикатовъ. Что еще можно сказать о *несказанномъ*, кромѣ этого *послѣдняго слова*?

---

[1]) ib. X. 115.

„*Безпредѣльность* Единаго“ (ἡ τοῦ ἑνὸς ἀπειρία)—таково *предѣльное* слово о Немъ; оно произнесено геніальнымъ Плотиномъ [1]).

Всѣ стремленія Фихте привести къ „поразительному прозрѣнію“ (überraschende Einsicht) [2]) послѣдняго единства, всѣ усилія Наукоученія выразить это *singulum* [3]) завершаются слѣдующими проникновенными словами: „истинное бытіе въ своемъ единствѣ непонятно и неописуемо, и не потому, что оно лежитъ внѣ знанія—это было-бы старымъ заблужденіемъ—а потому, что абсолютное знаніе непонятно самому себѣ, и вообще не тождественно съ абсолютнымъ пониманіемъ (das absolute Begreifen keineswegs ist das absolute Wissen)... оно лежитъ въ абсолютномъ прозрѣніи (Sehen) и только въ немъ можетъ быть найдено“. „Все есть одно въ единомъ прозрѣніи, которое нельзя описать, но можно лишь непосредственно пережить“ [4]).

Внимательный и безпристрастный изслѣдователь философіи Фихте, знакомый вмѣстѣ съ тѣмъ съ Плотиномъ, будетъ на каждомъ шагу съ удивленіемъ убѣждаться въ глубокомъ внутреннемъ сродствѣ этихъ системъ; онъ увидитъ, что второй періодъ философіи Фихте (а къ нему только и относится, конечно, это сходство) углубляется и уясняется при помощи Плотина. И у Плотина восхожденіе къ послѣднему *Единому* оставляетъ за собою ступени предметнаго чувственнаго міра, міра возникновенія и уничтоженія, *природы* (φύσις); затѣмъ—*души*, *сознанія* (ψυχή); далѣе—*разума*, міра идей (νοῦς, τόπος νοητός), какъ и у Фихте опредѣляемаго, какъ противопоставленіе, расчлененіе [5]), чтобы наконецъ придти къ тому, что лежитъ по ту сторону всякаго разумѣнія (ἐπέκεινα νοῦ). Вмѣстѣ съ тѣмъ это высшее *Единое*, (*singulum* у Фихте)—лежитъ въ основѣ всего, все держитъ собою.

---

[1]) Enn. II. 4. 169 a.

[2]) ib. X. 207.

[3]) ib. X. 212. 233. „Чистое бытіе существуетъ *отъ себя*, *въ себѣ*, *черезъ себя*, причемъ это *себя* берется не какъ противоположеніе“. ib. X. 205. „Бытіе и жизнь, взаимно проницающія другъ друга“. „Что непосредственно живетъ, то и есть *esse*, ибо только *esse* живетъ“. ib. X. 206. „*Мы* въ непосредственномъ переживаніи“, въ „непосредственной актуальной жизни“, ib. X. 206—207 „Бытіе, охваченное собственною абсолютною жизнью, никогда не могущее выйти изъ нея“. ib. X. 207. „Чистое бытіе, какъ абсолютное, въ себѣ замкнутое единство“, „какъ цѣлостное и нераздѣльное единство“; „вообще“, заключаетъ Фихте, „это въ высшей степени простое усмотрѣніе, разъ оно стало яснымъ, можно мыслить въ безконечно разнообразныхъ формахъ“ ib. X. 212.

[4]) ib. X. 298—299.

[5]) Единое и многое (ἓν καὶ πολλά), познающее и познаваемое (νοεῖν καὶ νοούμενον), т. е. то, что мы называемъ субъектъ и объектъ. См. напр. Enn. V. 4, 2.

Абсолютное есть отъ всего *отрѣшенное* [1]). Это не значитъ, что оно все отряхиваетъ отъ себя, какъ прахъ, что оно не пріемлетъ міра, души, разума. Ничто не можетъ быть зачеркнуто, упущено предъ лицомъ Абсолютнаго, ни одна ничтожная пылинка. Оно охватываетъ *все* кольцомъ *актуальной безконечности*. Оно всегда сохраняетъ въ себѣ тѣ опредѣленія, надъ которыми возвышается (гегелевское „Aufheben"), оно „отрѣшается" лишь отъ ихъ узости, односторонности. Всѣ *отрицанія* представляютъ здѣсь *утвержденія* иного, большаго; всѣ они выражаютъ: *„не только"*. Абсолютное, говоритъ Фихте, есть *не только* объектъ, но и субъектъ; *не только* противопоставленіе субъекта и объекта, но и принципъ всѣхъ противопоставленій вообще (ratio); *не только* ratio, какъ противопоставленіе, но и ирраціональное, нерасчлененное, непонятное. Абсолютное всѣ эти ступени *опредѣленій* содержитъ въ себѣ, но содержитъ и показываетъ надъ ними и еще нѣчто: *безпредѣльное*. Таково ученіе объ Абсолютномъ, намѣченное въ Наукоученіи 1804 г. и развитое въ „Anweisung zum seligen Leben" 1806 г. Оно хочетъ взять изъ пантеизма ту цѣнную мысль, что *Богъ* живетъ *во всемъ* и все объемлетъ собою, но вмѣстѣ съ тѣмъ хочетъ избавиться отъ ошибки пантеизма, отождествляющаго Бога и *весь этотъ міръ*, намъ извѣстный и предъ нами лежащій (Deus sive natura). Религіозная философія Фихте отрицаетъ бытіе *внѣ Бога*, отрицаетъ изгнаніе изъ сферы Божества и разлученіе съ нимъ („eine Ausstossung und Trennung von ihm die uns in das öde Nichts wirft"), отрицаетъ, слѣдовательно, такое твореніе, при которомъ тварь получаетъ самостоятельное, трансцендентное Божеству существованіе, отрицаетъ выхожденіе изъ Божества, „эманацію" въ этомъ смыслѣ: „eine Emanation, bei welcher er nicht dabei ist, sondern sein Werk verlässt" [2]). Но съ другой стороны она признаетъ *трансцендентность* Божества, какъ по отношенію къ царству природы, такъ и по отношенію къ царству свободы, къ царству нравственности, вообще по отношенію *ко всему*: „пусть это будетъ само Божество—то, что живетъ за всѣми образами, все-же мы видимъ не его, но всегда лишь его оболочку, мы видимъ его въ

[1]) Еще Гераклитъ сказалъ, что мудрое, единое мудрое есть отъ всего отрѣшенное, *πάντων κεχωρισμένον* (fr. 108). См. прекрасныя замѣчанія С. Н. Трубецкого къ этому фрагменту: онъ правильно усматриваетъ здѣсь проблему Абсолютнаго (всеединство) и ея діалектическую трудность: „имманентно" всему и вмѣстѣ „трансцендентно". „Исторія древней философіи" ч. I. Москва. 1906. Стр. 91—92.

[2]) Anw. zum. sel. Leben. 1806. V. 481. Вѣдь тогда истинная *связь* съ Божествомъ была бы разорвана, *religio* была-бы уничтожена.

камнѣ, въ растеніи, въ животномъ, видимъ его, если поднимемся выше, въ законѣ природы, въ законѣ нравственномъ; и *все это* всетаки *не Онъ*“ [1]). Онъ самъ выходитъ за предѣлы всѣхъ этихъ ступеней, всѣхъ этихъ раціональныхъ опредѣленій, въ немъ содержащихся, и тамъ разверзаетъ свою безпредѣльность, „безпредѣльность Единаго“ (по выраженію Плотина) [2]). Богъ не исчерпывается, такимъ образомъ, ни природой, ни культурой, ни даже царствомъ красоты (Онъ остается *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, *ἐπέκεινα τοῦ καὶ νοήσεως*, Онъ—*ὑπέρκαλον*); Онъ—неисчерпаемъ, но всѣ эти черпанія произведены изъ его таинственной глубины [3])! Повиди-

---

[1]) ib. V. 471. Курсивъ нашъ.

[2]) Связь съ Божествомъ, взятымъ во всей его ирраціональной полнотѣ, по мнѣнію Фихте, лишь *переживается*, какъ особое чувство, какъ *любовь* къ таинственной и безпредѣльной полнотѣ бытія (аффектъ бытія). Это переживаніе связи, эта жизнь въ Богѣ и есть религія (religio). Лишь она схватываетъ то самое важное и самое живое, на что постоянно указываетъ, но что никогда не показываетъ понятіе. См. особенно ясно V. 470—472.

[3]) Проблема трансцендентности и имманентности Абсолютнаго, проблема Бога и міра дѣлается центральной проблемой второго періода философіи Фихте и вообще основной проблемой той философской эпохи. Онъ снова къ ней возвращается въ Наукоученіи 1812 г.: нѣтъ бытія внѣ единаго Абсолютнаго (только Абсолютное существуетъ) и все-же есть *фактическое* бытіе, которое какъ будто не есть Абсолютное. Какъ разрѣшить это противорѣчіе? спрашиваетъ Фихте. Возможно рѣшеніе, дѣлающее все *фактическое* многообразіе Абсолютомъ (*ἓν καὶ πᾶν*), таково рѣшеніе спинозизма, натурфилософіи, пантеизма вообще. Оно неправильно потому, что игнорируетъ самое различіе Абсолютнаго и фактическаго, на которомъ покоится антиномія. Абсолютное не есть *factum*, ибо оно не возникло, о немъ нельзя спросить, откуда и почему, тогда какъ о всякомъ фактѣ это можно и должно спрашивать. Абсолютное не есть фактъ! Wiss. 1812. X. 329—331. Но возможно и другое рѣшеніе: существуетъ только Абсолютное, единое; а все остальное—фактическое бытіе, наличное разнообразіе—есть лишь *явленіе*, не Sein, а Dasein; и это не иллюзія, это *образъ* самого Абсолютнаго: внѣ Абсолютнаго и кромѣ Абсолютнаго существуетъ только его образъ. Это утвержденіе, по словамъ Фихте, составляетъ душу Наукоученія. Ib. 333. 331. 334—337 (ср. „Nur Gott *ist*, ausser Ihm nur *seine Erscheinung*“. Staatsl. 1813. IV. 431). Его смыслъ состоитъ въ томъ, что Dasein, фактическое бытіе порождается тою ступенью въ жизни Абсолюта, которая характеризуется, какъ разумъ, противопоставленіе, расчлененіе; этотъ разумъ конечно лежитъ въ Абсолютномъ, хотя и не исчерпываетъ послѣдняго.

„Nichts ist denn Gott und Gott ist nichts denn Leben,
Doch wie vermöchte Wissen dazusein,
Wenn es nicht Wissen wär von Gottes Leben“.
(VIII 462).

Надъ царствомъ *слова* (логоса) въ Немъ еще есть царство *молчанія* (тайны). Такъ было задумано это рѣшеніе въ „Anweisung zum sel. Leben“ 1806 г.

мому Фихте воспринялъ слова Якоби, обращенныя къ нему еще въ 1799 году: „ein Gott, der *gewusst* werden könnte, währe, gar kein Gott“ [1]).

Итакъ, въ концѣ концовъ, проблема раціонально-ирраціональнаго и имманентно-трансцендентнаго Абсолюта рѣшается у Фихте всецѣло въ духѣ неоплатонизма. Да и теперь тотъ, кто захочетъ углубиться въ эту предѣльную проблему всей философіи, долженъ будетъ обратиться къ геніальнымъ изысканіямъ Плотина.

Тѣлесный міръ, говоритъ Плотинъ, существуетъ въ душѣ, душа существуетъ въ разумѣ (νοῦς), разумъ—въ другомъ, но это послѣднее, Единое, Абсолютное уже не въ чемъ-либо другомъ.

Значитъ нигдѣ? но тогда гдѣ-же все остальное? Въ немъ! отвѣчаетъ Плотинъ, оно не стоитъ вдалекѣ отъ другихъ вещей, и вмѣстѣ съ тѣмъ не содержится въ нихъ само, и нѣтъ ничего, что-бы его имѣло, но само оно все вмѣстѣ имѣетъ въ себѣ [2]).

Такимъ образомъ единое *всему трансцендентно* и вмѣстѣ съ тѣмъ вездѣ живетъ и присутствуетъ. Здѣсь нѣтъ противорѣчія, ибо оно всему трансцендентно, но ему все *имманентно*. Понятіе актуальной безконечности даетъ намъ символъ такого отношенія, показываетъ его мыслимость, его возможность: вѣдь именно такъ предѣлъ относится къ ряду, кругъ относится ко всей безконечности вписанныхъ многоугольниковъ [3])

(см. особенно V. 480—481; вообще IV, V, X Vorlesungen), такимъ оно остается и здѣсь.

[1]) Jacobi an Fichte. 1799. W. III B. S. 7.

[2]) Enn. V. 5, 9.

[3]) Шеллингъ сумѣлъ оцѣнить діалектику Плотина съ ея изумительнымъ сочетаніемъ трансцендентности и имманентности Абсолюта. Движеніе къ Абсолюту есть постоянный *transcensus* по отношенію ко всѣмъ ступенямъ бытія, постоянное *absolvere*, постоянное *отрицаніе* (μὴ ὄν) всѣхъ вещей, всѣхъ реляцій. Вѣдь вещь всегда релятивна, всегда обусловлена (Ding ist bedingt, говоритъ Шеллингъ), а Абсолютное есть *безъ-условное*. Но это величайшее отрицаніе, это предѣльное μὴ ὄν есть величайшее утвержденіе, безпредѣльное утвержденіе. „Dieses Nichts aller Relation ist nichts ausser dem All, sondern *selbst das All*“. „Das All... ist insofern das Nichts aller besonderen Dinge, als Dinge, da es im Gegentheil die Position der ewigen Wesenheiten ist“. Schelling. Aph. zur Einl. in die Naturphilosophie. 1806. S. W. VII. 194.

Такъ объясняется это „вездѣ“ и „нигдѣ“ Абсолютнаго, его имманентность и трансцендентность: все въ Немъ, но Оно ни въ чемъ, какъ сказалъ Плотинъ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Корреляція субъекта и объекта и ея значеніе въ системѣ философіи.

Нерѣшенная проблема. Произведенія 1812 и 1813 г. Понятіе *объективнаго* у Канта и Фихте. Субъектъ, какъ источникъ заблужденія. Наука, какъ отстраненіе субъективнаго. Значеніе субъекта и объекта въ логикѣ. Критическое напоминаніе о субъектѣ. Идентитетъ субъекта и объекта въ логикѣ. Субъективное, какъ объектъ, какъ бытіе своего рода. Природа и духъ. Пафосъ объективности. Противоположности борющіяся и согласованныя. Логика природы. Значеніе субъекта въ этикѣ и эстетикѣ. Идентитетъ субъекта и объекта въ этикѣ и эстетикѣ. Противопоставленія бытія и явленія, матеріи и духа, лица и вещи, творца и творенія. Единство субъекта и объекта, какъ идея, какъ безконечная задача.

Каждый разъ, при разсмотрѣніи какой-либо фундаментальной проблемы философіи Фихте, предъ нами развертывалась подъ однимъ опредѣленнымъ угломъ зрѣнія вся его система на всѣхъ ступеняхъ ея развитія. Такъ было при рѣшеніи вопроса о трансцендентальномъ методѣ, о соотношеніи раціональнаго и ирраціональнаго, о значеніи идеи, какъ безконечной задачи; то-же самое должно было повториться въ изслѣдованіи проблемы субъекта и объекта. Вѣдь всякая проблема уясняется и рѣшается только тогда, когда опредѣляется ея мѣсто *во всей системѣ* цѣлостнаго зданія философіи.

На пройденномъ пути осталась однако нерѣшенная проблема. Субъектъ и объектъ истолкованы, какъ фундаментальное противопоставленіе (Grunddisjunction), какъ выдѣленіе противоположностей изъ непостижимаго Абсолюта, но неяснымъ остается *смыслъ и значеніе* этого противопоставленія: зачѣмъ оно? какую роль выполняетъ оно въ системѣ философіи? Въ Наукоученіи 1804 г. Фихте пришелъ къ постановкѣ этого вопроса: Наукоуче-

ніе не можетъ остановиться на *фактѣ* корреляціи субъекта и объекта, оно должно и здѣсь требовать дедукціи [1]), должно „дать себѣ отчетъ“ (Rechenschaft geben, *λόγον διδόναι*) въ значеніи этой корреляціи, т. е., иначе говоря, указать ея мѣсто и ея роль во всей системѣ философіи. Рѣшеніе этой задачи во всей ея широтѣ у Фихте не дано; оно уводитъ насъ за предѣлы его системы. Однако внутренняя діалектическая необходимость въ развитіи его мыслей указываетъ путь возможнаго рѣшенія. Правда, значеніе субъекта и объекта въ *эстетикѣ* не выясняется у него совершенно, ибо эстетика просто отсутствуетъ; къ выясненію смысла этой корреляціи въ *логикѣ* мы находимъ у него лишь кое какіе намеки въ произведеніяхъ послѣднихъ лѣтъ (1812 и 1813 г.); но дѣло облегчается тѣмъ, что въ области *этики* антитеза субъектъ-объекта разсмотрѣна и выяснена всесторонне.

Необходимо однако начать это изслѣдованіе съ логики, ибо всякая систематическая этика предполагаетъ логику, пользуется ея принципами. Какой смыслъ получитъ теоретическая антитеза субъектъ-объекта въ онтологической системѣ, преодолѣвшей всякій субъективизмъ и идеализмъ? Для отвѣта на этотъ вопросъ необходимо обратиться къ произведеніямъ 1812 и 1813 года, цѣнность которыхъ въ этомъ направленіи состоитъ не столько въ опредѣленномъ указаніи пути, сколько въ опредѣленіи той почвы, на которой слѣдуетъ его искать, и съ которой нельзя сойти въ рѣшеніи этого вопроса. Почва—та самая, которую выбрало и на которой остановилось Наукоученіе 1804 г.: не субъектъ кладется въ основу всего, а реляція субъектъ-объектности [2]). Нельзя выводить вещь изъ представленія, ни представленіе изъ вещи, ибо то и другое коррелятивно, возникаетъ изъ фундаментальнаго

---

[1]) Wiss. 1804. X. 189—190. 200. 215. Въ этомъ и состоитъ требованіе „созиданія *я* и всего сознанія вообще“, выставленное во второй системѣ Фихте (см. ib. X. 194. Ср. Sittenlehre 1812. IX. 11. 28). Разумъ созидаетъ сознаніе посредствомъ противопоставленія, но теперь спрашивается, зачѣмъ это созиданіе, зачѣмъ это противопоставленіе.

[2]) Въ Наукоученіи 1812 г. Фихте говоритъ: Кантъ не далъ дедукціи категорій, но какъ онъ самъ указалъ, далъ punctum deductionis. „Изъ этого пункта возникло Наукоученіе“; пунктъ этотъ—„*я мыслю*, сопровождающее всѣ представленія“.—Мы же говоримъ иначе: „*субъектъ—объектность* должна сопровождать разнообразное“. X. 391. 392. 356. 359. 363). Ср. Trans. Logik. 1812.: „не существуетъ никакого чистаго и изолированнаго *я*, какъ мы раньше его конструировали; созерцаніе *я* всегда связано съ созерцаніемъ *не я* и наоборотъ“. „Оба представляютъ неразрывный синтезъ“. IX. 234.

противопоставленія[1]). Противоположности эти выдѣляются изъ *ἄπειρον*, изъ неопредѣленной ирраціональности, въ которой непонятнымъ образомъ слиты вещь и представленіе, субъектъ и объектъ[2]). Безпредѣльное можно назвать тождествомъ субъекта и объекта, но лишь въ томъ смыслѣ, что противоположности въ немъ еще не опредѣлились[3]) Мы не можемъ удовлетвориться

[1]) „Если выводить вещь изъ образа, то получится безпочвенная философія, витающая въ воздухѣ". „Истинное познаніе не должно исходить изъ бытія, чтобы отъ него перейти къ образу, и не изъ образа, чтобы изъ него опредѣлить бытіе, но изъ *средняго пункта*, изъ ихъ соединенія". Ib. IX. 158. 198. 202—203. Ср. Einleit. 1813. IX. 46. 47. 50. 52. Ср. Wiss. 1804: разумъ утверждаетъ субъектъ и объектъ, „keines durch das andere, wie wir anfangs meinten, sondern beide durch denselben ursprünglichen Wesenseffect im Mittelpunkte". это—„первоначальная дизъюнкція", выраженіе „абсолютнаго разума". X. 309. 310. 305.

[2]) „Только *рефлексія* опредѣленно отличаетъ образъ отъ бытія: только *здѣсь* можетъ быть рѣчь о *моемъ* представленіи и о *вещи*, что въ непосредственномъ сознаніи вовсе опредѣленно не различается". Einleit. 1813. IX. 96. Ср. 66. Когда говорится: „*я* вижу матеріальную *вещь*", то это высказываніе означаетъ превращеніе непосредственно-даннаго въ расчлененное бытіе-сознаніе „вслѣдствіе пониманія". ib. 97. Непосредственно-данное = X распадается при пониманіи надвое, на образъ и бытіе; „X есть единство этой двойственности и различается это X только черезъ различеніе, которое оно получаетъ въ пониманіи, слѣдовательно черезъ противоположеніе"... Wiss. 1813. X. 21. „Единое, которое должно быть предпослано формѣ пониманія (и которое мы еще не знаемъ), при посредствѣ этой формы расчленяется на образъ и бытіе, и однако оно остается тѣмъ, что оно есть", ib. 26. Ср. Wiss. 1812. X. 353.

[3]) Эта мысль содержится въ произведеніяхъ Лосскаго: изъ темнаго, хаотическаго *переживанія* выдѣляются субъектъ и объектъ, *я* и *не я*, которые непосредственно слиты въ этомъ переживаніи. (См. Обоснованіе интуитивизма. Спб. 1906. Стр. 63—104. 206—219. 236). Здѣсь еще нѣтъ освобожденія отъ субъективизма, ибо *ирраціональное* этимъ перенесено въ субъектъ, что такъ-же неправильно, какъ и перенесеніе въ субъектъ *раціональнаго* (противопоставленія и сопоставленія). *Переживаніе* есть непосредственная данность *въ сознаніи* (См. у насъ выше стр. 94—95), а мы хотимъ вырваться изъ всякаго сознанія, подняться надъ сознаніемъ. И все-же намъ вполнѣ ясно, что всѣ философскія изысканія Лосскаго проникнуты стремленіемъ къ онтологизму. Это видно изъ его критики Канта (op. cit. 105 ff.), изъ критики имманентной школы (op. cit. 192 ff.) и Риккерта (op. cit. 227—236); и особенно ясно изъ тѣхъ послѣднихъ формулировокъ, въ какія онъ облекъ свою точку зрѣнія въ „Введеніи въ философію" (Спб. 1911). См. 267—269. 263—264. 260—261. Самой важной мыслью является его указаніе на неправильность *„субординаціи* бытія знанію", на неправильность „превращенія самого бытія въ познавательный процессъ", какое мы имѣемъ у Канта и кантіанцевъ, и на необходимость *координаціи* между субъектомъ и объектомъ (op. cit. 263. 235).

такимъ тождествомъ, ибо оно непонятно, = X. Какъ только начинается пониманіе, начинается противопоставленіе субъекта и объекта. Каковъ смыслъ этого противопоставленія? Почему оно неизбѣжно? Нельзя-ли обойтись безъ него [1])?

Есть-ли это *неопредѣленное нѣчто* вещь, или только мое представленіе? Кажется оно мнѣ только, или дѣйствительно существуетъ? Такой вопросъ заключенъ въ каждомъ знаніи, въ каждой наукѣ. Это вопросъ о квалификаціи чего-либо, какъ *образа*, или какъ *бытія*. Сама эта квалификація играетъ въ знаніи опредѣленную и ограниченную роль, которую Фихте характеризуетъ такъ: „она не высказываетъ содержанія, но лишь *значеніе и смыслъ* (Bedeutung und Sinn) содержанія; въ качествѣ чего нѣчто утверждается—въ качествѣ бытія, или лишь образа“ [2]), т. е. представленія. „Не свойства здѣсь даются (wird nicht gegeben irgend eine Beschaffenheit), но нѣчто совсѣмъ другое: *смыслъ и значеніе*, въ какихъ нужно брать эти свойства“ [3]). Нѣкоторому А придается *значеніе и смыслъ* объективности, или, напротивъ, чего-то только субъективнаго. Что это значитъ? Постановка вопроса, изъ которой мы исходили, предопредѣляетъ отвѣтъ, хотя собственныя указанія Фихте на этотъ счетъ довольно скудны и порою запутаны. Лишь въ одномъ мѣстѣ онъ высказывается достаточно

---

[1]) Шуппе признаетъ корреляцію субъекта и объекта, но она остается у него голымъ неустранимымъ фактомъ, смыслъ котораго непонятенъ; не выполнена дедукція этого факта, которой требовалъ Фихте, и которую мы здѣсь пытаемся осуществить. Затѣмъ, что еще важнѣе, у него остается невыясненнымъ, вкладывается-ли противопоставленіе субъектъ-объекта въ субъектъ, въ *сознаніе вообще*, или нѣтъ (ср. постановку этого вопроса у Фихте выше стр. 224 ff. 322); будетъ-ли у него, въ концѣ концовъ, верховнымъ принципомъ *я*, субъектъ, сознаніе, въ которомъ лежитъ все „содержаніе сознанія“ (См. напр. Erkenntnisstheoretische Logik. 1798. S. 81. 82. 86. 60. 63. Grundriss der Erkennt. u. Logik. 1894. §§ 22. 23. 24. 25. 28.), или такимъ принципомъ окажется корреляція субъекта и объекта? это огромная разница, ибо въ послѣднемъ только случаѣ субъектъ и объектъ *равноправны*, координированы и система не есть субъективный идеализмъ. Порою Шуппе становится именно на эту точку зрѣнія корреляціи (См. Logik. 21 ff. 74.) и тогда мыслитъ почти *онтологически*, говоря, что *бытіе* есть единство субъекта и объекта (Grundriss... § 29. S. 22, и § 42), но, въ концѣ концовъ, не она у него доминируетъ: всепоглощающее *сознаніе вообще* проглатываетъ всякое бытіе и оно остается лишь бытіемъ въ сознаніи (Bewusst-sein). Такъ Шуппе и былъ понятъ своими послѣдователями: Ремке, Шубертъ-Зольдерномъ, Леклеромъ.

[2]) Trans. Logik. 1812. IX. 135.

[3]) ib. IX. 137.

ясно: „*объективность* есть независимость отъ образа, въ которомъ она существуетъ". „Образъ самъ объявляетъ себя только отображеніемъ, рефлексомъ и это потому, что онъ изображаетъ *закономѣрное бытіе*" [1]). Безъ сомнѣнія, *объективность* имѣетъ здѣсь значеніе „всеобщности и необходимости", значеніе истинности въ противоположность всему *субъективному*, воображаемому, иллюзорному. Еще Кантъ употреблялъ понятіе „объективной реальности" въ этомъ смыслѣ и въ этомъ смыслѣ говорилъ объ „отношеніи къ предмету", какъ особымъ *достоинствѣ* (Dignität) знанія, объ „истинѣ, какъ согласіи съ объектомъ" [2]). Такое значеніе должно сохранить противопоставленіе субъекта-объекта и въ онтологической системѣ философіи.

Что означаетъ объектъ въ знаніи? Объектъ означаетъ то, что есть (*τὶ ἐστὶ*), дѣйствительно существующее; субъектъ-же объемлетъ то, что кажется, является, представляется. Логическое противопоставленіе субъекта объекту не есть противопоставленіе того, *кто* мыслитъ—тому, *что* мыслится. Наука о *сущемъ* не интересуется тѣмъ, *кто* мыслитъ сущее, она интересуется самой истиной; для нея безразлично, есть-ли истина ($2 \times 2 = 4$) мысль человѣка, или Бога. Нельзя-ли въ такомъ случаѣ совсѣмъ устранить изъ логики понятіе субъекта? Вѣдь она хочетъ быть ученіемъ объ истинѣ. Истина-же индифферентна къ субъекту? Это было-бы такъ, если-бы логика представляла непосредственное раскрытіе истины; тогда конечно всякое напоминаніе о субъектѣ, о субъективности знанія, о томъ, что нѣчто сущее можетъ лишь казаться, представляться, являться намъ, однимъ словомъ, всякое напоминаніе о томъ, что мы познаемъ „лишь явленія, а не вещи въ себѣ"—было-бы излишне. Оно имѣетъ значеніе лишь тогда, если истина *не дана*, если сущее лишь просвѣчиваетъ сквозь покровъ явленій, если раціональныя сѣти не въ силахъ опутать безпредѣльнаго; тогда имѣетъ значеніе напоминаніе о субъективномъ, только субъективномъ: оно есть выраженіе высшаго знанія, знанія своего незнанія. Теперь ясно, о какомъ субъектѣ можетъ идти рѣчь въ познаніи: здѣсь говорится не о субъектѣ, какъ вмѣстилищѣ истины, а о субъектѣ, какъ источникѣ заблужденія. Передъ лицомъ истины субъектъ

---

[1]) ib. IX. 194. Ср. однако другое истолкованіе, въ значительной степени запутывающее дѣло: ib. 146. 147. 154. 155. 158—159. 289.

[2]) Kant. Kritik der rein. Vern. Originalausgabe. 242. 243· 848. 849. 256. 194. I Aufl. 109. Kritik der Urtheilskraft. 330—333.

долженъ устраниться со всѣми своими мнѣніями, представленіями, сужденіями [1]). Онъ долженъ потонуть въ самой истинѣ, только тогда онъ дѣйствительно познаетъ. Здѣсь утверждается особое значеніе субъекта и субъективности, то самое, о которомъ Кантъ говоритъ, какъ объ источникѣ иллюзій (des dialektischen Scheins) [2]), какъ о субъективности представленій и ощущеній, не выражающихъ свойствъ объекта [3]); о которомъ говоритъ Гегель [4]), и которое достаточно опредѣленно устанавливается у Фихте.

Съ логической точки зрѣнія объектъ не есть вещь, противоположность мыслящему существу, сознанію, личности; для логики бытія, для онтологіи и то, и другое—и вещи, и мыслящія существа суть *объекты*, если только они дѣйствительно существуютъ. Для нея объектъ есть истинно-сущее, бытіе, и только это; субъективнымъ-же будетъ все то, что закрываетъ это истинно-сущее, то покрывало Майи, сквозь которое нужно усмотрѣть скрытую истину.

Всякое познаніе начинается съ расчлененія, дифференцированія субъективнаго и объективнаго. „Наука“, какъ вѣрно замѣчаетъ Фихте, „возможна только тамъ, гдѣ имѣетъ мѣсто полное расчлененіе субъективности и объективности“! [5]).

Громъ, напримѣръ, какъ неопредѣленное и непонятное явленіе, есть въ донаучномъ сознаніи смѣшеніе субъективнаго и объективнаго. Миѳологическое объясненіе смѣшиваетъ субъективную фантазію, образъ громовержца, съ объективнымъ бытіемъ. И однако, какъ-бы густъ ни былъ покровъ субъективности, все-же и въ этомъ донаучномъ, миѳологическомъ знаніи рѣчь идетъ объ истинно-сущемъ, о бытіи, которое все-же присутствуетъ въ немъ, скрываясь за пестрою тканью субъективной фантазіи. Наука, напримѣръ физика, начинается тамъ, гдѣ субъективное дифференцируется отъ объективнаго, гдѣ вкусъ и цвѣтъ и звукъ истолко-

---

[1]) Риккертъ, который хочетъ утверждать, что истина заключается въ сужденіяхъ субъекта, долженъ, однако, признать предъ лицомъ самой истины невозможность такого утвержденія: истина есть *трансцендентное долженствованіе*, предъ которымъ долженъ склониться субъектъ. Такимъ образомъ истина все-же запредѣльна по отношенію къ субъекту, независима отъ него. См. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. Tüb. 1904. S. 125—132.

[2]) См. Kritik der rein. Vern. Orig. 820. 350—351. 353—354. 1 Auf. 396.

[3]) См. ib. 819. 44.

[4]) См. напр. Hegel. Encyclopädie. §§ 20—25. Истинное мышленіе по Гегелю есть отрѣшеніе отъ своихъ субъективныхъ особенностей, погруженіе въ предметъ; я мыслю дурно, если прибавляю что-нибудь отъ самого себя.

[5]) См. Trans. Logik 1812. IX. 206.

ваются, какъ субъективныя качества, которымъ въ объективномъ бытіи соотвѣтствуютъ особыя комбинаціи движеній. Успѣхъ всякой науки, будь то наука о природѣ (напр. физика или физіологія), или такъ называемая, „наука о духѣ“ (Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft), напримѣръ исторія, есть успѣхъ въ устраненіи субъективнаго. Историкъ долженъ быть объективенъ, долженъ забыть о своемъ *я* или, вѣрнѣе, вспоминать о немъ только для того, чтобы его отстранять.

Фихте прекрасно выражаетъ это отношеніе науки къ субъективности: „*мы* только усматриваемъ, замѣчаемъ, понимаемъ“,.... понимаемъ напр., какъ „растеніе анализируется на свои части и составляется изъ нихъ“, но мы „не должны привносить ничего своего, никакого выдумыванія“; „rein objectives Verfahren“—характеризуетъ науку[1]). Не *мы* созидаемъ, а „мы должны дать явленію созидаться по его собственному внутреннему закону“ (sich erzeugen lassen)[2]). Отстраненіе всего субъективнаго составляетъ основу знанія: истина достигается „не самонаблюденіемъ, а уничтоженіемъ своей самости и погруженіемъ въ творческій принципъ закономѣрно самосозидающагося знанія“. „Вовсе не нужно говорить: *я знаю*, вовсе не нужно рефлектировать на себя самого“; „всякій отпечатокъ самости (Abdruck seiner Selbst) объявляется ничѣмъ“ [3]). Еще раньше, въ Наукоученіи 1804 г., эта мысль была высказана чрезвычайно ярко: свобода, энергія рефлексіи отнюдь *не созидаетъ* истины, она имѣетъ лишь отрицательное значеніе, устраняя *заблужденіе* [4]). Для логики субъектъ есть лишь источникъ заблужденія: „immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege“ [5]).

Такимъ образомъ „мы“, отъ лица которыхъ говоритъ всякая наука („предположимъ“, „допустимъ“ и т. п.), „мы“, какъ соборное сознаніе человѣчества, какъ сверхъиндивидуальный субъектъ, есть для логики лишь отрицательная инстанція, лишь неизбѣжная ограниченность: знаніе не хочетъ быть только человѣческимъ знаніемъ, оно хочетъ быть знаніемъ *sub specie aeternitatis*, хочетъ познавать „въ Богѣ“, совпасть съ божественнымъ разумомъ, вѣр-

---

[1]) Trans. Logik 1812. IX, 206.

[2]) ib.

[3]) ib. IX. 231.

[4]) X. 199. Ср. 294. 290. 297. 301.

[5]) Anw. zum sel. Leben. 1806. V. 471. Ср. Лосскій. Введ. въ фил. 1911. Стр. 244.

нѣе, оно не хочетъ быть ничьимъ знаніемъ, ибо всякая его принадлежность кому-либо есть все-же ограниченіе; однимъ словомъ, оно хочетъ быть *самой истиной*, а она индифферентна къ тому, кто ее мыслитъ. Когда нѣчто высказывается *объективно* (напр. a есть b; $2 \times 2 = 4$), тогда субъектъ высказыванія забывается, о немъ и не упоминаютъ; но если добавляется: „*мы думаемъ*, что a есть b“, или „*я думаю*.....“, то этимъ добавленіемъ субъекта сужденіе низводится на степень *субъективнаго*, оно не выражаетъ, слѣдовательно, или не вполнѣ выражаетъ *объективное* бытіе, истинно сущее. *Мнѣніе*, сознающее себя „только мнѣніемъ“, сознающее свою субъективность, превращается тѣмъ самымъ въ *сомнѣніе* [1]). Платонъ изображалъ природу знанія символически: душа созерцала идею, истинно-сущее до своего воплощенія на землѣ, но здѣсь она *забыла* истину. Въ этомъ миѳѣ раскрывается значеніе субъективнаго для логики: сама душа, субъектъ, человѣческое сознаніе есть источникъ забвенія, Лета; нужно *забыть себя*, чтобы вернуться къ истинѣ черезъ рѣку забвенія, чтобы найти незабвенную истину (ἀλήθεια).

Отстраненіе субъективнаго и устремленіе на объектъ, составляющее сущность логики бытія (онтологіи), сохраняетъ значеніе во всей системѣ философіи—и въ этикѣ, и въ эстетикѣ. *Такая* субъективность и тамъ отстраняется передъ лицомъ идеи. Этика идеализма не хочетъ довольствоваться тѣмъ, что *кажется* добромъ, такъ-же какъ и эстетика—тѣмъ, что субъективно нравится; она хочетъ проникнуть въ тайну самого добра, самой красоты, постичь это міровое солнце.

Въ чемъ-же, такимъ образомъ, состоитъ особый конститутивный принципъ логики? Есть-ли это только субъектъ (единство сознанія), или только объектъ (единство бытія), или тождество субъекта и объекта? Никакъ не только субъектъ, ибо перенесеніе всего въ субъектъ, утвержденіе, что логика имѣетъ дѣло лишь съ содержаніемъ сознанія нисколько не устраняетъ, въ предѣлахъ этого субъекта и этого сознанія, той же самой необходимости противопоставлять объективное и субъективное содержаніе сознанія. Поэтому, съ переносомъ всего содержанія въ субъектъ, какъ справедливо замѣтилъ Гегель, ничего не выигрывается [2]). Иного по-

---

[1]) „Besinnung und Zweifel treibt auf das Bild“, говоритъ Фихте. Wiss. 1812. X. 328.

[2]) См. у насъ выше стр. 134—135.

нятія субъекта, какъ то, которое нами было указано выше, логика не должна знать; что-же касается понятія субъекта, какъ всемірнаго сознанія, какъ огромнаго субъекта-вмѣстилища, то оно представляетъ для логики лишь особую форму бытія, форму объекта, форму истинно-сущаго, относительно которой она въ своемъ исходномъ пунктѣ ничего не предрѣшаетъ.

Въ такомъ случаѣ не будетъ-ли объектъ ея конститутивнымъ моментомъ? и не подлежитъ-ли субъектъ полному изгнанію изъ области логики? Вѣдь она хочетъ быть ученіемъ объ объектѣ и только объ объектѣ. Трудность прямого отвѣта на этотъ вопросъ состоитъ въ антиномичности отвѣта, который приходится дать. Логика (какъ и все знаніе вообще) хочетъ быть онтологіей, устремлена на объектъ, и тѣмъ не менѣе субъективность въ ней неизбѣжно присутствуетъ. Она дѣйствительно непрерывно *изгоняетъ* субъективное, но никогда не можетъ его всецѣло изгнать, точно такъ-же, какъ не можетъ окончательно *догнать* объективнаго, хотя и устремлена къ этой вѣчно ускользающей и неуловимой *идеѣ*. Поистинѣ геніально характеризуетъ Фихте *идею объекта, идею вещи въ себѣ*, идею истинно сущаго: „sie ist nur da, inwiefern man sie nicht hat, und sie entflieht, inwiefern man sie fassen will“ [1]). Если-бы безконечная задача, лежащая въ идеѣ истины, была рѣшена, то субъективное отпало-бы и различіе вещи въ себѣ и явленія потеряло-бы всякое значеніе. Разумъ, знаніе есть непрерывная дифференціація субъективнаго и объективнаго, но цѣнность знанія лежитъ въ объективномъ, оно дифференцируетъ только для того, чтобы выдѣлить объективное. Оно движется между полюсами субъекта и объекта, но субъектъ есть для него минусъ, а объектъ— плюсъ. Субъектъ и объектъ суть для него полярныя крайности, и оно должно принимать во вниманіе полюсъ субъекта только для того, чтобы повернуться къ нему спиною, чтобы двигаться къ полюсу объекта, какъ необходимо принимать во вниманіе сѣверъ, чтобы двигаться на югъ.

Въ чемъ-же различіе такой объективной логики отъ догматической онтологіи, отъ наивнаго реализма? Вѣдь она такъ-же, какъ и этотъ послѣдній, устанавливаетъ основныя реляціи бытія, основныя понятія объ истинно сущемъ? Не есть-ли это впаденіе въ догматизмъ, забвеніе критической философіи Канта и Фихте? Это было-бы такъ, если-бы *идея объективнаго бытія* была понята не

---

[1]) См. у насъ выше стр. 226.

какъ безконечная задача, а какъ само разъ на всегда данное, разъ на всегда раціонально-опредѣленное, объективное бытіе. Напоминаніе о томъ, что „мы познаемъ лишь явленія, а не вещи въ себѣ"—остается въ силѣ; это есть напоминаніе о безконечномъ ирраціональномъ остаткѣ, о томъ, что Абсолютное еще не раскрыто. И однако, эта точка зрѣнія противоположна догматическому субъективизму, утверждающему, что все знаніе всегда субъективно, отдѣлено отъ истинно сущаго непроницаемой стѣною, за которою лежатъ вещи въ себѣ, (или за которою не лежитъ ничего, или, наконецъ, за которою лежитъ нѣчто насъ совсѣмъ не касающееся, намъ безразличное). Мы, напротивъ, утверждаемъ, что знаніе интересуется *только тѣмъ*, что лежитъ *за предѣлами* субъективнаго, что знаніе есть непрерывный *transcensus*, что оно есть objicere, *„метаніе предъ собою"*, если оно хочетъ быть *предметнымъ*, объективнымъ. Оно всегда устремлено на сущее, *какъ оно есть* („uti est", какъ говоритъ Николай Кузанскій) а не на то, какъ оно намъ представляется, является; и однако оно не можетъ сбросить съ себя эту „представляемость", „являемость". Въ этомъ состоитъ значеніе критическаго напоминанія о субъектѣ: оно есть напоминаніе о *релятивности* нашего знанія, но релятивное имѣетъ значеніе лишь въ отношеніи къ Абсолютному; если мы устранимъ абсолютный объектъ, абсолютно-сущее, какъ *идею* знанія, то само субъективное, само явленіе и представленіе станетъ истинно-сущимъ, вещью въ себѣ. Мы получимъ догматическій субъективизмъ, какой представляетъ собою система Беркли.

Итакъ, всѣ наши раціональныя опредѣленія, всѣ категоріи, вся сѣть понятій имѣютъ *смыслъ* лишь какъ уловленіе истинно-сущаго („охота за истиной", какъ выражается Николай Кузанскій). Зачѣмъ-же напоминаніе о томъ, что они *наши* понятія и категоріи? А потому, что истина не поймана, что существуетъ ирраціональное, требующее *иныхъ* сѣтей, иной системы понятій. Системы, оставшіяся позади, суть субъективныя представленія, какъ субъективнымъ будетъ представленіе о томъ, что солнце вращается вокругъ земли, какъ субъективной останется система Птоломея, въ сравненіи съ которой система Коперника *объективнѣе* [1]).

---

[1]) Если идея объекта, идея бытія есть безконечная задача, то возможны различныя степени объективности и субъективности знанія. Это высказываетъ Фихте: „существуютъ образы весьма различныхъ степеней—лежащіе ближе

Намъ предстоитъ теперь разрѣшить вопросъ, правильно-ли выражается сущность знанія и его идея въ принципѣ идентитета субъекта и объекта, который выдвигается у Фихте и Шеллинга; сочетается-ли такое рѣшеніе съ тѣмъ, какое предлагается здѣсь? Повидимому нѣтъ, ибо онтологическая логика требуетъ поглощенія субъекта объектомъ, а не ихъ уравниванія. И однако, великая мысль объ идентитетѣ, старая парменидовская мысль о тождествѣ мышленія и бытія, наивное и вмѣстѣ съ тѣмъ глубокое понятіе объ истинѣ, какъ о тождествѣ предмета и представленія—должно сохранить все свое значеніе. Необходимо продумать ту мысль, что поглощеніе *всего* субъектомъ — неминуемо превращаетъ субъектъ въ объектъ, въ истинно сущее; и обратно — поглощеніе всего объектомъ превращаетъ этотъ послѣдній въ субъектъ. Діалектика понятій показываетъ здѣсь, что ни субъектъ, ни объектъ не могутъ быть сдѣланы универсальнымъ принципомъ, ибо переходятъ въ свою противоположность. Принципомъ можетъ быть лишь единство того и другого, пунктъ противопоставленія и объединенія, Einheitsprinzip und Disjunctionsprinzip, какъ правильно выразился Фихте. Абсолютное никогда не можетъ быть одною стороной противопоставленія, оно есть coincidentia oppositorum (Николай Кузанскій). Мы должны теперь понять то, что пока еще не ясно: именно, въ какомъ смыслѣ универсальный объектъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и субъектъ, „въ себѣ“ и „для-себя бытіе“?

Знаніе дифференцируетъ субъективное и объективное, выдѣляетъ истинно сущее изъ кажущагося и являющагося. Субъективное въ знаніи отстраняется, знаніе есть транссубъективность, *μὴ ὄν* субъекта; но это *μὴ ὄν* не есть *οὐκ ὄν*, отстраненіе не есть уничтоженіе, какъ движеніе на югъ, не есть уничтоженіе сѣвера Субъективное не есть истинно-сущее, но все-же оно *существуетъ*, оно есть бытіе sui generis, и какое-то мѣсто, хотя-бы мѣсто второго ранга, все-же должно быть ему отведено въ онтологіи, въ универсальной системѣ всего существующаго. Все субъективное *несущественно* для логики, но это не значитъ, что несущественное *не существуетъ*; оно существуетъ и должно, въ концѣ концовъ, найти свое объясненіе. Полное завершенное знаніе должно не только понять, почему міръ таковъ дѣйствительно, но и почему

къ бытію, или дальше отъ него. Мы хотимъ истины — значитъ мы хотимъ образа, лежащаго всего ближе къ бытію“. Wiss. 1812. X. 365.

онъ *кажется не такимъ*; почему, напримѣръ, *кажется*, что солнце вращается вокругъ земли, почему свѣтовыя волны ощущаются, какъ различные цвѣта и т. д. *Субъективное* впечатлѣніе движенія солнца по своду истолковывается, какъ *объективный* фактъ движенія земли вокругъ солнца, но этого мало: объективная истина должна содержать въ себѣ и объясненіе этого заблужденія—полная система бытія должна содержать въ себѣ все кажущееся, какъ свою необходимую модификацію, какъ phenomenon bene fundatum. Точно такъ-же субъективныя ощущенія боли, пріятнаго и непріятнаго истолковываются въ физіологіи, какъ объективныя происшествія въ организмѣ (системы движеній); но затѣмъ остается еще проблема психофизіологіи: почему эти объективные факты переживаются, какъ *такія* субъективныя ощущенія? Истина раскрываетъ, разоблачаетъ заблужденіе, превращаетъ его въ истину своего рода, въ субъективное бытіе, имѣющее свое мѣсто и свое объясненіе во всей системѣ бытія вообще. Поэтому міръ *субъективнаго*, кажущагося, міръ ощущаемаго, представляемаго и воображаемаго — есть *объектъ* познанія sui generis, *объектъ психологіи*. Въ системѣ бытія есть такая ступень, гдѣ все, что раньше было отстранено, какъ субъективное, все это кажущееся бытіе получаетъ свое мѣсто и свою *объективную* цѣнность въ качествѣ особаго рода истинно-сущаго. Это мѣсто есть переходъ отъ неодушевленной природы къ одушевленной, отъ живой безсознательной къ живой сознательной природѣ; однимъ словомъ, организмъ, какъ моментъ встрѣчи „природы“ и „интеллекта“, выражаясь въ терминахъ Шеллинга. Великая систематическая мысль его натурфилософіи состоитъ въ утвержденіи, что „природа“ порождаетъ изъ себя „интеллектъ“ [1]), мысль, воспринятая Гегелемъ, у котораго „субъективный духъ“ есть особая ступень въ діалектическомъ развитіи истинно-сущаго; но зачатки этой мысли находятся уже у Фихте въ „Системѣ нравственнаго ученія“ 1798 г. [2]).

Вся субъективность должна быть, въ концѣ концовъ, сведена на объективное (найти свое объясненіе въ системѣ безсознательной и сознательной природы) — даже субъективность психолога въ истолкованіи своей или чужой психологіи должна найти психологическое (а въ идеалѣ психофизіологическое) объясненіе,

---

[1]) Это отношеніе понимается *телеологически*: конечная цѣль природы, смыслъ ея развитія—породить интеллектъ.

[2]) См. у насъ ниже Отд. III, гл. 2 и 3.

должна быть сдѣлана объектомъ психологіи, объективнымъ фактомъ.

Мы видимъ, что противопоставленіе *субъекта и объекта* необходимое для логики совсѣмъ не соотвѣтствуетъ противопоставленію *сознанія и природы*, сознанія и безсознательнаго. У Шеллинга, напротивъ, совпадаютъ противопоставленія субъекта и обекта, „природы и интеллекта“, и даже „мышленія и протяженія“ (которое онъ беретъ у Спинозы). Это несомнѣнно важное смѣшеніе [1]). Отъ Шеллинга и Гегеля ведетъ свое происхожденіе противопоставленіе „наукъ о природѣ“ и „наукъ о духѣ“. Виндельбандъ, а за нимъ и Риккертъ правильно указали на его опасную многозначность: „духъ“ можетъ означать—субъектъ, сознаніе и моральное лицо.

Правда натурализма (спинозизма) состоитъ въ томъ, что все должно быть превращено въ объектъ, что познаніе должно быть объективнымъ, sub specie aeternitatis, свободнымъ отъ примѣси всякой субъективности (субъективными Спиноза считалъ цѣли, хотѣнія, намѣренія), и эта правда *панобъективизма* увлекала Шеллинга и Гегеля, они ее восприняли, впитали въ себя спинозовскій паѳосъ объективности. Но неправда натурализма состоитъ въ томъ, что превращеніе всего въ объектъ не есть превращеніе всего въ „природу“, не есть превращеніе всего въ причинность; существуетъ *объективное* бытіе, которое стоитъ надъ природой и надъ причинностью. Это свое пріобрѣтеніе нѣмецкій идеализмъ стремится выразить въ противопоставленіи *природы* и *духа* въ предѣлахъ единаго, *объективнаго*, истиннаго бытія.

Возвратимся теперь къ постановленному выше вопросу: какое значеніе имѣетъ тождество субъекта и объекта? Въ непонятномъ ирраціональномъ, безпредѣльномъ они тождественны, ибо остаются неопредѣленными, недифференцированными; въ понятомъ, завершенно-раціональномъ—они тождественны, ибо составляютъ модификацію единаго, истинно-сущаго. *Субъективное*, какъ кажущееся, какъ не-сущее, превратилось въ объективное и растворилось въ немъ, какъ истинно сущее своего рода, *отождествилось* такимъ образомъ *съ объективнымъ*; и однако не слилось съ нимъ въ полное безразличіе (въ аналитическое тождество: a=a), а осталось особаго рода бытіемъ, бытіемъ *сознанія*.

---

[1]) См. Виндельбандъ. Исторія новой философіи. Т. II. Спб. 1905. Стр. 225. § 66.

Знаніе начинается съ дифференціаціи субъективнаго и объективнаго, выдѣляющихся, рождающихся изъ нѣдръ безпредѣльнаго (непонятнаго), какъ свѣтъ и тьма рождаются изъ хаоса. Оно есть, слѣдовательно, противопоставленіе и сопоставленіе субъекта и объекта, *система* субъективно-объективнаго. Но эта система есть, прежде всего, система *борющихся* противоположностей: истинно-сущее непримиримо борется съ кажущимся и должно побѣдить, если возможно какое-либо знаніе. Въ этой борьбѣ побѣда должна лежать на сторонѣ объективнаго [1]). Но побѣда не есть простое истребленіе противника: субъектъ такъ-сказать берется въ плѣнъ объектомъ, ассимилируется въ странѣ побѣдителя,—дѣлается объектомъ своего рода. Такимъ образомъ, система борющихся противоположностей превращается въ систему объединенныхъ, *отождествленныхъ* противоположностей. Въ моментъ борьбы субъектъ имѣетъ значеніе врага объекта, значеніе кажущагося, „только субъективнаго“ (Schein); въ моментъ примиренія онъ имѣетъ значеніе объекта своего рода, значеніе „*сознанія*“ (объекта психологіи, а затѣмъ и этики). Въ терминахъ Шеллинга моментъ борьбы долженъ быть выраженъ въ противопоставленіи субъекта и объекта, а моментъ примиренія въ сопоставленіи „природы“ и „интеллекта“. Ошибка Шеллинга состоитъ только въ его догматическомъ раціонализмѣ, въ томъ, что онъ считаетъ эти системы завершенными, навсегда замкнувшимися [2]); на самомъ дѣлѣ онѣ не замкнулись: противоположности еще борются, „кажущееся“ и субъективное не преодолѣно, единство „природы“ и „интеллекта“ не раскрыто; между органическими процессами и сознаніемъ (сознательностью) лежитъ „ignoramus et ignorabimus“ (Дюбуа Реймонъ), безконечная проблема, ирраціональность; и сквозь всѣ *предѣлы* системы, сквозь прозрачные кристаллы разума проглядываетъ загадочная тьма *безпредѣльнаго*.

Если мы теперь обратимъ вниманіе на то, въ какомъ смыслѣ здѣсь, въ онтологіи, осуществляется идентитетъ субъектъ-объекта, то мы замѣтимъ, что идентитетъ здѣсь одностороненъ, склоняется въ сторону объекта. „Природа“ порождаетъ изъ себя „интеллектъ“, „сознаніе“ со всѣми его правильными и неправиль-

---

[1]) Иначе думаетъ скептицизмъ: все есть кажущееся, субъективное.

[2]) Этотъ упрекъ относится конечно только къ періоду „натурфилософіи“ и „трансцендентальнаго идеализма“; поздній Шеллингъ борется съ догматическимъ раціонализмомъ и, на нашъ взглядъ, его преодолѣваетъ.

ными „представленіями“; *природа*, слѣдовательно, является здѣсь дѣйствующимъ лицомъ, началомъ, *принципомъ*; поэтому логика въ тѣсномъ смыслѣ есть логика наукъ о природѣ. Каковъ смыслъ рожденія интеллекта—пока остается неяснымъ. Если весь смыслъ и вся цѣнность организма выражается въ его нервной системѣ, а весь смыслъ нервной системы лежитъ въ возможности сознанія, то въ чемъ цѣнность сознанія [1])? Въ развитіи каждая ступень находитъ свой смыслъ и свое обоснованіе въ слѣдующей высшей. Какая-же ступень лежитъ выше сознательной органической природы? Это остается непонятнымъ для ученія о сущемъ. Смыслъ сознательной природы раскрывается тамъ, гдѣ сущее становится должнымъ и прекраснымъ, гдѣ *логосъ* бытія становится *цѣлью* и *красотою* міра, т. е. въ *телеологіи* и *космологіи*, въ тѣхъ философскихъ дисциплинахъ, какія обычно называются этикой и эстетикой. Здѣсь *сознаніе* имѣетъ совсѣмъ другое, *позитивное* значеніе: все, что въ логикѣ, въ познаніи, *отстранялось*, какъ *только* субъективное, какъ игра ощущеній и представленій, какъ образы фантазіи, пріобрѣтаетъ здѣсь самостоятельное значеніе: цвѣта и звуки для искусства, для эстетическаго воспріятія міра уже не будутъ только обманчивой видимостью особой системы

---

[1]) Неужели только въ томъ, чтобы быть самымъ совершеннымъ орудіемъ въ борьбѣ за существованіе? Но для этого достаточенъ *инстинктъ* (безсознательное), прекрасно выполняющій задачу сохраненія жизни. Для чего-же эта роскошь природы, этотъ „вѣнецъ творенія“? Неужели только для того, чтобы увѣнчать колонну природы, возвышающуюся въ безпредѣльность? Только низшія функціи сознанія могутъ быть истолкованы, какъ высшіе процессы природы. Если „голодъ и любовь“ поддерживаютъ то зданіе міра, которое хочетъ перестроить философія,

—„Einstweilen, bis den Bau der Welt
Philosophie zusammenhält—
Erhält sich das Getriebe
Durch Hunger und durch Liebe“—

то голодъ есть конечно *природа*, хотя и сознательная природа, но любовь есть уже нѣчто большее, чѣмъ природа, нѣчто большее, чѣмъ сохраненіе рода. Эротическое стремленіе къ чувственно-прекрасному превращается въ стремленіе къ красотѣ, къ воплощенію прекрасного, превращается въ божественный Эросъ, и то, что онъ рождаетъ, уже не есть порожденіе природы; здѣсь начинается иное царство, не царство природы. Сознательное стремленіе (Эросъ) устремлено къ иному міру. Сознаніе не есть только украшеніе колонны природы, а есть основаніе для возведенія новаго зданія, покоющагося на сводахъ природы.

движеній [1]), равно какъ для этики субъективныя цѣли и намѣренія, „прообразы“ творческаго воображенія, „Vorbilder“, какъ ихъ называетъ Фихте, не будутъ только безплодной игрою фантазіи, субъективнымъ въ смыслѣ *только* субъективнаго, нецѣннаго, подлежащаго отстраненію, а напротивъ явятся здѣсь чѣмъ-то *существеннымъ*, конститутивнымъ. Сознаніе не имѣетъ позитивнаго значенія въ логикѣ потому, что оно должно здѣсь всецѣло покориться бытію, покорно и пассивно воспринять въ себя объектъ. Для логики идеальнымъ субъектомъ является такой субъектъ, который совершенно незамѣтенъ, вполнѣ тонетъ въ объектѣ; правильнымъ представленіемъ будетъ такое, которое уже не есть *только* представленіе, а самъ отраженный объектъ. Идеальное зеркало только отражаетъ, ничего не внося отъ себя; поэтому, оно вполнѣ незамѣтно и становится замѣтнымъ, лишь когда тускнѣетъ. Тождество субъекта съ объектомъ здѣсь склоняется въ сторону объекта. Но возможно другое истолкованіе этого тождества, возможно уподобленіе объекта субъекту, объединеніе на почвѣ субъекта. Что если міръ субъективныхъ стремленій, міръ фантастическихъ образовъ, будетъ внесенъ въ царство бытія? Если субъектъ не захочетъ больше пассивно отражать и воспринимать объектъ, а потребуетъ, чтобы объектъ ему подчинился, воспринялъ и отразилъ его прихотливыя фантазіи? И мы имѣемъ такой идентитетъ, такое уподобленіе объекта субъекту, во всякомъ *дѣйствіи*: въ строеніи мраморъ принимаетъ форму субъективныхъ образовъ художника, въ этическомъ дѣйствіи объективный міръ принимаетъ форму желанной цѣли. Мостъ, какъ объективный фактъ дѣйствительности, фактъ опыта, есть отраженіе моста, какъ чертежа, какъ субъективнаго прообраза, живущаго только въ сознаніи строителя. Здѣсь наглядно раскрывается другое тождество субъекта и объекта—*тождество этическое*, телеологическое [2]).

Противопоставленіе субъекта объекту и принципъ ихъ единства проходитъ черезъ всю систему философіи: эстетика точно

---

[1]) Задача музыки состоитъ не въ томъ, чтобы *мыслить* звукъ, какъ колебанія волнъ, а въ томъ, чтобы слышать звукъ, какъ гармонію. И это есть особое *постиженіе* міра, безъ котораго нельзя проникнуть въ его тайну. Пиѳагоръ это прекрасно выразилъ: мало мыслить движеніе свѣтилъ, нужно слышать „гармонію небесныхъ сферъ“. Тайна „звѣзднаго неба надо мною“ не постигается одною небесной механикой.

[2]) Ср. Fichte. Syst. der Sitt. 1798. IV. 1—12. Einleitung. Далѣе, Schelling, Syst. des transsc. Idealismus. 1800. S. W. III. 346 ff. Einleitung § 3. А. В. И, наконецъ, Hegel, Encyclopädie. § 225.

такъ-же встрѣчается съ субъектомъ и объектомъ эстетическаго созерцанія и въ ней точно такъ-же осуществляется ихъ единство; полностью проблема субъекта-объекта разрѣшается только во всей системѣ философіи; только здѣсь раскрывается весь смыслъ этого противопоставленія и все значеніе искомаго единства. Предъ нами, слѣдовательно, три значенія субъекта, три значенія объекта и три значенія идентитета. Если въ *онтологіи* (въ теоретической философіи) идентитетъ склоняется въ сторону *объекта*, а въ *телеологіи* (въ практической философіи)—въ сторону *субъекта*, то быть можетъ только въ *космологіи* (въ эстетикѣ) достигается полное тождество, единство, при сохраненіи *равновѣсія* противоположностей. Если въ онтологіи тождество есть *универсальность объекта*, сдѣлавшаго все субъективное своею модификаціей, видомъ бытія, и если въ телеологіи тождество есть *универсальность субъекта*, сдѣлавшаго объектъ своимъ средствомъ, воплощеніемъ своихъ цѣлей—то въ космологіи идентитетъ означаетъ *универсальное равновѣсіе*: субъектъ уже не долженъ покорно стираться предъ лицомъ объекта, какъ въ логикѣ, не долженъ отбрасывать игру своей фантазіи, своихъ субъективныхъ красокъ и звуковъ, ибо все это живетъ въ объектѣ красоты; но, съ другой стороны, и объектъ не долженъ становиться только средствомъ субъективныхъ цѣлей: объектъ красоты самостоятеленъ по отношенію къ субъекту, онъ есть цѣль въ себѣ [1]). Красота есть то, что *мнѣ* нравится, *моя* красота, въ ней духъ узнаетъ себя, свое затаенное стремленіе и исканіе, свой анамнезисъ [2]). И вмѣстѣ съ тѣмъ красота есть сама объективность, *не моя* красота, а красота міра, красота статуи. „Мое“ и „не мое“ предъ лицомъ прекраснаго болѣе всего теряютъ значеніе: въ эстетическомъ наслажденіи самомъ по себѣ нѣтъ присвоенія, но нѣтъ и полнаго отказа отъ самого себя. Что я слушаю въ музыкѣ? Мою, *мною* сотканную гармонію звуковъ, или таинственную гармонію бытія? *Ни* то, *ни* другое, потому что *и* то, *и* другое: въ гармоніи бытія я узнаю свою гар-

[1]) Это Кантъ выражаетъ въ понятіи цѣлесообразности безъ цѣли и созерцанія безъ вождѣленія, т. е. безъ стремленія использовать объектъ, подчинить его своимъ цѣлямъ.

[2]) Онъ самъ долженъ быть прекраснымъ, чтобы понимать красоту, былъ когда-то прекраснымъ, до земного рожденія и можетъ вернутся къ красотѣ—такъ эта мысль выражается въ орфическихъ мифахъ: душа есть падшій ангелъ.

„Мой духъ, о ночь, какъ падшій серафимъ,
Призналъ родство съ нетлѣнной жизнью звѣздной“.

монію, въ своей гармоніи я переживаю гармонію бытія. Здѣсь, и быть можетъ только здѣсь, *я* и *не я*, *мое* и *не мое* сливаются всецѣло. Въ созерцаніи красоты звѣзднаго неба, въ услышанной гармоніи небесныхъ сферъ, исчезаетъ раздвоенность духа и природы.

Тремъ различнымъ значеніямъ тождества соотвѣтствуютъ и три различныхъ значенія субъектъ-объекта: въ логикѣ субъектъ есть источникъ заблужденія (des Scheins), а объектъ есть истинносущее (природа неорганическая, органическая и сознательная); въ этикѣ субъектъ есть *дѣйствующее лицо*, носитель „прообразовъ“ и идеала, а объектъ—область средствъ, арена дѣятельности. Въ эстетикѣ удивительнымъ образомъ соединены оба значенія въ ея субъектѣ и въ ея объектѣ: субъектъ эстетическаго созерцанія подобенъ субъекту познанія, ибо онъ *постигаетъ* красоту, тонетъ въ ней, отказываясь отъ своей самости [1]); и, вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ подобенъ этическому субъекту: онъ дѣйствуетъ, онъ есть *творецъ* (поэтъ, *ποιητής*), и творитъ не только художникъ, а и всякій зритель и слушатель. Равно и объектъ красоты подобенъ объекту знанія въ томъ смыслѣ, что онъ есть истинно-сущее, самодовлѣющее, самодостаточное, независимое отъ всякаго субъекта (какъ и истина), и вмѣстѣ съ тѣмъ подобенъ практическому объекту, ибо онъ есть твореніе, созданіе [2]), произведеніе искусства (*ποίησις*), воплощеніе идеи.

Разгадка знаменитой проблемы субъекта и объекта состоитъ въ принципѣ единства противоположностей. Но оно можетъ быть установлено лишь тогда, когда будетъ исчерпанъ весь смыслъ противопоставленія. Логика исходитъ изъ противопоставленія объективно-существующаго и субъективно-представляющагося, *бы-*

---

[1]) Забываетъ себя, уничтожается:

„Чувства мглой самозабвенья
Переполни черезъ край,
Дай вкусить уничтоженья,
Съ міромъ дремлющимъ смѣшай“.

[2]) Поэтому пониманіе міра, какъ созданія какого-то творца есть эстетическое пониманіе; и космологическое доказательство бытія Божія есть доказательство *изъ красоты*: міръ не можетъ быть бездушнымъ, механическимъ, случайнымъ, ибо онъ прекрасенъ:

„Не то, что мните вы, природа
Не слѣпокъ, не бездушный ликъ,
Въ ней есть душа, въ ней есть свобода,
Въ ней есть любовь, въ ней есть языкъ“.

тія и явленія, и приходитъ къ системѣ бытія, къ системѣ объективно-существующаго, охватывающей объекты „внѣшняго и внутренняго опыта", бытіе физическое и психическое, *духъ и матерію*. Этика кладетъ въ основу противопоставленіе дѣйствующаго субъекта и объекта воздѣйствія, противопоставленіе *лица и вещи*; и наконецъ эстетика—противопоставленіе творящаго и созерцающаго духа—сотворенной и объективно-созерцаемой красотѣ. Нужно пройти всѣ ступени этихъ противопоставленій, чтобы осуществить идентитетъ субъекта и объекта. Всѣ онѣ живутъ въ системѣ философіи, причемъ высшая всегда предполагаетъ и содержитъ въ себѣ низшую: нужно противопоставить *бытіе и явленіе*, чтобы отстранить все кажущееся, являющееся (Erscheinung, Schein) и раскрыть систему бытія, охватывающую *духовное и матеріальное*; нужно имѣть предъ собою противоположность и неразрывную связь сознанія и матеріальнаго міра, *души*, какъ носительницы стремленій и творческихъ замысловъ, и *тѣла*, какъ орудія души, какъ дѣйствующей силы, чтобы перейти къ этическому противопоставленію *лица* и *вещи*; и, наконецъ, нужно пройти всѣ эти ступени и имѣть предъ собою весь этотъ матеріалъ, чтобы войти въ царство эстетики: развѣ возможна комедія, или трагедія безъ *дѣйствующихъ лицъ*, безъ этическихъ индивидуумовъ, состоящихъ изъ *тѣла и души?* и развѣ трагизмъ, комизмъ и красота есть лишь иллюзія, явленіе, развѣ нѣтъ трагизма и красоты *въ самомъ бытіи?* Такимъ образомъ, онтологія (логика) является условіемъ возможности телеологіи (этики), а та и другая условіемъ возможности космологіи (эстетики), ибо какія могутъ быть цѣли и идеалы бытія, если нѣтъ никакого бытія? какая можетъ быть красота, если нѣтъ ни природы, ни человѣка, ни дѣйствительности, ни идеала?

На всѣхъ этихъ ступеняхъ разрѣшается проблема идентитета субъекта и объекта. Какъ мы видѣли выше, она представляетъ собою безконечную задачу, или *идею*; точнѣе—три безконечныхъ задачи, *три идеи*: истины, добра и красоты. Каждая изъ нихъ по своему выражаетъ единство субъекта и объекта [1]). Безконечная задача идентитета должна быть поставлена такъ, чтобы не быть невозможной, неразрѣшимой, или безсмысленной. Такъ, прежде всего, она потеряла-бы всякій смыслъ, если-бы подъ идентитетомъ

[1]) Что *идея* есть единство противоположностей и, прежде всего, единство субъекта и объекта—было основной и любимой мыслью Шеллинга, мыслью всецѣло воспринятой затѣмъ Гегелемъ. См. напр. Hegel. Encyclopädie. §§ 213. 214. 224. 225. 234. 236.

субъекта и объекта разумѣлось простое *аналитическое тождество* (А = А), неразличимость; тогда не было-бы никакой проблемы, все превратилось-бы въ мертвое единство, въ которомъ ничто не рождается, ибо ничто не расчленяется, въ которомъ нѣтъ системы, нѣтъ сопоставленія противоположностей, нѣтъ жизни, а лишь мертвый безразличный покой [1]). Съ другой стороны, задача будетъ неразрѣшимой, если мертвый идентитетъ мы замѣнимъ мертвымъ противопоставленіемъ, отсѣченіемъ одной стороны отъ другой. Догматическое отрываніе субъекта отъ объекта и ихъ обособленіе въ самостоятельныя отдѣльныя вещи ведетъ къ скептицизму теоретическому и практическому; когда они оторваны, тогда уже не можетъ быть перехода отъ одного къ другому, но эта ихъ самостоятельность, оторванность, обособленность есть *неправда* конечнаго разсудка: на самомъ дѣлѣ они связаны неразрывно въ своемъ противопоставленіи, и переходъ отъ одного къ другому непрестанно совершается. И не только *разумъ* ручается намъ за неразрывность діалектической связи противоположностей, ихъ послѣднее единство, ихъ слитность таится въ *ирраціональномъ*. Безконечная задача состоитъ въ томъ, чтобы превратить это неопредѣленное единство (единство въ безпредѣльномъ)—въ единство опредѣленное, расчлененное, въ *систему*. Критика дурной безконечности, разсмотрѣнная нами выше, должна устранить неправильныя пониманія идеи, какъ безконечной задачи. Въ основѣ всякой потенціальной безконечности лежитъ безконечность актуальная; въ примѣненіи къ данной проблемѣ эта руководящая мысль означаетъ слѣдующее: универсальная *система объективнаго бытія*, объемлющая духъ и матерію, не есть недостижимый идеалъ, навсегда отъ насъ оторванный, къ которому тщетно устремленъ процессъ познаванія; эта *актуальная безконечность объекта* всегда съ нами и мы въ ней, она есть *все бытіе*, бытіе объемлющее собою и процессъ познаванія и то, что въ немъ познается; и эта идея отнюдь не есть незаконное *гипостазированіе*, а напротивъ, необходимая *ипостась* Абсолютнаго. Тоже нужно сказать и о безконечности этическаго прогресса, о безконечности идеи добра. Но для углубленнаго пониманія этой второй *ипостаси* необходимъ переходъ въ область этики.

---

[1]) И Шеллингъ и Гегель стремятся избѣжать такого идентитета. См. напр. Hegel. Encyclopädie, § 215: идея есть „процессъ“, „діалектика“, „переходъ отъ объективнаго къ субъективному“, а не „абстрактное, неподвижно-*покоющееся* тождество“.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Царство природы и царство свободы.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Проблема объективной этики въ трансцендентальномъ идеализмѣ.

Антиномія свободы и необходимости. Свобода и природа. Интуиція свободы и проблема практическаго разума. Антиномія свободы и необходимости у Канта. Ея рѣшеніе при помощи метафизической субстанціи свободы и субъективнаго идеализма у Фихте. Иллюзорность рѣшенія. Попытка обоснованія посредствомъ вѣры. Проблема раціональной этики въ онтологической системѣ философіи. Сфера этическаго опыта. Факты матеріальной культуры, права и государства и индивидуальной этической жизни. Гипотеза натуралистическаго монизма и гипотеза свободы.

Проблему *этики* Фихте дѣлаетъ объектомъ спеціальныхъ изслѣдованій въ своихъ двухъ „Системахъ нравственнаго ученія“ (System der Sittenlehre 1798 и 1812 г.). Не слѣдуетъ однако думать, что другія его произведенія занимаются вопросами, не имѣющими ничего общаго съ этикой. Любое изъ нихъ доказываетъ, что вся философія Фихте есть въ концѣ концовъ этика, обоснованіе этики. Свободная личность, свободное дѣйствіе — составляютъ центральный пунктъ его философіи, которая въ цѣломъ представляетъ собою *оправданіе свободы*, *философію свободы*. Оправдать свободу, значитъ показать, что она не есть иллюзія, заблужденіе, какъ утверждаютъ детерминисты, натуралисты, что мы не только *кажемся* себѣ свободными (по незнанію причинъ своихъ дѣйствій), но что мы *дѣйствительно* свободны. Однако, развѣ міръ не опредѣленъ вѣчно неизмѣнными законами необходимости? развѣ не всѣ явленія причинно обусловлены? Отрицать это — значило-бы отрицать естествознаніе, отрицать всякое точное знаніе вообще. Но въ такомъ случаѣ и мы со всѣми нашими поступками и хотѣніями причинно обусловлены, связаны

законами необходимости. Такой выводъ неизбѣженъ, если только признать, что міръ механической природы есть единственный міръ и нѣтъ никакого иного сверхчувственнаго и сверхприроднаго міра, если допустить, что *рядъ механической причинности* исчерпываетъ собою *все бытіе*. На этомъ догматическомъ допущеніи покоится всякій детерминизмъ и натурализмъ; „Deus sive natura" составляетъ его предпосылку, *природа* дѣлается *Абсолютомъ* [1]). Фихте напротивъ утверждаетъ, что природа *не* есть Абсолютное, что причинными рядами *не* исчерпывается все бытіе, что есть *иной* міръ, сверхприродный, иная сфера, иная область бытія; однимъ словомъ, *царству природы* онъ *противополагаетъ царство свободы* и на этомъ основномъ противоположеніи, столь-же основномъ, какъ и два другія, строитъ свою этику. Нетрудно узнать здѣсь кантово противопоставленіе *сущаго* и *должнаго, теоретическаго разума* и *практическаго*. Въ своемъ собственномъ философскомъ развитіи, въ переходѣ отъ спинозизма къ кантіанству, Фихте убѣждается, что обоснованіе этики возможно лишь на точкѣ зрѣнія этого фундаментальнаго противопоставленія. Универсальный натурализмъ, *натуралистическій логизмъ*, изгоняя понятія цѣли и свободы, растворяя все въ каузально-необходимыя опредѣленія, стираетъ всякое принципіальное различіе между *добромъ* и *зломъ*, дѣлаетъ эти придикаты относительными, конечными, субъективными. Sub specie aeternitatis нѣтъ разницы между *добрымъ* и *злымъ*, ибо все одинаково необходимо. Безъ свободы нѣтъ нравственности въ полномъ и глубокомъ смыслѣ, нѣтъ вины и заслуги, нѣтъ творческаго стремленія, нѣтъ дерзновеній

---

[1]) Возраженія Фихте противъ *детерминизма* сводятся къ указанію его догматической предпосылки, къ указанію petitio principii: предполагается, что *я* относится къ природному причинному ряду, тогда какъ это должно быть доказано. (Syst. d. Sitt. 1798. IV. 136). Детерминизмъ утверждаетъ, что *воля есть лишь сила природы* и при этой предпосылкѣ остается правымъ. Онъ утверждаетъ, что все совершается механически и не мыслимъ другой рядъ, кромѣ ряда природно-механическаго (ib. IV. 160—161). Детерминисты утверждаютъ, что человѣкъ дѣйствуетъ, управляемый скрытымъ отъ него закономъ и потому *кажется* себѣ *свободнымъ*. Если-бы растеніе въ своемъ ростѣ, или шаръ въ своемъ движеніи по наклонной плоскости—были одарены сознаніемъ, то они *хотѣли-бы* опредѣленныхъ движеній и считали-бы это свободой; точно такъ-же и человѣкъ. Фихте признаетъ, что все это безусловно вѣрно, но лишь для области *природы*. Въ *природному* ряду, конечно, нѣтъ свободы, нѣтъ *начала* ряда, но это лишь *аналитическое* сужденіе. Фихте отрицаетъ, что природный рядъ есть единственный. (Staatslehre 1813. IV. 383 ff.).

Прометея, какъ нѣтъ и его страданій, одно лишь безстрастное созерцаніе души, колеблемой радостью и печалью, надеждою и страхомъ, волнуемой неизбѣжными, отъ вѣка предопредѣленными волнами однообразныхъ страстей. Безконечное море модусовъ, среди которыхъ человѣкъ есть лишь отдѣльная волна! Единое царство древней *ἀνάγκη*!

Фихте глубоко всматривался въ эту стихію, въ этотъ образъ ритмической закономѣрности и зналъ все его очарованіе, всю увлекательность „небесной механики", проницающей и небо и землю, и движенія свѣтилъ и движенія страстей, все созерцающей more geometrico, „не оплакивая и не осмѣивая", — но все-же не переставалъ слышать предостерегающій голосъ своего демона, и слово философской интуиціи, шептавшей ему на ухо: „impossible!" [1]). *Невозможно* признать такой міръ единственно-сущимъ, такой методъ — единственно правомѣрнымъ. Этому противится *интуиція активности* [2]), „непосредственное созерцаніе своей собственной дѣятельности", которое Фихте называетъ „*интеллектуальнымъ созерцаніемъ*" (въ отличіе отъ чувственнаго, пассивно-воспринимающаго созерцанія, отъ воспріятія объекта) [3]), „простѣйшимъ *созерцаніемъ внутренней активности* [4])"; этому противится чувство свободы и соединенная съ нимъ моральная воля, съ этимъ не мирится высокое „назначеніе человѣка" [5]). Однако, если система причинной необходимости удовлетворяетъ нашъ *разумъ*, то что можетъ здѣсь возразить наше *чувство?* Неужели философъ ради одной только *склонности*, какъ-бы ни была она глубока и свята, захочетъ поколебать непререкаемыя основанія разума? [6]) Вѣдь это значило-бы отречься отъ философіи. Такого значенія, конечно, не можетъ имѣть ссылка Фихте на интуицію. чувство, вѣру. *Созерцаніе активности*, какъ и всякое *созерцаніе* вообще, имѣетъ у него значеніе непосредственно-переживаемаго,

---

[1]) Такъ Бергсонъ описываетъ возникновеніе новыхъ системъ изъ старыхъ: *отрицаніе* ведетъ философа, онъ *отрицаетъ* систему интуитивно-непріемлемую, слишкомъ узкую и бѣдную для его интуиціи, еще не зная, какъ и чѣмъ ее замѣнить, какъ выразить все богатство и всю полноту своей интуиціи. См. L'intuition philosophique (цит. выше) p. 811 ff.

[2]) Syst. d. Sitt. 1798. IV. 136.

[3]) ib. IV. 86—87.

[4]) ib. IV. 90. 91. 140. 144.

[5]) См. у насъ выше стр. 215.

[6]) Best. d. Menschen. 1800. II. 191.

ирраціональнаго, проблематичнаго, загадочнаго; и ирраціональное выдвигается, какъ мы видѣли выше, не для того, чтобы устранить разумъ, а лишь для того, чтобы показать недостаточность, бѣдность доселѣ имъ примѣняемыхъ категорій, чтобы раздвинуть *предѣлы* разума указаніемъ на неохваченное ими *безпредѣльное*. Не склонность и не чувство отстраняютъ здѣсь разумъ, а самъ разумъ сознаетъ свое несовершенство предъ лицомъ наличной, неустранимой и безконечно-важной для человѣка проблемы, сознаетъ—и ищетъ иныхъ, болѣе глубокихъ принциповъ. Внутреннее переживаніе творческой мощи, творческіе замыслы, голосъ совѣсти, стремленія и порывы къ невѣдомому идеалу и, наконецъ, самъ этотъ идеалъ — раскрываютъ таинственную *безпредѣльность*, столь-же глубокую и непреложную, какъ и *безпредѣльность* природы. Тайна „звѣзднаго неба надо мною“ такъ-же несомнѣнна, какъ и тайна „моральнаго закона во мнѣ“. (И не послѣдней-ли принадлежитъ „приматъ интереса?“). *Безпредѣльности природы* противостоитъ *безпредѣльность свободы*, и если первая для своего постиженія требуетъ предѣловъ, „категорій“ *теоретическаго разума*, то послѣдняя требуетъ особыхъ самостоятельныхъ категорій *практическаго разума!* Изученіе Канта убѣждаетъ Фихте въ томъ, что разумъ не исчерпывается категоріями математическаго естествознанія, а мораль не исчерпывается чувствомъ и вѣрою, что существуетъ кромѣ теоретическаго разума — практическій, имѣющій свои самостоятельные принципы, противополагающій *сущему — должное*, *причинности — цѣлесообразность*, *необходимости — свободу*.

Эти кантіанскія категоріи Фихте кладетъ въ основу своей этики и, никогда отъ нихъ не отступая, постоянно старается ихъ углубить и утвердить. Первая и важнѣйшая проблема, тотчасъ-же встающая предъ нимъ, есть проблема совмѣстимости *свободы* и *необходимости*. Развѣ эти противоположности не *противорѣчатъ* другъ другу? Причинная необходимость хочетъ властвовать *надъ всѣмъ*, а этого не допускаетъ свобода. Если существуетъ особая сфера, особое царство свободы, которому противостоитъ царство природы, то какъ относятся другъ къ другу эти два міра? какъ они уживаются рядомъ другъ съ другомъ? какъ вообще возможенъ такой расколъ вселенной на два царства, въ одномъ изъ которыхъ отрицается все то, что признается въ другомъ? Кантъ впервые сознательно поставилъ и пытался рѣшить знаменитую *антиномію свободы и небходимости*, понимая, что отъ этого зависитъ

возможность самостоятельной этики. Фихте идетъ по тому-же пути, сознавая его неизбѣжность: философія свободы, желающая *оправдать* свободу, должна показать ея совмѣстимость съ міромъ причинной необходимости, съ природой. Вѣдь не захочетъ-же философская система отрицать, или подрывать значеніе причинной необходимости, на которой покоится все точное знаніе, и которая подтверждается каждодневнымъ опытомъ? Такимъ образомъ оправдываніе свободы есть рѣшеніе антиноміи свободы и необходимости.

Рѣшеніе этой антиноміи у Канта покоится на понятіи *вещи въ себѣ* и потому содержитъ всю сложность, запутанность и неопредѣленность этой послѣдней, и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ геніальныя прозрѣнія и тайны, въ ней заключенныя. У Канта нѣтъ собственно единаго рѣшенія, а есть рядъ возможныхъ его пониманій, рядъ возможныхъ рѣшеній. И если *неокантіанцы* сумѣли найти наиболѣе глубокое и тонкое истолкованіе рѣшенія, возможное на фундаментѣ трехъ Критикъ [1]), то не слѣдуетъ забывать, что они дѣлали это послѣ Фихте, слѣдомъ за Фихте и, по нашему мнѣнію, ни въ чемъ не превзошли его.

Рѣшеніе Канта, состоящее въ томъ, что причинная необходимость властвуетъ въ мірѣ *явленій*, а свобода—въ мірѣ *вещей въ себѣ*, непріемлемо для Фихте уже просто потому, что онъ отрицаетъ вещи въ себѣ, хочетъ обойтись безъ ихъ допущенія, оставаясь на точкѣ зрѣнія строгаго имманентизма. Такъ онъ разсуждаетъ въ первомъ періодѣ своей философіи, полагая, что только *субъективный идеализмъ* даетъ возможность рѣшить эту знаменитую антиномію. Такимъ образомъ, и причинность, и свобода должны быть особыми *законами явленій*, особыми синтетическими методами, особыми единствами разнообразія въ нашемъ сознаніи.

Въ предыдущемъ мы видѣли, какими способами Фихте хотѣлъ отстоять свободу въ своей философской системѣ: онъ дѣлаетъ ее верховнымъ принципомъ, не нуждающимся ни въ какомъ обоснованіи, ибо на немъ все обосновывается. Свобода есть созиданіе и сознательное созиданіе, и вотъ творческое сознаніе, *я*, какъ *дѣятельность*—онъ дѣлаетъ первопринципомъ системы. Наивнымъ можетъ показаться такое рѣшеніе, устраняющее

---

[1]) Мы разумѣемъ раскрытіе совмѣстимости *каузальнаго* и *телеологическаго* метода у Когена, и вслѣдъ за нимъ у Наторпа и Штаммлера.

правда всѣ затрудненія однимъ ударомъ, но содержащее въ себѣ грубѣйшее petitio principii. Однако это не такъ: творческая активность разума, его „спонтанность“ не есть произвольная предпосылка, это принципъ, обоснованію котораго посвящена вся критика чистаго разума и вслѣдъ за нею вся теоретическая часть Наукоученія. Точно такъ-же утвержденіе, что міръ есть наше представленіе, что „разумъ“ есть познающій субъектъ, что все бытіе есть бытіе въ сознаніи, составляетъ для Фихте прочно обоснованный тезисъ критицизма. Соединяя то и другое, онъ получаетъ субъектъ сознанія, какъ активность, какъ синтетическую дѣятельность. Этотъ принципъ слишкомъ живучъ, слишкомъ современенъ, имѣетъ за собою слишкомъ долгій философскій путь, чтобы казаться „наивнымъ“; чаще противоположная точка зрѣнія носитъ названіе „наивнаго реализма“. Съ другой стороны, не слѣдуетъ думать, что всѣ затрудненія указанной антиноміи устраняются, если исходить изъ принципа *свободнаго я*. Затрудненіемъ явится тогда несвобода, связанность, данность. Откуда она, если *я* абсолютно свободно? Но и затѣмъ, когда это будетъ объяснено самоограниченіемъ *я*, безсознательной продукціей, забывающей себя въ объектѣ созерцанія, то и тогда встанетъ вопросъ о совмѣстимости свободы и связанности въ этомъ единомъ *я*, въ сознаніи вообще. Фихте думаетъ, что для *субъективнаго идеализма* это вопросъ хотя и трудный, но разрѣшимый, а для *догматическаго реализма*—вопросъ абсолютно безвыходный. И онъ думаетъ такъ подъ вліяніемъ Канта: между двумя мірами свободнымъ и несвободнымъ не можетъ быть никакой связи, они просто несовмѣстимы въ своей противорѣчивости, но *единый разумъ* можетъ и долженъ совмѣстить свои различные методы, долженъ разобраться въ своихъ внутреннихъ противорѣчіяхъ, ибо онъ все-же объемлетъ ихъ всѣ въ своемъ единствѣ, въ единствѣ сознанія. Истолковывая „единый разумъ“ въ духѣ субъективнаго идеализма, какъ познающее *я* [1]), Фихте видитъ въ немъ единственное средство для рѣшенія антиноміи и для спасенія свободы. И однако это средство оказывается иллюзорнымъ: *свободное я*, сдѣланное принципомъ системы, какъ это ни странно, само по себѣ не спасаетъ свободы и не рѣшаетъ антиноміи ни въ ту, ни въ другую сторону. Это объясняется явнымъ *quaternio terminorum*, многозначностью и многогранностью понятія *я*, субъекта, и понятія *свободы* у Фихте.

[1]) Что конечно вовсе не неизбѣжно.

Та „свобода“, которая здѣсь кладется въ основу всего, есть вовсе не та свобода, о которой говорится въ этикѣ; равно какъ и субъектъ, *я*, провозглашенное принципомъ системы, вовсе не есть субъектъ этики, не есть моральное лицо. И это далеко не только игра словами, невыясненность терминологіи,—это невыясненность основныхъ понятій. И въ первомъ Наукоученіи, и особенно въ „Основахъ естественнаго права“ и, въ значительной степени, въ первой „Системѣ нравственнаго ученія“ совершается постоянный и незамѣтный подмѣнъ этихъ понятій, переливающихся одно въ другое. „Свобода“ человѣческой личности постоянно опирается на „свободу“ первопринципнаго *я*, и *моя* „интеллигенція“ вытекаетъ изъ „интеллигенціи“ вообще. А когда Фихте мѣняетъ терминологію, мѣняются и основныя понятія и совершается переходъ ко второму періоду: на мѣсто *я* ставится *знаніе*, *разумъ*, а на мѣсто *свободы — созиданіе*, *спонтанность*, *генезисъ*, *противопоставленіе*.

Подъ вліяніемъ критики и различныхъ недоумѣній, вызванныхъ первымъ Наукоученіемъ 1794 г., Фихте уже въ „Основахъ естественнаго права“ 1796 г. дѣлаетъ важное примѣчаніе, высказывающее прямо, что всесозидающая дѣятельность *я* (продуктивное воображеніе) отнюдь не есть *свободная* дѣятельность, и что такое смѣшеніе было-бы „безумiемъ“ [1]); Фихте хочетъ сказать, что *дѣйствіе*, о которомъ говоритъ право и нравственность, не есть *дѣйствіе я*, созидающее міръ представленій. Еще рѣшительнѣе выражаетъ эту мысль Наукоученіе 1801 г.: *чистое дѣйствіе*, изъ котораго исходило Наукоученіе, никакъ не есть наша преходящая работа въ мірѣ,—нагроможденіе и разсыпаніе камней [2]). Но потому-то и совершается здѣсь замѣна двусмысленнаго термина „свободы“ — терминомъ „созиданія“ [3]). Въ послѣднемъ періодѣ „созиданіе“ дѣлается „мышленіемъ бытія“, „утвержденіемъ бытія“ (Seinsetzen), понятымъ бытіемъ, и въ этой области нѣтъ „*никакой свободы, никакого дѣланья, никакого продукта какого-либо я*“ [4]). Здѣсь знаніе мыслитъ, понятіе созидаетъ, бытіе понимаетъ себя. *Генезисъ* факта изъ закона вовсе не есть „дѣйствительное возникновеніе“, „фактическая причинность“, это лишь „Entstehenlassen“,

---

[1]) III. 3.
[2]) II. 130.
[3]) См. у насъ выше стр. 14—18.
[4]) Einleit. in die Wiss. 1813. IX. 99.

лишь понятность, наглядность закона и того, какъ онъ существуетъ („das Sichtbarmachen des Gesetzes und der Art und Weise dieses Seins“) [1]). „Образованіе бытія (Bilden eines Seins) отнюдь не есть реальная практическая дѣятельность“ [2]).

Если *спонтанное созиданіе*, *генезисъ* дѣлается принципомъ системы, то созданы, генетически поняты должны быть не только *объекты*, вещи, природа, но и *лица*, какъ особые объекты (объекты-субъекты) и всѣ ихъ *дѣйствія* и вся ихъ свобода. Въ этомъ-то и состоитъ двусмысленность термина: *дѣйствіе* должно быть *сдѣлано*, и только это *сдѣланное дѣйствіе* есть объектъ этики и только къ нему относится предикатъ свободы; что-же касается *дѣланья дѣйствія*, его „первоначальнаго созиданія“, то оно ничего общаго со свободой не имѣетъ. Вотъ почему Фихте въ концѣ концовъ устраняетъ термины „дѣйствія“ и „свободы“, какъ невыражающіе того принципа, который одинаково лежитъ въ основѣ царства природы и царства свободы—принципа генезиса, „черезъ“, расчлененія и объединенія, противопоставленія, связи противоположностей, *системы*. Царство свободы есть *иная* система по отношенію къ царству природы, *иная* связь *иныхъ* противоположностей, порожденныхъ инымъ принципомъ расчлененія (Disjunctionsprinzip). И оправданіе свободы есть оправданіе этой особой системы, указаніе условій ея возможности и ея совмѣстимости съ системою природы. Такъ должно быть понято рѣшеніе антиноміи свободы и необходимости, оно должно быть освобождено отъ ветхой чешуи субъективнаго идеализма.

System der Sittenlehre 1798 г. есть произведеніе переходнаго періода, гдѣ еще присутствуютъ слѣды субъективнаго идеализма, но гдѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ, закладывается фундаментъ *объективной* этики. Теченіе субъективизма выражается здѣсь въ томъ, что антиномія свободы и необходимости смягчается до степени болѣе мирнаго вопроса о соотношеніи теоретическаго и практическаго разума, о совмѣстимости этической дѣятельности и познавательной дѣятельности. Но именно здѣсь особенно легко показать, что это смягченіе не рѣшаетъ антиноміи. Въ основу всего кладется *дѣятельность* [3]), разумъ, какъ дѣятельность [4]), при чемъ эта дѣятель-

[1]) Transsc. Logik. 1812. IX. 195.

[2]) Thatsachen des Bewusst. 1813. IX. 430.

[3]) „Единственно абсолютное, на чемъ основывается все сознаніе и бытіе—есть *чистая дѣятельность*“. IV. 12.

[4]) IV. 57.

ность истолковывается въ духѣ субъективизма, какъ дѣятельность *интеллигенціи* [1]). „Дѣятельность разума можно разсматривать съ двухъ сторонъ“: 1) какъ *этическую дѣятельность*, или „собственно дѣятельность“, какъ „хотѣніе и дѣйствованіе“, т. е. то, что всякое обычное сознаніе называетъ дѣятельностью. Ея особенность состоитъ въ томъ, что она сопровождается *сознаніемъ свободы;* и 2) какъ *познавательную дѣятельность*, какъ дѣятельность представленія (Handeln in der Vorstellung), только на трансцендентальной точкѣ зрѣнія сознаваемую какъ дѣятельность, на обычной-же точкѣ зрѣнія представляющуюся пассивнымъ воспріятіемъ. Разумъ управляется своими собственными законами и каждая изъ его дѣятельностей имѣетъ свою особую закономѣрность: закономѣрность этической дѣятельности есть *долженствованіе*, ея законы нарушимы (обращены къ свободѣ), она есть закономѣрность *цѣлесообразности* [2]); закономѣрность познавательной дѣятельности есть закономѣрность *существующаго*, она построяетъ не то, что должно быть, а то, что есть: „то, что бываетъ непосредственно найдено, какъ существующее“, ея законы ненарушимы, „потому-что интеллигенція въ примѣненіи ихъ хотя и активна, но не свободна въ своей активности (obwohl thätig, doch nicht freithätig ist)“ [3]). Если тамъ—законъ цѣлесообразности, то здѣсь—законъ *причинности*.

Ни то, что эта антиномія перенесена въ субъектъ, ни то, что она превращена въ антиномію двухъ дѣятельностей—не составляетъ само по себѣ ея рѣшенія. Вѣдь двѣ противоположныхъ дѣятельности могутъ уничтожать другъ друга, противорѣчить другъ другу. И указаніе на активность, спонтанность разума никакъ не равняется утвержденію, что разумъ по существу своему *практиченъ*; вѣдь разумъ активенъ въ обоихъ направленіяхъ—теоретическомъ и практическомъ; поэтому, признавая активность разума, можно совершенно отрицать ея практическое направленіе, можно утверждать, что существуетъ только одно правомѣрное *созиданіе*, только одинъ методъ пониманія—*каузальный*, и что достаточно признать одинъ этотъ методъ созиданія, чтобы построить всѣ эти явленія, называемыя „свободой“; мы получимъ *натурализмъ*, критически обоснованный [4]).

---

[1]) IV. 38. 37.

[2]) IV. 58. 59. Ср. еще 54. 55. 66. 69—70. 103. 137.

[3]) IV. 58.

[4]) Примѣромъ такой точки зрѣнія имманентнаго натурализма можетъ до извѣстной степени служить философія права Шуппе.

Рѣшеніе антиноміи можетъ состоять лишь въ томъ, что *закономѣрности* этихъ „созиданій“ будутъ анализированы, будутъ вскрыты ихъ *категоріи*, будутъ сопоставлены другъ съ другомъ, совмѣщены, приведены въ единую систему, будетъ показано, что *сущее* и *должное*, *причинность* и *цѣлесообразность* не разрушаютъ другъ друга и не индифферентны другъ къ другу, какъ два міра, раздѣленныхъ непроходимой пропастью, а требуютъ другъ друга, восполняютъ, составляютъ вмѣстѣ *систему*. *Кто* созидаетъ царство природы и царство свободы (*я*, субъектъ, или „сознаніе вообще“), и насколько это созиданіе свободно и активно,—не играетъ здѣсь *никакой роли*; важно лишь содержаніе и его конститутивные моменты, важно, чтобы то произведеніе искусства, которое здѣсь создается (вселенная, все) не было уродливымъ, плохо слаженнымъ изъ несовмѣстимыхъ частей природы и свободы; *соразмѣрны*, симметричны должны быть эти части. А если такъ, то насъ интересуетъ теперь только мѣра, размѣръ и ритмъ бытія: есть-ли онъ только ритмъ вѣчной причинности? и если есть еще ритмъ свободы, то какъ возможна гармонія между ними? Такъ мы вступаемъ въ царство понятій и системъ, въ царство *предѣловъ*, раздвинутыхъ за предѣлы небесной механики, за предѣлы *движенія*, чтобы глубже проникнуть въ *безпредѣльное*, постигнувъ предѣлы *дѣйствія*.

Вторая система Фихте, освобождающая насъ отъ субъективизма, и превращающая свободу и дѣятельность въ генезисъ, расчлененіе, противопоставленіе, *связь противоположностей*, даетъ намъ возможность построить *объективную этику* по тому плану, который намѣченъ въ System der Sittenlehre 1812 г. и кромѣ того позволяетъ воспользоваться всею тою спекулятивною работою надъ категоріями этики, которую мы находимъ у Фихте въ періодъ субъективнаго идеализма. Скорлупа субъективизма снимается съ чистаго содержанія этихъ категорій поразительно легко: если напримѣръ первое Наукоученіе 1794 года говоритъ о различныхъ дѣятельностяхъ *я*, о дѣятельности „чистой“ и „объективной“ (первая соотвѣтствуетъ практическому разуму, вторая—теоретическому), что одна изъ нихъ безконечна, а другая—конечна, что одна созидаетъ субъектъ и продукты субъекта, а другая созидаетъ объектъ, что одна созидаетъ дѣйствительный объектъ, а другая—объектъ, еще не имѣющій дѣйствительности (должный), то мы тотчасъ видимъ, что̀ представляетъ здѣсь интересъ для объективной этики: для нея важно точное выясненіе категорій

количества, качества и *модальности*, попытку котораго мы встрѣчаемъ здѣсь, и совершенно неважно, что здѣсь говорится о *я* и его „дѣятельностяхъ“.

Скорлупа субъективизма однако должна быть устранена: уже выше было указано, что если она ничего не даетъ для построенія системы категорій, то за то навѣрное нѣчто отнимаетъ—отнимаетъ объективную достовѣрность всего построеннаго, въ данномъ случаѣ, грозитъ сдѣлать свободу *иллюзорной*. Фихте сознаетъ эту опасность, сознаетъ возможность „превратить явленіе свободы въ иллюзію“ [1]) и первоначально ищетъ спасенія въ *вѣрѣ:* его философія не можетъ удовольствоваться тѣмъ положеніемъ, что „*я являюсь* свободнымъ“, я кажусь себѣ свободнымъ, ибо тогда свобода превращается во что-то кажущееся (Schein); нѣтъ, я „не смѣю“ такъ думать, я „вѣрю *въ объективную значимость* этого явленія“, вѣрю въ то, что „*я дѣйствительно свободенъ*“ [2]). Мы уже видѣли выше, что Фихте не останавливается на вѣрѣ; „вѣра“ указываетъ у него лишь на то, что онъ рѣшилъ ни въ какомъ случаѣ не отказываться отъ *гипотезы свободы*, но это не значитъ, что онъ отказывается отъ дальнѣйшихъ стараній подкрѣпить ее доводами разума. Только полное освобожденіе отъ субъективизма даетъ возможность глубокаго раціональнаго обоснованія свободы. „Объективная значимость“ ея сохраняется и во второмъ періодѣ его философіи: „въ явленіи—единственное истинно реальное это *свобода*“ [3]); и только во второмъ періодѣ эта свобода оправдывается, насколько она можетъ быть оправдана: здѣсь она уже не есть произвольно принятая метафизическая реальность, „дѣйствіе, эмпирическое дѣйствіе не есть вещь въ себѣ, но лишь моментъ знанія“ [4]), т. е. оно есть нѣчто категоріально построяемое, доказуемое. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ *System der Sittenlehre* 1812 г.: свободная личность съ ея волей и съ ея дѣйствіями, община свободныхъ лицъ съ ея продуктами въ матеріальномъ мірѣ—вообще все, что объемлется многосложнымъ понятіемъ свободы, все должно быть генетически объяснено, построено изъ понятій, раскрыто въ своемъ категоріальномъ составѣ. *Понятіе* провозглашается здѣсь *основой*

---

[1]) IV. 53.

[2]) IV. 54. Курсивъ Фихте. Ср. 25—26. 50. 52. Ср. „Ueber den Grund“... etz. 1798. V. 182. Тоже въ Bestimm. des Menschen 1800. См. у насъ выше стр. 220.

[3]) Staatslehre 1813. IV. 431.

[4]) Wiss. 1801. II. 137.

міра[1]), а не *я*, не субъектъ, не свобода, не дѣятельность. Вторая система Фихте, какъ мы видѣли выше (см. стр. 235), рѣшаетъ „создать“ *я*, показать, какъ оно возникаетъ, въ силу какихъ противопоставленій и сопоставленій, а вмѣстѣ съ нимъ создать и моральную личность, дѣйствіе, свободу. Какая система категорій лежитъ въ основѣ всего этого? Таковъ ея вопросъ.

Задача философской этики, какъ ее задумалъ Фихте, этики, построенной по принципу трансцендентальнаго метода, рѣшается при слѣдующихъ условіяхъ: во первыхъ, должна быть указана *особая сфера опыта*, отличная отъ сферы естественно-научнаго опыта, и должны быть вскрыты ея a priori, ея категоріи, ея трансцендентальныя основанія; во вторыхъ (и это составляетъ лишь углубленіе перваго пункта), должно быть доказано, что эта сфера *самостоятельна*, несводима на категоріи естествознанія, необъяснима изъ нихъ; и, наконецъ, въ третьихъ, должно быть показано, что она не разрушаетъ сферы естественно-научнаго опыта, не подрываетъ значенія его принциповъ, въ той или другой степени признаетъ ихъ примѣнимость и такъ или иначе съ ними *совмѣстима*. Только при такихъ условіяхъ этика будетъ *самостоятельнымъ* членомъ философской системы и, вмѣстѣ съ тѣмъ, послѣдняя будетъ *системой*, гармоническимъ цѣлымъ, единствомъ разума. Постановка вопроса выражена здѣсь въ кантіанскихъ терминахъ, но именно потому она правильно ставитъ проблему этики у Фихте: вѣдь послѣдній сознательно принимаетъ трансцендентальный методъ Канта. Третій пунктъ содержитъ антиномію свободы и необходимости, установленную Кантомъ, но, по мнѣнію Фихте, не разрѣшенную удовлетворительно.

Существованіе особой сферы опыта, имѣющей свой особый принципъ, сферы, обнимающей собою *дѣйствія человѣка*, едвали когда-либо подвергалось сомнѣнію, какъ на точкѣ зрѣнія „обыденнаго“, житейскаго, такъ и на точкѣ зрѣнія философскаго сознанія. Какъ-бы ни былъ неопредѣленъ принципъ свободы, все-же ясно, что о свободѣ химическихъ элементовъ, или о свободѣ движенія небесныхъ тѣлъ не можетъ быть рѣчи. Точно также едва-ли кто будетъ разсуждать о свободѣ слова у птицъ, или обезьянъ. Уже миѳологическая мудрость знаетъ отличіе природы отъ культуры и знаетъ, что творецъ культуры есть свободный человѣкъ, она имѣетъ и своего героя культуры—*Прометея*. Задача

[1]) Syst. d. Sittenlehre 1812. XI. 3.

философіи состоитъ однако въ томъ, чтобы точно очертить сферу особаго опыта, остающуюся неопредѣленно-расплывчатой, пока остается неопредѣленнымъ центръ этой сферы, ея принципъ (свобода).

Въ подтвержденіе особой сферы опыта Фихте указываетъ на фактъ *культуры*, на „видоизмѣненіе внѣшнихъ вещей согласно нашимъ понятіямъ“, на культивированіе чувственнаго міра [1]). Нужно признать свободу особымъ принципомъ, ибо существуетъ „особый міръ, особая сфера бытія“, которая изъ него вытекаетъ, въ основѣ которой лежатъ понятія, „не проистекающія изъ сферы даннаго бытія“; „человѣческія жилища и зданія, рѣчь и письмо“— суть такія новыя творенія, не лежащія въ природѣ, равно какъ и культивированіе растеній и приручепіе животныхъ. Если мы оглянемся вокругъ, то едвали гдѣ найдемъ „чистый продуктъ природы“ (развѣ лишь въ первобытной глуши), вездѣ—продукты *культуры*. Но это требуетъ „иного принципа, кромѣ мертваго закона природы“ [2]). Вообще матеріальный міръ не есть только природа: „какъ многое внесено въ эту матеріальную природу при помощи человѣческой свободы“! „Едвали какое растеніе стоитъ на томъ мѣстѣ, гдѣ его поставила природа въ окружающемъ насъ мірѣ“ [3]).

Но кромѣ матеріальной культуры (всего ближе лежащей къ природѣ), существуетъ еще область, которую трудно назвать „природой“ и въ которой постоянно идетъ рѣчь о „свободѣ“: это область *права и государства*. Вотъ несомнѣнная сфера опыта, хорошо знакомая каждому изъ ежедневной жизни, и вмѣстѣ съ тѣмъ выходящая за предѣлы наукъ о природѣ. Эта область дѣйствительности достаточно точно очерчена и хорошо изслѣдована. Знаніе о ней едва-ли не древнѣе знанія о природѣ, и самостоятельность ея принциповъ слишкомъ явно бросается въ глаза. *Законъ*—столь-же фундаментальное понятіе для права, какъ и для природы, но тѣмъ ярче выступаетъ глубокое принципіальное различіе: законы природы ненарушимы, законы права постоянно нарушаются; нельзя отнять у причины ея слѣдствіе, вытекающее изъ нея по закону,

---

[1]) Bestimm. des Gelehrten. 1794. VI. 298. 299. Ср. Ueber das Wes. des Gelehrten. 1805. VI. 370. Терминъ „культуры“ Фихте примѣняетъ лишь къ матеріальной культурѣ, а не ко всему царству свободы.

[2]) Staatslehre 1813. IV. 383—386.

[3]) Thatsachen des Bew. 1813. IX. 502. Вѣрно для Германіи („bei uns ist die Vegetation geordnet“, говоритъ Фихте IV. 385,) но не для Россіи.

но можно отнять у человѣка то, что принадлежитъ ему по праву и въ силу закона[1]). Уже одно это всѣмъ извѣстное различіе, какъ справедливо указываетъ Фихте, прекрасно ставитъ вопросъ и подготавливаетъ его рѣшеніе.

Но и областью права еще не исчерпывается фактическая сфера этики. Право составляетъ самую раціональную, но не единственную ступень практическаго разума. Вся полнота хотѣній и замысловъ, вся глубина индивидуальной совѣсти, все разнообразіе конкретныхъ призваній и стремленій, вся таинственная безпредѣльность любви и ненависти, царящей надъ міромъ духовъ и приковывающей другъ къ другу эти взаимно отражающія „зеркала вселенной“, эти монады во всей ихъ актуальной безконечности—все это развѣ не полнота этическаго опыта во всей его наглядной очевидности и во всемъ его неисчерпаемомъ *ирраціональномъ* богатствѣ? Можно-ли сомнѣваться въ томъ, что эта область лежитъ за предѣлами методовъ естествознанія? а быть можетъ и за предѣлами всякаго доселѣ извѣстнаго методическаго знанія вообще?

Такимъ путемъ Фихте приходитъ къ заключенію, которое онъ высказываетъ въ „Фактахъ сознанія“ 1813 г.: существуютъ *двѣ дѣйствительности*, или, иначе говоря, „въ дѣйствительности есть *противоположеніе*“ [2]); *природная* дѣйствительность противополагается *сверхприродной* и обѣ становятся понятными только въ этомъ противопоставленіи. Безъ него мы не имѣемъ никакой природы, никакого „царства природы“: „только поднимаясь надъ природой, мы постигаемъ природу, безъ этого поднятія мы погружены въ природу; мы—сама природа“ [3]). Безъ культуры мы не понимаемъ природы. Каждая изъ этихъ дѣйствительностей имѣетъ *свой* „сверхдѣйствительный *принципъ*“, по отношенію къ которому она является „*принципіатомъ*“ [4]), т. е. каждая имѣетъ свое трансцендентальное основаніе. И задача философской этики состоитъ въ точномъ выясненіи этого противопоставленія, въ опредѣленіи его принциповъ и въ выясненіи ихъ связи, ихъ взаимоотношенія.

---

[1]) Syst. der. Sittenlehre 1798. IV. 64.

[2]) IX. 435.

[3]) IX. 448.

[4]) IX. 433. 434. Мышленіе состоитъ въ законѣ созиданія *принципа* къ чему-либо, являющемуся какъ *принципіатъ* (IX. 443), т. е. въ обоснованіи, въ примѣненіи закона достаточнаго основанія. См. у насъ выше стр. 28—30.

Существованіе *культуры*, какъ нѣкоторой особой сферы бытія, извѣстной изъ опыта, не отрицается конечно и натуралистически-позитивнымъ міросозерцаніемъ. Мы имѣемъ много *исторій культуры*, написанныхъ именно съ этой точки зрѣнія [1]). Онѣ сознаютъ конечно, что эта область представляется качественно отличной отъ области природы, и что *естественная исторія* еще не есть сама по себѣ *исторія культуры*, что здѣсь во всякомъ случаѣ вступаетъ новый факторъ—дѣйствующій человѣкъ. Даже строгіе послѣдователи механическаго атомизма, какъ напр. Титъ Лукрецій Каръ и Гоббсъ не скрываютъ отъ себя этого различія; они думаютъ лишь, что различіе, представляющееся *качественнымъ*, можно свести на различіе *количественное*, что *дѣйствіе человѣка* можно свести на *движеніе атомовъ*, и лишь своей количественной сложностью оно будетъ отличаться отъ болѣе простыхъ движеній въ области мертвой, механической природы. Однимъ словомъ, натурализмъ всѣхъ оттѣнковъ думаетъ, что для объясненія *всей дѣйствительности* достаточно единаго принципа причинной необходимости, что никакого *принципіальнаго* противопоставленія природы и культуры быть не можетъ (почему это міросозерцаніе и любитъ называть себя *монизмомъ*). Міръ свободы и культуры, представляющійся качественно самостоятельнымъ, дѣлается здѣсь *phenomenon bene fundatum* міра природной необходимости. Въ противовѣсъ этому Фихте, въ своей постоянной борьбѣ съ натурализмомъ, склоненъ утверждать противоположное: міръ природной необходимости есть *phenomenon bene fundatum* міра свободы. Въ противовѣсъ „Deus sive natura“ онъ могъ-бы сказать: „Deus sive cultura“! [2]). Онъ прежде всего несогласенъ съ тѣмъ, что царство свободы можно всецѣло растворить въ опредѣленіяхъ причинной необходимости. Въ рядахъ причинности мы *вовсе* не встрѣчаемъ того особаго качества, которое указывается словомъ „свобода“, эти ряды индифферентны къ ней, какъ линіи и плоскости геометріи индифферентны къ цвѣту [3]). Нельзя-ли удовольствоваться однимъ только теоретическимъ принципомъ природной необходимости? Въ теоретической

---

[1]) Напр. Энгельсъ „Происхожденіе семьи, собственности и государства“.

[2]) Онъ не употребляетъ, конечно, этого выраженія, ибо „культура“ у него означаетъ лишь матеріальную культуру. Но болѣе широкое пониманіе „культуры“ правильно выражало бы его точку зрѣнія: Deus sive bonum, Богъ, какъ „моральный порядокъ“.

[3]) Таковъ глубочайшій смыслъ той полемики Фихте съ детерминизмомъ, о которой было упомянуто выше. См. у насъ стр. 268.

абстракціи—можно, какъ можно рѣшить только измѣрять тѣла геометрически, не обращая вниманія ни на какія ихъ физическія свойства; но въ конкретной практической жизни тотчасъ станетъ очевидной бѣдность, односторонность, абстрактность такой точки зрѣнія, больше того—ея полная невозможность. Никто и никогда не могъ послѣдовательно стоять на ней, и Фихте это прекрасно показываетъ: послѣдовательный натурализмъ допускаетъ лишь *сужденія о бытіи*, но не *сужденія о долженствованіи;* послѣднія однако, наперекоръ всему, ежедневно доказываютъ свое существованіе и не соглашаются, какъ это показываетъ опытъ, быть изгнанными изъ всей полноты бытія.

Никто не сердится на пламя, пожирающее его домъ, говоритъ Фихте, но сердится на поджигателя, или на того, кто допустилъ неосторожность. Развѣ не безуміе сердиться на него, если не допустить, что онъ *могъ дѣйствовать иначе и долженъ былъ дѣйствовать иначе?* [1]).

Вотъ *гипотеза свободы* во всей своей опытной очевидности, гипотеза, лежащая въ основѣ юридическаго и моральнаго осужденія поджога, въ основѣ сужденія о должномъ [2]). Натурализмъ, отрицающій эту гипотезу, долженъ разсуждать такъ: огонь сожигаетъ *съ такой-же* причинной необходимостью, съ какою преступникъ совершаетъ свое дѣяніе и осуждать послѣдняго есть такое-же безуміе, какъ осуждать огонь. Здѣсь нечего „оплакивать и осмѣивать", говоритъ намъ Спиноза, здѣсь нужно понимать причинную связь явленій! Ставъ на эту точку зрѣнія, человѣчество не только отказалось-бы отъ смѣха и слезъ (что не такъ легко сдѣлать), но отказалось-бы и отъ различія *добра и зла!* Оно стало-бы почти совсѣмъ слѣпымъ, ибо во всемъ богатствѣ смѣшной и грустной, святой и злой дѣйствительности—умѣло-бы различать лишь линіи причинныхъ рядовъ, лишь безцвѣтныя геометрическія линіи, лишь то одно, что можно усмотрѣть „more geometrico".

Но не такъ ужъ неопровержимъ натурализмъ, какъ можетъ на первый взглядъ показаться: неправда, что огонь сожигаетъ съ *такой-же* причинною необходимостью, съ какою дѣйствуетъ преступникъ. Еще Аристотель сказалъ, что огонь горитъ одинаково въ Греціи и въ Персіи, а законы государственные вездѣ различны,

---

[1]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 62. Курсивъ нашъ.

[2]) Ибо: „*долженъ* такъ дѣйствовать"—значитъ „*можетъ и иначе* дѣйствовать".

и въ этомъ противопоставленіи *φύσις* и *νόμος* хотѣлъ выразить глубокое различіе природной закономѣрности и той закономѣрности, которая управляетъ разнообразіемъ человѣческихъ дѣйствій. Неправда уже и то, что закономѣрность органическихъ функцій *такова-же*, какъ и закономѣрность механической природы; еще болѣе *иной* будетъ закономѣрность явленій сознанія. Натурализмъ не выработалъ системы категорій, подъ неопредѣленнымъ понятіемъ причинности онъ охватываетъ не только функціональную зависимость точнаго естествознанія (X=Fy), но и многое другое, въ чемъ содержатся и другія категоріи, незамѣтно введенныя. Только такимъ образомъ натурализмъ, перескакивая черезъ цѣлый рядъ самостоятельныхъ проблемъ и категорій, можетъ объяснить такія сложныя явленія, какъ жизнь людей въ государствѣ, точнѣе, сдѣлать видъ, что онъ ихъ объясняетъ [1]).

Фихте понималъ, что натурализмъ не въ силахъ обосновать принципіальное различіе *добра и зла*, что онъ остается *по сю сторону* добра и зла [2]), не доростая до этого противопоставленія, и принужденъ подмѣнивать эти понятія *пріятнымъ и непріятнымъ*, *полезнымъ и вреднымъ*, т. е. понятіями, взятыми изъ низшей біологической сферы. Этика натуралистическаго монизма должна въ лучшемъ случаѣ превратиться въ прикладную біологію, въ гигіену личной и общественной жизни, да и то лишь въ силу непослѣдовательности. Фихте хотѣлъ построить *этику философскаго идеализма;* вслѣдъ за Платономъ онъ рѣшилъ прислушаться къ прорицаніямъ философской музы, не обращая вниманія на обычные голоса тѣхъ, которые, вмѣстѣ съ быками и лошадьми, послушно бѣгутъ за наслажденіемъ.

---

[1]) Раскрытію методологической бѣдности механическаго натурализма въ его приложеніи къ наукамъ объ обществѣ, а равно и выясненію того, что только незамѣтное введеніе чужеродныхъ категорій (напр. самосохраненіе, conatus sui conservandi, какъ категорія цѣлесообразности) даетъ ему возможность дедуцировать право и государство—всѣмъ этимъ основнымъ проблемамъ философской этики посвящено цѣнное изслѣдованіе Н. Н. Алексѣева. „Науки общественныя и естественныя“. Ч. I. Механическія теоріи общества. Историческій матеріализмъ. Москва 1912. Ср. еще Ѳ. Кечекьянъ. Этическое міросозерцаніе Спинозы. Москва. 1914.

[2]) Не „jenseits“, какъ думалъ Ницше, а „diesseits von gut und böse“—такъ могъ-бы Фихте выразиться о натурализмѣ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Категоріи природы, какъ условія возможности свободы.

Проблема свободнаго дѣйствія. Свобода, какъ гипотетическое начало. Многогранность понятія. Свобода, какъ система категорій. Категоріи природы, являющіяся условіями свободы: *причинность*, *взаимодѣйствіе*, *влеченіе* къ взаимодѣйствію, *организмъ*. Проблема жизни у Канта, Фихте и въ современной философіи. Организмъ, какъ посредствующее звено между механической причинностью и свободой. Одушевленный организмъ. *Сознаніе*. Сознательное влеченіе. Закономѣрность въ мірѣ неорганическомъ и органическомъ. Дедукція тѣла. Разнообразная подвижность сознательнаго организма. Волюнтаризмъ Фихте. Хотѣніе. Низшая способность хотѣнія, какъ высшая ступень природы. Проблема взаимодѣйствія тѣла и души. Рѣшеніе въ духѣ субъективнаго идеализма и его иллюзорность. Утонченный спиритуализмъ въ духѣ Плотина. Критика спиритуалистической гипотезы. Проблема сознанія въ онтологической системѣ философіи.

Дѣйствующій человѣкъ представляетъ, несомнѣнно, ближайшій и безспорный, если и не единственный, объектъ всякой философской этики. Какія дѣйствія дурны и какія хороши? *въ чемъ состоитъ критерій ихъ оцѣнки?* къ чему, въ концѣ концовъ, устремлена вся дѣятельность человѣческая? Этотъ вопросъ этики, составляющій ея вершину, не можетъ быть началомъ ея пути. *Какъ возможно дѣйствіе человѣка?* Таковъ трансцендентальный основной вопросъ; ибо если оно невозможно никакъ, то отпадаетъ далѣе и вопросъ оцѣнки, вопросъ добра и зла. Быть можетъ *дѣйствіе* есть лишь иллюзія, и въ дѣйствительности нѣтъ ничего, кромѣ *движеній?* Исторія, юриспруденція, а равно житейская мораль— просто *предполагаютъ* дѣйствующаго человѣка: „находили вполнѣ естественнымъ, что мы можемъ воздѣйствовать на міръ. Мы вѣдь дѣлаемъ это каждую минуту, какъ извѣстно всякому; это есть фактъ сознанія и этого довольно“ [1]). Но для философіи этого не

[1]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 2.

довольно, она начинается съ удивленія: фактъ свободнаго дѣйствія представляется ей величайшимъ чудомъ. Какъ могутъ воздушные замки нашей фантазіи превращаться въ реальные замки изъ камня? Какъ можетъ движеніе мысли вызвать движеніе матеріи? Удивленіе можетъ смѣниться сомнѣніемъ: не есть-ли свободное дѣйствіе нѣчто кажущееся, иллюзорное? И тогда мы получимъ совершенно особую этику, имѣющую предъ собою совсѣмъ особые идеалы, особый критерій оцѣнки. Этика свободы будетъ принципіально отлична отъ этики натурализма.

Какъ возможно свободное дѣйствіе въ мірѣ опыта, если все здѣсь причинно обусловлено? Повидимому, природа не даетъ мѣста свободѣ. Такова трудность, выраженная въ знаменитой антиноміи. Но что если *природа* совсѣмъ не разрушаетъ дѣйствія, а напротивъ *обусловливаетъ его возможность*? Это не значитъ, что она *сама* есть свободное дѣйствіе, что *въ ней* можно найти дѣйствованіе по сознательнымъ цѣлямъ, нѣтъ, въ отрицаніи этого правъ натурализмъ, и Фихте съ нимъ совершенно согласенъ, но вѣдь условіе возможности не есть еще то, что имъ обусловливается, фундаментъ не есть еще возведенное на немъ зданіе; свобода не живетъ въ фундаментѣ, не здѣсь, подъ тяжкими сводами природы, уходящими въ нѣдра земли, слѣдуетъ ее искать, а въ томъ храмѣ, который покоится на нихъ, или, пожалуй, даже не здѣсь, не въ соборѣ, гдѣ собраны вѣрующіе въ свободу, а въ его легкихъ готическихъ башняхъ, убѣгающихъ въ безпредѣльность.

Природная необходимость не есть дѣйствіе, но и не есть его уничтоженіе, она есть условіе его возможности. Если такъ, если удастся это показать, тогда *гипотеза свободы* не безумна. Вѣдь всѣ нападенія на нее велись со стороны естестознанія, думавшаго, что категоріи природы разрушаютъ свободу, показываютъ ея невозможность. Гипотеза эта доказываетъ свои права тѣмъ-же путемъ, какъ и гипотезы естествознанія: она имѣетъ, какъ мы видѣли, свою сферу опыта, которую обѣщаетъ обосновать, и ничто ей не мѣшаетъ оправдать себя въ этомъ обоснованіи. Если она покажетъ новыя сферы въ безпредѣльномъ бытіи, не разрушая старыхъ, обладающихъ безспорною цѣнностью, то она хороша. Именно такъ думаетъ Фихте о гипотезѣ свободы: она показываетъ возможность дѣйствія и открываетъ новые міры, безъ нея существуетъ лишь міръ движенія.

Обоснованіе свободнаго дѣйствія въ „Системѣ нравственнаго

ученія“ 1798 г. можетъ показаться на первый взглядъ чрезвычайно недоказательнымъ и произвольнымъ, особенно если придерживаться схоластической формы дедукціи съ ея „наукоположеніями“, „доказательствами“, „напоминаніями“ и „изъясненіями“. Все построеніе можетъ представиться въ такомъ видѣ: принципомъ дедукціи, какъ всегда, будетъ *я*, самосознаніе, какъ сознаніе своей активности, дѣятельности, свободы [1]); изъ принципа выводится *объектъ* дѣйствія, объектъ этотъ опредѣляется, какъ механическая *причинность*, какъ *взаимодѣйствіе*, наконецъ, какъ *органическая* природа и какъ *одушевленный* организмъ; ибо, если я дѣйствую, то необходимо воздѣйствую на объектъ, этотъ объектъ не есть нѣчто безформенное, а есть природа причинно-необходимая и т. д. Но развѣ тутъ что-нибудь доказано? Вѣдь свобода прямо положена въ основу и затѣмъ лишь *анализируется*, мы имѣемъ лишь рядъ аналитическихъ сужденій, уясняющихъ, что́ мы мыслимъ, когда мыслимъ себя свободными (мы мыслимъ міръ, въ которомъ мы дѣйствуемъ, наше тѣло, производящее движенія, наше сознаніе, ставящее себѣ цѣль и т. д.). При такихъ условіяхъ все предполагается и ничего не доказывается [2]), и ссылка на *вѣру* составляетъ какъ-бы послѣдній аргументъ.

Такое истолкованіе этики Фихте будетъ все-же неправильнымъ, хотя онъ и подалъ къ нему множество поводовъ. Уже выше мы указывали, что ссылка на *вѣру* составляетъ у Фихте симптомъ переходнаго періода и указаніе на цѣнность гипотезы свободы (см. стр. 277). Онъ высказываетъ этимъ рѣшеніе не отказываться отъ нея до послѣдней возможности; быть можетъ, ему придется въ концѣ концовъ сказать: credo quia absurdum, но пока это еще неизвѣстно, и дальнѣйшее развитіе системы показы-

---

[1]) ib. IV. 3. 54. 22. 29.

[2]) И самъ Фихте въ одномъ мѣстѣ укрѣпляетъ читателя въ такомъ убѣжденіи: „основное содержаніе нашей только-что данной дедукціи можно выразить такъ: разумное существо, *если его разсматривать какъ таковое*— абсолютно самостоятельно, безусловно есть основаніе самого себя. Первоначально, т. е. безъ своего собственнаго содѣйствія оно *есть* ничто; чѣмъ оно должно *стать*—тѣмъ оно должно само себя сдѣлать посредствомъ собственной дѣятельности. Это положеніе не доказывается и не можетъ быть доказано. Просто предполагается, что каждое разумное существо находитъ и считаетъ себя такимъ“ (курсивъ Фихте). „Я и не предполагаю“, продолжаетъ онъ далѣе, обращаясь къ читателю, „что ты выходишь за предѣлы этого установленнаго и принятаго тобою понятія, я только предполагаю, что ты уясняешь его себѣ посредствомъ *простого анализа*“. (Курсивъ нашъ), ib. IV 50

ваетъ, что этого не случится. *Вѣра* въ свободу превращается въ знаніе, прозрѣніе, *гнозисъ*. Свобода не вполнѣ понятна, не всецѣло раціональна и имѣетъ въ себѣ нѣчто таинственное, но она *не абсурдна*. И природа не обладаетъ съ своей стороны привилегіей абсолютной понятности. Впечатлѣніе недоказанности получается еще отъ того, что гипотеза свободы составляетъ въ системѣ Фихте *первопринципъ*, который ни откуда не выводится и ничѣмъ не обосновывается именно потому, что составляетъ *послѣднее основаніе*. Въ этомъ смыслѣ она раздѣляетъ свойства платонова ἀρχὴ ἀνυπόθετος, съ которымъ въ концѣ концовъ сливается по своему содержанію [1]). Но этимъ свойствомъ обладаетъ всякій *принципъ* и въ первопринципѣ оно лишь наиболѣе сконцентрировано. Отсюда не слѣдуетъ, что всякій принципъ бездоказателенъ и произволенъ. Онъ доказывается лишь особымъ путемъ, доказывается отъ противнаго: устраните *принципъ* свободы и тотчасъ станутъ блѣднѣть и исчезать его *принципіаты*—правовая жизнь, исторія дѣяній человѣческихъ и вся сфера индивидуальной воли во всѣхъ ея движеніяхъ потеряютъ свой самостоятельный, имъ присущій смыслъ. (См. у насъ выше стр. 278 ff.). Но если нельзя устранить богатую сферу практическаго опыта, то нельзя устранить и ея принципъ. Это логически немыслимо и этого *нельзя хотѣть*, ибо практическая сфера есть для насъ самая близкая, самая дорогая, въ ней и черезъ нее мы ближе всего подходимъ къ Абсолюту, глубже всего въ него погружаемся. Такова мысль Фихте. Принципъ доказывается черезъ принципіатъ. Достаточное основаніе только потому и *достаточно*, что изъ него вытекаетъ весь рядъ слѣдствій, ради которыхъ оно заложено, ради которыхъ вызвано къ жизни; здѣсь и только здѣсь доказывается его *достаточность*. И еще одно испытаніе долженъ вынести каждый принципъ, желающій оправдать себя: онъ долженъ найти свое мѣсто среди другихъ принциповъ, въ мірѣ идей, въ системѣ категорій; въ примѣненіи къ интересующей насъ проблемѣ это значитъ, что принципъ свободы долженъ разрѣшить свой споръ съ принципомъ необходимости.

Чтобы правильно понять объективную этику свободы, которую задумалъ построить Фихте, необходимо прежде всего от-

[1]) Принципъ нравственности и свободы, говоритъ Фихте—„есть *первая* и *абсолютная* мысль, ибо такъ-какъ она есть понятіе о самомъ мыслящемъ, то она не основывается ни на какой другой мысли, подобно слѣдствію, вытекающему изъ основанія и не обусловлена никакою другой". Ib. IV. 59.

бросить субъективный идеализмъ и произвольно принятую метафизическую субстанцію свободы—этого требуетъ отъ насъ „System der Sittenlehre“ 1812 г. Нужно перестать вкладывать все разнообразіе элементовъ міра въ реторту субъекта, думая, что въ ней при помощи философскаго камня свободы неблагородные элементы превратятся въ благородные [1]). Эта реторта не содержитъ въ себѣ весь міръ, а сама есть лишь часть міра, и свобода не есть философскій камень, а лишь комбинація элементовъ, хотя и весьма сложная и не вполнѣ разгаданная. Необходимо, далѣе, понять существо трансцендентальнаго идеализма съ его противопоставленіемъ раціональнаго и ирраціональнаго, съ его методомъ проникновенія въ безпредѣльное при помощи гипотетическихъ предѣловъ. Только тогда станетъ яснымъ, что впечатлѣніе произвольности и недоказанности есть вполнѣ вѣрное выраженіе *гипотетическаго* начала въ построеніи этики Фихте: допустимъ, что существуетъ свобода — если существуетъ свобода — каковы будутъ необходимыя условія ея возможности? Свобода есть пока несомнѣнно нѣчто произвольно допущенное, лишь возможное, проблематическое, и она будетъ оставаться таковой, пока не будутъ указаны *всѣ* условія ея возможности, лишь во всей своей совокупности дѣлающія ее необходимой. Въ началѣ этого пути гипотеза свободы не есть что-то вполнѣ ясное и опредѣленное, напротивъ, это лишь проблема. Ея значеніе уясняется по мѣрѣ указанія условій ея возможности; послѣднія образуютъ собою тѣ категоріи, которыя ей необходимы, ибо *свобода* есть сложный принципъ, цѣлая система принциповъ, *система категорій*. Вступая въ философскую этику, мы еще не имѣемъ предъ собою *системы категорій свободы*, мы имѣемъ лишь „факты сознанія“, какъ говоритъ Фихте, факты внутренняго и внѣшняго практическаго опыта, т. е. нерасчлененную и *спутанную сѣть категорій*, наброшенную на неопредѣленную и неуясненную сферу бытія, имѣемъ лишь смѣсь (*μίγμα*) предѣла и безпредѣльнаго [2]), которая оставляетъ невыясненнымъ, что въ ней опредѣлилось и что осталось неопредѣленнымъ, что именно понято и познано, и что остается непонятнымъ и таинственнымъ [3]). Вотъ почему до сихъ

---

[1]) Доказательству неправильности такого пониманія свободы была посвящена предыдущая глава.

[2]) Выраженіе Платона. Philebus.

[3]) Сократовское знаніе незнанія, docta ignorantia Николая Кузанскаго.

норъ все время остается неяснымъ, что-же такое та свобода, которую мы хотимъ сдѣлать принципомъ особой сферы бытія, и эту неясность нужно сознать и оцѣнить. Трудно найти другое столь многозначное слово, какъ „свобода“, въ немъ выражена вся многосложность и многогранность понятія, больше того, въ немъ предчувствуется цѣлая система понятій: свобода выбора, свобода воли, свобода дѣйствій въ матеріальномъ мірѣ, свобода отъ аффектовъ, свобода политическая, идеалъ свободы, царство свободы (Reich der Freiheit)... всѣ эти понятія связаны другъ съ другомъ, они требуютъ другъ друга, переходятъ другъ въ друга, но, можетъ быть, и противорѣчатъ другъ другу. Задача философской этики опредѣлить ихъ взаимоотношеніе. Въ этомъ смыслѣ Фихте правъ, говоря объ *анализѣ* первопринципа, (см. у насъ выше стр. 286) но это столько-же анализъ, какъ и синтезъ: это противопоставленіе и сопоставленіе, превращеніе смѣси понятій въ *систему* понятій.

* * *

Итакъ, Фихте беретъ проблематическій принципъ свободной активности, лежащій въ основѣ неопредѣленно очерченной сферы практическаго и устанавливаетъ, что первымъ условіемъ его возможности, первою и самою общею категоріей, которую можно въ немъ замѣтить—будетъ категорія *объекта*. Нѣтъ свободной дѣятельности безъ *объекта воздѣйствія* [1]). Способность свободы есть способность выбора между чѣмъ-то различнымъ. Слѣдовательно мыслится разнообразное (A,B,C...), какъ *объектъ* выбора. При всемъ разнообразіи возможныхъ объектовъ, остается неизмѣнной необходимость *объекта* вообще, какъ матеріи для воздѣйствія [2]). Таковъ смыслъ „перваго наукоположенія“, которое Фихте резюмируетъ слѣдующимъ образомъ: мы отправляемся отъ способности свободы, какъ перваго принципа; каковы условія ея мыслимости? какъ она возможна? Первое, „*внѣшнее*“ условіе—*объектъ* свободнаго дѣйствія, она требуетъ объекта и обусловливается объектомъ въ своей возможности [3]). Но объектъ есть членъ противопоставленія, реляціи, нѣтъ объекта безъ субъекта, поэтому въ основѣ царства свободы лежитъ особое *противопоставленіе субъекта и*

---

[1]) ib. IV 75. 77. 82. 83. 94.
[2]) ib. IV. 75—83.
[3]) ib. IV. 83.

объекта: дѣятельность есть воздѣйствіе субъекта на объектъ [1]). Уже первое Наукоученіе 1794 г. базировало область практическаго разума на основоположеніи: *Я опредѣляетъ не-я*, сознавая, что наличность *не-я*, объекта, уже предполагается этикой; вѣдь *я* только тогда можетъ опредѣлять такъ или иначе *не-я*, когда это *не-я* уже реально существуетъ [2]). Вотъ почему, говоритъ Фихте, нужно начинать съ теоретической философіи, съ теоретическаго Наукоученія: мыслимость практическаго основоположенія обусловлена мыслимостью теоретическаго [3]). Это значитъ, что мыслимость свободы обусловлена мыслимостью *природы*. Вѣдь природа и есть тотъ *объектъ*, то *не-я*, которое созидается теоретической частью Наукоученія т. е. логикой бытія. Такимъ образомъ *природа, какъ объектъ*, есть условіе возможности свободы, какъ сфера или матеріалъ для дѣятельности субъекта [4]). Но вѣдь пока лишь указано, что нуженъ *объектъ* вообще для возможности свободы; тотъ-ли это объектъ, который мы знаемъ, какъ объектъ естествознанія, природа-ли это съ ея причинными законами? Пока мы знаемъ изъ теоретическаго Наукоученія только этотъ объектъ, но пригоденъ-ли онъ въ качествѣ условія возможности свободы, въ качествѣ объекта воздѣйствія?

* * *

Свободное воздѣйствіе на объектъ невозможно, если этотъ объектъ не подчиняется *закону причинности*. Если я свободенъ, то это значитъ, что я обладаю способностью *причиннаго* воздѣйствія (по Канту—способностью начинать причинный рядъ), иначе говоря, могу вызвать въ объектѣ *рядъ слѣдствій;* но это возможно лишь тогда, если объектъ опредѣленъ причинной не-

---

[1]) Ib. IV. 1. 2. 12. Знакомый законъ логоса: *противопоставленіе* и *взаимное соотношеніе* противоположностей, нѣчто понимается *черезъ посредство* ему противоположнаго. Фихте здѣсь на это указываетъ, см. 78. 79. 90.

[2]) Wiss. 1794. I. 246—248.

[3]) ib. I. 125. 126.

[4]) Если объектъ есть „внѣшнее“, то субъектъ есть „внутреннее“ условіе возможности свободы. Оно составляетъ тему „второго наукоположенія“ (Syst. der Sittenlehre 1798. IV. 83—88): нѣтъ свободы безъ *сознанія* съ его хотѣніемъ и представленіемъ желаемаго. Но здѣсь явный скачекъ въ логической послѣдовательности категоріи: пока должны идти лишь категоріи объекта, начиная съ низшихъ и простѣйшихъ; сознаніе мы должны встрѣтить и встрѣтимъ значительно позже.

обходимостью; въ самомъ понятіи „воздѣйствія“ уже мыслится причинность, причинный рядъ, движущійся въ объективномъ мірѣ. Казалось-бы достаточно было вообще указать, что объектъ невозможенъ иначе, какъ въ формѣ объекта причинно-закономѣрнаго, сославшись на разумъ теоретическій, на логику, гдѣ это доказывается. Однако здѣсь утверждается не это одно, а то, что причинность въ объективномъ мірѣ есть вмѣстѣ съ тѣмъ условіе возможности свободы. И дѣйствительно, я не могъ-бы вызвать желательнаго слѣдствія, если-бы міръ отказался повиноваться законамъ причинности. Царство хаоса и случайности было бы тогда результатомъ моего дѣйствія, т. е. я потерялъ-бы возможность дѣйствовать. Вотъ почему, какъ свидѣтельствуетъ намъ ежедневный опытъ, при осуществленіи нашей цѣли, мы связаны извѣстнымъ порядкомъ средствъ. Свободная и цѣлесообразная дѣятельность не отрицаетъ причинности, а содержитъ ее въ себѣ, какъ условіе своей возможности [1]).

Утверждая, что субъектъ обладаетъ способностью свободы, мы приписываемъ ему дѣйствительную дѣятельность, переносимъ его активность въ міръ дѣйствительнаго воспріятія, а слѣдовательно заставляемъ ее подчиниться всѣмъ законамъ дѣйствительнаго бытія. Умопостигаемая свобода, идея свободы, становится .воспринимаемой дѣйствительностью, реальной дѣятельностью въ чувственномъ мірѣ, не переставая быть идеей свободы, и наоборотъ—удивительнымъ и пока непонятнымъ образомъ—извѣстная часть эмпирической дѣйствительности, міра физическаго бытія, становится осуществленіемъ идеи свободы, проводникомъ для ноумена свободы, не переставая ни минуты быть физическимъ бытіемъ и, слѣдовательно, подчиняться всѣмъ его законамъ [2]).

Достаточно окинуть взглядомъ всю область матеріальной культуры и техники, созданную человѣкомъ, чтобы тотчасъ уви-

[1]) Категорія цѣли пока еще не дѣлается спеціальнымъ объектомъ разсмотрѣнія, она остается лишь фактомъ опыта, „высказываніемъ обыденнаго сознанія“, тѣмъ неопредѣленнымъ составомъ, который еще не выявленъ въ сложномъ понятіи свободы (ib. IV. 94. 95). Пока лишь указано, что безъ категоріи причинности нѣтъ свободы, пока лишь идутъ категоріи природы, какъ условія возможности свободы. Категоріи свободы еще не дедуцированы. Онѣ неопредѣленно антиципируются.

[2]) Таковъ смыслъ этой ступени дедукціи, если ее очистить отъ всякихъ наслоеній субъективизма и сдѣлать центромъ вниманія ея категоріальный составъ. См. ib. IV. 93—101. 109.

дѣть, что причинная закономѣрность природы является условіемъ ея возможности и содержится *въ ней* во всей неприкосновенности своихъ законовъ. И чѣмъ глубже знаніе этихъ послѣднихъ, тѣмъ свободнѣе и могущественнѣе человѣкъ. „Сколько кто знаетъ—столько тотъ можетъ".

* * *

Природа, какъ механическая причинность, есть условіе возможности свободной дѣятельности. Безъ нея—нѣтъ свободы, но и съ нею нѣтъ еще пока никакой. Для свободной дѣятельности недостаточно этого одного conditio sine qua non. Объектъ свободнаго воздѣйствія конструированъ, но непонятно, какъ возможно воздѣйствовать на этотъ объектъ; было показано, что наша свобода не творитъ матерію міра изъ ничего и не создаетъ новыхъ законовъ причинности [1]), она предполагаетъ закономѣрную природу и можетъ лишь формировать матерію, т. е. давать направленіе рядамъ механической причинности; но и это пока непонятно. Дѣло въ томъ, что „свобода есть прямая противоположность механической причинности", свобода есть самоопредѣленіе, а механическая причинность есть опредѣленіе одного другимъ. Какъ здѣсь, въ этомъ причинномъ ряду, найти пунктъ для воздѣйствія? Вся безконечность звеньевъ причинной цѣпи строго опредѣлена и никакое измѣненіе здѣсь невозможно. Необходимо очевидно какое-то посредствующее понятіе, посредствующее звено между механической природой и свободой; такимъ можетъ быть только *живая или органическая природа*.

Дедукція органической природы составляетъ одно изъ труднѣйшихъ и интереснѣйшихъ мѣстъ этики Фихте, придающихъ ей глубоко жизненный, отнюдь не отрѣшенный характеръ.

Воздѣйствовать на причинный рядъ можетъ только другой причинный рядъ, и не было-бы рѣчи ни о какомъ воздѣйствіи, если-бы не было *взаимодѣйствія* рядовъ въ природѣ. Свободное дѣйствіе можетъ очевидно имѣть въ виду *особое взаимодѣйствіе* рядовъ. Но и здѣсь должны быть какіе-то особые пункты для приложенія свободы, какъ-бы узлы причинностей, имѣющіе нѣкоторую самостоятельность, самость, такіе узлы, которые могли-бы разсматриваться, какъ центры расходящихся нитей

---

[1]) Такое твореніе нельзя мыслить, а если-бы оно было возможно, то не существовало-бы точной наукп о природѣ.

движеній, какъ начало особой комбинаціи движеній, какъ *αὐτὸ κινοῦν*. Такъ возникаетъ *проблема организма*, какъ условія возможности свободнаго дѣйствія. Въ организмѣ сохраняется конечно механическая причинность во всей неприкосновенности, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, становится чѣмъ-то другимъ, поднимается на высшую ступень („wird aufgehoben", выражаясь словами Гегеля). Она становится прежде всего *взаимодѣйствіемъ:* послѣднее есть конечно механическая причинность, но пріобрѣтшая особую, новую форму—форму замкнутой окружности, вмѣсто прямого, убѣгающаго въ безконечность ряда: „мы не имѣемъ больше простой нити причинности, но уже замкнутый кругъ *взаимодѣйствія*", говоритъ Фихте. Что какая-либо часть природы равна *А*. обосновано посредствомъ всей остальной природы, посредствомъ *не А:* но что эта остальная природа именно такова и именно такъ опредѣляетъ *А*—опять-таки обосновано посредствомъ самого *А*. Такимъ образомъ, воздѣйствуя причинно на *не А*, *А* въ концѣ концовъ воздѣйствуетъ само на себя; возможна такая причинность, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ *самоопредѣленіе*, въ которой „необходимость соединена съ самостоятельностью" [1]). Категорія взаимодѣйствія является условіемъ возможности органической природы. Но основнымъ понятіемъ, при посредствѣ котораго мыслится живая природа, Фихте считаетъ понятіе *влеченія* (Trieb). Оно необъяснимо посредствомъ одной только механической причинности, оно составляетъ новую категорію и дѣлаетъ возможнымъ переходъ къ новой закономѣрности природы. Въ основѣ этого понятія лежитъ понятіе *самоопредѣленія*, самости [2]). *А* воздѣйствуетъ на *не А*, и *не А* воздѣйствуетъ на *А;* черезъ посредство *не А*—*А* воздѣйствуетъ на себя, опредѣляетъ себя; только переходя къ другому, черезъ другое—*А* можетъ быть самимъ собою; поэтому *А* стремится къ *не А;* это *влеченіе*, этотъ выходъ изъ самого себя ради самого себя, чтобы въ концѣ концовъ возвратиться къ самому себѣ, и есть характерная особенность органическаго (обмѣнъ веществъ, ассимиляція и диссимиляція). „Если-бы мы не характеризовали природу вообще посредствомъ *влеченія*, то все, что не есть напр. X, являлось-бы въ немъ только какъ отрицаніе; теперь-же оно мыслится, какъ влекущее". „Тенденція къ реальности вообще разлита по всему

---

[1]) ib. IV. 115.
[2]) ib. IV. 111.

цѣлому и существуетъ въ каждой его части. Но такъ-какъ каждое есть только часть, то поэтому оно лишено всей реальности остальныхъ частей, и къ ней у него остается только влеченіе. Что это только *влеченіе* и *именно такое* влеченіе—обосновано тѣмъ, что внѣ этой части существуетъ еще нѣчто и именно такое нѣчто“ [1]). Объектъ влеченія такимъ образомъ вполнѣ опредѣленъ природой, содержаніе влеченія—дано.

То единство, которое получается такимъ образомъ, Фихте называетъ „органическимъ цѣлымъ“, и говоритъ, что „природа вообще“ есть органическое цѣлое. Но далѣе возникаетъ затрудненіе. Фихте самъ такъ его формулируетъ: „до сихъ поръ мы объяснили только *всю* природу, какъ реальное цѣлое, но никакъ не какую-либо часть этой послѣдней“ [2]), и однако—это фактъ, что мы мыслимъ нѣкоторыя ея части, какъ органическія цѣлыя, напр. свою собственную природу (человѣка). Это пока непонятно. Каждая часть природы есть пока именно только часть ея, и непонятно, почему она *должна* разсматриваться, какъ цѣлое; правда, она *можетъ* разсматриваться, какъ цѣлое своихъ частей; ибо каждая часть дѣлима, и ее можно взять изолированно, абстрагируя отъ всей остальной природы, но такое цѣлое будетъ, какъ выражается Фихте, только „идеальнымъ“ цѣлымъ, оно разсматривается, *какъ* цѣлое посредствомъ нашего свободнаго мышленія, но оно не есть „реальное“ цѣлое, ибо реально нельзя выдѣлить какую-либо часть изъ цѣлаго природы. Эту аргументацію Фихте мы можемъ продолжить: при такомъ пониманіи „цѣлаго“ мы никогда не получимъ реальнаго цѣлаго (даже реальнаго цѣлаго всей природы), ибо всякое цѣлое будетъ частью, и вся природа будетъ лишь безконечнымъ прогрессомъ въ собираніи частей. Поэтому затрудненіе еще значительнѣе, чѣмъ выражено у Фихте: правда, понятіе организма *предполагаетъ категорію взаимодѣйствія* частей, но послѣдняя никакъ не построяетъ еще сама по себѣ органическаго объекта. Органическое такимъ образомъ еще вовсе не дедуцировано. Что-же дедуцировано? Развѣ взаимодѣйствіе не есть единство? Да, но это только „коллективное единство“, только „aggregatum“, а не „compositum“. Различіе состоитъ въ произвольности дѣленія на части. Въ „аггрегатѣ“ части индифферентны къ цѣлому и другъ къ другу: каждую часть я могу

[1]) ib. IV. 114.
[2]) ib. IV. 116.

выдѣлить и разсматривать, какъ цѣлое; что будетъ цѣлымъ и что будетъ частью — остается вполнѣ произвольнымъ; поэтому здѣсь нельзя еще говорить о *влеченіи* одной части къ другой. Въ органическомъ цѣломъ, въ compositum, наоборотъ, части взаимно постулируютъ другъ друга. „Ни одна часть не можетъ быть объяснена прежде, чѣмъ не поняты всѣ части X. Каждая часть стремится удовлетворить потребность всѣхъ и всѣ стремятся въ свою очередь удовлетворить потребность этой единичной части. То, что можетъ быть понято только такимъ способомъ, мы называемъ предварительно реальнымъ *органическимъ цѣлымъ*“ [1]). Здѣсь уже очевидно, что цѣлое не индифферентно къ дѣленію на части и части не индифферентны другъ къ другу. Примѣненіе этой категоріи можетъ быть сдѣлано вполнѣ наглядным: мертвая матерія относится безразлично къ дѣленію на части—золото остается золотомъ, сколько-бы не разсѣкали и не разъединяли его частей; наоборотъ—живая матерія перестаетъ быть тѣмъ, что она есть, если ее произвольно раздѣлить на части: животное, разсѣченное на части, превращается въ трупъ. Только здѣсь возникаетъ понятіе убійства и смерти: разъединеніе частей влечетъ за собою полное ихъ измѣненіе. Живой организмъ есть *недѣлимое, индивидуумъ* [2]). Мы получаемъ такимъ образомъ новое понятіе природы: она не есть сумма частей (какъ механическая природа), она есть „цѣлое изъ цѣлыхъ, система реальныхъ цѣлыхъ“ [3]), или живая, органическая природа. Она представляетъ особое единство, особую закономѣрность: „ни одинъ элементъ, говорю я, не достаточенъ самъ для себя и не самостоятеленъ самъ по себѣ и для себя; онъ требуетъ другого и этотъ другой требуетъ перваго. Въ каждомъ есть влеченіе къ иному“ [4]). Этотъ „законъ природы можетъ быть выраженъ такъ: каждая часть природы стремится объединить свое бытіе и свою дѣятельность съ бытіемъ и дѣятельностью другой опредѣленной части природы и—если мыслить части въ

---

[1]) ib. IV. 119. Курсивъ нашъ.

[2]) Простѣйшій живой индивидуумъ есть одноклѣточное животное, или клѣтка. Но и сложный индивидуумъ, образующій цѣлую „колонію клѣтокъ“, противится дѣленію и чѣмъ онъ совершеннѣе, тѣмъ болѣе онъ чувствителенъ ко всякому измѣненію особой, ему свойственной, комбинаціи клѣтокъ. Простѣйшія водоросли продолжаютъ размножаться безпрепятственно при произвольномъ раздѣленіи на отдѣльныя клѣтки.

[3]) ib. IV. 117.

[4]) ib. IV. 120.

пространствѣ—слиться съ нею также и въ пространствѣ. Это влеченіе называется влеченіемъ къ организаціи (Bildungstrieb) въ активномъ и пассивномъ смыслѣ слова; влеченіе организовать и быть организованнымъ (zu bilden u. sich bilden zu lassen) и оно необходимо въ природѣ". Фихте предупреждаетъ далѣе, чтобы не предполагали мѣстонахожденія (den Sitz) этого влеченія „здѣсь или тамъ, въ той или другой части", чтобы не считали его самостоятельной частью природы, или особой субстанціей, или „чужимъ воздѣйствіемъ" (напр. Божества) [1]), и всѣми этими отрицаніями очевидно хочетъ подчеркнуть основную мысль, уже достаточно ясную изъ предыдущаго, что влеченіе частей—есть особая *форма единства*, особая *категорія*, положенная въ основу мышленія живой природы. Весьма рѣшительно онъ отстраняетъ „уловку лѣниваго разума"—ссылку на „творца, или строителя міра", какъ на источникъ органической закономѣрности природы, ибо 1) совершенно невозможно мыслить, что интеллигенція творитъ матерію и 2) непонятно, какъ разумъ можетъ имѣть воздѣйствіе на природу. Возможность такого воздѣйствія и составляетъ ту самую проблему, которую мы изслѣдуемъ; а поэтому теологическій отвѣтъ есть только ссылка на чудо, или вопросъ [2]). Итакъ, „этотъ законъ есть *имманентный законъ природы*, который разумное существо должно мыслить въ понятіи этой послѣдней". Здѣсь лежитъ въ основѣ *новое a priori*, *новая категорія* органическаго единства, а поэтому онъ никакъ не можетъ быть сведенъ къ механическому закону природы, къ закону движенія матеріи [3]). Но, съ другой стороны, законъ механической причинности долженъ остаться въ неприкосновенности, онъ не уничтожается и не нарушается этой новой категоріей, онъ вбирается ею въ себя („wird aufgehoben", по выраженію Гегеля), онъ пріобрѣтаетъ новую форму: взаимоопредѣленіе есть форма причинности, влеченіе къ взаимоопредѣленію есть влеченіе къ взаимному причинному воздѣйствію; мы имѣемъ здѣсь такъ-сказать квалифицированную причинность: цѣпи причинности скрещиваются и спутываются здѣсь въ иную, причудливую форму. Обмѣнъ веществъ и движеніе живой матеріи—конечно содержатъ въ себѣ законы физической и химической причинности (функціональной

---

[1]) ib. IV. 121.
[2]) ib. IV. 119.
[3]) ib. IV. 120. Курсивъ нашъ.

зависимости), но она приняла здѣсь новую сложную форму, и для ея пониманія необходима новая категорія. Высшее не устраняетъ низшаго, а вбираетъ въ себя. Это можно наблюдать во всѣхъ областяхъ знанія. Законы соотношенія линій и плоскостей содержатся въ объемахъ тѣлъ, но въ такой комбинаціи, что здѣсь получается нѣчто новое—именно, третье измѣреніе. Фихте указываетъ на это отношеніе органической природы къ механической—механизмъ не устраняется, наоборотъ предполагается: „Если рѣчь идетъ о природномъ влеченіи (von einem Naturtriebe), то необходимо долженъ быть удержанъ характеръ природы вообще, характеръ механизма, наряду съ характеромъ влеченія, и слѣдовательно оба должны быть синтетически объединены“ [1]).

Свою философію жизни Фихте заканчиваетъ указаніемъ на принципъ *самосохраненія* и на непрерывную *динамику* органической природы. Сущность организма состоитъ въ томъ, что каждая его часть стремится удержать опредѣленныя другія части въ единствѣ съ собою. Сущность цѣлаго состоитъ такимъ образомъ въ стремленіи сохранить свое особое единство, свою самостоятельную комбинацію постулирующихъ другъ друга частей. Это влеченіе къ сохраненію своей самости и есть *самосохраненіе*. Оно означаетъ неиндифферентность частей другъ къ другу, ихъ сопротивленіе всякому нарушенію порядка взаимодѣйствія.

И организмъ и его самосохраненіе есть движеніе, становленіе, *процессъ*. Организованный продуктъ природы есть въ сущности постоянно организующійся продуктъ, не только продуктъ, но и продукція. Съ прекращеніемъ процесса организаціи прекращаетъ свое существованіе организмъ. А пока организмъ сохраняетъ себя, онъ не только стремится, но и обладаетъ причинностью, онъ приспособляетъ себя къ средѣ и приспособляетъ среду къ себѣ [2]).

Въ этикѣ Фихте мы встрѣтили опытъ построенія основныхъ категорій органической природы, которая, по замыслу его философской системы, должна осуществить переходъ изъ царства механическихъ законовъ въ царство свободы. Фихте выдвигаетъ здѣсь два понятія: *взаимодѣйствія* и *влеченія* (Trieb). Оцѣнивая принципіально его построеніе, мы должны сказать, что онъ безусловно правъ, считая простую механическую причинность, простой

[1]) ib. IV. 115.
[2]) ib. IV. 122—123.

причинный рядъ недостаточнымъ, хотя и необходимымъ, условіемъ возможности организма. Но простой причинный рядъ одного измѣренія недостаточенъ и для построенія неорганической природы. Уже здѣсь необходимо взаимоотношеніе каузальныхъ рядовъ, необходимо то, что Кантъ назвалъ категоріей *взаимодѣйствія*. Природа есть, прежде всего, система движеній и силъ, какъ показываетъ намъ небесная механика на примѣрѣ планетной системы. Такимъ образомъ, установивъ категорію взаимодѣйствія, Фихте еще не дедуцировалъ организма. Онъ отчетливо это сознавалъ, требуя для организма особаго взаимодѣйствія—взаимодѣйствія частей, связанныхъ *влеченіемъ*. Категорія *влеченія* означаетъ у него, какъ мы видѣли, особое единство частей, то самое, что Кантъ выражаетъ категоріей *цѣли*: „организованный продуктъ природы есть такой, въ которомъ все есть цѣль и вмѣстѣ съ тѣмъ средство", въ которомъ „каждая часть существуетъ только черезъ посредство всѣхъ остальныхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ ради остальныхъ и ради цѣлаго, т. е. каждая составляетъ орудіе (органъ)" [1]). Влеченіе есть необходимо тенденція *къ чему-либо* и, слѣдовательно, содержитъ въ себѣ категорію цѣли. Фихте въ концѣ концовъ принужденъ прибѣгнуть къ этому понятію: „каждый организованный продуктъ природы есть цѣль для самого себя (sein eigener Zweck), онъ организуетъ только чтобы организовать" [2]).

Нетрудно замѣтить, что Фихте стоитъ здѣсь въ полной зависимости отъ Канта [3]). Вмѣстѣ съ Кантомъ онъ отрицаетъ телеологію средневѣковаго *теизма*, выросшаго изъ Аристотеля; вмѣстѣ съ Кантомъ онъ считаетъ цѣлесообразность особою имманентною формою единства частей, содержащею въ себѣ особую, неразгаданную комбинацію причинныхъ рядовъ, а никакъ не конечною цѣлью (scopus), которую имѣла въ виду природа. Здѣсь нѣтъ чужой силы и чужого воздѣйствія—здѣсь *процессъ самоорганизаціи* [4]), не преслѣдующій никакихъ внѣшнихъ и постороннихъ ему цѣлей. А тамъ, гдѣ онъ подчиняется инымъ, внѣшнимъ для него цѣ-

---

[1]) Kant. Kritik der Urtheilskraft. Originalaus. 295—296 291—292.

[2]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 128.

[3]) Онъ на него ссылается ib. IV. 111—112. У Канта онъ заимствуетъ и понятіе *влеченія* (Trieb, Bildungstrieb), а тотъ въ свою очередь у Блуменбаха. См. Kritik. d. Urth. Orig. 379.

[4]) Кантъ говоритъ: „Ein Ding seiner inneren Form halber als Naturzweck beurtheilen, ist ganz etwas Anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten". ib. 289. 292.

лямъ, говоритъ Фихте, мы имѣемъ уже переходъ въ иную область, въ область свободы [1]).

Единственно, что у Фихте остается въ тѣни и что такъ ярко выступаетъ у Канта—это *ирраціональность жизни*, указаніе на безконечную задачу найти „цѣлостное единство условій" возможности организма (die Totalität der Bedingungen), которое намъ неизвѣстно, на задачу разгадать ту особую комбинацію причинныхъ взаимодѣйствій, которая *влечетъ* части организма другъ къ другу.

Органическая жизнь есть, по выраженію біолога Дюбуа-Реймона, одна изъ „міровыхъ загадокъ"; и есть два способа ее *игнорировать*, считающіе себя двумя способами ее рѣшить: это, съ одной стороны, крайній *витализмъ*, а съ другой, его противоположность—*механизмъ*, наиболѣе радикальнымъ выразителемъ котораго является Декартъ, думавшій, что животное есть только механизмъ. Оба мнимыхъ рѣшенія представляютъ собою типичные примѣры догматическаго раціонализма, съ его самонадѣянностью, съ его неспособностью установить docta ignorantia. Сознаніе проблематичности, таинственности, въ наше время поддерживается *неовиталистами*, и въ этомъ ихъ огромная заслуга [2]).

---

[1]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 129.

[2]) Наиболѣе значительными изъ нихъ будутъ: Бергсонъ, утверждающій, что жизнь трансцендентна и по отношенію къ категоріи причинности и по отношенію къ цѣлесообразности—которую онъ понимаетъ въ аристотелевскомъ смыслѣ — (L'évolution créatrice. 1909. Chap. I), и затѣмъ — Дришъ, подробно доказывающій съ огромнымъ матеріаломъ въ рукахъ, что явленія жизни не объясняются изъ законовъ механической причинности, и принимающій въ качествѣ особаго „фактора" жизненнаго процесса—*энтелехію*, въ которой онъ сохраняетъ проблему, загадку, ирраціональный остатокъ, ибо опредѣляетъ ее лишь посредствомъ отрицаній. (Driesch. Philosophie des Organischen, 2 Bde. Lpz. 1909). Опасность истолкованія въ духѣ догматическаго, стараго витализма наступитъ въ томъ случаѣ, если „élan vital" Бергсона, или „энтелехію" Дриша сдѣлать рѣшеніемъ проблемы, устраняющимъ каузальныя изслѣдованія. Изъ современныхъ философовъ, рѣшающихъ проблему въ духѣ Канта, слѣдуетъ отмѣтить: König. Kant und die Naturwissenschaft. Braun. 1907. S. 168 ff. и, особенно, Hartmann. Philosophische Grundfragen der Biologie. Göttingen. 1912. Намъ кажется лишь, что кантіанское рѣшеніе стоитъ предъ опасностью раціональнаго позитивизма: организмъ состоитъ изъ комбинаціи причинныхъ рядовъ и только изъ нихъ; „полнота условій" (Totalität der Bedingungen) есть полнота причинъ, актуальная безконечность причинъ. *Механизмъ организма* намъ неизвѣстенъ, ибо онъ безконечно сложенъ, но намъ извѣстно, что это механизмъ и только. Такъ-ли это? Это-ли имѣлъ въ виду Кантъ? Повидимому его утвержденіе, что *никогда* не явится новый Ньютонъ, который сможетъ объяснить ме-

Фихте разсматриваетъ въ своей этикѣ понятіе организма, какъ посредствующее звено между механической необходимостью и свободой. Ступень органической природы должна быть пройдена и оставлена позади. Но тѣмъ болѣе необходимо дать себѣ ясный отчетъ въ томъ, что здѣсь лежитъ неразрѣшенная проблема, составляющая объектъ особой науки (цикла наукъ), дабы не показалось, что, оставляя эту ступень за собою, и поднимаясь на иную, высшую, мы этимъ уже рѣшили ее, или совсѣмъ отбросили. Высшая ступень будетъ содержать въ себѣ всѣ низшія со всѣми ихъ своеобразными ирраціональностями, и только такая система проблемъ, *система міровыхъ загадокъ* [1]) даетъ возможность глубже вникнуть въ ихъ таинственный смыслъ, ибо рѣшеніе одной зависитъ отъ рѣшенія другой; до извѣстной степени можно сказать, что онѣ рѣшаются только всѣ вмѣстѣ. Показать это и составляетъ задачу *системы философіи*.

Этика предполагаетъ жизнь и обращается къ жизни. Таковъ глубокій смыслъ этой главы у Фихте. Культура не есть только механическая машинная техника, она есть культура растеній, животныхъ и человѣка, культивированіе всей органической природы. Этика имѣетъ въ виду всего человѣка и хочетъ переродить всего человѣка—и тѣло и душу. *Жизнь* составляетъ среди ея категорій необходимую и неизмѣнно сохраняющуюся ступень, матеріалъ, изъ котораго строятся новые міры. Подорвать корень жизни—значитъ уничтожить условіе возможности добра; вотъ почему Мефистофель говоритъ:

„Und dem verdammten Zeug der Tier—und Menschenbrut
Dem ist nun gar nichts anzuhaben.
Wie viele hab ich schon begraben!
Und immer zirkuliert ein neues, frisches Blut!
So geht es fort, man möchte rasend werden!
Der Luft, dem Wasser, wie der Erden
Entwinden tausend Keime sich“.

ханику растенія (Newton eines Grashalms), свидѣтельствуетъ о противномъ: мы *не* можемъ утверждать, что организмъ есть неразгаданный механизмъ (намъ кажется, что таковъ смыслъ стр. 337 и 338 Kritik der Urtheilskraft. Orig.). Быть можетъ „полнота условій“ жизни содержитъ еще другія, намъ невѣдомыя категоріи, кромѣ причинности, и требуетъ иныхъ, еще не примѣнявшихся методовъ изслѣдованія? Между чистымъ механизмомъ и цѣлесообразнымъ взаимодѣйствіемъ чувствуется какой-то скачекъ, какой-то hiatus irrationalis.

[1]) а не простое ихъ перечисленіе, какъ у Дюбуа-Реймона.

* * *

Нѣтъ свободнаго дѣйствія, если нѣтъ объекта воздѣйствія и его механической причинной закономѣрности, которою можно воспользоваться, на которую можно причинно воздѣйствовать. Но что можетъ воздѣйствовать на механическую причинность? Очевидно только другая механическая причинность. Это безспорно, но тогда нѣтъ никакого свободнаго дѣйствія, а есть только механическая причинность, только необходимая связь движеній. Нѣтъ-ли однако такой механической причинности, которая, не теряя своихъ механическихъ потенцій, была-бы еще чѣмъ-то большимъ, чѣмъ механическая причинность, чѣмъ-то возвышающимся надъ нею. Такимъ именно будетъ *организмъ* съ его способностью движеній. Если тамъ свобода не нашла точку опоры для своего рычага, то быть можетъ она найдетъ ее здѣсь. Организмъ имѣетъ возможность воздѣйствовать на неорганическую природу и на другіе организмы и черезъ ихъ посредство на самого себя, онъ есть индивидуумъ, т. е. нѣчто нераздѣльно-самостоятельное, самоорганизующееся, нѣкоторая самость, которая можетъ разсматриваться какъ центръ, какъ узелъ исходящихъ отъ него и къ нему возвращающихся движеній. Поэтому воздѣйствовать на міръ объектовъ свобода можетъ только черезъ посредство движеній живого организма. Въ немъ условіе ея возможности.

И всетаки здѣсь еще нѣтъ никакой свободы. Организмъ функціонируетъ по своимъ собственнымъ имманентнымъ законамъ, и здѣсь нѣтъ никакой возможности для свободнаго выбора. Его влеченія *влекутъ* съ природною необходимостью, не оставляя мѣста свободному хотѣнію. Его цѣли, какъ было указано, отнюдь не представляютъ собою свободно избранныхъ и сознательно поставленныхъ цѣлей, а лишь особую форму необходимаго соотношенія частей. Не хватаетъ какого-то условія для возможности свободы, какой-то особой, пока еще не встрѣчавшейся на нашемъ пути, категоріи бытія. Найти ее нетрудно, она все время неясно присутствовала въ словѣ „свобода“, и теперь должна выявиться и стать особымъ звеномъ, особою ступенью, ибо теперь именно наступаетъ ея чередъ и только въ этомъ пунктѣ она можетъ присоединиться къ предшествующимъ, болѣе простымъ опредѣленіямъ бытія. Свобода есть не только воздѣйствіе на міръ объектовъ, но непремѣнно *сознательное* воздѣйствіе, она не только дѣлаетъ нѣчто, но и *знаетъ*, что дѣлаетъ; безъ *сознатель-*

наго выбора, безъ *воли*, порождающей изъ себя дѣйствіе—нѣтъ свободы. Мало, слѣдовательно, организма, жизни, какъ условія ея возможности; необходимъ одушевленный организмъ, сознательная жизнь. Природное *влеченіе* должно стать сознательнымъ хотѣніемъ, чтобы могла осуществиться свобода. Непосредственнымъ орудіемъ свободы можетъ быть только организмъ, одаренный сознаніемъ.

„Изъ рефлексіи на влеченіе", говоритъ Фихте, „возникаетъ *томленіе*, *тоска* (Sehnen)—чувство потребности, которая остается неизвѣстной. Намъ чего-то не хватаетъ, но мы сами не знаемъ, чего". Этотъ моментъ рефлексіи, моментъ *сознательности* влеченія есть, очевидно, нѣчто новое, что привходитъ къ понятіямъ органической природы. Оно не можетъ быть построено, объяснено посредствомъ прежнихъ низшихъ понятій; оно составляетъ новое понятіе, новую категорію. Фихте выражаетъ эту мысль такъ: „сама рефлексія не есть продуктъ природы и не можетъ имъ быть. Она сама, по своей формѣ, происходитъ абсолютно изначально (mit absoluter Spontaneität): только объектъ ея и необходимость устремляться на этотъ объектъ—есть эффектъ природы". Такимъ образомъ *форма* рефлексіи, сознательности—есть первоначальная форма, необъяснимая изъ прежнихъ, *спонтанная:* такими выраженіями всегда характеризуется новая категорія у Фихте; всѣ категоріи суть такія *изначальныя*, *спонтанныя* формы бытія. Здѣсь высказано также, что эта категорія непосредственно связана со всѣми предыдущими категоріями живой природы: построенный ими объектъ ею предполагается и вбирается—*„объектъ* рефлексіи", т. е. *само* влеченіе есть „эффектъ природы", говоритъ Фихте. Этотъ новый моментъ сознательности, субъективности, рефлексіи—сразу выдѣляетъ человѣка, человѣческое „я" изъ всего остального органическаго міра. Уже тѣмъ, что онъ *чувствуетъ* свои влеченія, онъ „отличается *отъ всѣхъ остальныхъ* продуктовъ природы". Здѣсь Фихте дѣлаетъ скачекъ и пропускаетъ промежуточныя звенья построенной имъ скалы. Онъ какъ-бы забываетъ о существованіи одушевленныхъ животныхъ [1]). И однако, на основаніи его собственныхъ словъ легко воз-

---

[1]) Этотъ пропускъ однако имѣетъ свои основанія. Дѣло въ томъ, что мы знаемъ непосредственно лишь *наше человѣческое* сознаніе, и о всякомъ другомъ сознаніи, напр. о сознаніи животныхъ, заключаемъ лишь по аналогіи съ нашимъ сознаніемъ. Категорія сознанія примѣнима прежде всего къ человѣку, къ самому себѣ, и ея распространеніе на другіе объекты требуетъ

становить этотъ пробѣлъ. „Никто не будетъ серьезно утверждать, что въ сухую погоду въ растеніяхъ существуетъ тоска, которая проистекаетъ изъ недостатка влаги. Они пьютъ, или увядаютъ: и не существуетъ ничего третьяго, что вытекало-бы изъ ихъ природнаго влеченія“ [1]; т. е. не существуетъ у нихъ жажды, какъ сознательнаго чувства. Ясно, что этимъ растенія отличаются не только отъ человѣка, но и отъ животныхъ, по крайней мѣрѣ отъ животныхъ, обладающихъ нервной системой. Однако, чрезвычайно важно, что Фихте различаетъ такія функціи органической природы, которыя не сопровождаются сознаніемъ и которыя можно назвать *растительными* функціями—отъ другихъ, высшихъ, сопровождающихся сознаніемъ. И, какъ всегда, на высшей ступени развитія предполагается, включается низшая: сознательныя животныя суть, вмѣстѣ съ тѣмъ, и безсознательныя, обладаютъ и безсознательными, растительными функціями. Такими обладаетъ и человѣкъ. Пищевареніе и кровообращеніе не достигаютъ непосредственно сознанія, замѣчаетъ Фихте, тогда какъ влеченіе къ пищѣ и питью достигаетъ сознанія [2]).

Здѣсь-то, на послѣдней ступени органической природы, въ живой и сознательной функціи организма, въ организмѣ, одаренномъ сознаніемъ, мы имѣемъ, наконецъ, пунктъ для приложенія свободы. „Здѣсь лежитъ переходъ разумнаго существа къ самостоятельности; здѣсь—опредѣленная, точная граница между необходимостью и свободой“ [3]). Она находится тамъ, гдѣ стремленіе достигаетъ сознанія, гдѣ живое самопроизвольное движеніе организма становится сознательнымъ движеніемъ, или *дѣйствіемъ*. „Влеченіе достигаетъ сознанія, и его дѣйствіе въ этой области стоитъ въ моей власти; или точнѣе, *оно* вовсе не дѣйствуетъ въ этой области, но *я* дѣйствую, или не дѣйствую согласно съ этимъ влеченіемъ“ [4]). Пищевареніе и кровообращеніе не достигаютъ нашего сознанія, а потому и не стоятъ въ нашей власти; напротивъ, голодъ и жажда существуютъ въ сознаніи, а потому ихъ удовлетвореніе стоитъ въ нашей власти; „кто сталъ-бы утверждать, что

величайшей критической осторожности, иначе легко вернуться къ миѳологическому одушевленію природы.

[1]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 125.

[2]) ib. IV. 126.

[3]) ib. IV. 129.

[4]) ib. IV. 125—126. Курсивъ Фихте.

онъ съ тою-же механической необходимостью ѣстъ, съ какою онъ перевариваетъ? [1]).

Здѣсь невольно напрашивается мысль, которой у Фихте мы не находимъ, но къ которой съ необходимостью приводитъ его діалектика. Я ѣмъ не съ такою механической необходимостью, какъ перевариваю; конечно, но можно еще дополнить, что я, напр., говорю, читаю, съ еще меньшей необходимостью, чѣмъ ѣмъ; кромѣ того и перевариваю я, въ сущности, не съ „механической необходимостью", ибо возможны болѣзни пищеваренія, отклоненія отъ нормальнаго пищеваренія, тогда-какъ законы „механической необходимости" не допускаютъ никакихъ отклоненій; (поэтому здѣсь точнѣе было-бы говорить объ *органической* необходимости). Получается удивительная картина: въ своемъ діалектическомъ движеніи отъ механической природы къ органической, живой, и въ этой послѣдней отъ простѣйшихъ формъ къ сложнѣйшимъ, мы замѣчаемъ какъ-бы ослабленіе необходимости; механическіе законы не допускаютъ исключеній; тогда-какъ процессы органическаго міра допускаютъ отклоненія, патологическія явленія, *ненормальности*: наконецъ, высшія образованія органическаго міра, высшія животныя и человѣкъ, въ предѣлахъ *нормальнаго* допускаютъ такое разнообразіе возможностей, что здѣсь можно лишь говорить о типахъ и обычаяхъ, а никакъ не о законахъ. Какъ понять это ослабленіе необходимости? Ясно, что невозможно уничтожить или „ослабить" механическую причинность, не уничтоживъ, не подорвавъ въ корнѣ познанія вообще. Слѣдовательно, она должна остаться неприкосновенной. И она дѣйствительно остается таковой: механическіе и химическіе законы сохраняются во всей неприкосновенности и протекаютъ неизмѣнно во всѣхъ функціяхъ живой матеріи; но тутъ возникаетъ такое разнообразіе комбинацій этихъ законовъ, которое нуждается, какъ мы уже говорили, въ новой категоріи для своего постиженія; механическіе и химиче-

---

[1]) ib. Фихте замѣчаетъ о безсознательныхъ функціяхъ организма: „если врачъ знаетъ о нихъ, то онъ знаетъ посредствомъ умозаключеній", а не непосредственно. Точно также если и возможно воздѣйствовать на эти функціи, до извѣстной степени регулировать ихъ, какъ это дѣлаетъ медицина, то это не есть то непосредственное воздѣйствіе, какое имѣетъ мѣсто, когда моя воля движетъ моею рукою, или ногою. Сфера сознательнаго у человѣка безконечно шире, чѣмъ у другихъ существъ, а потому и сфера власти, сфера воздѣйствія— безконечно шире. Сознаніе, которое на высочайшихъ своихъ ступеняхъ есть чистое *знаніе*,—есть основное условіе свободы, свободнаго воздѣйствія.

скіе законы остаются неизмѣнными въ нормальномъ организмѣ и въ патологическихъ извращеніяхъ, въ жизни и въ смерти; они *индифферентны* къ этимъ понятіямъ; понятія нормальнаго и ненормальнаго, жизни и смерти, равно какъ понятіе развитія, не существуютъ въ области механизма и химизма. Далѣе, точно также жизнь организмовъ, особенно высшихъ, при сохраненіи неизмѣнными основныхъ біологическихъ процессовъ, допускаетъ такое разнообразіе комбинацій, которое не можетъ быть выражено въ біологическихъ понятіяхъ, именно потому, что біологическіе законы индифферентны къ этимъ новымъ комбинаціямъ. Восходя на высшую ступень органическаго міра, къ человѣку—мы видимъ здѣсь возможность *безконечнаго разнообразія сознательныхъ движеній*, при сохраненіи единообразія основныхъ органическихъ процессовъ кровообращенія, пищеваренія, дыханія и пр. Эту новую возможность разнообразія, которую намъ показываетъ человѣческій организмъ, Фихте называетъ „разнообразною подвижностью“ человѣческаго тѣла, или *Articulation*. Онъ противополагаетъ ее „организаціи“ и непосредственно подчиняетъ свободѣ, дѣлаетъ орудіемъ свободы. *Дедукція тѣла* состоитъ въ указаніи на то, что составляетъ необходимое условіе возможности свободнаго дѣйствія. Долженъ-же быть найденъ послѣдній пунктъ перехода природы въ свободу, и вмѣстѣ съ тѣмъ первый пунктъ перехода свободы въ дѣйствительность, первый моментъ ея реальнаго воплощенія. Такимъ и будетъ *артикулированное* тѣло съ его безконечно разнообразной подвижностью [1]). „Такіе первые пункты должны существовать, если *я* вообще должно когда-либо быть причиной. Эти пункты, мысля ихъ вмѣстѣ, мы называемъ нашимъ артикулированнымъ тѣломъ“ [2]).

Понятіе *артикуляціи*, о которомъ самъ Фихте говоритъ очень мало, заслуживаетъ вниманія: различными видами этой „разнообразной подвижности“ одинъ народъ отличается отъ другого, одинъ классъ народа отъ другого и, наконецъ, больше всего дикіе народы отъ культурныхъ. Въ качествѣ характернаго примѣра мы можемъ привести *рѣчь* человѣка; несомнѣнно, что *рѣчь* представляетъ особую комбинацію движеній человѣческаго тѣла, функцій организма (нервовъ и мускуловъ); но эта комбинація движеній даетъ совершенно *новое* разнообразное, которое постигается посредствомъ иныхъ, новыхъ понятій.

[1]) ib. IV. 128.

[2]) ib. IV. 98.

Здѣсь-то именно и совершается переходъ въ иную, новую область; онъ подготовленъ всѣмъ предыдущимъ ходомъ мысли; мы могли-бы сказать въ терминахъ современной философіи: описательное естествознаніе на своихъ высшихъ ступеняхъ вскрыло такое разнообразіе содержанія, которое не можетъ быть постигнуто, охвачено посредствомъ его собственныхъ категорій; требуется новая категорія. Фихте говоритъ: „Артикуляція, какъ таковая, какъ *орудіе свободы*, не есть собственно продуктъ природы, но продуктъ упражненія посредствомъ свободы“ [1]). Здѣсь, слѣдовательно, мы достигли пункта приложенія свободы. Необходимо однако имѣть въ виду, что мы все еще не совершили перехода въ область свободы, что мы все еще стоимъ въ области условій ея возможности. Мы все еще имѣемъ дѣло съ тѣмъ, что Фихте называетъ „природнымъ человѣкомъ“ (der natürliche Mensch). Этотъ послѣдній есть психо-физіологическій индивидуумъ, и если его физіологическая природа составляла условіе возможности его свободныхъ дѣйствій, то аналогично и его психическая природа необходимо явится условіемъ возможности свободныхъ хотѣній, свободной воли. И здѣсь высшее предполагаетъ и содержитъ въ себѣ низшее.

Нельзя, такимъ образомъ, мыслить свободное дѣйствіе безъ категоріи *сознанія*, какъ особой формы бытія. Нѣтъ этики безъ души и безъ знанія ея законовъ, нѣтъ этики безъ *психологіи*. Бездушная этика невозможна, какъ невозможна, въ концѣ концовъ, и бездушная біологія. Этика имѣетъ предъ собою жизнь организма и жизнь души во всемъ многообразіи, какъ матеріалъ, изъ котораго она хочетъ создать нѣчто новое, небывалое. И какъ она должна была прежде всего знать природу, чтобы преобразовать ее въ культуру, такъ она должна знать душу, чтобы вести ее къ добру. И если въ этомъ прикладномъ, педагогическомъ смыслѣ этика предполагаетъ психологію, то лишь въ силу того, что *онтологически* ея объектъ предполагаетъ бытіе жизни и сознанія. Путь природной эволюціи долженъ быть пройденъ, вплоть до его послѣдняго звена, до живого сознанія, чтобы былъ возможенъ иной путь, по которому ведетъ этика, иная, сознательная эволюція. *Эросъ*, влекущій природу по ступенямъ развитія въ неудержимомъ стремленіи куда-то и къ чему-то, достигаетъ полнаго просвѣтленія лишь тогда, когда встрѣчаетъ *Психею*.

---

[1]) ib. IV. 129.

Въ основу всей органической природы Фихте клалъ понятіе влеченія (Trieb), которое имѣло прежде всего объективное, а не субъективное (психологическое) значеніе: лишь на высшихъ ступеняхъ развитія обнаруживается его субъективный коррелатъ, и оно становится *сознательнымъ* влеченіемъ. Растенія напр. мыслятся посредствомъ понятія „Naturtrieb", однако не обладаютъ сознаніемъ. Влеченіе есть прежде всего объективная категорія, и она характеризуется тѣмъ, что конституируетъ не косное неподвижное бытіе, не мертвую вещь, а „дѣятельность", „тенденцію", процессъ [1]), именно—*процессъ организаціи* [2]).

Переходъ къ *психологическому* понятію *сознательнаго* влеченія Фихте, какъ уже было указано, отмѣчаетъ новымъ терминомъ „томленія" (Sehnen). Здѣсь вступаютъ психологическія опредѣленія, здѣсь начинается новая область сознанія. Природа уже не только *влечетъ* организмъ съ причинной необходимостью къ выполненію его функцій, она теперь *требуетъ*, обращаясь къ живому сознанію, которое *чувствуетъ* эти влеченія, эти *потребности*. Разсвѣту сознанія предшествуетъ неясный сумракъ первоначальнаго чувства, „неопредѣленнаго ощущенія потребности"—„намъ не хватаетъ чего-то, но мы еще не знаемъ, чего именно". Первоначальное неопредѣленное чувство („das ursprüngliche Gefühl") и составляетъ первое начало (Ursprung), первую волну сознательной жизни [3]). И въ немъ сразу выраженъ динамическій характеръ

---

[1]) ib. IV. 105.

[2]) Хотя Фихте въ System der Sitt. 1798 сначала показываетъ, что посредствомъ понятія *влеченія* мыслится *я*, а затѣмъ уже показываетъ, что тоже понятіе лежитъ въ основѣ всей живой природы, однако это не значитъ еще, что онъ начинаетъ съ субъективнаго, психологическаго понятія влеченія, и затѣмъ распространяетъ его на всю природу (одушевляетъ природу): 1) было указано, что онъ вовсе не распространяетъ психологическаго понятія потребности на природу, и въ этомъ смыслѣ даже впадаетъ въ крайность и 2) вводя впервые понятіе *влеченія* и примѣняя его къ *я*, онъ подчеркиваетъ его объективное значеніе: „если первоначально мыслить *я*, *какъ объективное*, то его нельзя иначе описать, какъ посредствомъ тенденціи, или влеченія". Иначе говоря, *я*, какъ объектъ среди другихъ объектовъ, какъ проявленіе жизни, мыслится такъ-же, какъ и всякій другой живой объектъ, посредствомъ понятія влеченія. Но *я* представляетъ собою не только объектъ, продолжаетъ далѣе Фихте, его „*бытіе* стоитъ въ необходимомъ отношеніи къ *сознанію*"; чѣмъ-же становится влеченіе здѣсь, въ сознаніи? Оно становится *чувствомъ* влеченія, или *потребностью*. Только здѣсь влеченіе получаетъ субъективное значеніе. Ib. IV. 105—106.

[3]) См. ib. IV. 106—107, 125.

сознанія, его устремленіе къ чему-то, потребность чего-то. Уже здѣсь, въ своемъ корнѣ, въ своемъ первоначалѣ, психологія Фихте предопредѣлена, какъ *волюнтаристическая*, въ полномъ согласіи съ эротическимъ духомъ его порывистой и стремительной философской музы.

Дальнѣйшее движеніе сознанія состоитъ въ уясненіи его темной и неясной первоосновы, въ выдѣленіи изъ нея раздѣльныхъ и различимыхъ чувствъ и потребностей. „Я рефлектирую на свою потребность и поднимаю такимъ образомъ къ ясному сознанію то, что раньше было только темнымъ ощущеніемъ“ [1]). Но ясной и опредѣленной потребность можетъ стать очевидно лишь въ отличіе отъ другихъ возможныхъ потребностей (ибо рефлексія есть *различеніе*), а отъ нихъ она можетъ отличаться только своимъ направленіемъ, своимъ объектомъ. Она неопредѣленна, пока остается потребностью *чего-то*, неизвѣстно чего, и становится опредѣленной, понятной, когда выясняется ея *объектъ*. Здѣсь вскрывается новая ступень сознанія, для которой вводится новый терминъ: „потребность, опредѣленная посредствомъ своего предмета, называется *хотѣніемъ* (*Begehren*)“. Разнообразіе возможныхъ хотѣній въ субъектѣ можно назвать *способностью хотѣнія*; а такъ-какъ мы имѣемъ здѣсь дѣло съ простѣйшими, низшими хотѣніями, то ее можно назвать вмѣстѣ съ Кантомъ *„низшей способностью хотѣнія“* [2]). И здѣсь мы все еще не имѣемъ никакой свободы, такъ-какъ все разнообразіе хотѣній субъекта состоитъ изъ его природныхъ влеченій, поднятыхъ на ступень сознательности; всѣ они предопредѣлены его органической природой и ея взаимодѣйствіемъ со всею природою вообще, непосредственно даны его сознанію и совершенно не зависятъ отъ его свободы [3]). Они составляютъ его *психическую природу*, ибо „то, что установлено и опредѣлено независимо отъ свободы“—называется у Фихте *природой* [4]). *Низшая способность желанія*, такимъ образомъ, все еще не выходитъ за предѣлы царства природы. Въ своихъ послѣдующихъ произведеніяхъ Фихте сохраняетъ и, пожалуй, еще ярче высказываетъ эту важную мысль. Не нужно думать, что живой человѣкъ, сознатель-

---

[1]) ib. IV. 126.

[2]) ib. IV. 126. 127.

[3]) Фихте выражаетъ эту мысль такъ: рефлексія свободна по формѣ, но связана по содержанію, она спонтанна лишь въ этомъ поднятіи природнаго влеченія на ступень сознательнаго хотѣнія, и только.

[4]) ib. IV. 109.

ное лицо, *я*—есть нѣчто трансцендентное природѣ и уже въ силу одной своей сознательности свободное отъ ея оковъ; нѣтъ, *я* есть высшій продуктъ природы, *личность* есть прежде всего органическое цѣлое, природный индивидуумъ (Naturganzes)[1]. Мы все еще движемся въ области „*категорій природы*, устанавливаемыхъ *логикой*“, къ сферѣ которыхъ относится и *я* съ его волею, воображеніемъ и способностью воспріятія[2]. Природа вовсе не исчерпывается *матеріальнымъ* міромъ, къ ней относится и сознаніе, душа (хотѣніе, воля и пр.). Шеллингъ въ своей натурфилософіи правильно на это указывалъ. Движеніе матеріи не есть послѣднее слово природы, *сознательное движеніе* будетъ ея высшимъ продуктомъ. Природа есть „и матерія и воля“, такъ-какъ одушевленный человѣкъ составляетъ часть органическаго міра, часть природнаго царства[3].

Здѣсь сталкивается Фихте съ знаменитой проблемой взаимодѣйствія *тѣла и души*. Какимъ образомъ связаны другъ съ другомъ въ единой природѣ, въ единомъ бытіи, *матерія и сознаніе*? Какъ вообще могло возникнуть сознаніе въ природѣ? Если каждая новая категорія бытія представляла собою въ извѣстной мѣрѣ *новую загадку*, то категорія сознанія содержитъ въ себѣ эту загадочность въ высочайшей степени. Если мы не знаемъ, какъ возникаетъ организмъ изъ механическихъ и химическихъ явленій, какую комбинацію послѣднихъ онъ въ себѣ содержитъ и нѣтъ-ли здѣсь еще какихъ-то неизвѣстныхъ посредствующихъ звеньевъ, то еще болѣе неизвѣстнымъ и непонятнымъ остается для насъ присоединеніе сознанія къ организму; здѣсь уже ignoramus грозитъ превратиться въ вѣчное ignorabimus, ибо *hiatus irrationalis* видитъ предъ собою непереходимую пропасть, которая, какъ это ни странно, постоянно переходится. Заслуга великихъ метафизиковъ: Декарта, Спинозы и Лейбница, состоитъ не столько въ предлагаемыхъ ими рѣшеніяхъ этой проблемы, сколько въ глубочайшихъ, поистинѣ безсмертныхъ формулировкахъ самой задачи, въ раскрытіи удивительной загадки, поставленной здѣсь разуму, въ указаніи на изумительное, каждодневно совершающееся чудо взаимодѣйствія тѣла и души.

---

[1]) Wiss. 1801. II. 137. 141.

[2]) Thatsachen der Bewusst. 1813. IX. 515. Курсивъ нашъ.

[3]) ib. IX. 460—462. 464. Замѣчательна эта уступка, сдѣланная натурфилософіи, къ которой Фихте относился всегда враждебно!

„Das ist eben das wahre Geheimniss das allen vor Augen
Liegt, euch ewig umgibt, aber von keinem gesehn".

Немало геніальности было затрачено на то, чтобы показать глубочайшую трудность въ рѣшеніи этого вопроса, чтобы разрушить наивно-миѳологическое представленіе о душѣ, обитающей въ тѣлѣ, и quasi-научное представленіе популярнаго матеріализма о мысли, какъ о движеніи мозга. Нужно было обострить и до конца продумать противопоставленіе *extensio* и *cogitatio*, субстанціи мыслящей и протяженной, чтобы увидѣть всю таинственность взаимодѣйствія той и другой. И уже то одно, что Богъ, Абсолютъ привлекается ими для рѣшенія, показываетъ глубину трудности, перевѣсъ загадочности. Предъ нами одна изъ божественныхъ загадокъ, одна изъ загадокъ Абсолютнаго.

Этика покоится на этомъ таинственномъ фундаментѣ точно такъ-же, какъ и теорія познанія. Какъ могутъ движенія матеріи, воздѣйствующія на органы чувствъ и черезъ нихъ на центральный органъ нервной системы, превращаться въ ощущенія и представленія? И какъ могутъ представленія о желаемомъ и сами желанія воздѣйствовать на нервы и мускулы и черезъ нихъ на внѣшній матеріальный міръ? Эти два вопроса представляютъ собою два направленія одного и того-же вопроса (центробѣжное и центростремительное). Свободное дѣйствіе конечно невозможно, если сознаніе не можетъ привести въ движеніе матерію, ибо *дѣйствіе* есть прежде всего движеніе въ матеріальномъ мірѣ [1]). Если совершается дѣйствіе, то это значитъ, что сознательное „я хочу" является началомъ, принципомъ матеріальнаго событія— „рука движется" [2]). Всякое сознательное дѣйствіе содержитъ въ себѣ проблему *психо-физіологіи* [3]).

---

[1]) ib. IX. 524.

[2]) ib. IX. 461.

[3]) *Воля* вызываетъ *дѣйствіе*; это значитъ: „если дана опредѣленная воля, можно заключать навѣрное о соотвѣтствующемъ ей опредѣленномъ измѣненіи въ тѣлѣ". Grundlage des Naturrechts. 1796. III. 59. Воля, говоритъ Фихте, вызываетъ модификацію „высшаго органа" (очевидно центральной нервной системы) и послѣдній приводитъ въ движеніе „низшіе органы", напр. руку, которая пишетъ. Ib. III. 71. 64. 66. Фихте указываетъ, что „высшій органъ" состоитъ изъ „болѣе тонкой и субтильной матеріи" (очевидно разумѣя здѣсь благородную нервную ткань), а „низшіе" изъ болѣе грубой и прочной, которая и оказываетъ „механическое воздѣйствіе" на внѣшнюю грубую матерію. Ib. III. 68—70.

Какова точка зрѣнія Фихте въ этомъ вопросѣ? Прежде всего, въ качествѣ кантіанца, онъ отвергаетъ оба рѣшенія догматически-раціональной метафизики, отвергаетъ какъ *матеріализмъ*, такъ и *спиритуализмъ* [1]). Механическій рядъ движеній матеріи не можетъ объяснить представленій, не можетъ создать „интеллигенціи", ибо всегда будетъ лишь рядомъ движеній, и только: мы никогда не получимъ здѣсь двойного ряда *движенія* и *со-знанія* этихъ движеній, характернаго для „интеллигенціи", а всегда лишь одинъ рядъ движеній безъ сопровождающаго ряда сознанія [2]). Фихте не останавливается особенно подробно на опроверженіи матеріализма; слишкомъ очевиднымъ ему кажется, что изъ пространственной матеріи и ея движеній нельзя построить непространственныхъ состояній сознанія [3]). Но онъ отвергаетъ и *спиритуализмъ*, какъ догматическую философію, исходящую изъ признанія духовной субстанціи. Прежде всего, изъ духовной субстанціи совершенно такъ-же нельзя объяснить пространственной матеріи, какъ и обратно: если нельзя представить себѣ, что матерія создаетъ изъ себя сознаніе, то, съ другой стороны—„совершенно немыслимо, чтобы интеллигенція творила матерію" [4]). Бытіе души у Фихте „все-

---

[1]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 132—133.

[2]) Erste Einleit. 1797. I. 436—439.

[3]) Рѣдко эта мысль была ярче и нагляднѣе выражена, чѣмъ у Лейбница въ его Монадологіи (§ 17): „Вообще надобно признаться, что *представленіе* и все, что отъ него зависитъ, *необъяснимо причинами механическими*, т. е. помощью фигуръ и движеній. Если мы вообразимъ себѣ машину, устройство которой производитъ мысль, чувство и воспріятія, то можно будетъ представить ее себѣ въ увеличенномъ видѣ съ сохраненіемъ тѣхъ-же отношеній, такъ что можно будетъ входить въ нее, какъ въ мельницу. Предположивъ это, мы при осмотрѣ ея не найдемъ внутри нея ничего, кромѣ частей толкающихъ одна другую, и никогда не найдемъ ничего такого чѣмъ-бы можно было объяснить воспріятіе". (Труды Моск. псих. общ. Вып. IV.) Ср. Лейбница „Новые опыты о человѣческомъ разумѣ", гдѣ разсматривается та-же проблема. Ср. еще Дюбуа-Реймонъ „О границахъ познанія природы" и „Семь міровыхъ загадокъ"; здѣсь съ удивительной свѣжестью мысли и блескомъ доказывается, что „сознаніе необъяснимо изъ своихъ матеріальныхъ условій" даже и при „астрономическомъ знаніи человѣческаго мозга", что оно составляетъ одну изъ міровыхъ загадокъ. Поразительна вообще та истинно-философская глубина, съ какою этотъ естествоиспытатель высказываетъ *doctam ignorantiam* наперекоръ догматизму монистическаго міровоззрѣнія, обычно поддерживаемаго біологами. Въ русской философіи см. Л. Лопатинъ. „Спиритуализмъ, какъ монистическая система философіи". Вопр. фил. и псих. 1912 г. кн. 115 и Г. Челпановъ „Мозгъ и душа". Лекціи.

[4]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 119. Ср. ib. 133.

цѣло отрицается и само понятіе отбрасывается, какъ дурное измышленіе“: исходя изъ предпосылки души, говоритъ онъ, нельзя войти въ его систему и съ нею нельзя въ этой системѣ остаться[1]). Спиритуалистическая метафизика, утверждающая существованіе многихъ *я*, какъ носителей знанія, какъ духовныхъ субстанцій, отвергается[2]). Фихте вѣдь вообще противъ „дѣланія субстанцій“, по его мнѣнію выражающихъ собою догматическую косность, неподвижность, ложное успокоеніе мысли. Только съ этой стороны и можно понять его протестъ противъ субстанціи души. Наконецъ, вмѣстѣ съ матеріализмомъ и спиритуализмомъ, отвергаетъ онъ и третье рѣшеніе докантовской метафизики—гипотезу *предустановленной гармоніи*, указывая, что она лишь догматически утверждаетъ ту гармонію, о возможности которой мы спрашиваемъ: „послѣ нея вопросъ остается въ той-же мѣрѣ открытымъ, какъ и до нея“ [3]).

Въ своемъ собственномъ рѣшеніи Фихте хочетъ стоять на точкѣ зрѣнія *трансцендентальнаго идеализма*. Но мы знаемъ, что первоначально онъ понималъ трансцендентализмъ Канта, какъ *субъективный идеализмъ*; съ этой точки зрѣнія онъ прежде всего и пытается рѣшить данную проблему. Если опытъ есть система необходимыхъ представленій интеллигенціи[4]), то и тѣло и душа, и внѣшній и внутренній опытъ одинаково составляютъ явленія, объединенныя въ сознаніи вообще. Нѣтъ ни субстанціи мыслящей, ни протяженной, ибо вообще „не существуетъ природы въ себѣ (an sich); моя природа и всякая другая природа, которая полагается, чтобы объяснить первую, есть только особый способъ усматривать себя самого (mich selbst zu erblicken)“ [5]). Нѣтъ двухъ субстанцій, двухъ вещей въ себѣ, а существуетъ лишь единое сознаніе, единое *я*: „мы имѣемъ не что-то двоякое, независимое одно отъ другаго, но нѣчто абсолютно простое; а тамъ, гдѣ нѣтъ различнаго, нельзя говорить и о гармоніи“ [6]). Духовное *я* и *я* тѣлесное суть одно и то-же, лишь разсматриваемое съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія (внѣшняго созерцанія и мышленія) [7]). Индивидуумъ не составляется больше изъ тѣла и души, какъ

---

[1]) Thats. des Bew. 1810. II. 612.
[2]) Thats. des Bew. 1813. IX. 561—563.
[3]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 133.
[4]) Erste Einleit. 1797. I. 423 ff.
[5]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 133.
[6]) ib.
[7]) Bestimm. des Menschen. 1800 II. 242.

„изъ двухъ кусковъ“ [1]), *я* есть синтезъ внутренняго и внѣшняго созерцанія, который созидается мышленіемъ [2]). *Я*, или индивидуумъ есть продуктъ „трехъ основныхъ формъ сознанія—чистаго мышленія, внутренняго созерцанія и внѣшняго созерцанія. Во всѣхъ этихъ формахъ оно есть одно и то-же *единство*“ [3]).

Это субъективно-идеалистическое рѣшеніе проблемы есть на самомъ дѣлѣ мнимое рѣшеніе, весьма вредное потому, что даетъ иллюзію настоящаго. И здѣсь, точно такъ-же, какъ и при изслѣдованіи другихъ проблемъ, обнаруживается полное безсиліе и безплодность субъективизма, феноменализма. То, что и тѣло и душа превращены въ феномены и вложены въ единый резервуаръ „сознанія вообще“, „интеллигенціи“, субъекта, *я* — ни на шагъ не подвигаетъ насъ въ рѣшеніи психо-физической проблемы, такъ прекрасно формулированной раціональной метафизикой. Въ самомъ дѣлѣ, *представленія* души и тѣла остаются столь-же несоединимыми, какъ и *субстанціи* мыслящая и протяженная; и между послѣдними перебросить мостъ такъ-же трудно, какъ и между внутреннимъ и внѣшнимъ опытомъ. Вѣдь опытъ долженъ быть *системою* необходимыхъ представленій, а внутреннее и внѣшнее созерцаніе попрежнему стоятъ рядомъ, не образуя никакой системы. Сказать, что *мышленіе* ихъ соединяетъ, синтезируетъ—значитъ лишь поставить вопросъ, ибо спрашивается: *какъ* намъ ихъ мыслить вмѣстѣ, *какъ мыслимо ихъ взаимодѣйствіе?* И при такой постановкѣ вопроса возможно повтореніе всѣхъ прежнихъ рѣшеній: можно сдѣлать внѣшній опытъ основою всего, и мы получимъ утвержденіе, что все являющееся *матеріально* и протяженно; можно сводить всѣ явленія къ внутреннему опыту и утверждать, что всѣ феномены въ концѣ концовъ непротяженны, *духовны;* можно, наконецъ, утверждать предустановленную гармонію внутренняго и внѣшняго опыта, или вмѣстѣ со Спинозою сказать: „Ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum“, разумѣя при этомъ *параллелизмъ* психическаго и физическаго ряда явленій. Словомъ, *субъективный идеализмъ* принимаетъ въ себя всѣ рѣшенія, ибо онъ формаленъ и индифферентенъ къ содержанію. Но ничего не давая, онъ, какъ было указано выше, непремѣнно нѣчто отнимаетъ; именно,

---

[1]) Thats. des Bew. 1810 II. 611.
[2]) ib. II. 604. 611.
[3]) ib. II. 612. Курсивъ Фихте.

онъ отнимаетъ полноту реальности у своихъ объектовъ, превращая ихъ въ представленія и только представленія, въ иллюзію (Erscheinung—Schein). И то, что представлялось Декарту несомнѣнной реальностью — cogito, ergo sum — дѣлается здѣсь лишь представленіемъ, измышленіемъ: не „я мыслю и существую", а „мнѣ представляется, что я мыслю и существую". Когда Фихте ясно созналь, вслѣдъ за Якоби, эту сущность субъективнаго идеализма, онъ сталъ искать отъ него спасенія, дабы прежде всего спасти реальность самосознанія, внутренняго опыта, души, *совѣсти*, ибо безъ этого нѣтъ этики (тема „Назначенія человѣка").

Этика свободы требуетъ *спиритуалистическаго* міросозерцанія. Къ такому результату приходитъ Фихте въ „Назначеніи человѣка" 1800 г. Разрушительная работа субъективированія всѣхъ явленій имѣетъ право идти лишь до того пункта, гдѣ она встрѣчаетъ *міръ совѣсти*, міръ духовъ и ихъ сокровеннѣйшихъ побужденій, систему интеллигенцій, „систему многихъ единичныхъ воль" [1]). Здѣсь моральная вѣра произноситъ свое: noli tangere! Здѣсь уже не явленія и измышленія, а „истинное *само по себѣ* (das wahre *Ansich*)", въ отношеніи къ которому все остальное, какъ напр. чувственный міръ, есть лишь явленіе [2]). Голосъ совѣсти не можетъ быть иллюзіей, ибо онъ есть „наша первооснова и наша истинная жизнь" [3]). „*Свободные духи* составляютъ *единственную реальность*" [4]), „*все* оживлено и *одухотворено*" [5]); нѣтъ никакой матеріи, и міръ создается разумомъ *только въ нашей душѣ* [6]). Такой волюнтаристическій спиритуализмъ даетъ возможность объяснить воздѣйствіе духа, воли на матерію [7]), даетъ возможность рѣшить проблему психо-физики, лежащую въ основѣ всякаго дѣйствія. Ясно, какимъ будетъ это рѣшеніе: если реально существующимъ будетъ лишь міръ свободныхъ духовъ, система воль, а матерія,

---

[1]) Apell. an das Publicum gegen die Ankl. des Atheismus. 1799. V. 207—209. Best. des Menschen, 1800. II. 299. Ср. у насъ выше стр. 220.

[2]) Apell. an das Pub... etz. 1799. V. 210—211.

[3]) Best. des Menschen. 1800. II. 299.

[4]) ib. II. 300. Курсивъ нашъ.

[5]) ib. II. 315. Курсивъ нашъ.

[6]) ib. II. 303. 307. Ср. Thats. des Bew. 1813. IX. 526: единственное реально существующее, кромѣ Бога, есть *духовная жизнь*; мертвой матеріи не существуетъ.

[7]) Best. des Menschen. 1800. II. 290.

чувственный міръ, будетъ лишь явленіемъ и отраженіемъ, то очевидно, что „дѣяніе въ чувственномъ мірѣ“ станетъ лишь явленіемъ, отображеніемъ „духовнаго дѣйствія“, движенія воли въ мірѣ духовномъ [1]).

Какъ могъ однако Фихте, начавъ съ отрицанія докантовскаго спиритуализма и утвердивъ свою систему на принципахъ критицизма, теперь снова придти къ признанію и обоснованію спиритуалистическаго міровоззрѣнія? Очевидно, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ какимъ-то *особымъ спиритуализмомъ*, утонченнымъ и углубленнымъ. Прежде чѣмъ выяснять его особенности, мы должны однако обратить вниманіе еще на одно обстоятельство, объясняющее реставрацію спиритуализма въ философскихъ исканіяхъ Фихте.

Дѣло въ томъ, что *субъективный идеализмъ*, который долженъ былъ устранить метафизику матеріалистическую и спиритуалистическую, самъ въ высшей степени былъ похожъ на спиритуализмъ. Въ самомъ дѣлѣ: весь матеріальный міръ есть лишь явленіе, представленіе, содержащееся цѣликомъ въ *я*, въ самосознаніи, и послѣднее есть сплошное творчество, свобода, духъ (противоположность косной матеріи); такая мысль мелькаетъ повсюду въ произведеніяхъ Фихте, и развѣ это не спиритуализмъ? Становясь на точку зрѣнія субъективнаго идеализма, Фихте думалъ этимъ обосновать индивидуальное этическое сознаніе, совѣсть, внутренній этическій опытъ; поэтому субъектъ познанія у него порою смѣшивается съ индивидуальнымъ самосознаніемъ, и субъективизмъ незамѣтно переходитъ въ спиритуализмъ [2]). Лишь

[1]) ib. II. 295. Ср. Thats des Bew. 1813. IX. 525: „кто дѣйствуетъ, тотъ опредѣляетъ не вещи, ибо таковыхъ не существуетъ, но онъ опредѣляетъ единое общее сознаніе всѣхъ“.

[2]) Это смѣшеніе особенно наглядно выступаетъ въ произведеніяхъ перваго періода: въ „Основахъ естественнаго права“ 1796 г. и въ „Первомъ введеніи въ Наукоученіе“ 1797 г. И. А. Ильинъ отмѣчаетъ его наличность уже и въ первомъ Наукоученіи 1794 г., справедливо указывая на встрѣчающіеся здѣсь элементы спиритуализма, или „множественнаго солипсизма“, для котораго каждое *я* есть особая духовная монада; это подтверждается извѣстнымъ мѣстомъ Наукоученія: „*я* каждаго есть единственная высшая субстанція“. (I. 122). См. Вопросы фил. и псих. кн. 111. 112. „Кризисъ идеи субъекта въ Наукоученіи Фихте Старшаго“ стр. 338 ff. На эти слова Фихте опирался Шеллингъ въ своихъ сужденіяхъ о Наукоученіи, утверждая, что въ немъ конечный рефлектирующій субъектъ провозглашается Абсолютомъ (См. Fichtes und Schellings philos. Briefw. 122. Philosophie der Offenbahrung S. W. II Abt. III Bd. 54). Такое сужденіе о *всей* системѣ Фихте безусловно неправильно; осо-

тогда, когда онъ выяснилъ и выдѣлилъ понятіе теоретическаго субъекта, въ отличіе отъ моральной личности (см. у насъ выше стр. 222), лишь тогда стало ему ясно, что субъективизмъ, какъ міровоззрѣніе, ничего не даетъ и много отнимаетъ, что субъективный идеализмъ и спиритуализмъ вовсе не должны быть сближаемы. Вѣдь спиритуализмъ есть *онтологія* особаго рода, разсуждающая о содержаніи категорій *бытія*. и потому предполагающая, что бытіе защищено отъ разрушающаго дѣйствія солипсизма, феноменализма, психологизма. Лишь преодолѣвъ субъективный идеализмъ, Фихте начинаетъ строить логику и этику, какъ онтологію, какъ философію бытія, какъ систему категорій бытія, и здѣсь возникаетъ вопросъ о томъ, какое мѣсто принадлежитъ *категоріи сознанія* среди другихъ категорій; не есть-ли она наиболѣе полное и глубокое опредѣленіе бытія, предполагающее и содержащее въ себѣ другія простѣйшія, болѣе бѣдныя опредѣленія, какъ высшая ступень содержитъ въ себѣ низшую? Если ступень органической природы содержала въ себѣ природу неорганическую, то нельзя-ли далѣе сказать, что ступень одушевленной природы содержитъ въ себѣ и органическую и неорганическую природу, какъ свои низшіе подчиненные моменты? Быть можетъ дѣйствительно все, въ концѣ концовъ, „оживлено и одухотворено“, какъ это думалъ Лейбницъ?

Къ такому именно *спиритуализму* склоняется Фихте во второмъ періодѣ своей философіи. Онъ отличается глубоко отъ *догматическаго спиритуализма*, считающаго духовную субстанцію послѣднимъ, высшимъ, истинно сущимъ. Такая метафизика есть для него *догматическій раціонализмъ*, ибо она считаетъ одно изъ раціональныхъ опредѣленій бытія полнымъ раскрытіемъ его сущности и послѣднимъ словомъ о немъ. Фихте согласенъ съ тѣмъ, что *я*, интеллигенція, самосознаніе, есть *раціональное* опредѣленіе, но онъ не думаетъ, что это высшая и послѣдняя категорія разума, равно какъ не думаетъ, что самъ *разумъ* есть нѣчто высшее и послѣднее. Надъ самосознаніями, надъ „системой интеллигенцій“, „системой многихъ *я*“ у него возвышается *разумъ*, который созиденно Шеллингъ не имѣлъ права его высказывать въ послѣднемъ произведеніи, когда Фихте уже вполнѣ преодолѣлъ субъективный идеализмъ. Правда, и въ позднѣйшихъ произведеніяхъ мы встрѣчаемъ иногда субъективизмъ, переходящій въ спиритуализмъ, но это лишь отдѣльные пережитки прошлаго. См. напр., Thats. des Bew. 1813. IX. 515—516. 525. 526.

даетъ эту *систему* сопоставленныхъ и противопоставленныхъ моментовъ (*я* и *ты*, тѣло и душа), содержитъ и несетъ ее въ себѣ, какъ одно изъ своихъ опредѣленій; а надъ *разумомъ* возвышается *Абсолютъ*, непостижимый, но все содержащій и все несущій въ себѣ. Такое міросозерцаніе ближе всего стоитъ къ Плотину [1]). Какъ и у Плотина, истинно сущимъ здѣсь будетъ *Абсолютное*, лежащее выше мышленія, выше разума [2]); его обнаруженіе, его „наличное бытіе“ (*Dasein* въ противоположность *Sein*) есть *разумъ* (сопоставленіе и противопоставленіе, дѣлающее все „яснымъ и раздѣльнымъ“); „разумъ есть носитель всего наличнаго бытія“ [3]). Въ немъ уже слѣдовательно существуетъ индивидуальное *я* и множество *я* (система интеллигенцій), и въ нихъ уже всякая эмпирическая дѣйствительность [4]).

Какъ отнестись принципіально къ такому углубленному спиритуализму? Ему, конечно, нельзя сдѣлать упрека въ догматическомъ раціонализмѣ: онъ уже не думаетъ, что категорія сознанія несетъ въ себѣ полное раскрытіе тайны бытія [5]), онъ допускаетъ нѣчто *надъ* нею. Но вотъ въ чемъ вопросъ: то, что *подъ* нею, растворяется-ли въ ней всецѣло? содержитъ ли она въ себѣ

---

[1]) См. у насъ выше текстъ изъ Плотина стр. 244.

[2]) Thats. des Bew. 1813. IX. 563.

[3]) ib. IX. 566.

[4]) ib. IX. 562., 563. Ср. 527. Истинный міръ, говоритъ Фихте, есть міръ духовный, жизнь и мышленіе человѣчества, какъ цѣлаго, какъ общины. Этотъ міръ Богъ непрерывно творитъ по своему образу и подобію. И только въ немъ и для него существуетъ тѣлесный міръ. Bestimm. des Gelehrten. 1811. XI. 193. Уже въ Bestimm. des Menschen. 1800. гдѣ впервые опредѣленно высказывается волюнтаристическій спиритуализмъ, смѣняющій субъективный идеализмъ,—уже здѣсь Фихте поднимается надъ антропоцентризмомъ прежнихъ произведеній: надъ системою воль возвышается божественная воля, которая держитъ ихъ въ себѣ, которая ихъ творитъ (II. 300. 301. 303. 316. 305). Могучее зданіе онтологіи Фихте, возведенное въ стилѣ неоплатонизма, во всемъ своемъ величіи возвышается предъ нами въ его „Anweisung zum seligen Leben“. 1806. (V. 438—450. 452—465. 481. 508—513. 538 ff.). Здѣсь оно не можетъ быть разсмотрѣно, ибо предполагаетъ построеніе всей системы этики, завершеніемъ которой оно хочетъ быть.

[5]) Въ этомъ смыслѣ онъ глубоко современенъ; въ наше время едва-ли возможно игнорировать проблему ирраціональнаго, а поэтому спиритуализмъ современный долженъ такъ или иначе сочетаться съ ирраціонализмомъ. Примѣромъ можетъ служить спиритуализмъ проф. Л. М. Лопатина. См. Вопросы фил. и псих. 1912 г. Кн. 115. „Спиритуализмъ, какъ монистическая система философіи“. Стр. 460—471.

органическое бытіе точно такъ-же и въ томъ-же смыслѣ, какъ послѣднее содержало въ себѣ физико-химическое, и какъ физико-химическое содержало математическое? Было-бы конечно соблазнительно удержать для всей системы однородное гегелево-аристотелевское отношеніе ступеней бытія, при которомъ каждая высшая есть форма, а каждая низшая—ея матерія, или точнѣе—каждая высшая есть система, построенная изъ низшихъ системъ; *атомъ* напр. есть простѣйшая система силъ, а живой *индивидуумъ* сложная подвижная система атомовъ, и если простѣйшимъ индивидуумомъ будетъ клѣтка, то сложный индивидуумъ есть система клѣтокъ, или система системъ. Здѣсь мы сразу видимъ, что *ступень сознанія* относится совсѣмъ особенно ко всему тому, что лежитъ *подъ* нею, какъ условіе ея возможности. Она не есть ни система клѣтокъ, ни система сложныхъ организмовъ, она есть система представленій, желаній и чувствъ, т. е. *психическая* система, тогда-какъ всѣ низшія ступени были системами *физическими*, матеріальными. *Изъ физическихъ*, пространственныхъ *системъ* никогда нельзя построить психической системы; и это не безконечная задача, рѣшеніе которой нельзя закончить, это невозможная задача, рѣшеніе которой вовсе нельзя начать, ибо оно безсмысленно. Именно спиритуалисты лучше всего это доказываютъ. Поэтому, они не могутъ утверждать, что сознаніе содержитъ въ себѣ матеріальный міръ въ томъ-же смыслѣ, въ какомъ форма содержитъ матерію, въ какомъ живой индивидуумъ содержитъ обмѣнъ веществъ и движеніе атомовъ. Вѣдь они доказываютъ, что въ сознаніи не можетъ быть ничего протяженнаго. Если такимъ образомъ имѣетъ какой-либо смыслъ утвержденіе, что сознаніе содержитъ въ себѣ матеріальный міръ со всѣми его ступенями—механической, неорганической и органической,—то смыслъ этотъ таковъ: сознаніе содержитъ въ себѣ *представленія* о матеріальномъ мірѣ — не обмѣнъ веществъ, а представленіе объ обмѣнѣ веществъ, не атомъ, а представленіе объ атомѣ, не версту, а непротяженное представленіе о верстѣ. Однимъ словомъ, сознаніе можетъ содержать въ себѣ лишь опредѣленія сознанія—представленія, хотѣнія, чувствованія. Но если намъ скажутъ, что матерія и есть не что иное, какъ представленіе матеріи, какъ явленіе сознанія, то мы тотчасъ должны отрицать это самымъ энергичнымъ образомъ. Развѣ великіе метафизики не доказали намъ вполнѣ убѣдительно, что *всякое* явленіе сознанія принципіально отличается отъ всего матеріально-протя-

женнаго? Развѣ кто захочетъ серьезно утверждать, что верста и представленіе о верстѣ суть одно и то-же? Вѣдь это значило-бы уничтожить самостоятельность психологіи, какъ ученія о представленіяхъ, а не о вещахъ, сказавъ, что и то и другое—одно и то-же, это значило-бы уничтожить душу, отрицая особое психическое бытіе *въ отличіе* отъ физическаго. Если-бы всѣ представленія ничѣмъ не отличались отъ ихъ предметовъ, то что означало-бы утвержденіе, что это *только представленіе*, только *мнѣніе*? а безъ такого отстраненія субъективнаго не можетъ обойтись процессъ знанія. Мы видѣли, что оно, это отстраненное, становятся объектомъ особаго рода, бытіемъ представленій, фантазій, иллюзій, заблужденій, однимъ словомъ—*психическимъ бытіемъ*. Всѣ эти важныя противопоставленія не могутъ быть аннулированы утвержденіемъ мертваго идентитета. Лишь на моментъ это послѣднее давало-бы иллюзію рѣшенной проблемы психо-физики. Тотчасъ она встала-бы предъ нами опять: *въ сознаніи* мы должны были-бы различить и противопоставить представленія матеріальныя и нематеріальныя, опытъ внѣшній и внутренній, психическій міръ явленій и физическій міръ явленій, и трудность ихъ соединенія и взаимодѣйствія осталась-бы по прежнему огромной. Отождествленіе, слѣдовательно, не удается, и вся попытка сдѣлать матеріальный міръ *только явленіемъ* ведетъ лишь къ тому, что мы снова оказываемся въ тѣсной кельѣ субъективнаго идеализма, изъ которой, казалось, насъ освободилъ навсегда онтологическій спиритуализмъ. Какимъ-то удивительнымъ образомъ субъективный идеализмъ переходилъ въ спиритуализмъ, и спиритуализмъ теперь снова переходитъ въ субъективный идеализмъ, хотя, какъ мы указывали выше, эти точки зрѣнія принципіально различны, и спиритуализмъ требуетъ устраненія субъективнаго идеализма. Объясняется это слѣдующимъ образомъ: *сознаніе* берется здѣсь въ двухъ разныхъ смыслахъ, незамѣтно подставляемыхъ одинъ подъ другой; въ одномъ случаѣ, какъ объектъ особаго рода, какъ психическое бытіе, „душа“, изучаемая психологіей; въ другомъ случаѣ—какъ субъектъ познанія („единое сознаніе вообще“), содержащій въ себѣ всѣ объекты, и въ томъ числѣ особый объектъ „сознательности“, или души, изучаемый психологіей и извѣстный изъ ежедневнаго опыта[1]). И вотъ, когда субъективный идеализмъ

[1]) Риккертъ въ этомъ смыслѣ различаетъ три понятія субъекта: психофизическій субъектъ (мой одушевленный организмъ), психологическій субъектъ

выдавалъ себя за рѣшеніе психо-физической проблемы, онъ неизбѣжно дѣлалъ теоретико-познавательный субъектъ душою, сознаніемъ въ смыслѣ психическаго бытія, въ которомъ растворяется матеріальное[1]); а когда спиритуализмъ хотѣлъ превратить матерію въ phenomenon bene fundatum, онъ дѣлалъ изъ психологическаго объекта—субъектъ сознанія, охватывающій собою всѣ феномены. Наша борьба съ психологизмомъ всякаго рода и съ субъективизмомъ во имя *онтологическаго* міросозерцанія состояла въ устраненіи „сознанія вообще“, какъ всепоглощающаго резервуара, въ который погружается все бытіе. *Единство самосознанія* вводилось у Канта и Фихте ради принципа *единства*, на которомъ покоится все знаніе, ради *единства системы* и это требованіе было вполнѣ законнымъ, но *универсальная система, предѣльное единство*, не можетъ быть *самосознаніемъ*, субъектомъ, ибо то и другое составляетъ лишь одну сторону, одинъ моментъ противопоставленія (субъекта — объекта). Классическое преодолѣніе субъективизма, какое намѣтилъ Фихте, состоитъ въ томъ, что *я* (трансцендентальное единство апперцепціи) превращается въ *систему разума*, а разумъ истолковывается, какъ противопоставленіе и сопоставленіе, какъ система противоположностей бытія, какъ *онтологическая система*. Въ этой системѣ ступень *сознательнаго бытія* составляетъ лишь одну изъ ступеней бытія, и никакъ не предѣльную, не послѣднюю: быть можетъ разумъ откроетъ и болѣе совершенную категорію, чѣмъ категорія сознанія; быть можетъ Абсолютное есть нѣчто высшее, чѣмъ сознаніе, и нѣчто высшее, чѣмъ разумъ. Высказывая такую точку зрѣнія, и Плотинъ и Фихте безусловно правы. Но отношеніе сознанія къ низшимъ ступенямъ бытія представляетъ еще своеобразную трудность. Начиная съ из-

---

(мое сознаніе, индивидуальное духовное я) и *субъектъ теоретико-познавательный:* только послѣдній есть *субъектъ* въ строгомъ смыслѣ слова, тогда какъ два первые суть въ сущности объекты. Послѣдній есть Grenzbegriff, предѣлъ, точка, о которой нельзя ничего сказать, какъ объ объектѣ. Онъ выражаетъ, слѣдовательно, лишь единство знанія, и поэтому, какъ намъ кажется, не можетъ быть названъ ни духомъ, ни сознаніемъ, ни даже субъектомъ. См. Rickert. Gegenstand der Erkenntniss. Tüb. u. Lpz. 1904. S. 26, и 11—17 и 20—30.

[1]) Самъ Кантъ не выдавалъ свой идеализмъ за рѣшеніе проблемы тѣла и души; онъ указывалъ, что единство того и другаго покоится на „неизвѣстной намъ основѣ“. См. напр. Kritik der rein. Vern. Orig. 380. Erste Auf.

вѣстнаго пункта (и этимъ пунктомъ будетъ организмъ, обладающій нервной системой), сознаніе вступаетъ и начинаетъ *сопровождать* пространственно-матеріальное бытіе. Здѣсь начинается новая параллельная линія, здѣсь рядъ становится двойнымъ (какъ говоритъ Фихте въ Первомъ введеніи 1797 г.), начинается то *со-провожденіе*, которое выражается въ самомъ словѣ *со-знаніе* (con-scientia, Bewusst-sein). И тотчасъ встаетъ новое глубокое *ignoramus*, цѣлый узелъ неразрѣшенныхъ проблемъ, ежедневныхъ чудесъ. Почему сознаніе вступаетъ именно здѣсь, и съ какого момента эволюціи живыхъ организмовъ можно вообще говорить о сознаніи? кого можно и должно надѣлять сознаніемъ? далѣе, какъ возможно взаимодѣйствіе между этими двумя рядами? какъ могутъ опредѣленія одного ряда координироваться съ принципіально отличными опредѣленіями другого ряда? Здѣсь имѣется *hiatus irrationalis*, который не можетъ быть уничтоженъ спиритуалистической гипотезой. Правда, можно предположить, что матерія вообще обладаетъ потенціей сознанія, т. е. сознаніе сопровождаетъ весь рядъ ступеней бытія, и есть сознаніе атома и сознаніе растенія, точно такъ-же, какъ и сознаніе сверхчеловѣческихъ существъ (т. е. матеріальныхъ системъ болѣе широкихъ и болѣе сложныхъ, чѣмъ организмъ человѣка); однако такая гипотеза, родственная спиритуализму, не можетъ уничтожить *ирраціональнаго* въ данномъ вопросѣ: вѣдь сознаніе атома намъ *неизвѣстно*, какъ *неизвѣстно* и сознаніе болѣе совершенное, чѣмъ наше; намъ извѣстно лишь *наше сознаніе* и большой вопросъ, имѣемъ-ли мы право называть тѣ x, тѣ *неизвѣстныя*—сознаніемъ, и будетъ-ли здѣсь этотъ терминъ имѣть какой-либо смыслъ. Далѣе, если даже предположить, что развитіе матеріальнаго міра есть вмѣстѣ съ тѣмъ развитіе сознанія, и что простѣйшая матерія есть эмбріонъ сознанія, то и тогда мы предположимъ лишь *фактъ* сопровожденія, и нимало не объяснимъ его возможности. *Намъ явно не хватаетъ понятій!* таинственное ἄπειρον несетъ въ своемъ лонѣ *духъ* и *матерію*, но и то и другое еще слишкомъ неопредѣленно, слишкомъ грубо обтесано, слишкомъ мало похоже на алмазныя грани истинныхъ предѣловъ, чтобы сочетаться въ систематическое единство соразмѣрныхъ (симметричныхъ) частей универсальнаго цѣлаго. Необходимо глубже продумать и обострить неопредѣленное и примитивное противопоставленіе духа и матеріи, cogitatio и extensio. Матерія въ современномъ естествознаніи переживаетъ глубокій кризисъ, въ ней открываются новыя

свойства, дѣлающія ее гораздо болѣе *идеальной*, гораздо менѣе *косной*, чѣмъ она была во времена Канта и Фихте; съ другой стороны и психологія расширяетъ категорію сознанія, она принимаетъ существованіе *подсознательнаго* и безсознательнаго, и порою какъ-бы наталкивается на понятіе *сверхсознательнаго*. Она не ограничиваетъ болѣе своей области сферою ярко освѣщенныхъ и отчетливыхъ представленій и желаній, какъ это дѣлалось прежде, она стремится показать возникновеніе сознанія *изъ безсознательнаго*. Не обозначаетъ-ли послѣднее какихъ-то неизвѣстныхъ посредствующихъ звеньевъ? Не правильнѣе-ли говорить, что атомъ есть безсознательная система силъ, нежели говорить о сознаніи атома?

Всѣ эти вопросы уводятъ насъ за предѣлы философіи Фихте. Мы видѣли, что послѣдній въ рѣшеніи психо-физической проблемы колебался между субъективнымъ идеализмомъ и особымъ спиритуализмомъ въ духѣ Плотина. Но, если даже собственныя симпатіи Фихте склонялись къ такому спиритуализму, то это не значитъ, что въ его философіи, и особенно въ его этикѣ, нельзя найти элементовъ иного, болѣе осторожнаго, болѣе широко задуманнаго онтологизма. *Дѣйствіе*, составляющее центральное понятіе этики, предполагаетъ конечно *сознаніе*, ибо нравственное дѣяніе есть прежде всего сознательное дѣяніе, но оно предполагаетъ необходимо и *движеніе* въ матеріальномъ мірѣ, предполагаетъ реальность своихъ продуктовъ, предполагаетъ реальность міра, который имъ сознательно и свободно преобразуется, и не можетъ допустить иллюзорность того, что составляетъ условіе его собственной возможности. Дедукція тѣла, какъ разнообразной возможности движеній, какъ орудія свободы, и есть указаніе на то, что этика требуетъ реальности органической жизни, что нѣтъ этики безъ жизни. Этика Фихте по своему главному замыслу не можетъ допустить никакого иллюзіонизма, а потому, если даже матеріальный міръ и движеніе въ немъ есть лишь phenomenon, то это во всякомъ случаѣ *phenomenon bene fundatum;* а такой „феноменъ“ уже не есть „лишь явленіе“, „только явленіе“, ибо „хорошо обосновать“—значитъ сдѣлать необходимымъ опредѣленіемъ бытія. Идея добра требуетъ реальности пространственнаго міра также, какъ и реальности сознанія.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Переходъ отъ царства природы къ царству свободы.

Проблема синтеза природнаго влеченія и чистаго стремленія. Синтезъ взаимнаго ограниченія и его несовершенство. Свобода, какъ отрѣшеніе отъ природы и какъ формированіе природы. Этика отрѣшенная и конкретная. Сращеніе природы и свободы. Понятія формы и матеріи, порядка и разнообразія, высшей системы и низшей. Отклоненіе въ сторону акосмизма и его причины.

Намъ предстоитъ теперь перейти на высшую ступень: отъ природнаго человѣка къ свободному человѣку. Вопросъ былъ поставленъ: какъ возможна свобода? Мы прошли черезъ всѣ условія ея возможности; послѣднимъ былъ „природный человѣкъ". Теперь нужно перейти отъ этого послѣдняго условія къ самому обусловленному: къ свободѣ. Природный человѣкъ долженъ быть синтетически объединенъ съ свободнымъ, т. е. такъ, чтобы онъ сталъ свободнымъ, не переставая быть природнымъ; „die Freiheit des Naturwesens"—такова предстоящая задача, такова послѣдняя ступень. *Природа* человѣка выражается во *влеченіи*, въ низшей способности желанія, гдѣ онъ всецѣло зависимъ отъ природы вообще; *свобода* его выражается въ стремленіи къ независимости отъ природы, въ „высшей способности желанія", въ „чистомъ стремленіи" [1]). Такое „чистое стремленіе къ независимости" есть фактъ сознанія и его необходимо дедуцировать; необходимъ діалектическій переходъ отъ низшей къ высшей способности желанія, дабы послѣдняя не

[1]) Мы переводимъ „reiner Trieb" терминомъ „чистаго *стремленія*", въ отличіе отъ природнаго *влеченія* (Naturtrieb). Если природа *влечетъ* съ необходимостью и не даетъ мѣста свободѣ, то свобода выражается въ самостоятельномъ, сознательномъ *устремленіи*. Въ Наукоученіи 1794 г. терминъ „Streben" выражалъ эту активность моральнаго *я*. Намъ кажется болѣе удобнымъ сохранить два разныхъ термина для двухъ понятій.

являлась случайной, а стояла въ систематеческой связи понятій. Рефлексія на природное влеченіе есть дѣятельность; влеченіе противополагается ей, какъ нѣчто данное, какъ нѣчто такое, что *я* испытываетъ; *я* сознаетъ эту свою дѣятельность и свое состояніе влеченія; чистая дѣятельность и есть собственно *я*, и всѣ состоянія сознанія противополагаются ей какъ данныя, какъ объекты. Чистая дѣятельность есть нѣчто *иное*, нѣчто независимое отъ влеченій природы, могущее и не слѣдовать за ними, могущее имъ противостоять; эта возможность противостоять дѣлаетъ понятнымъ, почему влеченія не дѣйствуютъ въ насъ съ простою причинною необходимостью, а лишь побуждаютъ, зовутъ. *Я* можетъ не слѣдовать за природными влеченіями, можетъ противодѣйствовать имъ, и если слѣдуетъ за ними, то *само* опредѣляетъ себя къ этому. Такимъ образомъ, природному влеченію противополагается иное, задерживающее стремленіе, стремленіе выйти изъ потока природы, стремленіе размышлять надъ своими состояніями и опредѣлять *себя самого*, стремленіе къ свободному самоопредѣленію. Безъ такой активности—нѣтъ вообще самосознанія, нѣтъ *я*[1]).

Въ предыдущемъ Фихте все время хотѣлъ показать, что если возможно вообще воздѣйствіе свободы на природу, то оно возможно только въ этомъ пунктѣ, оно возможно только какъ воздѣйствіе высшей способности желанія на низшую, какъ воздѣйствіе чистаго стремленія къ самоопредѣленію на природныя влеченія: невозможно оно въ смыслѣ прямого воздѣйствія на механическую причинность, невозможно—и въ смыслѣ воздѣйствія на тѣ простѣйшія функціи организма, которыя не доходятъ до сознанія. Но какъ оно возможно здѣсь? Это все еще остается непонятнымъ. Слишкомъ противоположны эти двѣ стороны искомаго синтеза.

Природное влеченіе устремлено на опредѣленный конечный объектъ природы, оно требуетъ удовлетворенія ради удовлетворенія, оно ищетъ удовольствія, ищетъ отдаться потоку природы[2]). Оно есть влеченіе нашей природы къ организаціи, процессъ организаціи (Bildungstrieb unserer Natur); „низшая способность желанія“ всегда въ концѣ концовъ устремлена на „матеріальное соотношеніе внѣшняго міра къ моему тѣлу“[3]).

---

[1]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 140—142.
[2]) ib. IV. 129. 131.
[3]) ib. IV. 144.

Напротивъ, *чистое стремленіе* характеризуется посредствомъ отрицанія всѣхъ предикатовъ природнаго влеченія: оно есть стремленіе къ полной *независимости* отъ природы; оно *не* устремлено на конечные объекты, оно *не* ищетъ наслажденія; оно стремится къ свободѣ ради свободы, при чемъ свобода опредѣляется пока только отрицательно: какъ *независимость* отъ природныхъ побужденій [1]).

Но если такъ, то все дѣйствіе чистаго стремленія можетъ состоять лишь въ томъ, что оно препятствуетъ природному влеченію: „если оно обладаетъ причинностью, то это прежде всего мыслится только такъ, что вслѣдствіе этого воздѣйствія лишь не случается того, чего требуетъ природное влеченіе; такимъ образомъ изъ него можетъ послѣдовать только и исключительно *воздержаніе* (Unterlassung), а никакъ не позитивное *дѣйствіе*, кромѣ только внутренняго дѣйствія самоопредѣленія“ [2]). Если остановиться на этомъ пониманіи чистаго стремленія, то мы получимъ аскетическую мораль воздержанія, которая, какъ говоритъ Фихте, должна послѣдовательно придти къ „непрерывному самоотрицанію, къ полному уничтоженію, къ исчезновенію“ [3]); „дѣйствіе самоопредѣленія“ было-бы здѣсь дѣйствіемъ самоуничтоженія. Сторонники аскетической, отрѣшенной морали могутъ однако возразить, что они не хотятъ полнаго самоуничтоженія; послѣ устраненія природныхъ влеченій, должно всетаки остаться нѣчто положительное, именно—само чистое стремленіе, какъ „внутреннее дѣйствіе самоопредѣленія“. Но тогда вся ихъ теорія противорѣчитъ себѣ и „растворяется въ нашихъ рукахъ въ ничто“, какъ выражается Фихте [4]). Въ самомъ дѣлѣ: самоопредѣленіе есть необходимо опредѣленіе себя къ дѣйствію, къ хотѣнію, оно и состоитъ именно *въ дѣйствіяхъ и хотѣніяхъ*, основаніе которыхъ лежитъ въ *я*, въ субъектѣ, „во мнѣ самомъ“ („Ich bin nur was ich handle“); иначе оно не можетъ мыслиться. Хотѣніе-же есть непремѣнно хотѣніе *чего-либо*, дѣйствіе есть воздѣйствіе *на что-либо*, преобразованіе чего-либо. Это было діалектически обосновано во всей предыдущей

---

[1]) Въ соотвѣтствіи съ этимъ „Thatsachen des Bew.“ 1813 г. различаютъ *волю природную* и *сверхприродную*. Природная воля стремится къ самосохраненію, къ благосостоянію и конечно не свободна, ибо всецѣло опредѣлена объектами природы. Напротивъ, воля сверхприродная *не* опредѣлена всѣмъ этимъ. IX. 465—468.

[2]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 147.

[3]) ib.

[4]) ib.

дедукціи. Свободное самоопредѣленіе оставалось ея принципомъ все время, но было показано, что *я* не можетъ иначе опредѣлять себя, какъ черезъ посредство *не я*, что свобода и самосознаніе невозможны безъ природы, безъ объекта, что свободное дѣйствіе предполагаетъ для своей возможности всю природу до высшихъ ступеней ея развитія, до сознательныхъ организмовъ включительно.

Такимъ образомъ, свобода, которая хочетъ быть реальной свободой, должна такъ-сказать *воплотиться*, принять плоть и кровь органическаго міра, или-же обратиться въ самоуничтоженіе, уйти въ небытіе; иного исхода нѣтъ для нея. Весь діалектическій путь привелъ насъ къ этой мысли. Фихте резюмируетъ ее здѣсь съ необыкновенной силой и простотой выраженія:

„Всякое дѣйствительное хотѣніе необходимо устремлено на *дѣйствіе*; но всякое мое дѣйствіе есть *воздѣйствіе на объекты*. Въ мірѣ-же объектовъ я дѣйствую только посредствомъ *природной силы;* и эту силу даетъ мнѣ только *природное влеченіе* (Naturtrieb), и она есть не что иное, какъ само природное влеченіе во мнѣ, *причинное воздѣйствіе природы на самое себя*, которое уже не находится больше въ ея власти, во власти мертвой и безсознательной природы, но которое я посредствомъ свободной рефлексіи подчинилъ *своей* власти (интеллигенціи). Уже поэтому самый непосредственный объектъ всякаго возможнаго желанія необходимо есть нѣчто эмпирическое: извѣстное опредѣленіе моей матеріальной силы, которое дано мнѣ посредствомъ моего природнаго влеченія, и такимъ образомъ нѣчто такое, чего требуетъ природное влеченіе, ибо послѣднее даетъ что-либо только въ формѣ требованія (verleiht nur dadurch, dass er fordert). Каждое возможное понятіе цѣли (Zweckbegriff) устремлено такимъ образомъ на удовлетвореніе природнаго влеченія (каждое дѣйствительное желаніе эмпирично. Чистая воля не есть дѣйствительная воля, но только идея; абсолютное изъ интеллигибельнаго міра, которое мыслится только какъ основаніе объясненія, Erklärungsgrund, чего либо эмпирическаго)“ [1]).

Эта классическая цитата заключаетъ въ себѣ весь пройденный путь дедукціи условій возможности свободнаго дѣйствія и высказываетъ весь замыселъ построенія новой *конкретной идеали-*

---

[1]) ib. IV. 148. Курсивъ нашъ.

стической этики (въ противоположность этикѣ *отрѣшеннаго идеализма*), въ которой Фихте видитъ свою собственную, своеобразную задачу. Дальнѣйшій путь будетъ состоять въ разрѣшеніи тѣхъ трудностей, которыя стоятъ передъ этикой, желающей исходить изъ идеализма, и вмѣстѣ съ тѣмъ требующей принятія жизни, принятія міра и природы,—ищущей сплетенія, *срощенія* (concrescere) идеи и дѣйствительности, свободы и природы.

Итакъ, если мы хотимъ реализировать свободное дѣйствіе, мы неизбѣжно приходимъ къ системѣ природныхъ влеченій, къ способности разнообразныхъ движеній организма, къ „артикулированному тѣлу“, какъ къ единственно возможному орудію свободы. Чистое стремленіе, чтобы имѣть какое-либо позитивное значеніе, должно обратиться въ природное влеченіе, т. е. должно потерять свою чистоту; но это значитъ вѣдь потерять свободу, вернуться къ природѣ, отдаться вновь ея потоку. Мы пришли къ противорѣчію, и послѣднее тѣмъ удивительнѣе, замѣчаетъ Фихте, что оба противорѣчивыхъ положенія являются условіями возможности самосознанія[1]). Природное влеченіе открываетъ возможность разнообразныхъ дѣйствій, но всѣ эти дѣйствія не свободны, суть въ концѣ концовъ дѣйствія природы; чистое стремленіе—свободно и не зависитъ отъ природы, но оно лишено всякой дѣятельной силы, оно можетъ лишь отрицать природное влеченіе. Природное влеченіе не даетъ такимъ образомъ мѣста для проявленія чистаго стремленія и чистое стремленіе, въ свою очередь, не даетъ мѣста природнымъ влеченіямъ. Оба взаимно уничтожаютъ другъ друга.

Необходимо взвѣсить огромное значеніе этой антиноміи, прежде чѣмъ перейти къ ея рѣшенію. Фихте самъ видитъ въ ея рѣшеніи то новое и главное, что даетъ его этика. „Если обращать вниманіе только на высшую способность желанія (=чистое стремленіе), то получается лишь *метафизика нравовъ*, которая формальна и пуста. Только посредствомъ синтетическаго объединенія высшей способности съ низшей (т. е. съ природнымъ влеченіемъ) получается *ученіе о нравственности*, которое должно быть реальнымъ“ [2]). Этотъ синтезъ такимъ образомъ только и дѣлаетъ возможнымъ *реальное* ученіе о нравственности, т. е. приложимое къ живому человѣку, къ реальному міру. И этотъ синтезъ, эта проблема поставлены

---

[1]) ib. IV. 149.

[2]) ib. IV. 131. Курсивъ Фихте.

всѣмъ діалектическимъ ходомъ міровой мысли, вся исторія этики стоитъ за этой антиноміей.

Тезисъ и антитезисъ представлены цѣлымъ рядомъ школъ и системъ. Можно рѣшать это противорѣчіе въ сторону „природнаго влеченія“, игнорируя „чистое стремленіе“,—тогда получимъ этику, какъ ученіе объ удовлетвореніи природныхъ желаній человѣка, получимъ этику эпикурейцевъ, этику софистовъ, этику утилитаризма во всѣхъ ея разнообразныхъ варьяціяхъ. Но можно наоборотъ рѣшить споръ всецѣло въ пользу „чистаго стремленія“, и тогда получится этика „отрѣшеннаго идеализма“, стремящаяся подавить низшія влеченія („жизнь истиннаго философа есть вѣчное умираніе“), этика стоицизма, этика индійскаго буддизма, этика аскетическаго пониманія христіанства, монашеская этика среднихъ вѣковъ.

Фихте даетъ здѣсь попытку рѣшенія вѣкового спора. Но этимъ однимъ не исчерпывается его задача, она идетъ глубже, къ послѣднимъ метафическимъ основаніямъ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія. Синтезъ чистаго и природнаго стремленія есть не что иное, какъ рѣшеніе знаменитой антиноміи свободы и необходимости, антиноміи свободы и природы; потому-что низшая способность желанія въ человѣкѣ есть послѣднее и высшее звено царства природы, а высшая способность—принадлежитъ уже къ царству свободы. Только рѣшеніе этой антиноміи можетъ дать возможность принципіальнаго обоснованія этики, ибо если свобода есть только иллюзія, если существуетъ только природная необходимость, и если человѣкъ есть только животное, то мы получимъ особую этику и особый ея принципъ; совершенно инымъ будетъ принципъ этики, если человѣкъ есть безсмертный духъ, если онъ абсолютно свободенъ, и если природа есть только призракъ. Въ рѣшеніи знаменитой антиноміи Фихте дѣлаетъ огромный шагъ впередъ по сравненію съ Кантомъ. Посмотримъ, въ чемъ оно состоитъ.

Въ своемъ первомъ Наукоученіи Фихте устанавливаетъ методическій принципъ всякаго синтеза—принципъ *взаимнаго ограниченія*. Какъ возможенъ синтезъ *я* и *не я*, или вообще *А* и *non А*, которые антиномичны, т. е. *взаимно уничтожаютъ* другъ друга? Онъ возможенъ, если они существуютъ *отчасти*; антиномія рѣшается лишь въ томъ случаѣ, если взаимное уничтоженіе замѣняется взаимнымъ *ограниченіемъ* (Begrenzung). Вполнѣ въ согласіи съ этимъ принципомъ Фихте предпринимаетъ рѣшеніе анти-

номіи: одно и то-же дѣйствіе должно быть *отчасти* проявленіемъ природнаго влеченія и *отчасти* удовлетвореніемъ чистаго стремленія. Если, напримѣръ, изъ природнаго влеченія вытекаетъ рядъ дѣйствій = A,B,C... то „нравственное назначеніе индивидуума" беретъ и осуществляетъ изъ B только какую-либо часть, вслѣдствіе чего измѣняется конечно и вытекающее изъ B дѣйствіе C: затѣмъ точно такому урѣзыванію подлежитъ и C, и т. д. „но въ каждомъ возможномъ опредѣленіи *отчасти* существуютъ оба влеченія вмѣстѣ. Только такъ возможна нравственность въ ея дѣйствительномъ осуществленіи" [1]). Мы получаемъ такимъ образомъ нѣчто новое, среднее, составное, получаемъ такое стремленіе, которое есть и природное и чистое вмѣстѣ; Фихте даетъ ему терминъ „*нравственнаго стремленія*" и говоритъ, что оно есть „*смѣшанное стремленіе*". Однако, въ какомъ-же смыслѣ чистое стремленіе „отчасти" присутствуетъ въ этомъ нравственномъ стремленіи? Мы видѣли, что чистое стремленіе есть стремленіе къ абсолютной независимости отъ природы, тогда-какъ нравственное стремленіе содержитъ въ себѣ *природное* влеченіе. Гдѣ-же остается эта абсолютная независимость отъ природы? свободное *я* должно въ одно и то-же время *быть* и *не быть* зависимымъ отъ природы; это возможно только тогда, если оно есть *переходъ*, движеніе отъ зависимости къ независимости, *становленіе* абсолютно свободнымъ. И оно должно *всегда*, во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ оставаться и зависимымъ и независимымъ; слѣдовательно это движеніе не можетъ закончиться въ какой-либо конечный моментъ и необходимо должно идти въ безконечность. Абсолютная независимость есть безконечно удаленная *цѣль*, *безконечная задача*, или *идея*. Такимъ образомъ, нравственнымъ дѣйствіемъ будетъ такое дѣйствіе, которое „*лежитъ въ ряду, посредствомъ продолженія котораго я долженъ бы стать независимымъ*" [2]).

Рѣшеніе, къ которому Фихте здѣсь пришелъ, построено на принципѣ *частичнаго синтеза*, составляющаго методъ разрѣшенія противорѣчій въ первомъ Наукоученіи, и потому даетъ тотъ-же самый результатъ, какъ и тамъ. *Нравственное стремленіе*, о которомъ здѣсь говорится, какъ разъ соотвѣтствуетъ тому понятію *стремленія*, которое было положено въ основу практической части Наукоученія 1794 г. Въ самомъ дѣлѣ, природное влеченіе отно-

---

[1]) ib. IV. 151.

[2]) ib. IV. 149. Курсивъ Фихте.

сится къ области природы, объекта, *не я*; тогда-какъ чистое стремленіе выражаетъ собою сущность *я*, его свободу. Частичный синтезъ конструируетъ нѣчто составное: отчасти природу, отчасти свободу; отчасти *я*, отчасти *не я*. Но свободное *я* не можетъ примириться съ этимъ половинчатымъ существованіемъ, оно *стремится* стать абсолютно свободнымъ, стремится вытѣснить ограничивающее его *не я* изъ сферы бытія, чтобы самому занять всю эту сферу.

Что-же можно возразить противъ такого рѣшенія? Прежде всего то, что оно построено на пониманіи синтеза, какъ взаимнаго *ограниченія*, а слѣдовательно раздѣляетъ всѣ недостатки такого пониманія; и здѣсь эти недостатки лучше всего и ярче всего выступаютъ. Рѣшеніе состоитъ въ томъ, что *отчасти* полагается природное влеченіе, и *отчасти* чистое; изъ этихъ „частей“ состоитъ нравственное стремленіе; при этомъ части не находятся въ неподвижномъ равновѣсіи: чистое стремленіе движется къ „абсолютной независимости отъ природы“, къ полному преобладанію; но если такъ понять ихъ взаимоотношеніе, то конечной цѣлью будетъ „полная независимость отъ природы“ въ смыслѣ полнаго уничтоженія природнаго влеченія. Это было-бы плохимъ рѣшеніемъ антиноміи: она рѣшалась-бы здѣсь посредствомъ непрерывнаго уничтоженія одного изъ противолежащихъ понятій (именно природы); первое Наукоученіе говоритъ вполнѣ опредѣленно: „противорѣчіе нельзя устранить иначе, какъ черезъ *отпаденіе объекта вообще*; но онъ отпадаетъ только въ законченной безконечности“ [1]). Отпаденіе объекта означаетъ отпаденіе *не я*, устраненіе природы; „природа“, говоритъ Фихте въ другомъ мѣстѣ—„должна все болѣе и болѣе уничтожаться“ [2]). И то, что полное уничтоженіе отодвигается въ безконечность, нисколько не помогаетъ дѣлу, ибо природа была дедуцирована, какъ условіе возможности свободы и слѣдовательно свобода здѣсь безконечно уничтожала-бы самое себя. Смыслъ рѣшенія не можетъ быть такимъ. Возьмемъ тотъ простой примѣръ, который приведенъ у Фихте: „природный человѣкъ“ (т. е. человѣкъ, какъ животное) „ѣстъ не для того, чтобы поддержать и укрѣпить свое тѣло, но онъ ѣстъ потому, что голодъ ему непріятенъ, а пища

---

[1]) Wiss. 1794. I. 269. Курсивъ нашъ.

[2]) Ueber das Wesen des Gelehrten. 1805. VI. 363

вкусна" [1]). Мы можемъ продолжить этотъ примѣръ: стремленіе человѣка къ свободѣ состоитъ не въ томъ, чтобы освободиться отъ голода и жажды, оно состоитъ въ томъ, чтобы удовлетворить ихъ съ цѣлью укрѣпленія своего тѣла, какъ инструмента свободной дѣятельности. И безконечная задача „независимости отъ природы" состоитъ не въ томъ, чтобы освободиться, въ концѣ концовъ, отъ всѣхъ природныхъ влеченій, отъ голода и любви; наоборотъ, она предполагаетъ эти влеченія и санкціонируетъ ихъ, какъ средства для иныхъ, высшихъ цѣлей; иными словами „полная независимость отъ природы" не есть бѣгство отъ природы, она есть лишь исканіе *иныхъ* цѣлей, не лежащихъ въ природѣ, не данныхъ въ ней, которымъ однако должна быть подчинена *эта природа*, которыя должны воплотиться *въ ней*. Отношеніе природнаго влеченія и чистаго стремленія не можетъ быть отношеніемъ двухъ конкуррирующихъ *частей* нравственнаго стремленія, стремящихся уничтожить другъ друга. Этика Фихте не имѣла бы того значенія, какое мы ей приписываемъ, если-бы она покоилась на этой ошибочной идеѣ; но она сумѣла сознать свою ошибку и исправить ее. Здѣсь-же, въ „Системѣ нравственности" 1798 г., мы находимъ иное пониманіе взаимоотношенія чистаго и природнаго влеченія, являющееся на смѣну того, которое было заимствовано изъ перваго Наукоученія. Они относятся другъ къ другу, какъ *форма* и *матерія*, а не какъ части: „нравственное стремленіе получаетъ отъ природнаго влеченія матерію (содержаніе), форму-же оно получаетъ только отъ чистаго" [2]). На эту точку зрѣнія становятся всѣ послѣдующія произведенія Фихте, и она въ концѣ концовъ составляетъ основную идею его этики вообще. Свобода *формируетъ* природу, какъ тотъ *матеріалъ*, который ей данъ, который она можетъ видоизмѣнить, но не можетъ обойти или устранить. Вотъ почему моральная воля непремѣнно содержитъ въ себѣ природныя влеченія, и царство свободы *воплощается* въ царствѣ природы. „Хотя *я* нахожу въ себѣ стремленіе дѣлать нѣчто, что имѣетъ свое матеріальное основаніе только во мнѣ самомъ, однако я въ дѣйствительности никогда не дѣлаю и не могу дѣлать чего либо, что не постулируется природнымъ влеченіемъ, ибо этимъ послѣднимъ исчерпывается вся моя возможная

---

[1]) Syst. des Sitt. 1798. IV. 129.
[2]) ib. IV. 152.

дѣятельность“ [1]). Такимъ образомъ, всѣ мои дѣйствія суть прежде всего явленія живой природы, комбинаціи мускульныхъ движеній, и соотвѣтствующія имъ влеченія суть природныя влеченія, устремленныя на тотъ, или иной объектъ; и однако эти дѣйствія и влеченія, сохраняя всѣ свои природныя свойства и законы, могутъ принять такую „форму“, которая создастъ изъ нихъ нѣкоторую новую комбинацію. Въ чемъ-же состоитъ эта форма? Она состоитъ въ томъ, что они лежатъ въ извѣстномъ ряду (A,B,C...), всѣ члены котораго суть эмпирическія природныя дѣйствія, но направленіе этого ряда подчинено особой закономѣрности, опредѣляется особой идеей, которая есть нѣчто иное, чѣмъ природная закономѣрность, нѣчто независимое отъ этой послѣдней [2]).

---

[1]) ib. IV. 149.

[2]) Ошибочное рѣшеніе этой проблемы, которое было нами отвергнуто, покоилось на принципѣ „частичнаго полаганія“, взаимнаго ограниченія противоположностей, при помощи котораго Наукоученіе 1794 г. хотѣло осуществлять всѣ свои синтезы и рѣшать всѣ антиноміи. Прообразомъ всякаго синтеза здѣсь будетъ синтезъ *я* и *не я*, которыя грозили уничтожить другъ друга (см. напр. I. 106), и которыя совмѣщаются при помощи урѣзыванія „частичнаго полаганія“: отчасти полагается *я* и отчасти *не я* (см. § 3. I. 105—123. 255). Такое объединеніе противоположностей въ корнѣ неправильно. Неправильно думать, что противоположности пожираютъ другъ друга, наоборотъ—онѣ *питаютъ* другъ друга (Аристотель, Платонъ). *Non A* не есть уничтоженіе *A*, а есть сопоставленіе *A* со всѣми остальными буквами азбуки (*B,C,D...*); противопоставленіе есть положительная, рождающая, а не уничтожающая функція (это созналъ въ концѣ концовъ и Фихте: Durch, расчлененіе есть *генезисъ* всего). Противоположности враждебны другъ другу лишь тогда, если онѣ нерасчленены, если представляютъ *противорѣчивую смѣсь* утвержденій и отрицаній; то, что дѣйствительно противопоставлено—непремѣнно вмѣстѣ съ тѣмъ и сопоставлено. Поэтому, урѣзываніе противоположностей ни къ чему не ведетъ, необходимо напротивъ самое полное и глубокое ихъ развитіе, только тогда видно, какъ и въ какой мѣрѣ онѣ требуютъ другъ друга и переходятъ другъ въ друга. Синтезъ взаимоограниченія и *частичнаго* полаганія невозможенъ еще и потому, что противоположности суть *качества*, и остаются тѣми-же качествами при всякомъ дѣленіи и урѣзываніи. Субъектъ и объектъ не могутъ *подѣлить* между собой сферу бытія, ибо съ одной стороны *все* есть субъектъ, съ другой стороны—*все* есть объектъ. Ошибка Фихте состоитъ въ томъ, что онъ признаетъ *дѣлимость*, количественность субъекта и объекта (I. 108—110); уже въ первомъ Наукоученіи ясна эта ошибочность: вѣдь субъектъ составляетъ здѣсь какъ-бы центръ всей сферы бытія, и слѣдовательно есть какъ-бы математическая *точка* (I. 273), объектъ-же составляетъ *всю сферу бытія*, стоящую въ реляціи къ этому субъекту, сферу, которую нельзя ни уменьшить, ни увеличить. Гегель, понимавшій, что задача логики состоитъ въ томъ, чтобы глубже заглянуть въ тайны соотношенія противо-

Показать возможность перехода изъ царства природы въ царство свободы значитъ рѣшить знаменитую антиномію свободы и необходимости. Наиболѣе простой способъ рѣшенія антиноміи состоитъ въ томъ, чтобы уничтожить тезисъ или антитезисъ, превративъ его въ *иллюзію*. Натурализмъ считалъ свободу иллюзіей; Фихте, выставляя противоположный догматъ, дѣлаетъ свободу единственной реальностью, а природу—иллюзіей. На этомъ рѣшеніи онъ однако не можетъ остановиться, хотя оно и всплываетъ отъ времени до времени въ его произведеніяхъ. Дѣйствительное рѣшеніе должно сохранить и природу и свободу, показать возможность ихъ совмѣщенія. Повидимому понятіе безконечнаго перехода, процесса, становленія, стремленія осуществляетъ этотъ синтезъ. Однако, какъ мы видѣли, и этотъ безконечный переходъ можно мыслить, какъ уходъ отъ природы, какъ ея уничтоженіе, какъ постепенное освобожденіе отъ иллюзіи. Это было-бы рѣшеніемъ въ духѣ отрѣшеннаго, точнѣе—непрерывно отрѣшающагося идеализма, тогда-какъ философія Фихте хочетъ быть идеализмомъ конкретнымъ. Остается одно: признать свободу—формой, а природу—матеріей; царство свободы—высшей ступенью бытія, содержащей въ себѣ низшую (царство природы). Эта мысль составляетъ, несмотря на всѣ отклоненія, безспорно *центральное теченіе этики Фихте* и главную ея заслугу, ибо въ ней заключается то рѣшеніе антиноміи, которое далъ Фихте. Построеніе всей этики покоится на ней, такъ-какъ вѣдь *категоріи природы* составляютъ *условіе возможности свободы*; реальность свободы со-

---

положностей, не могъ конечно оставить безъ вниманія основной ошибки діалектики Фихте; онъ осуждаетъ „низведеніе противоположностей вообще къ только количественному различію“. Онъ говоритъ, что неудачная мысль новѣйшей философіи (такъ Фихте любилъ называть свою систему) состоитъ въ утвержденіи того, что всякое противоположеніе только количественно, что противоположности сводятся къ большему или меньшему количеству матеріи, или-же *къ болѣе или менѣе сильной степени дѣятельности*; но неужели бытіе и мышленіе можно понимать, какъ количественное опредѣленіе абсолютной субстанціи, подобно кислороду и водороду? Гегель нападаетъ и на приложеніе этого принципа количественнаго синтеза къ области этической: самоопредѣленіе *я*, говоритъ онъ объ этикѣ Фихте, устремлено и на то, чтобы опредѣлять природу и освобождаться отъ нея; „при этомъ качественное отношеніе превращается въ количественное: власть *я*, надъ *не я*, надъ чувственностью и внѣшней природой изображается такъ, что моральность можетъ и должна постоянно *увеличиваться*, власть-же чувственности—постоянно *уменьшаться*“. Hegel. Logik. Werke III. Bd. 2 Aufl. Berl. 1841. S. 263. 260—261.

держитъ въ себѣ всѣ условія ея возможности (die Totalität der Bedingungen, по выраженію Канта), слѣдовательно все царство природы. И во всемъ предыдущемъ изложеніи, подходя къ *этической области*, къ *идеѣ добра*, постоянно вѣнчающей собою всѣ построенія Фихте, всѣ устремленія его мысли, мы всякій разъ могли замѣтить, что *область теоретическая, идея истинно-сущаго*— ею неизмѣнно предполагается, и въ ней содержится (см. у насъ выше стр. 151). На протяженіи всего философскаго пути Фихте сохраняется это соотношеніе ступеней. Впервые оно высказывается со всею ясностью во „Второмъ введеніи"... 1797 г.: этическая идея содержитъ въ себѣ и разумное существо, и человѣка, и весь міръ съ его механическими и органическими законами; все это для нея лишь матеріалъ и средство [1]). Съ тѣхъ поръ эта мысль постоянно присутствуетъ. Такъ, въ своемъ „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" 1798 г. Фихте говоритъ, что чувственный міръ со всѣми его имманентными законами есть покоющаяся основа иного, совершенно новаго порядка, есть—сфера свободы [2]). Въ „Apellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus" 1799 г. онъ называетъ природу инструментомъ нравственности [3]) и говоритъ, что она реальна и даже цѣнна: мы должны чтить ее какъ *средство* [4]). Тоже высказывается и въ „Bestimmung des Menschen" 1800 г. [5]), и въ Наукоученіи 1801 г.; въ послѣднемъ природа называется „носительницей свободныхъ индивидуумовъ и ихъ дѣйствій", чувственный міръ—объектомъ для воплощенія вѣчнаго [6]). Такое соотношеніе ступеней природы и нравственности кладется въ основу наиболѣе яркаго и законченнаго произведенія второго періода—„Anweisung zum seligen Leben" 1806 г., гдѣ говорится, что нравственный міръ долженъ быть созданъ „внутри чувственаго міра" [7]). Онтологія Фихте развивается здѣсь въ видѣ ряда ступеней бытія, и ихъ соотношеніе выражается въ томъ, что каждая

---

[1]) I. 515—516. § 11.

[2]) V. 184.

[3]) V. 236.

[4]) ib. V. 210—211.

[5]) II. 306. 263.

[6]) II. 143. 154. Дѣйствіе есть прежде всего *рядъ движеній въ природѣ* (Naturreihe, Bewegungsreihe). II. 137. 138. 142. Тоже и въ „Ueber das Wesen des Gelehrten" 1805: природа—лишь объектъ и сфера для живого воздѣйствія человѣка. VI. 363.

[7]) V. 526. Ср. ib. 534, 536. 519. 524—525.

высшая ступень *вбираетъ въ себя* низшую [1]). Наукоученіе 1810 г. говоритъ, что сверхчувственный міръ, міръ должнаго, опредѣляетъ силу человѣка въ чувственномъ мірѣ и здѣсь становится для него безконечной задачей [2]). Наконецъ, произведенія самаго послѣдняго періода, неизмѣнно сохраняютъ эту основную мысль и высказываютъ ее пожалуй еще опредѣленнѣе, чѣмъ всѣ предшествующія. Такъ, въ „Staatslehre“ 1813 г. говорится, что природа есть „данная матерія“, которую формируетъ свобода, сфера, на которой проэцируются продукты свободы [3]); то, что *должно быть*, созидается и воплощается *въ данномъ мірѣ*, который для того и существуетъ [4]); „эффекты нравственнаго закона суть дальнѣйшія преобразованія даннаго *чувственнаго міра* (Fortbestimmungen in der vorausgegebenen *Sinnenwelt*)“ [5]). Этическая дѣйствительность отнюдь не представляетъ собою блѣднаго и безкровнаго бытія, поднявшагося въ „сверхчувственный“ міръ и отрѣшившагося отъ чувственности, отъ природы. Она не обѣдняетъ, а напротивъ обогащаетъ дѣйствительность, дѣлаетъ бытіе болѣе глубокимъ и интенсивнымъ: этическая дѣйствительность „привходитъ къ данной напередъ дѣйствительности“, „расширяетъ объемъ дѣйствительности“; такъ говоритъ о ней Фихте въ „Thatsachen des Bewusstseins“ 1813 г. [6]). Природа безъ свободы есть лишь абстракція, лишь неполное бытіе. „Дѣйствительный міръ“ содержитъ обѣ формы дѣйствительности, онъ „вовсе не есть только природа, онъ больше, чѣмъ природа—на природу наносится явленіе нравственности, и такимъ образомъ сама природа становится нравственнымъ явленіемъ“ [7]). Нравственная, „сверхприродная воля“ есть конечно воля, выходящая за предѣлы природной, иная по отношенію къ ней, но если она

---

[1]) Каждой ступени бытія соотвѣтствуетъ извѣстная точка зрѣнія на міръ, извѣстное міросозерцаніе, останавливающееся на этой ступени, какъ на послѣднемъ опредѣленіи бытія. Въ одномъ мѣстѣ Фихте выясняетъ методическое взаимоотношеніи этихъ точекъ зрѣнія, какъ разъ соотвѣтствующее гегелевскому „*Aufheben*“: „каждая высшая уничтожаетъ низшую“, говоритъ онъ: но она не просто вычеркиваетъ ее, она лишь отрицаетъ за нею право быть „абсолютной и высшей точкой зрѣнія, и подчиняетъ ее себѣ (ordnet dieselbe sich unter)“ V. 468.

[2]) II. 707.

[3]) IV. 385.

[4]) IV. 389. 386—387.

[5]) IV. 390—391. Курсивъ Фихте.

[6]) IX. 435. 434.

[7]) ib. IX. 468.

хочетъ дѣйствовать, то можетъ дѣйствовать только *въ природѣ*, какъ *сверхприродный принципъ*. Человѣкъ есть сверхприродный принципъ *внутри природы* [1]), и „природа есть сфера дѣйствія сверхприроднаго“ [2]). Природная воля отнюдь не урѣзывается, *не ограничивается*, въ смыслѣ постепеннаго ея истребленія (какъ ранѣе думалъ Фихте), она лишь превращается изъ primum movens въ нѣчто зависимое и вторичное—въ орудіе свободы [3]). Этика требуетъ не бѣгства отъ природы, а напротивъ погруженія въ ея могучую стихію; лучъ добра пронзаетъ ея темную глубину, не переставая быть лучемъ безконечно далекаго солнца. „Все болѣе пронизывать развитіе природы сверхчувственнымъ міровымъ закономъ и наконецъ всецѣло подчинить ему это послѣднее (ganz unter dasselbe gefangen zu nehmen)—составляетъ цѣль нашего существованія“ [4]). Независимость отъ природы означаетъ, слѣдовательно, зависимость природы отъ насъ [5]).

Желая отчетливо выяснить отношеніе высшей ступени къ низшей, въ данномъ случаѣ—отношеніе этическаго бытія къ природному—Фихте примѣняетъ къ нему введенныя Аристотелемъ понятія матеріи и формы, которыя онъ истолковываетъ вполнѣ по кантіански: природа составляетъ матерію, въ смыслѣ даннаго въ опытѣ *разнообразнаго*, по отношенію къ которому свобода является формой этой матеріи, или особымъ единствомъ, особымъ *порядкомъ* этого *разнообразнаго*. Дѣйствіе человѣка не есть твореніе изъ ничего, а лишь формированіе, упорядочиваніе данной матеріи [6]). Этическая дѣйствительность, дѣйствительность культуры есть *особый порядокъ*, созданный изъ того безконечнаго разнообразія, которое даетъ намъ игра природныхъ силъ [7]). Сила человѣка, волевая сила (Willenskraft), есть прежде всего „сила *движенія*, сила раздѣлять и измѣнять связь разнообразнаго въ природѣ“; поэтому преобразованіе, которое должно быть произведено въ природѣ волевою силою есть „образъ *опредѣленнаго порядка* разнообразнаго“. Этотъ порядокъ „существуетъ не ради природы, но

---

[1]) IX. 470—471.

[2]) IX. 514.

[3]) IX. 512.

[4]) IX. 502.

[5]) Задача человѣчества—быть только *принципомъ* всего чувственнаго міра, а послѣдній долженъ быть только *принципіатомъ*. IX. 503.

[6]) IX. 554. 555.

[7]) IX. 478. 479. 483. 496. Ср. „System der Sittenlehre“ 1812. XI. 68. 69. 70.

природа существуетъ ради него, чтобы *въ ней* былъ установленъ этотъ порядокъ (an ihr dargestellt)". „Все разнообразіе природы есть лишь наглядность сверхдѣйствительнаго, какъ особаго порядка этого разнообразнаго, уже ранѣе существующаго (des vorausgesetzten Mannigfaltigen)". „Сверхдѣйствительное есть упорядочиваніе, природа есть разнообразное, въ которомъ появляется этотъ порядокъ" [1]). Въ отношеніи къ идеѣ добра все есть лишь сырой матеріалъ (roher Stoff) для упорядочиванія, „отъ пылинки, гонимой вѣтромъ до войнъ цѣлыхъ націй... все лишь матерія, которая только для того и существуетъ, чтобы сверхчувственное понятіе въ ней отпечатлѣлось" [2]).

Такое значеніе имѣетъ у Фихте переходъ отъ природы къ свободѣ, таковъ смыслъ его рѣшенія антиноміи. Переходъ въ царство свободы не есть *отрѣшеніе* отъ природы. Его нравственная философія отнюдь не есть „мрачная этика самораспинанія и умерщвленія" [3]). Отвергается такимъ образомъ рѣшеніе, предложенное въ первомъ Наукоученіи и отчасти воспринятое „Системою нравственности" 1798 г., отвергается освобожденіе въ смыслѣ постепеннаго „отпаденія объекта", въ смыслѣ *отрѣшенія отъ природы, идущаго въ безконечность*. Но при этомъ сохраняется основная идея практической части перваго Наукоученія, воспринятая затѣмъ всею системою, сохраняется *прогрессъ въ безконечность*, „стремленіе", безконечная задача. Не безконечное отрѣшеніе отъ природы составляетъ задачу этики, а *безконечное формированіе природы*. Отношеніе ступеней, такимъ образомъ, мыслится динамически, какъ и все въ системѣ Фихте: высшая ступень есть не форма, а *формированіе*, не порядокъ, а *упорядочиваніе* низшей, и оно не умираетъ и не останавливается, но идетъ въ безконечность. Идея добра вездѣ и всегда мыслится у Фихте, какъ безконечная задача, безконечное созиданіе (см. у насъ стр. 128 ff.). И здѣсь, въ „Thatsachen des Bewusstseins" 1813 г., опредѣливъ добро, какъ порядокъ и форму, Фихте не забываетъ сказать, что идеалъ есть задача безконечнаго упорядочиванія матеріи, недостижимый порядокъ: „матерія не отображаетъ вполнѣ Божество, но лишь съ извѣстнымъ приближеніемъ" [4]).

---

[1]) Thatsachen des Bew. 1813. IX. 475. Курсивъ Фихте.
[2]) ib. IX. 515.
[3]) Die Grundzüge... 1804—1805. VII. 57.
[4]) IX. 556.

На основаніи всего изложеннаго, намъ представляется несомнѣннымъ, что *конкретный идеализмъ* составляетъ центральное теченіе философіи Фихте и основу его этики. Теченіе это образуетъ древній могучій потокъ истиннаго идеализма, не изсякшій со временъ Платона до нашихъ дней. И русскій идеализмъ Вл. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого есть именно такой идеализмъ. Въ своей небольшой статьѣ „Два потока“ („Пасхальныя письма“), Соловьевъ высказываетъ его съ поразительной, ему одному свойственной, пластичностью. Потокъ природныхъ аффектовъ есть могучая сила въ рукахъ идеи добра, направляющей его русло. Такова его мысль. Идея вообще не можетъ быть оторвана отъ могучей стихіи природныхъ аффектовъ, отъ темныхъ нѣдръ земли, если не должна она стать изсохшей идеей аскета.

„Надъ черной глыбой
Вознестися не могли-бы
Лики розъ твоихъ,
Еслибъ въ сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень ихъ“ [1]).

И безконечность идеи и ея безсмертіе не есть безсмертіе скелета или иммортелей, нѣтъ, это—безсмертіе безконечныхъ рожденій, безсмертіе дѣтей Гомера и Гезіода, живущихъ на землѣ и среди дѣтей земли, хотя и не только такое безсмертіе.

Что означаетъ это соотношеніе ступеней, если его выразить въ болѣе точныхъ философскихъ понятіяхъ? Матерія и форма, разнообразное и его порядокъ—таковы термины Фихте; они однако не вполнѣ уясняютъ дѣло. Прежде всего матерія, разнообразное, которое здѣсь принимается какъ данное, есть *природа*, закономѣрная игра природныхъ силъ; слѣдовательно, вовсе не что-то безформенное и необъединенное, вовсе не *безпредѣльное*, а напротивъ—*царство предѣловъ* и единствъ, царство теоретическихъ категорій, *система* механической и органической природы. И все-же съ другой, высшей точки зрѣнія, эта закономѣрность можетъ представляться хаосомъ, безпредѣльностью, и Аристотель правъ, считая, что низшая ступень составляетъ матерію для высшей; она безформенна, если взглянуть на нее съ точки зрѣнія иной, высшей формы. Естественное состояніе по Гоббсу есть *bellum omnium*

[1]) В. Соловьевъ. Стихотворенія. XXV.

contra omnes: съ *естественной* точки зрѣнія это, безъ сомнѣнія, строго закономѣрная система движеній атомовъ, гармоническая и причинно-необходимая, но съ другой, высшей, *этической* точки зрѣнія—это хаосъ, безпорядокъ, дисгармонія и притомъ вовсе не необходимая, а такая, которой можно и должно избѣжать. *Pax quaerenda est*—это значитъ, что *должно искать* иной гармоніи, иной системы, ибо *миръ* есть, безъ сомнѣнія, ладъ, согласіе, соединеніе, т. е. *система*. И *status civilis* выражаетъ, слѣдовательно, такую систему дѣйствительности, которая возвышается надъ *status naturalis*. Это не значитъ, конечно, что механическіе законы движенія атомовъ здѣсь измѣнились, нѣтъ, съ этой точки зрѣнія *все осталось безъ измѣненія*—тѣ-же атомы и тѣ-же законы продолжаютъ дѣйствовать и здѣсь; натуралистически-механическая точка зрѣнія *индифферентна* къ тѣмъ понятіямъ, которыя важны для этической точки зрѣнія; она не производитъ тѣхъ различеній и *противопоставленій*, которыя характерны для послѣдней, она не различаетъ цѣлесообразнаго и нецѣлесообразнаго, добра и зла, она знаетъ лишь одну, ко всему равнодушную, индифферентную механическую необходимость, „не оплакивающую и не осмѣивающую“ потому,—что она не знаетъ различія смѣшного и грустнаго. Но существуютъ такія *противопоставленія*, которыя могутъ *качественно* различить отдѣльныя комбинаціи въ безпредѣльномъ вихрѣ несущихся атомовъ (въ вихрѣ снѣжинокъ по Лукрецію Кару), могутъ понять однѣ системы движеній, какъ цѣлесообразныя, другія—какъ нецѣлесообразныя; однѣ—какъ смѣшныя, другія—какъ печальныя. Это значитъ, что изъ системъ движеній можно посредствомъ особыхъ сопоставленій и противопоставленій создать иныя, новыя системы: прежде всего—системы *живыхъ* движеній, или организмы, а изъ нихъ и при помощи ихъ—системы культуры и системы свободы, то именно, что Гоббсъ называлъ status civilis. Таково отношеніе ступеней, отношеніе „формы“ и „матеріи“: высшая ступень есть *система системъ;* эта мысль неустранима въ точной наукѣ и въ философіи, только она показываетъ возможность наростанія бытія, возможность развитія.

Мы намѣренно взяли механическое міросозерцаніе Гоббса, какъ примѣръ, чтобы на немъ показать возможность *неправильнаго* пониманія соотношенія ступеней. Высшую ступень можно понять, какъ *только* особую комбинацію того разнообразнаго, которое даетъ низшая, особый порядокъ этого разнообразнаго; тогда организмъ будетъ *только* особой комбинаціей механическихъ движеній, куль-

тура и свобода—*только* особой комбинаціей органическихъ функцій; вѣдь система движеній при всѣхъ комбинаціяхъ останется только системою движеній. Такъ думалъ Гоббсъ, считая философію наукой о тѣлахъ и утверждая, что государство есть только сложное тѣло. Ошибка состоитъ здѣсь въ томъ, что упускается изъ виду то обстоятельство, что каждая новая категорія, каждая новая ступень есть нѣчто *качественно иное*, качественно новое. Это ясно уже на популярныхъ примѣрахъ Аристотеля: развѣ домъ не есть нѣчто качественно новое по сравненію съ кирпичами, изъ которыхъ онъ состоитъ, статуя—по сравненію съ мраморомъ, изъ котораго она сдѣлана? Вѣрно то, что высшая система предполагаетъ и содержитъ въ себѣ *низшія системы*, которыя ей подчинены; но невѣрно то, будто она цѣликомъ объяснима изъ этихъ низшихъ системъ. Тогда новая категорія была-бы вовсе не нужна. Она именно обозначаетъ *новую проблему*, новую ирраціональность, неразрѣшимую при помощи прежнихъ категорій, которыя для нея слишкомъ общи, слишкомъ примитивны. Не слѣдуетъ забывать этотъ *hiatus irrationalis* и это *качественное различіе* новыхъ ступеней.

Догматическій матеріализмъ и механизмъ не видитъ того, что организмъ представляетъ новую категорію и новую ирраціональность, и, что еще болѣе удивительное, качественно различное и таинственное бытіе представляетъ сознаніе. Кромѣ того ошибка догматическаго раціонализма состоитъ въ томъ, что онъ считаетъ понятія разъ на всегда установленными и неподвижными. Если введено напр. понятіе атома, какъ низшей системы силъ, то всѣ высшія системы будутъ непремѣнно сохранять это понятіе. Это невѣрно: атомистическая гипотеза, какъ попытка проникнуть въ безпредѣльное, допускаетъ и требуетъ углубленія и измѣненія, которое и происходитъ теперь на нашихъ глазахъ. А измѣненіе одной категоріи бытія отражается на всѣхъ другихъ. Всѣ понятія *живутъ*, λόγοι, какъ говоритъ Плотинъ, суть всегда ζῶα.

Когда, такимъ образомъ, выяснено соотношеніе царства природы и царства свободы, какъ ступеней,—тогда является возможность углубить и оцѣнить одну мысль Фихте, заложенную еще въ первомъ Наукоученіи, мысль, къ которой онъ неоднократно возвращался. Она состоитъ въ томъ, что полная реальность объекта, *не я*, обнаруживается только съ практической точки зрѣнія; съ теоретической—объектъ всегда будетъ только представленіемъ, съ практической-же онъ реаленъ: я могу его *не хотѣть*, и всетаки

онъ *существуетъ*, я дѣйствую, а онъ мнѣ *противодѣйствуетъ*, (Gegenstand, als Widerstand) [1]). Реальность внѣшняго міра доказывается какъ-бы практически: моя свобода связана данной дѣйствительностью; я и хотѣлъ-бы признать ее несуществующей, но не могу. Ту-же мысль мы встрѣчаемъ въ „Назначеніи человѣка": существованіе вещей и людей внѣ насъ доказывается практически— они намъ содѣйствуютъ, или противодѣйствуютъ; какъ не вѣрить въ то, что намъ угрожаетъ, что насъ насыщаетъ, чего мы хотимъ? Міръ и твои ближніе, говоритъ здѣсь Фихте, *активно* (durch die That) *докажутъ* тебѣ свое существованіе, если ты будешь ихъ третировать съ точки зрѣнія послѣдовательнаго солипсиста, отрицающаго ихъ реальность. Такимъ образомъ, „необходимая вѣра въ нашу свободу и дѣйствіе"... „обосновываетъ всякое сознаніе внѣ насъ существующей реальности" [2]). Въ „Thatsachen des Bewusstseins" 1813 г. значеніе этой мысли становится вполнѣ яснымъ: этическая дѣйствительность *расширяетъ* объемъ дѣйствительности, дѣлаетъ ее болѣе полной, болѣе конкретной. Дѣйствительность только теоретическая есть все-же абстракція, отвлеченіе отъ всей полноты бытія. Конкретная жизнь, *опытъ* во всемъ его богатствѣ—конечно не исчерпывается опытомъ научнаго естествознанія: существуетъ опытъ этическій и эстетическій, существуетъ опытъ религіозный. И Фихте хочетъ сказать, что нужно *испытать* міръ этически, а не только теоретически, чтобы глубже почувствовать и понять его реальность; но и этого мало: нужно *испытывать* міръ религіозно, какъ эманацію Абсолютнаго, нужно созерцать его красоту, слушать гармонію небесныхъ сферъ (къ которой самъ Фихте остается глухимъ), чтобы объять всѣ тѣ ростки божественной жизни, которые срослись (concrescunt) въ конкретной полнотѣ бытія. Нужно бороться съ міромъ („Gegenstand-Widerstand"), нужно любить міръ („любовь есть аффектъ бытія"), чтобы преодолѣть бѣдность абстрактно-теоретическаго сомнѣнія въ реальности представляемыхъ объектовъ. Наука есть конечно лишь блѣдная абстракція:

„Grau... ist alle Theorie,
Und grün des Lebens goldner Baum".

---

[1]) Wiss. 1794. I. 256. Ср. 281—282. 289, и много другихъ мѣстъ.

[2]) Bestimm. des Menschen. 1800. II. 259—263. 288. Uber den Grund... 1798. V. 185.

Отъ слишкомъ многаго должна она отвлекаться, выдѣляя свой объектъ со всею методологической строгостью; удивительно-ли, что, въ результатѣ, ея дифференцированный объектъ такъ безконечно мало похожъ на интегралъ реальности?

Послѣ того, какъ установлено *центральное теченіе* философіи Фихте въ области интересующей насъ проблемы соотношенія природы и свободы, остается еще разсмотрѣть одно важное *отклоненіе*, часто встрѣчающееся въ его произведеніяхъ—отклоненіе въ сторону *иллюзіонизма*, акосмизма. Выше мы указывали, что антиномію свободы и необходимости можно рѣшить въ томъ смыслѣ, что необходимость будетъ признана *иллюзіей*, а свобода единственной реальностью. Попытки такого рѣшенія мы находимъ у Фихте. Свобода спасается сразу и однимъ ударомъ: царство природы признается *иллюзіей*. Субъективный идеализмъ, незамѣтно переходящій въ спиритуализмъ, и спиритуализмъ, сочетающійся съ субъективнымъ идеализмомъ, даютъ обоснованіе этой точкѣ зрѣнія. Чувственный міръ признается несуществующимъ, онъ составляетъ „лишь отраженіе нашей собственной внутренней дѣятельности“ [1]). Неизмѣримая вселенная есть лишь „блѣдное отраженіе нашего собственнаго бытія“ [2]). Міръ явленій есть „насквозь ничто (das blosse, reine durch und durch Nichts)“ [3]). Безконечное разнообразіе эмпирической дѣйствительности есть *иллюзія* (Schein) [4]). Отвѣчая Шеллингу, который не могъ не возмутиться уничтоженіемъ природы, Фихте продолжаетъ настаивать на своемъ: у него „не остается мѣста для объективнаго міра, который не составляетъ продукта свободы“. „Внѣшній міръ“... „исчезаетъ и растворяется въ ничто“. „Объективнаго міра и природы для насъ абсолютно не существуетъ и она просто отрицается“... „Шеллингъ жалѣлъ меня, такъ-какъ для меня не существуетъ природы. Я возвращаю ему это сожалѣніе, считая для него несчастіемъ, что онъ имѣетъ природу, эту слѣпую случайность (das blinde Ungefär). Одно изъ двухъ должно быть устранено—духъ, или природа; оба никакъ не могутъ быть соединены“; ихъ „мнимое объединеніе“ есть или „ханжество“, или „ложь“, или просто „непослѣдовательность“ [5]).

---

[1]) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. 1798. V. 180.

[2]) Apellation an das Publicum etc... 1799. V. 236. 237. 223.

[3]) Wiss. 1801. II. 150.

[4]) Anweisung zum seligen Leben. 1806. V. 445. 446. 450.

[5]) System der Sitt. 1812. XI. 32—34.

И въ другомъ мѣстѣ пожалуй еще рѣшительнѣе: „данный міръ,— считать-ли его только системою вещей, или системою опредѣленій сознанія,— ни въ коемъ случаѣ не существуетъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова и въ глубочайшемъ существѣ своемъ есть *ничто*“ [1]). Это уже настоящій *нигилизмъ*, недовольствующійся даже и тѣмъ, что природа признается лишь системою представленій: здѣсь эти представленія объявляются чистой иллюзіей. Что-же въ такомъ случаѣ реально? Единственная реальность есть нравственная воля, отвѣчаетъ Фихте, единственно реальное въ явленіи есть свобода [2]). Для реальности этической онъ хочетъ пожертвовать всѣмъ міромъ.

Всѣ предыдущія главы данной работы представляютъ собою опроверженіе этого міросозерцанія, и здѣсь намъ остается лишь напомнить, что это опроверженіе покоилось на углубленномъ пониманіи самого Фихте. *Центральное теченіе* его мысли послѣдовательно и всецѣло отвергаетъ и иллюзіонизмъ и субъективизмъ, и оно присутствуетъ въ его философіи вездѣ, отъ начала и до конца. Уже „Grundlage des Naturrechts“ 1796 г., произведеніе наиболѣе субъективно-идеалистическое, высказываетъ опредѣленно, что объекты имѣютъ ту-же реальность, какъ и мы сами, ибо „реальность міра есть условіе самосознанія“ [3]): поэтому уничтожить міръ — значитъ уничтожить самосознаніе, т. е. уничтожить *всю* дѣйствительность. Вся этика Фихте покоится на утвержденіи, что *природа есть условіе возможности свободы:* поэтому, уничтожить природу — значитъ для него уничтожить свободу. Эти положенія достаточно доказаны во всемъ предыдущемъ, но и теченіе *иллюзіонизма* не можетъ быть оставлено безъ вниманія; оно должно быть сопоставлено съ центральнымъ теченіемъ философіи Фихте и отвергнуто, какъ неправильное отклоненіе, иначе легко впасть въ ошибку Шеллинга и принять иллюзіонизмъ за сущность фихтеанства. Шеллингъ дѣлаетъ субъективизмъ и иллюзіонизмъ Фихте объектомъ блестящей и уничтожающей критики, въ которой нельзя не признать его правымъ, нельзя не сочувствовать его стремленію защитить реальность природы, нельзя не радоваться разрушенію иллюзіонизма. Но

---

[1]) Staatslehre 1813. IV. 378.

[2]) Thatsachen des Bew. 1813. IX. 570. Staatslehre 1813. IV. 431.

[3]) III. 40. „Мышленіе себя и мышленіе нашего міра есть одинъ и тотъ-же актъ“, „интегрирующія части одного синтеза“. Syst. der Sitt. 1798. IV. 72—75.

чѣмъ болѣе мѣтки и злобно-остроумны его удары, тѣмъ болѣе выступаетъ глубокая неправда его полемической статьи. Разрушеніе иллюзіонизма и субъективизма онъ старается представить разрушеніемъ системы Фихте, тогда-какъ на самомъ дѣлѣ это есть лишь укрѣпленіе системы, устраненіе изъ нея вредныхъ и и противорѣчивыхъ элементовъ. Полемика Шеллинга представляетъ собою образецъ неблагодарности по отношенію къ тому, у кого онъ все заимствовалъ и всему научился (по крайней мѣрѣ въ первомъ періодѣ своего философствованія), образецъ тѣмъ болѣе наглядный, что онъ игнорируетъ все цѣнное, глубокое и основное у Фихте, все то, въ чемъ онъ правъ, и съ поразительной зоркостью и вниманіемъ извлекаетъ всѣ недостатки, уклоненія и промахи, какихъ немало конечно у этого мыслителя, какъ и у всякаго другого [1]).

---

[1]) Schelling. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. 1806. Sämmt. Werke. Stutt. 1860. Bd. VII. Уже то краткое резюме философіи Фихте, какое онъ здѣсь даетъ (стр. 21), сразу показываетъ, что берется самое невыгодное для Фихте истолкованіе. И однако матеріалъ для него безспорно взятъ у самого Фихте. Въ двухъ пунктахъ Шеллингъ безусловно правъ: у Фихте не было пониманія природы—ни теоретическаго, научнаго, ни эстетическаго. Онъ смотрѣлъ на міръ этически, практически, и въ этомъ обнаруживалъ нѣкоторую узость. Для теоретическаго проникновенія въ природу ему не хватало естественно-научнаго образованія (какимъ напр. обладалъ Кантъ), а для переживанія непосредственной увлекательной мощи природы ему не хватало *эстетическаго* чувства. Шеллингъ показываетъ эту ограниченность Фихте (напр. стр. 18), которая конечно бросалась въ глаза его эстетической натурѣ. Слѣдующее мѣсто является въ этомъ отношеніи наиболѣе характернымъ: „пойдите въ первобытную глушь", говоритъ Фихте—„туда, гдѣ никогда не ступала нога человѣческая, и вы едвали найдете тамъ что-либо такое, что можетъ васъ привлекать и удовлетворять. У насъ-же растительность приведена въ порядокъ, опредѣлена, облагорожена; точно такъ-же и животныя". (Staatslehre 1813. IV. 385). Видѣлъ-ли Фихте когда-либо первобытную природу? Если и видѣлъ, то не замѣтилъ и не почувствовалъ; онъ оцѣнилъ лишь порядокъ нѣмецкихъ плантацій („bei uns ist die Vegetation geordnet!"). Шеллингъ не цитируетъ этого мѣста лишь потому, что оно написано семь лѣтъ спустя. Странное впечатлѣніе производитъ однако полемика Шеллинга. Она глубока, ибо построена на личной близости къ Фихте, на пониманіи границъ и слабостей его земного, эмпирическаго облика. Шеллингъ глубоко пережилъ и ярко выразилъ все то, что его *отталкивало* въ Фихте, но только это. Больно видѣть, какъ одинъ великій человѣкъ старается со всѣмъ присущимъ ему талантомъ умалить другого великаго человѣка. Чувствуется все время, что дѣйствительно душа Фихте обладала этими изъянами—нѣкоторой

Намъ остается теперь отвѣтить еще на одинъ вопросъ: если *иллюзіонизмъ* составляетъ отклоненіе отъ центральнаго философскаго пути Фихте, то какъ могъ онъ допустить послѣднее? Какъ могъ онъ допустить столь явную ошибку, столь вопіющее противорѣчіе? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо вспомнить вѣковую исторію идеализма. Всякій идеализмъ проходитъ стадію *отрѣшеннаго* идеализма и связаннаго съ нимъ *иллюзіонизма;* и даже поднявшись надъ послѣднимъ, почти всегда сохраняетъ въ себѣ его пафосъ, его настроеніе, какъ неустранимый моментъ. Древняя мысль индійскаго идеализма о мірѣ, какъ о „покрывалѣ Майи", живетъ и въ философіи Платона, и въ неоплатонизмѣ, и въ христіанской философіи, и у Канта, и у Фихте, и у Шопенгауэра. Живетъ, несмотря на то, что и Платонъ, и Плотинъ (даже и онъ!), и Кантъ, и Фихте, и христіанская мысль (какъ это старался показать Вл. Соловьевъ), въ той или другой степени, пре-

---

жесткостью, сухостью, деревянностью, честнымъ упрямствомъ нѣмецкаго пастора, и что увидать эти изъяны могъ лишь тотъ, кто имѣлъ возможность заглянуть въ эту душу; и все-же міръ его души не есть его міросозерцаніе (какъ ни тѣсно связано то и другое), все-же его система гордо выпрямляется надъ всѣми кривизнами и отклоненіями, замѣченными Шеллингомъ, подобно мощному дубу, корявому и дуплистому, но гордо подымающему главу къ небу. Но особенно странны, непріятны и смѣшны упреки въ заимствованіи, почти въ плагіатѣ, которые Шеллингъ направляетъ противъ Фихте (см. стр. 82—86 op. cit.). Ему слѣдовало-бы вспомнить, что его „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" 1795 г. и „System des transcendentalen Idealismus" 1800 г. представляютъ собою лишь блестящее изложеніе и развитіе идей Фихте; и послѣдній лишь радовался этому заимствованію. Если система тождества и оказала воздѣйствіе на Фихте, то нужно помнить, что это воздѣйствіе исходило отъ общаго движенія, имъ самимъ вызваннаго (см. Виндельбандъ. Ист. нов. фил. т. II. Спб. 1905. Стр. 233 ff. § 67. Религіозный идеализмъ). Движеніе въ сторону абсолютнаго идеализма (преодолѣвающаго субъективный идеализмъ) захватывало тогда всѣхъ: и Фихте и Шеллинга и Гегеля и Шлейермахера и Шлегеля и Якоби. Всѣ они мыслили совмѣстно. Но Фихте, какъ было нами показано, началъ борьбу съ субъективнымъ идеализмомъ еще въ первомъ Наукоученіи и блестяще завершилъ его преодолѣніе въ Наукоученіяхъ 1801 и 1804 года. Стремленій освободиться отъ субъективизма, заложенныхъ еще въ первомъ Наукоученіи, Шеллингъ не замѣтилъ, а Наукоученій 1801 и 1804 г. онъ не читалъ (по крайней мѣрѣ, когда писалъ свою полемическую статью), ибо они появились лишь въ полномъ собраніи сочиненій Фихте, изданныхъ его сыномъ (1834 и 1845 г.). Только потому переходъ отъ перваго Наукоученія къ идеямъ, развитымъ въ „Anweisung zum seligen Leben" 1806 г., могъ ему казаться не имманентнымъ развитіемъ, а страннымъ скачкомъ, заимствованіемъ чужихъ точекъ зрѣнія.

одолѣваютъ отрѣшенный идеализмъ и освобождаются отъ иллюзіонизма. Нравственная философія даетъ возможность объяснить этотъ фактъ. Этическій идеализмъ различныхъ религій и философскихъ системъ утверждаетъ, что данный міръ, въ которомъ мы живемъ, и наша данная жизнь (Dasein), извѣстная намъ изъ ежедневнаго опыта — не есть послѣдняя и высшая ступень бытія, не есть истинное и доброе, на чемъ можно успокоиться. Всякій идеализмъ хочетъ подняться на высшую ступень, и для этого требуетъ *отрѣшенія* отъ низшей, освобожденія отъ ея оковъ, онъ хочетъ насъ убѣдить въ томъ, что она *иллюзорна*, что она закрываетъ доступъ къ истинному свѣту (покрывало Майи, пещера, царство тѣней). Какъ иначе можно проповѣдывать идеализмъ? Отрѣшенный идеализмъ выражаетъ моментъ *перехода* отъ низшей ступени къ высшей, *моментъ отрѣшенія* отъ одной, чтобы перейти къ другой, и потому представляетъ *переходную* точку зрѣнія, на которой нельзя остановиться. Отрѣшенный идеализмъ связанъ съ иллюзіонизмомъ, ибо нельзя убѣждать человѣка отрѣшаться отъ бытія, такъ-какъ онъ любитъ бытіе и жаждетъ бытія (любовь, какъ говоритъ Фихте, есть аффектъ бытія), но можно легко убѣдить отрѣшиться отъ *иллюзій*, отъ обмана. Это геніальный педагогическій пріемъ. Но для того, кто дѣйствительно поднялся на высшую ступень, ясно, что низшая сохранена въ ней со всѣмъ богатствомъ своего содержанія, которое перестаетъ быть *низкимъ*, когда становится матеріей для высшаго порядка. Идея воплощается въ мірѣ и искупаетъ міръ. Въ этомъ смыслѣ христіанство допускаетъ и даже требуетъ конкретно-идеалистическаго міросозерцанія.

Теперь только намъ вполнѣ ясны элементы отрѣшеннаго идеализма и иллюзіонизма въ этическомъ идеализмѣ Фихте. Онъ боится *остановки* въ царствѣ природы, онъ требуетъ *перехода* къ иному; не даромъ *косность* (die Trägheit), инертность, онъ считаетъ источникомъ зла и его сущностью. Такъ легко вѣдь отдаться силѣ природной *инерціи*, тому потоку природы, который естественно и незамѣтно уноситъ насъ съ собою! Изъ него Фихте хочетъ вырвать, онъ хочетъ *высшаго* и потому не перестаетъ указывать, что природа есть нѣчто несамостоятельное и *низшее* [1]). Предъ лицомъ высшаго принципа она „исчезаетъ въ ничто“ [2]).

[1]) Thatsachen des Bew. 1813. IX. 513—515.

[2]) Staatslehre 1813. IV. 391.

Въ смыслѣ цѣнности, она лежитъ „глубоко подъ моей духовной природой“ [1]). Но и это все кажется порою Фихте, *какъ проповѣднику*, не достаточно яркимъ, и онъ кончаетъ возгласомъ, что природа есть *ничто*. Съ точки зрѣнія строго философской, а не проповѣднической, не педагогической, Фихте конечно не имѣлъ права на такое преувеличеніе. Оставаясь вѣренъ основнымъ принципамъ своей этики, онъ лишь имѣлъ право сказать, что природа, какъ условіе *возможности* чего-то иного (царства свободы), не есть по тому самому вся *полнота дѣйствительности*, она лишь зерно [2]), лишь эмбріонъ, какого-то другаго, болѣе мощнаго, болѣе интенсивнаго, болѣе бытійнаго бытія. Не безсознательно несущійся потокъ природы есть наибольшее напряженіе бытія, а сознательное творчество, созиданіе новаго и небывалаго изъ вѣчныхъ силъ природы, подчиненіе древней ἀνάγκη замысламъ Прометея. Рабъ природы, естественный человѣкъ (Naturmensch), ведетъ пещерную жизнь въ царствѣ тѣней, и эти сумерки бытія суть дѣйствительно *ничто* въ сравненіи съ полуденнымъ блескомъ небеснаго огня, похищеннаго Прометеемъ. Только огонь культуры освѣщаетъ все богатство бытія: только ученый и художникъ показываютъ намъ міръ и жизнь во всей глубинѣ, только моральный пророкъ учитъ дѣлать новую жизнь. Солнце идеи должно взойти, чтобы міръ проснулся и сталъ творить. Тотъ человѣкъ, который остается только продуктомъ природы, который только питается и размножается [3]), и вмѣстѣ съ быками, лошадьми и другими животными, по слову Платона, послушно бѣжитъ за чувственнымъ наслажденіемъ, тотъ конечно будетъ только *зерномъ*, только *возможностью* иного, высшаго, этическаго, свободнаго человѣка; всякое зерно составляетъ цѣнность, но лишь тогда, когда оно заключаетъ въ себѣ возможность роста; зерно, навсегда ее потерявшее, засохшее и окаменѣвшее, обращается въ *соръ*, въ ничто.

---

[1]) Apellation an das Publicum etc... 1799. V. 236—237.

[2]) Bestimm. des Menschen. 1800. II. 319. Здѣсь стоятъ рядомъ два сравненія, характеризующія оба теченія въ философіи Фихте: природа, эмпирическій міръ, сравнивается съ *зерномъ*, изъ котораго долженъ развиться міръ иной, и вмѣстѣ съ тѣмъ съ *завѣсой*, скрывающей отъ насъ этотъ послѣдній. Завѣса есть покрывало Майи, которое должно быть отдернуто. Такова любимая метафора иллюзіонизма и отрѣшеннаго идеализма.

[3]) См. выше гексаметръ Гёте.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Основныя категоріи свободы.

Царство свободы, какъ качественно новое. Система категорій свободы. Категорія *количества*. Всеобщность. Безконечность. Всѣ времена. Будущее въ этикѣ. Непрерывность въ этикѣ. Категорія *реляціи*. Цѣль и средство. Цѣлесообразность и причинность. Проблема конечной цѣли. Конечная цѣль, какъ безконечная задача. Двоякій смыслъ этой задачи. Категорія *модальности*. Законы природы и свободы, ихъ модальное различіе. Свобода, какъ сфера возможностей. Свобода выбора. Дѣйствіе, какъ переходъ отъ возможности къ дѣйствительности. Сфера природныхъ возможностей. Свобода, какъ незнаніе причинъ. Неправда детерминизма. Необходимость этическая и природная. Свобода, какъ переходъ отъ низшей ступени къ высшей. Свобода выбора, какъ переходное состояніе. Аффектъ свободы и произвола. Властный характеръ. Исчерпаніе свободы. Категорія *качества*. Субъектъ, самосознаніе. Прообразъ въ душѣ. Личность, какъ самоцѣль. Дальній и ближній. Тѣло и душа. Дедукція общества. Ея смыслъ. Система индивидуумовъ, какъ особая ступень бытія. Взаимодѣйствіе *я* и *ты*. Aufforderung. Принципъ взаимности. Критеріи добра. Проблема индивидуальности. Два теченія: индивидуальность, какъ зло, и какъ этическая цѣнность. Индивидуальность и актуальная безконечность. Конкретная этика. Индивидуальная нравственная задача и ея ирраціональность. Демонъ Сократа. Конкретная всеобщность.

Этика Фихте доказываетъ, что категоріи природы составляютъ условія возможности свободы, и потому переходъ къ царству свободы есть не отрѣшеніе отъ природы, а преображеніе природы. Свобода содержитъ въ себѣ природу, какъ высшая ступень низшую. Но ступень эта есть нѣчто *качественно* иное, новое. Она можетъ и должна противопоставляться природѣ. Этика содержитъ въ себѣ абсолютное требованіе *иного*, лучшаго бытія [1]), говоритъ Фихте; этическая идея создаетъ новое, неслы-

[1]) Bestimm. des Menschen. 1800. II. 265. 264.

ханное и никогда раньше не бывшее [1]); всѣ продукты культуры выражаютъ собою „*нѣчто новое*, абсолютно новое въ отношеніи къ природѣ“ [2]). Долженствованіе есть противоположность и отрицаніе даннаго бытія [3]). „Критерій нравственнаго понятія—содержать въ себѣ отнюдь не что-либо существующее, но непремѣнно *несуществующее*“ [4]). Такъ ярко выражаетъ Фихте позитивную мощь противопоставленія. Генезисъ есть противопоставленіе, практическій разумъ „рождаетъ“ и созидаетъ посредствомъ противопоставленія.

Но когда съ такою силою выражена необходимость качественнаго отличія *царства свободы*, тогда со всею остротою выступаетъ вопросъ, въ чемъ именно оно выражается. Отвѣтъ можетъ состоять лишь въ указаніи *основныхъ категорій*, лежащихъ въ основѣ *царства свободы*. Только вся система этихъ категорій можетъ доказать самостоятельность царства свободы и раскрыть его качественныя особенности. Нельзя сказать, чтобы этика Фихте давала въ полномъ смыслѣ слова *систему категорій практическаго разума*, и все-же она несомнѣнно имѣетъ въ виду именно это, и къ этому стремятся всѣ ея „дедукціи“. Предъ современной философіей стоитъ та-же самая невыполненная задача. И теперь система логическихъ категорій гораздо стройнѣе, прозрачнѣе и полнѣе, нежели система категорій этическихъ. Да и можемъ-ли мы сказать, что современная философія имѣетъ предъ собою дѣйствительную систему этическихъ категорій? [5]). Вотъ почему опытъ Фихте представляетъ глубоко современный интересъ. Но лишь тогда его этическія построенія сохранять жизненность и цѣнность для настоящаго и будущаго философіи, если мы, съ одной стороны, освободимъ ихъ отъ схоластической, устарѣвшей и часто просто неудачной формы „дедукціи“, а съ другой стороны, все-же сохранимъ основное стремленіе къ систематическому единству. Категоріи свободы, разбросанныя въ формѣ отдѣльныхъ „дедукцій“ въ произведеніяхъ Фихте, должны быть сгруппированы, со-

---

[1]) Ueber das Wesen des Gelehrten. 1805. VI. 368. Die Grundzüge des geg. Zeit. 1804—1805. VII. 50—51.

[2]) Thats. des Bew. 1813. IX. 476. 479.

[3]) id. IX. 571. Ср. Syst. der Sitt. XI. 38.

[4]) Staatslehre 1803. IV. 388.

[5]) Этика Когена напр., въ отличіе отъ его логики, не даетъ системы категорій. Съ этимъ согласятся какъ противники, такъ и сторонники его философіи.

поставлены, приведены въ систему. Безъ всякой насильственности онѣ сами собою укладываются въ кантову таблицу категорій *количества*, *качества*, *реляціи* и *модальности*. Категорія *количества* даетъ намъ возможность противопоставлять индивидуумъ и всеобщность, говорить о большинствѣ и меньшинствѣ, о безконечности; категорія *реляціи* указываетъ, что царство свободы построено не на реляціи причины и слѣдствія, какъ царство природы, а на реляціи цѣли и средства; категорія *модальности* развертываетъ понятія этической дѣйствительности, необходимости и возможности; и наконецъ, категорія *качества* даетъ возможность вскрыть качественное различіе „природы“ и „духа“, и установить *качественное* разнообразіе индивидуальностей. Всѣ эти категоріи сплетены въ конкретное цѣлое этическаго царства, а потому выдѣленіе каждой въ порядкѣ послѣдовательнаго разсмотрѣнія представляетъ лишь абстракцію; вотъ почему въ каждой антиципируются всѣ другія.

* * *

Категорія количества и въ этикѣ обнаруживаетъ всю свою мощь, по слову Лейбинца: „nihil est, quod numerum non patiatur“. Здѣсь она получаетъ новое, своеобразное содержаніе. Ея единицею становится *индивидуумъ*, ея множествомъ—большинство, или меньшинство индивидуумовъ, и ея всеобщностью—*всѣ индивидуумы*, община всѣхъ. Этика имѣетъ своимъ объектомъ „цѣлое человѣческаго рода“ (das ganze Menschengeschlecht), она требуетъ взаимодѣйствія всѣхъ, гармоніи всего разнообразія дѣйствій, ставитъ предъ собою идеалъ единодѣйствія и единомыслія, „согласія *всѣхъ* людей“, „*всеобщности*“ (der Allheit) [1]. Идея добра является закономъ и судьею для *всѣхъ временъ и народовъ*, и потому объемлетъ свое царство кольцомъ *актуальной безконечности* [2]. Въ области этики мы на каждомъ шагу встрѣчаемся съ понятіемъ

---

[1]) Syst. der Sitt. IV. 235. 236. 253. Syst. der Sitt. 1812. XI. 70 — 72. 77. 78. Въ категоріяхъ количества проф. Новгородцевъ характеризуетъ идеалъ новаго времени въ отличіе отъ античнаго: здѣсь идеалъ устроенія *всѣхъ*, тамъ—идеалъ для *немногихъ*. (См. П. Новгородцевъ. Политическіе идеалы древняго и новаго міра. Вып. I. Москва 1910. Стр. 11. Ср. Того-же автора „два правовыхъ идеала“ статья въ Науч. словѣ). Этическій *универсализмъ* дѣйствительно составляетъ основную идею новаго времени. Понятіе *всеобщности* является основополагающимъ въ этикѣ. Ср. H. Cohen. Ethik des reinen Willens. Berl. 1907. „Die Allheit“. Index S. 640.

[2]) См. у насъ выше стр. 207—209.

безконечности: безконечный прогресъ, безконечное будущее, безконечный идеалъ, безконечность разумныхъ существъ, наконецъ, каждое разумное существо, какъ безконечность (monde entier, plein d'infinité, по выраженію Лейбница). Это обстоятельство привело Фихте къ заключенію, что безконечность является особенностью царства свободы, что въ немъ исключительно она пребываетъ. Въ первомъ Наукоученіи 1794 г. онъ пытается формулировать *различіе* областей теоретическаго и практическаго разума въ понятіяхъ безконечнаго и конечнаго [1]), что несомнѣнно составляетъ важную ошибку. Въ своемъ стремленіи унизить природу Фихте хочетъ ее сдѣлать конечною. Но развѣ „звѣздное небо надо мною" не такая-же реальная безконечность, какъ и „моральный законъ во мнѣ"? Эту слишкомъ явную ошибку Фихте категорически устраняетъ во второмъ періодѣ своей философіи. Форма *безконечности* становится здѣсь формою разума вообще, формою всего наличнаго бытія вообще [2]), а потому царство природы такъ-же безконечно, какъ и царство свободы, оба содержатъ въ себѣ „безконечное разнообразіе" [3]). Однако этическая безконечность есть нѣчто совсѣмъ особое. Безконечность природы („эмпирія") есть лишь повтореніе того, что есть, тогда-какъ „нравственность есть *качественная* безконечность" [4]): качественная, а не только количественная! т. е. качественно новое бытіе, влитое въ форму безконечности. Въ чемъ-же именно состоитъ это новое качество этической безконечности? отвѣтить на этотъ вопросъ значитъ перейти къ другимъ категоріямъ.

Этическая безконечность объемлетъ всѣ народы и *всѣ времена*, она содержитъ въ себѣ категорію времени и притомъ пользуется ею особымъ образомъ. *Будущее* составляетъ центръ ея вниманія, а настоящее и прошлое разсматриваются лишь какъ путь къ будущему. Быть свободнымъ, говоритъ Фихте, значитъ быть въ состояніи выполнить задуманныя дѣйствія; но они всегда слѣдуютъ за нашимъ замысломъ, лежатъ *въ будущемъ*, и свобода

---

[1]) Разумъ вообще есть дѣятельность, творчество. Теоретическій разумъ есть дѣятельность, созидающая объектъ, *не я, объективная* дѣятельность, и она непремѣнно *конечна*, какъ конеченъ и ея продуктъ; тогда какъ разумъ практическій есть дѣятельность, созидающая чистое *я*, *чистая* дѣятельность, которая *безконечна*, какъ безконеченъ и ея продуктъ. I. 256. 257. 267—269.

[2]) Anw. zum sel. Leben 1806. V. 525.

[3]) Thats. des Bew. 1810—1811. II. 663—666. Thats. des Bew. 1813. IX. 552.

[4]) Transsc. Logik 1812. IX. 336.

такимъ образомъ полагается въ будущемъ и для всего будущаго каждаго индивидуума. Воля обнимаетъ будущее и хочетъ будущаго, хочетъ продолженія бытія. Законъ есть воля, выраженная „сразу для всей будущей жизни“. Дѣйствіе всегда имѣетъ въ виду будущее; „дѣятельность въ настоящемъ содержитъ въ себѣ будущее“ [1]). Нравственное творчество должно устремлять свой взоръ въ *безконечность будущаго*, въ немъ полагая свою вѣру и надежду, въ немъ находя утѣшеніе отъ той горечи и негодованія, которыя вызываются созерцаніемъ настоящаго [2]).

Однако это вовсе не значитъ, что нравственность даетъ право витать въ идеальномъ будущемъ, отвернувшись отъ настоящаго. Нельзя служить Богу, лишь мечтая о его неисповѣдимыхъ путяхъ и пассивно ожидая ихъ исполненія. Истинный идеализмъ долженъ быть глубоко практиченъ; для этого онъ долженъ соединять настоящее съ будущимъ *непрерывною* цѣпью посредствующихъ звеньевъ, цѣпью средствъ. Вѣдь дѣйствіе совершается въ настоящемъ и осуществляетъ непрерывный переходъ отъ настоящаго къ будущему. „Въ *настоящее* тотчасъ и на этомъ мѣстѣ должно быть вложено нѣчто“, изъ чего постепенно и непрерывно разовьется будущее Непрерывная линія прогресса должна начинаться отъ каждаго даннаго момента времени и двигаться въ направленіи къ идеѣ [3]). Такимъ образомъ, конкретное созданіе не допускаетъ *перерывовъ* въ творчествѣ, остановокъ. Отрѣшеніе отъ настоящаго, нежеланіе въ немъ жить и творить возможно лишь въ отрѣшенномъ идеализмѣ. Конкретный идеализмъ разсматриваетъ всякое безплодное моральное брюзжаніе, всякое воздержаніе отъ дѣйствія въ ожиданіи лучшаго будущаго, какъ грѣхъ. Это будущее никогда не наступитъ, или наступитъ благодаря другимъ; тотъ, кто бездѣйствуетъ, выбываетъ изъ царства

---

[1]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 51. 118. 153. 211. Когенъ отмѣчаетъ значеніе *будущаго* для этики. См. op. cit. Index. 678. Будущее онъ вообще считаетъ основнымъ модусомъ времени: сущность времени состоитъ въ предвосхищеніи, въ антиципаціи. См. Cohen. Logik der reinen Erkenntniss. Ss. 131. 132. 133. 166. 196.

[2]) Anw. zum sel. Leben. 1806. V. 548 — 549. Нужно умѣть сохранить не вѣру въ Бога и не надежду на Бога, говоритъ здѣсь Фихте, ибо Богъ всегда въ насъ живетъ, а вѣру въ людей и надежду на людей. Не Бога я не пріемлю, говоритъ Иванъ Карамазовъ, выражая ту-же мысль, а міра не пріемлю.

[3]) Staatslehre. 1813. IV. 418. 394. 396. 441.

свободы. Конкретный идеализмъ требуетъ *непрерывной* связи будущаго съ настоящимъ и прошедшимъ. Приматъ будущаго въ этикѣ отнюдь не означаетъ равнодушія къ настоящему, или прошлому. По отношенію къ настоящему Фихте это показалъ, но точно такъ-же это можетъ быть показано и по отношенію къ прошлому. Возможенъ и глубоко цѣненъ *этическій консерватизмъ*, онъ утверждаетъ непрерывную связь будущаго съ прошлымъ; прошлое не должно быть нравственно потеряно, оно должно быть сохранено въ будущемъ, оно должно быть самымъ глубокимъ образомъ использовано, какъ средство для созиданія лучшаго будущаго. Презрѣніе къ цѣнностямъ прошлыхъ культуръ, часто проистекающее изъ простого невѣжества, влечетъ за собою непростительное моральное легкомысліе [1]). Категорія *непрерывности* осуществляетъ связь будущаго съ настоящимъ и прошедшимъ. Каждый нравственный актъ есть настоящее, прошедшее и будущее въ живой непрерывности. Но непрерывность созидается при помощи актуальной безконечности. Только она держитъ всю безконечность времени, какъ схему и канву для моральнаго творчества, ткущаго живую ризу Божества.

Полная нравственная оцѣнка каждаго момента жизни и каждаго акта возможна лишь въ единомъ *актуально безконечномъ* царствѣ свободы, лишь sub specie aeternitatis: „Интеллигибельный характеръ дѣйствія“, говоритъ Фихте, „можетъ быть понятъ только тѣмъ, кто поднялся къ системѣ разума, кто созерцаетъ себя и міръ въ Богѣ“ [2]).

* * *

Чѣмъ-же отличается, въ концѣ концовъ, безконечность свободы отъ безконечности природы? въ категоріяхъ количества нельзя выявить это отличіе; необходимо перейти къ *категоріи реляціи*. Движенія и силы природы стоятъ въ другомъ отношеніи другъ къ другу, чѣмъ моменты этическихъ дѣяній. Тамъ положена въ основу реляція причины и слѣдствія; здѣсь — *реляція цѣли и средства*. Во всякомъ сознательномъ свободномъ дѣйствіи, говоритъ Фихте, необходимо мыслится понятіе цѣли [3]). Дѣйствіе

[1]) Дѣтищемъ послѣдняго является современный *футуризмъ*.

[2]) Wiss. 1801. II. 155. 154.

[3]) Дѣйствіе опредѣляется цѣлью (Grundl. des Nat. 1796. III. 37). Дѣйствіе есть цѣлеполаганіе: *я* ставитъ себѣ очередную цѣль (Syst. der Sitt. 1798. IV. 137). Всякая дѣйствительная воля предполагаетъ мышленіе цѣли (ib. IV 84—86). Свобода, дѣйствіе, воля есть *цѣлеполаганіе* (ib. IV. 9. 10. 85. 87. 103. 137).

есть прохожденіе *ряда средствъ*, необходимыхъ для осуществленія цѣли, „ряда взаимоопредѣляющихся посредствующихъ цѣлей". Такъ мы получаемъ „особый порядокъ" цѣлесообразности, характеризующій собою всю область *практическаго разума*: онъ полагаетъ цѣли и ищетъ средствъ [1]). Здѣсь и лежитъ важнѣйшее отличіе отъ области теоретическаго разума, отъ природы: природа не ставитъ себѣ сознательныхъ цѣлей [2]). Теоретическій разумъ изслѣдуетъ лишь причины. Продукты свободы по отношенію къ продуктамъ природы являются этимъ новымъ порядкомъ разнообразного и „понятіе о такомъ новомъ порядкѣ есть *понятіе цѣли* (Zweckbegriff)" [3]). Оно и управляетъ всею этическою областью: техникою, правомъ, нравственностью.

На каждой категоріи должно быть показано, что царство свободы содержитъ въ себѣ царство природы, что практическій разумъ предполагаетъ и содержитъ въ себѣ методы теоретическаго; (въ этомъ и состоитъ его примать). *Цѣлесообразность* содержитъ въ себѣ *причинность*, но не наоборотъ. Свобода есть причинность особаго рода, способность вызывать слѣдствія въ чувственномъ мірѣ, способность стать *причиною* объекта, соотвѣтствующаго понятію цѣли [4]). Свободу Фихте опредѣляетъ, какъ способность *причинности* черезъ понятіе; онъ ссылается на Канта, который опредѣляетъ свободу, какъ „способность абсолютно начинать состояніе", однако замѣчаетъ, что начинающееся состояніе начинается вѣдь *не изъ ничего*, а только вытекаетъ *не изъ бытія, а изъ мышленія* [5]). Свобода есть, такимъ образомъ, не безпричинность, а особая, квалифицированная причинность [6]), разумная причинность, или „причинность черезъ понятіе". Теперь мы только можемъ отвѣтить на вопросъ, въ чемъ состоитъ эта особая причинность, какую причину можно назвать „разумной причиной": ту, которая служитъ въ качествѣ средства для цѣли; разумная причинность есть *цѣлесообразная причинность* [7]). Въ соединеніи этихъ двухъ понятій и лежитъ рѣшеніе знаменитой антиноміи свободы и необходимости. Реляція средства и цѣли

---

[1]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 57. 94. 98.
[2]) Grundl. des Nat. 1796. III. 38.
[3]) Syst. der Sitt. 1812. IX. 68. 70.
[4]) Grundl. des Nat. 1796. III. 113. 59.
[5]) Syst. der Sitt. IV. 37.
[6]) Thats. des. Bew. 1810—1811. II. 597.
[7]) Grundl. des Nat. 1796. III. 37.

содержитъ въ себѣ реляцію причины и слѣдствія. Чтобы найти средства, нужно знать причины. Но не обратно: знаніе причинъ ничего не говоритъ о средствахъ. Дѣйствіе есть, такимъ образомъ, *цѣлесообразная причинность:* оно есть *рядъ движеній въ природѣ* (Naturreihe, Bewegungsreihe), *объединенныхъ понятіемъ цѣли* [1]); *дѣйствіе есть цѣлесообразное движеніе матеріи* [2]). Въ концѣ концовъ все царство природы относится къ царству свободы, какъ *средство къ цѣли:* міръ со всѣми своими механическими и органическими законами есть средство для осуществленія „конечной цѣли разума“ [3]).

Никакая послѣдовательная философская этика не можетъ обойтись безъ вопроса о *конечной цѣли*, о *высшей*, *послѣдней*, *предѣльной* цѣли. Вѣдь всякая конкретная цѣль сама можетъ стать средствомъ для иной высшей цѣли, о каждой изъ нихъ можно спросить „зачѣмъ?“. Философская этика не можетъ остановиться на относительныхъ и преходящихъ цѣляхъ, она *до конца* продолжаетъ спрашивать „зачѣмъ“, пока не придетъ къ тому, *ради чего* (οὗ ἕνεκα) существуетъ вся цѣпь цѣлей и средствъ. Всѣ направленія этики сходятся въ этомъ исканіи конечной цѣли при всемъ различіи ея пониманія. Всякія гипотетическія предписанія житейской мудрости, облеченныя въ форму сужденія „если хочешь этого, то поступай такъ-то и такъ-то“, должны въ концѣ концовъ придти къ категорическому сужденію о томъ, что *желанно само по себѣ*, что *цѣнно само по себѣ*. Этическій принципъ есть непремѣнно „самоцѣль, а не средство для другой цѣли“ [4]). Критерій иного высшаго, нравственнаго міра состоитъ въ томъ, что послѣдній нравится самъ по себѣ и любимъ *ради самого себя* [5]). Этическая *оцѣнка* состоитъ въ отнесеніи къ конечной цѣли, къ „цѣли разума (Beziehung auf den Vernunftzweck)“. Вотъ почему *цѣнность* механической работы и даже науки, по мнѣнію Фихте, *релятивна*, а *не абсолютна:* обѣ не представляютъ собою конечныхъ цѣлей, а лишь средства [6]). Человѣкъ поступаетъ нравственно

---

[1]) Wiss. 1801. II. 137. 138. 142.

[2]) Thats. des Bew. 1810—1811. II. 595.

[3]) Zweite Einleit. 1797. I. 515—516. Staatsl. 1813. IV. 390. 391. Thats. des Bew. 1810—1811. II. 676.

[4]) Syst. der Sitt. 1812. XI. 38.

[5]) Anweis. zum sel. Leben. 1806. V. 525—526.

[6]) Syst. der. Sitt. 1798. II. 363.

тогда, когда онъ дѣйствуетъ „въ согласіи съ конечными цѣлями вещей“ [1]). Моральная жизнь индивидуума начинается съ того момента, когда въ немъ „начинаетъ жить конечная цѣль“ [2]). Понятіе цѣли управляетъ, такимъ образомъ, всею областью этики, всею областью *царства свободы*. Сама *свобода* мыслится, какъ конечная цѣль, какъ идеалъ [3]). Но *свобода* есть нѣчто многозначное: всѣ проблемы этики объемлются понятіемъ свободы—и свобода отъ власти внѣшней природы, и свобода отъ внутреннихъ природныхъ побужденій [4]), и свобода отъ произвола другихъ, свобода юридическая. Всѣ эти области ставятъ себѣ опредѣленныя цѣли. Что-же именно составляетъ конечную цѣль? Фихте опредѣляетъ конечную цѣль всѣхъ дѣйствій, какъ *царство разума*, какъ воплощеніе разума въ разумномъ существѣ и внѣ его, въ чувственномъ мірѣ [5]). И все-же это не означаетъ, что *конечная цѣль* вполнѣ раціональна. Конечную цѣль не слѣдуетъ представлять себѣ, какъ такое состояніе, которое однажды наступитъ, котораго человѣчество наконецъ достигнетъ, дождется, и которое можно точно изобразить и описать. Такая мечта о земномъ раѣ есть *догматизмъ*. Нѣтъ такой утопіи, которая удовлетворила-бы человѣчество, даже въ томъ случаѣ, если-бы была всецѣло осуществлена [6]). Конечная цѣль есть *безконечная цѣль*, безконечная задача. Въ этомъ основная идея философіи Фихте. Конечная цѣль не можетъ быть реализована въ чувственномъ мірѣ: „конечная цѣль лежитъ въ безконечности“, и мы имѣемъ предъ собою лишь средства для приближенія къ ней [7]). Въ двоякомъ смыслѣ она есть безконечная задача: 1) задача для познанія—конечная цѣль должна быть опредѣлена, вѣдь полное знаніе Фихте опредѣлилъ, какъ знаніе конечныхъ цѣлей объектовъ [8]), и полнымъ знаніемъ мы не обладаемъ; и 2) задача реализаціи,

---

[1]) ib. 69.

[2]) Thats. des Bew. 1810—1811. II. 675.

[3]) Wiss. 1794. У насъ выше стр. 330. Syst. der Sitt. 1798. IV. 152 ff. 212. 229. Staatslehre. 1813. IV. 409—411. 419.

[4]) Syst. der Sitt. IV. 212. 229. 152.

[5]) Zweite Einleit. 1797. I. 515—516. Syst. der Sitt. 1798. IV. 275. Всякая физическая сила должна быть подчинена разуму, говоритъ онъ здѣсь.

[6]) Ср. П. И. Новгородцевъ „Объ общественномъ идеалѣ“. Вопр. фил. и псих. Кн. 109.

[7]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 261.

[8]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 171.

осуществленія конечной цѣли въ дѣйствительности—тоже безконечная задача, ибо никакая цѣль, даже конечная, не осуществляется вполнѣ. Фихте, опредѣляя конечную цѣль, какъ *идею*, (какъ безконечную задачу) подчеркиваетъ эту двойную ирраціональность, двойную проблему: онъ говоритъ, что идею конечной цѣли разума 1) „нельзя опредѣленно мыслить“, въ ней, слѣдовательно, всегда есть нѣкоторая неопредѣленность, непознанность: и 2) она „никогда не станетъ дѣйствительностью“, ея воплощеніе тоже составляетъ безконечную задачу [1]).

Намъ остается лишь указать еще, какъ слѣдуетъ мыслить *безконечность цѣли*. Изслѣдованіе о безконечномъ прогрессѣ и о его критикѣ показало, что понятіе потенціальной безконечности здѣсь является безпомощнымъ. Безконечную цѣль нельзя мыслить, какъ постоянную смѣну перемѣнныхъ, относительныхъ цѣлей, вѣчно стремящихся достигнуть недостижимаго. Здѣсь мы будемъ имѣть „дурную безконечность“, въ которой *безконечная цѣль* вовсе не имѣетъ мѣста. Безконечная цѣль можетъ быть только *универсальнымъ міровымъ порядкомъ всѣхъ цѣлей и средствъ*, актуальной безконечностью цѣлей и средствъ. Конечная цѣль будетъ *предѣломъ ряда*, который недостижимъ лишь потому, что рядъ этотъ безконеченъ; его недостижимость выражаетъ только то, что онъ не есть членъ ряда, не встрѣчается въ ряду; и это потому, что онъ есть *предѣлъ*, опредѣляющій порядокъ *всей* безконечности членовъ ряда [2]).

Нужно только имѣть въ виду, что порядокъ этотъ не разгаданъ, теодицея не дана: „абсолютная конечная цѣль никогда не становится видимой; всегда лишь ея условія: мы никогда не можемъ установить абсолютное содержаніе конечной цѣли“ [3]).

* * *

Категорія реляціи цѣли и средствъ не исчерпываетъ и не рѣшаетъ однако сложную проблему свободы [4]). Знаменитое противопоставленіе царства свободы и царства природы, какъ *должнаго* и *сущаго* содержитъ въ себѣ категорію *модальности*. „Sollen“ и „Müssen“ оба выражаютъ необходимость, но различную необхо-

---

[1]) Zweite Einleit. 1797. I. 516.

[2]) Thats. 1810—1811. II. 678. 681—685.

[3]) ib. 678.

[4]) Какъ это думаетъ напр. Штаммлеръ.

димость. *Законы природы* модально отличаются отъ *законовъ свободы;* необходимость и возможность имѣютъ здѣсь совсѣмъ различное примѣненіе. Законы природы *не могутъ* быть нарушены, тогда какъ законы права и морали *могутъ быть* нарушены. Въ „Основахъ естественнаго права“ 1796 г. Фихте выдвигаетъ глубокое принципіальное отличіе *механическихъ законовъ природы* отъ *законовъ, обращенныхъ къ свободѣ*. Нарушеніе закона природы показываетъ его иллюзорность, онъ теряетъ значеніе; обратно—законъ юридическій и моральный; нарушеніе его не уничтожаетъ, а напротивъ обнаруживаетъ всю его мощь; онъ „Gilt durch sein Nichtgelten“, говоритъ Фихте[1]). Вѣдь законъ права содержитъ въ себѣ и предусматриваетъ возможность нарушенія (напр. уголовное право). Фихте тщательно выясняетъ это модальное различіе. Возьмемъ два сужденія, имѣющихъ „аподиктическое значеніе“ (apodiktisch gültig): „всякое слѣдствіе имѣетъ свою причину“, и другое: „всѣ люди, какъ таковые, имѣютъ права“; то и другое—всеобщее и необходимое правило, объемлющее *всю* совокупность отдѣльныхъ случаевъ; слѣдовательно выраженіе особой закономѣрности, а съ модальной точки зрѣнія—необходимости. Но какое огромное различіе между этими *двумя необходимостями!* „Мнѣ не придетъ въ голову *отнять у слѣдствія* его причину“, говоритъ Фихте; это невозможно, этого нельзя ни мыслить, ни желать. Но можно отнять у человѣка то, что принадлежитъ ему по праву, можно „обойтись съ нимъ наперекоръ его праву и это вполнѣ мыслимо, этого можно желать и къ этому часто представляется физическая возможность“. Фихте отмѣчаетъ далѣе и то, что законъ юридическій не падаетъ при его нарушеніи: человѣкъ не теряетъ своихъ правъ даже и тогда, когда по отношенію къ нему совершается правонарушеніе[2]). Законы *должнаго*, (законы права и нравственности) выражаютъ собою *необходимыя* правила, но „не механически необходимыя“, здѣсь особая необходимость: „не необходимости въ дѣйствительности“[3]), а такая, которая можетъ и не имѣть дѣйствительности. Въ противоположность законамъ *механической природной необходимости* Фихте называетъ эти законы *законами свободы*[4]). Здѣсь „свобода“ получаетъ особый

---

[1]) Grund. des Naturr. 1796. III. 91. 93.
[2]) Syst. d. Sitt. 1798. IV. 64.
[3]) ib. 54—55.
[4]) Syst. d. Sitt. 1812. XI. 29.

модальный смыслъ: въ ней мыслится *возможность поступить иначе, возможность соблюсти, или нарушить законъ*. Законы должнаго необходимо оставляютъ эту сферу *возможностей:* кто ее отрицаетъ, тотъ долженъ отрицать и долженствованіе. Вотъ почему Фихте говоритъ, что законъ и свобода связаны неразрывно, представляютъ собою не двѣ мысли, а одну мысль [1]).

Свобода непремѣнно мыслится, какъ сфера *возможностей*, какъ *возможность* многихъ дѣйствительныхъ дѣяній [2]). Свобода есть *мощь*, а нѣтъ мощи (Vermögen), если нѣтъ *возможностей* (Möglichkeit) [3]). Только этотъ своеобразный модальный составъ даетъ намъ возможность понять *свободу выбора:* я выбираю между различными *возможными* опредѣленіями дѣйствительности; то, или иное я избираю изъ *случайнаго* [4]). Но это значитъ, что рѣшенію предшествуетъ извѣстная *неопредѣленность* возможностей. Сознаніе такой *неопредѣленности* есть условіе сознанія свободнаго *самоопредѣленія*. „Но эта неопредѣленность не есть *ничто* (=0), а есть нерѣшительное колебаніе между многими *возможными* опредѣленіями". Она была-бы совсѣмъ невозможна, замѣчаетъ Фихте, если-бы человѣкъ всецѣло опредѣлялся природою [5]). *Воля* не есть влеченіе и потребность, опредѣленно данныя природой, она есть переходъ отъ неопредѣленности къ опредѣленности, *выборъ*. Объектъ воли можетъ быть данъ природнымъ влеченіемъ, но сама *воля*, какъ *рѣшеніе*, есть нѣчто отличное отъ всѣхъ влеченій природы. Только это вырываніе изъ неопредѣленныхъ возможностей какой-либо одной—Фихте называетъ *волею*. Вотъ почему онъ говоритъ, что воля всегда свободна и несвободная воля есть ничто [6])

Свобода не есть однако только сфера *возможностей*, возможность выбора. *Хотѣть* значитъ требовать реальности, *дѣйствительности* желаннаго [7]). Свобода воплощается и завершается въ дѣйствіи, а свободное *дѣйствіе* есть переходъ *отъ возможности*

---

[1]) Syst. d. Sitt. 1798. IV. 53.

[2]) ib. 79. Anw. z. sel. Leb. 1806. V. 513.

[3]) Syst. d. Sitt. 1798. IV. 52. Syst. d. Sitt. 1812. XI. 10. 14. 18.

[4]) Syst. d. Sitt. 1798. IV. 80. 81. Grund. des Naturr. 1796. III. 42. 86 Ср. Ueb. den Grund. 1798. V. 183.

[5]) Syst. d. Sitt. 1798. IV. 134. 137. 138—139.

[6]) ib. IV. 158—159.

[7]) Хотѣть *A*—значитъ требовать, чтобы нѣчто соотвѣтствующее понятію *A* было дано въ воспріятіи. Grundl. d. Nat. 1796. III. 141.

къ дѣйствительности (Wirken-Wirklichkeit) [1]). *Дѣйствительность*, вытекающая *изъ дѣйствія*, будетъ однако другой дѣйствительностью, отличающейся отъ дѣйствительности несозданной, непосредственно данной, найденной. *Дѣйствительность природы* необходимо отличить отъ *дѣйствительности культуры;* первая представляетъ собою то, что *дѣйствительно существуетъ* („was wirklich ist"); вторая—то, что *дѣйствительно осуществляется* („was wirklich wird"), что *становится* дѣйствительностью, прибавляется, привходитъ къ данной напередъ дѣйствительности [2]). Эта „привходящая", вторая дѣйствительность непремѣнно предполагаетъ дѣйствительность природы. Дѣйствительность продуктовъ свободы не только не противорѣчитъ природной дѣйствительности, но напротивъ содержитъ ее въ себѣ. Вѣдь она представляетъ собою обогащеніе бытія и, слѣдовательно, нѣчто большее чѣмъ природу.

Антиномія свободы и необходимости здѣсь можетъ быть съ модальной точки зрѣнія поставлена такъ: не есть-ли *сфера возможностей* для свободнаго выбора нѣчто невозможное съ точки зрѣнія природной закономѣрности? Развѣ не всякое явленіе природы опредѣлено разъ навсегда желѣзнымъ закономъ причинной необходимости? Это было-бы такъ, еслибы *природа* не содержала въ себѣ никакихъ возможностей, ничего случайнаго, ничего неопредѣленнаго. Въ дѣйствительности мы видимъ обратное. Правда, законы *механической* причинности не оставляютъ мѣста никакимъ разнообразнымъ возможностямъ, они *единообразно* опредѣляютъ явленія: астрономическіе законы опредѣляютъ астрономическое явленіе всецѣло, въ вопросѣ о солнечномъ затменіи нѣтъ сферы возможностей, и нѣтъ, слѣдовательно, выбора. Но вѣдь не существуетъ *астрономическаго* знанія жизни растенія, а тѣмъ болѣе жизни животнаго и человѣка. Законы механики слишкомъ абстрактны, чтобы объяснить это усложненное бытіе, также, какъ и законы числа. Здѣсь царятъ иные законы, менѣе желѣзные, менѣе безпощадные къ возможностямъ (см. выше стр. 304). Растеніе и животное можетъ быть уродливымъ и больнымъ, можетъ жить *ненормально*, и въ предѣлахъ *нормы* допускаетъ разнообразіе возможностей. Чѣмъ выше мы поднимаемся по лѣстницѣ

---

[1]) Thats. 1810—11. II. 597—599. Syst. d. Sitt. 1812. XI. 9. 10. 12.

[2]) Thats. 1813. IX. 435. Осуществленная дѣйствительность (geworden. IX. 433. 441. 448), привходящая посредствомъ новаго созиданія (ib. IX. 436), ср. въ другомъ мѣстѣ: дѣйствительность данная и созданная свободой (ib. IX. 437).

бытія, тѣмъ богаче, неоднороднѣе, конкретнѣе оно становится, тѣмъ менѣе возможна единообразная опредѣленность, тѣмъ шире и богаче сфера возможностей; наибольшаго богатства достигаетъ она въ человѣкѣ, котораго В. Соловьевъ называетъ „безконечностью возможностей". Здѣсь и только здѣсь существуетъ сфера возможностей и выборъ. *Всѣ возможности*, изъ которыхъ мы выбираемъ, *даны природой*, но только нужно умѣть ихъ взять, умѣть ихъ замѣтить. Какъ часто многое кажется намъ *невозможнымъ* лишь въ силу незнанія сферы возможностей и ихъ комбинацій! Какъ долго человѣчество считало невозможностью летать подобно птицамъ. Леонардо да Винчи зналъ, что это возможно, но найти комбинацію этихъ возможностей не могъ. *Выборъ возможностей*, такимъ образомъ, не противорѣчитъ законамъ природной необходимости, ибо *въ каждой* изъ возможностей природная необходимость сохраняется въ неприкосновенности. Спасеніе утопающаго происходитъ по тѣмъ-же неизмѣннымъ законамъ природы, какъ и его гибель, а потому выборъ между тѣмъ и другимъ не нарушаетъ компетенціи законовъ природы. Но можетъ быть здѣсь все-же нѣтъ никакого выбора: неопредѣленная сфера возможностей представляется намъ лишь въ силу *неполнаго знанія?* Такова точка зрѣнія Спинозы: иллюзія свободнаго выбора объясняется незнаніемъ причинъ. Отсюда можетъ быть сдѣланъ выводъ, что полное знаніе не допускаетъ никакихъ возможностей; въ дѣйствительности однако существуетъ какъ разъ обратное: чѣмъ полнѣе и точнѣе знаніе причинъ, тѣмъ шире сфера возможностей, сфера выбора, тѣмъ свободнѣе, мощнѣе человѣкъ. Самый разительный доводъ противъ механическаго детерминизма это бекоповское „сколько кто знаетъ—столько тотъ можетъ". Полное знаніе природы не уничтожаетъ, а напротивъ обусловливаетъ сферу свободы.

Если подъ *полнымъ знаніемъ* разумѣть не только знаніе причинныхъ механическихъ законовъ, но и *знаніе цѣлей, знаніе моральнаго долга* (равно какъ знаніе всѣхъ силъ, склонностей и способностей индивида), то Спиноза будетъ правъ: здѣсь не останется болѣе неопредѣленныхъ возможностей, здѣсь выступитъ необходимость одной изъ возможностей, здѣсь не будетъ свободы выбора по той простой причинѣ, что выборъ будетъ сдѣланъ. Но это отнюдь не будетъ уничтоженіемъ свободы, напротивъ это будетъ ея осуществленіемъ, переходомъ отъ неопредѣленныхъ возможностей къ дѣйствительности. Но если подъ

полнымъ знаніемъ разумѣть только механическій причинный рядъ (какъ это и долженъ дѣлать Спиноза), тогда онъ неправъ: такое знаніе не можетъ устранить неопредѣленныхъ возможностей, не можетъ предсказать конкретнаго *этическаго факта* по той простой причинѣ, что въ опредѣленіяхъ этой категоріи и *не встрѣчается* никакихъ этическихъ фактовъ; законы механики не знаютъ спасенія утопающихъ; и если-бы нѣкто, владѣющій „астрономическимъ“ знаніемъ въ области физики, химіи и біологіи смотрѣлъ на двухъ людей, изъ которыхъ одинъ утопаетъ, а другой раздумываетъ, какъ ему поступить, то онъ тотчасъ убѣдился-бы, что законы функціональной зависимости и обмѣна веществъ нисколько не помогутъ ему предсказать и даже просто понять, что здѣсь происходитъ; онъ увидитъ неопредѣленность возможностей, которую можно начать опредѣлять, лишь перейдя въ другую область, въ область законовъ этическихъ, въ область цѣлей и средствъ. Необходимо вспомнить, что тотъ, кто смотритъ на утопающаго, раздумывая, какъ поступить, представляетъ собою не только комбинацію рычаговъ и функцію обмѣна веществъ, но и нравственное сознаніе, въ которомъ есть идея долга, сознаніе цѣли спасенія, требующей и ищущей средствъ. Но, скажутъ намъ, вѣдь и здѣсь причины и мотивы, только *психологическіе*. Это возраженіе вскрываетъ основную путаницу въ проблемѣ свободы воли. Причинность здѣсь понимается такъ широко, что въ нее входитъ *и свобода и цѣлесообразность* (и „причинность черезъ свободу“); она понимается въ смыслѣ *обусловленности* вообще, въ смыслѣ *закона достаточнаго основанія*. Конечно, ничто не происходитъ безъ основанія и человѣкъ дѣйствуетъ по мотивамъ, по основаніямъ, но это отнюдь не такія основанія, по которымъ совершается паденіе камня, отнюдь не законы механической причинности. Дѣйствіе будетъ *обоснованнымъ* тогда, если установлена его цѣль и выбраны, опредѣлены средства. Нельзя понять дѣятельность человѣка и нельзя предвидѣть, какъ онъ будетъ дѣйствовать, не ставъ на точку зрѣнія выбора цѣлей и средствъ. Конечно и здѣсь возможны предсказанія, и здѣсь отнюдь не царство случайности и хаоса, и здѣсь закономѣрность, но иная: въ категоріяхъ реляціи—*телеологическая*, въ категоріяхъ *модальности*—нормативная (sollen, а не müssen, необходимость, обращенная къ свободѣ, императивъ); здѣсь, въ области соціально-практическаго бытія еще менѣе возможны астрономическія предсказанія, чѣмъ въ области біологическихъ процессовъ (въ вопросѣ

напр. о смерти, или выздоровленіи). При томъ точность астрономическихъ предсказаній въ своей области останется незыблемой, непоколебимой; она такъ точна потому, что она такъ бѣдна, такъ абстрактна, отъ столь многаго должна отвлекаться. Съ величайшей точностью мы можемъ предсказать наступленіе дня и моментъ восхода солнца, но что принесетъ намъ этотъ день, чѣмъ онъ будетъ наполненъ—мы не знаемъ; можно предсказать затменіе солнца на столѣтіе и на тысячелѣтіе впередъ, но ничего нельзя сказать о томъ, что будетъ подъ солнцемъ, какое человѣчество и какое соціальное устройство будутъ его созерцать. Чѣмъ интенсивнѣе *богатство бытія*, тѣмъ слабѣе необходимость его законовъ, тѣмъ шире сфера возможностей, сфера свободы.

Но если существуетъ *дѣйствіе*, какъ *переходъ* отъ возможности къ *дѣйствительности*, какъ осуществленіе возможности (Verwirklichung), то существуетъ и *борьба возможностей*, моментъ *неопредѣленности* и необоснованности, предшествующій *опредѣленному* рѣшенію, обоснованному выбору; и необходимо помнить, что эти возможности суть *мои возможности*, *моя мощь* (Vermögen), что это *опредѣленіе* совершается разумнымъ сознаніемъ, мною *самимъ*, что оно есть *самоопредѣленіе*, что причина всѣхъ событій, вытекающихъ изъ дѣйствія, въ отличіе отъ всѣхъ другихъ причинъ физики и біологіи, есть сознательная причина, сознаніе, *субъектъ*. Такъ приходимъ мы къ другой категоріи этики, къ категоріи *субъекта*.

Есть еще одна важная особенность модальныхъ категорій этики въ отличіе отъ категорій природы: *этическая дѣйствительность содержитъ* въ себѣ дѣйствительность природную, ибо она созидается изъ тѣхъ возможностей, какія заложены въ природѣ, извлечены изъ природы; но *необходимость этическая* отнюдь *не содержитъ* въ себѣ необходимости природной. Въ лучшемъ случаѣ она еще должна быть сдѣлана *возможной*, чтобы потомъ перейти въ дѣйствительность. Если-бы этическая необходимость была вмѣстѣ съ тѣмъ необходимостью природы, тогда всякій вопросъ о свободѣ въ смыслѣ выбора, въ смыслѣ возможности поступить такъ, или иначе—отпалъ-бы совершенно. Но *опытъ*, самый очевидный, показываетъ, что это не такъ. Этическая *необходимость* представляется порою прямо *невозможностью* съ точки зрѣнія естественнаго порядка вещей; и только убѣжденіе въ томъ, что кругъ *возможностей* шире, чѣмъ намъ кажется на первый взглядъ, что онъ расширяется съ расширеніемъ нашего знанія, что эти-

ческая необходимость ставитъ задачу безконечнаго исканія возможностей,—только это даетъ намъ силу не отчаиваться въ *возможности* воплотить въ *дѣйствительности* то, что стоитъ предъ нами, какъ этическая *необходимость*, даетъ намъ силу сказать: „du kannst, denn du sollst".

Своеобразное модальное свойство этическихъ законовъ объясняется тѣмъ, что соотношеніе модальныхъ ступеней природы иное, нежели соотношеніе модальныхъ ступеней свободы. Природная *дѣйствительность* содержитъ въ себѣ возможность и необходимость; то, что *дѣйствительно* существуетъ, съ теоретической точки зрѣнія представляется, какъ единственно-возможное и, слѣдовательно, необходимое [1]). Иначе—въ области модальныхъ ступеней свободы: тамъ *дѣйствительно* существующее отнюдь не есть необходимое, отнюдь не есть единственно-возможное.

Всякая *дѣйствительность* по принципу трансцендентальнаго метода объясняется изъ *сверхдѣйствительныхъ* основаній, изъ принциповъ [2]). „Сверхдѣйствительныя" основанія съ модальной точки зрѣнія суть условія *возможности* (по Канту „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung") и они становятся *достаточными* основаніями, когда обнаруживаютъ *невозможность иного* факта, кромѣ даннаго и, слѣдовательно, *необходимость* того, что есть, необходимость дѣйствительности; и вотъ эти „сверхдѣйствительныя" трансцендентальныя *основанія необходимости* различно относятся къ дѣйствительности, на нихъ покоющейся: природная дѣйствительность ими обосновывается, они составляютъ *предположенія*, лежащія въ основѣ всякой дѣйствительности, логическія основанія, подъ нее подведенныя (ὑποθέσαις); иначе относится дѣйствительность этическая къ своимъ основаніямъ: послѣднія не только ее обосновываютъ, но и разрушаютъ, не только говорятъ ей „да", но и „нѣтъ", не только *предполагаются* этической дѣйствительностью, но и отвергаются, нарушаются ею, а потому представляютъ собою такія основы, такія *начала*, которыя *не предполагаются* содержащимися въ дѣйствительности, *не могутъ быть положены подъ нее* (ἀρχὴ ἀνυπόθετος). Таковою является *идея добра* у Платона и таковою-же будетъ всякая этическая идея.

---

[1]) Въ этомъ смыслѣ Фихте говоритъ, что эмпирія, фактическое бытіе, опытъ есть *необходимая дѣйствительность* въ противоположность другой дѣйствительности, не необходимой Thats. 1813. IX. 429. 433.

[2]) См. Thats. 1813. У насъ выше стр. 28—30.

Идея государства является условіемъ для пониманія всякаго эмпирическаго государства, она составляетъ его принципъ, его основу, подобно тому, какъ законы движенія являются принципомъ (началомъ) пониманія всякаго дѣйствительнаго движенія въ мірѣ. Но съ другой стороны, *идея государства* подрываетъ и осуждаетъ всякое эмпирическое государство, говоритъ ему „нѣтъ!" отказываетъ ему въ санкціи; она отказывается признать эту дѣйствительность единственно-возможной и необходимой. Здѣсь необходимость не лежитъ *подъ* дѣйствительностью, а возвышается *надъ* нею, подобно солнцу (идея добра уже не есть ὑπόθεσις, а ἀρχὴ ἀνυπόθετος). Въ своихъ постоянныхъ утвержденіяхъ и отрицаніяхъ *этическая необходимость* дѣлаетъ всякую дѣйствительность чѣмъ-то переходнымъ, чѣмъ-то *среднимъ* между нужнымъ и ненужнымъ, превращаетъ ее въ *средство*, въ *путь*.

Въ теоретической области мы исходимъ изъ проблематической дѣйствительности, чтобы къ ней же вернуться, найдя основанія ея возможности и необходимости; а въ этической области мы имѣемъ постоянный переходъ къ *другой* дѣйствительности,— не простое *существованіе* природы, а осуществленіе (Wirklichwerden) культуры. Если природа безъ свободы *только существовала* и больше ничего, то теперь она *осуществляетъ* царство свободы [1]). Здѣсь уже не дѣйствительность, а *дѣланіе дѣйствительнымъ*, или *дѣйствіе* (не Wirklichkeit, а Verwirklichung).

Теперь только намъ становится понятнымъ, почему сферу этическаго бытія мы называли *царствомъ свободы:* здѣсь нѣтъ больше власти желѣзной механической необходимости, здѣсь кончается царство ἀνάγκη, и начинается область свободныхъ замысловъ Прометея. *Свобода* выражаетъ особое *модальное* свойство этого новаго царства, этой новой дѣйствительности, именно то, что оно „*можетъ быть, или не быть*".

Наступленіе новой, *высшей* ступени бытія всегда представляется, говоритъ Фихте, въ формѣ *мощи* (Vermögen), свободы; всегда есть нѣчто, что можетъ быть, или не быть; напр. человѣкъ можетъ пребывать въ чистой эмпиріи, въ царствѣ природы и долженъ пребывать въ немъ, чтобы затѣмъ *высшее*, моральное его бытіе появилось, какъ возникшее, которое могло и не быть [2]). Царство свободы съ продуктами культуры представляется

---

[1]) Ср. Thats. 1813. IX. 444.

[2]) Thats. 1813. IX. 537.

съ точки зрѣнія природной необходимости чѣмъ-то непрочнымъ и случайнымъ, что могло-бы и не быть, и что можетъ быть уничтожено. Безъ роскоши культуры бытіе могло-бы обойтись. И продукты свободы представляютъ именно роскошь, богатство, *мощь* бытія. Не мертвый камень, который покоится *неизмѣнно*, представляетъ наибольшее напряженіе бытія; нѣтъ, прочность здѣсь покупается бѣдностью. Самое *измѣнчивое*—есть самое *мощное*: то, что развертываетъ наибольшее богатство *возможностей*, и есть истинная мощь.

Во второмъ періодѣ Фихте стремится урѣзать значеніе свободы воли въ смыслѣ *свободы выбора*. Она, по его мнѣнію, не можетъ быть чѣмъ-то высшимъ, абсолютнымъ, и составляетъ лишь *переходный* моментъ. Въ какой моментъ индивидуумъ свободенъ? Когда онъ остается подъ властью природныхъ влеченій, онъ безусловно несвободенъ, онъ „дѣйствуетъ по закону природы“, онъ погруженъ въ ея царство; съ другой стороны, когда онъ опредѣляется нравственнымъ закономъ, то онъ точно такъ же не свободенъ, ибо здѣсь нѣтъ никакого выбора, здѣсь произошло рѣшеніе навѣки подчиниться нравственному закону, отказаться отъ произвола своей воли и сказать: „да будетъ воля Твоя!“ Но гдѣ-же въ такомъ случаѣ лежитъ свобода? Она лежитъ „*въ переходѣ*, въ поднятіи отъ природы къ нравственности“, она заключена въ томъ моментѣ, когда индивидуумъ „вырвался изъ подъ власти природнаго закона, но еще не опредѣлилъ себя закономъ нравственнымъ“ [1]). Въ своемъ „Anweisung zum seligen Leben“ 1806 г. Фихте понимаетъ *свободу* индивидуума, какъ *возможность* подниматься отъ низшихъ ступеней бытія къ высшимъ (всѣхъ ступеней бытія и всѣхъ возможныхъ этическихъ точекъ зрѣнія онъ насчитываетъ здѣсь пять), какъ *возможность* остаться на любой ступени, выбирать между ними. Эта возможность сознается имъ и переживается. Существуетъ особый *аффектъ свободы*, аффектъ произвола, аффектъ самостоятельности [2]), когда индивидуумъ какъ-бы наслаждается своею *мощью*, тѣмъ, что онъ вырвался изъ потока природы и стоитъ надъ нимъ, сознавая, что *можетъ* снова упасть въ этотъ потокъ, и *можетъ* начать восхожденіе къ мірамъ инымъ. Существуютъ характеры, у кото-

---

[1]) Thats. 1810—11. II. 671. 672. 674—675. Syst. d. Sitt. 1812. XI. 20—22. 26—29. Anweis. zum sel. Leben. 1806. V. 518.

[2]) V. 513. 514. 530.

рыхъ этотъ аффектъ достигаетъ высокаго напряженія и которымъ переходный моментъ неопредѣленныхъ возможностей кажется чѣмъ-то самоцѣннымъ и абсолютнымъ. Они ставятъ надъ всѣмъ власть своего беззаконнаго *произвола* (gesetzlose Willkür) [1]. Здѣсь разгадка аффекта власти, властнаго характера: его соблазнъ состоитъ въ наслажденіи неограниченными возможностями, въ чувствѣ „я все могу", во всемогуществѣ. Многіе герои исторіи, говоритъ Фихте, обладали этимъ характеромъ, и въ немъ дѣйствительно есть нѣчто героическое, возвышающее его надъ чувственнымъ человѣкомъ, надъ трусливымъ эгоистомъ, боящимся лишеній и страданій и рабски бѣгущимъ за наслажденіемъ. Властный характеръ столь-же властвуетъ надъ своими страстями, сколь и надъ другими людьми. Такой характеръ выше, но зато и опаснѣе. чѣмъ характеръ чувственнаго себялюбца, человѣка толпы [2]. Наполеонъ, по мнѣнію Фихте, является воплощеніемъ такого типа, Наполеонъ, сдѣлавшій свою индивидуальную волю, свой капризъ—міровымъ закономъ [3]. Наполеонъ не французъ, подчеркиваетъ Фихте; ему не кажется что такой характеръ есть національный характеръ французовъ, а тѣмъ болѣе нѣмцевъ; но онъ забылъ національнаго бога *Вотана*, какъ разъ воплощающаго въ себѣ жажду власти и произвола, жажду возможностей: Walküre (Willkür)—его любимое дѣтище!

Тотъ, кто поднялся на эту ступень, еще не вошелъ въ царство свободы, въ царство нравственности; нужно оставить ее позади, нужно отказаться отъ своеволія, нужно отдать свою волю, нужно разъ навсегда сдѣлать выборъ и потерять затѣмъ всякую свободу выбора—такова основная идея этики Фихте, съ особой силой подчеркнутая во второмъ періодѣ его философіи [4]. Для того, кто поднялся на ступень высшей нравственности, исчезаетъ аффектъ произвола, пропадаетъ любовь и даже вѣра въ свою самость, стоящую независимо отъ всего, самостоятельно [5]; для

---

[1]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 190.

[2]) Syst. d. Sitt. 1798. IV. 184—191. Фихте здѣсь не согласенъ съ Платономъ, дающимъ въ „Государствѣ" описаніе тираническаго характера. Тиранъ Платона преданъ низменнымъ страстямъ, является игрушкою аффектовъ. Такой человѣкъ, по мысли Фихте, не можетъ опредѣлять судьбу людей, не можетъ долго и прочно властвовать.

[3]) Staatsl. 1813. IV. 424—430.

[4]) См. напр. Syst. d. Sitt. 1812. XI. 61—62.

[5]) Anw. zum sel. Leb. 1806. V. 514.

него должно наступить полное погруженіе свободы въ законъ, самопожертвованіе свободы [1]). Свобода выбора исчезла потому, что сфера неопредѣленныхъ *возможностей* устранена *дѣйствительностью* этической необходимости: тотъ, кто поднялся на высшую ступень нравственности, „завершилъ все возможное, поднялъ возможность до степени дѣйствительности, исчерпалъ свою мощь и истратилъ мѣру своей свободы“ [2]); какія возможности могутъ ему еще представляться? Паденіе на низшія ступени бытія? Но этого не можетъ захотѣть нравственный человѣкъ; вѣдь онъ наслаждается блаженствомъ *любви*, аффектомъ наивысшаго напряженія бытія, не тѣмъ Эросомъ, который, по выраженію Плотина, стоитъ снаружи у двери, а той *любовью*, которая живетъ въ царствѣ свободы, въ царствѣ Божіемъ.

* * *

Нельзя мыслить *свободное дѣйствіе* безъ понятія *цѣли*, безъ понятія *выбора*, безъ перехода этической *необходимости* въ этическую *дѣйствительность*. Но со всѣми этими категоріями мы еще не имѣемъ истинной свободы. Не хватаетъ еще самаго главнаго: дѣйствующаго *лица*. Нравственныя цѣли суть *мои* цѣли, выборъ есть *мой* выборъ, этическая необходимость есть *моя*, мною сознанная необходимость („моральный законъ *во мнѣ*“). Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что *я самъ*, мое *самосознаніе* играетъ первостепенную роль въ этикѣ. Не будетъ никакой свободы и никакого дѣйствія безъ *самосознанія* дѣйствующаго лица [3]). Свободно дѣйствующимъ себя можетъ назвать только тотъ, кто 1) созидаетъ понятіе о желаннѣмъ посредствомъ абсолютной мощи интеллигенціи и 2) воплощаетъ это понятіе въ дѣйствительности посредствомъ реальнаго дѣйствія. Такія *понятія цѣли*, созданныя самимъ сознаніемъ и живущія въ сознаніи, будутъ не *отображеніемъ* даннаго, какимъ являются теоретическія понятія, а *про-*

---

[1]) См. That. 1810—1811. II. 674—675.

[2]) Anw. zum sel. Leb. 1806. V. 514.

[3]) „Я не могу ступить шагу, не могу двинуть рукой, или ногой безъ интеллектуальнаго созерцанія моего *самосознанія* въ этихъ дѣйствіяхъ; только при посредствѣ этого созерцанія я знаю, что я это дѣлаю, только при его посредствѣ я отличаю мое дѣйствіе и въ немъ себя самого отъ найденнаго объекта дѣйствія. Каждый, кто приписываетъ себѣ дѣятельность, опирается на это созерцаніе“. Zweite Einleit. i. d. Wiss. 1797. I. 463. Ср. ib. 492.

образами созидаемаго [1]). Эти прообразы (Vorbilder) суть безъ сомнѣнія продукты творческаго воображенія, творческіе замыслы фантазіи, безъ которыхъ нѣтъ никакого свободнаго созиданія [2]). Вотъ почему субъективная область свободной фантазіи сохраняетъ позитивное значеніе въ этикѣ и въ эстетикѣ, и не подлежитъ здѣсь тому гоненію, какому она подвергалась въ сферѣ логики [3]). Въ *дѣйствіи* субъективные образы становятся источникомъ и основаніемъ событій въ объективномъ мірѣ; изъ *мышленія* субъекта вытекаетъ объективное *бытіе* [4]). Въ этомъ смыслѣ Фихте и называетъ свободу способностью причинности черезъ понятіе. Понятіе, живущее въ сознаніи, становится реальною силою, дѣйствующею причиною [5]). *Сознаніе*, какъ носитель хотѣній, цѣлевыхъ понятій (Zweckbegriffe), прообразовъ, будетъ такимъ образомъ основной конститутивной категоріей этики [6]). *Consciencia* есть необходимая основа, необходимая гипотеза этики.

Домъ существуетъ въ душѣ архитектора, въ его воображеніи, до того, какъ онъ будетъ построенъ, и во все время, пока онъ строится; точно такъ-же проэктъ государственныхъ реформъ живетъ въ душѣ политика. „Понятіе въ душѣ“, *εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ* [7]) есть тотъ свѣточъ разума, который освѣщаетъ путь всякому творчеству. Во всякомъ дѣйствіи *сознаніе* держитъ предъ собою *прообразъ* того, что должно быть сдѣлано, „Vorbild für das hervorzubringende Product“ [8]). И этотъ прообразъ не есть что-то элементарно простое, онъ представляетъ собою *предвосхищеніе*

---

[1]) Best. des Menschen. 1800. II. 250.

[2]) Thats. des Bew. 1813. IX. 493—495 (въ рѣшеніи дѣйствовать эти образы закрѣпляются и дѣлаются независимыми отъ свободы фантазіи, воображенія). Понятіе *прообраза*, какъ существенное для этики, сохраняется на протяженіи всей системы и всѣхъ ея періодовъ. См. Wiss. 1794. I. 267. Grundl. des Naturrechts. 1796. III. 37. Syst. der Sitt. 1798. IV. 66. 71. 86. Syst. d. Sitt. 1812. XI. 16. 17. 18.

[3]) Thats. des Bew. 1813. IX. 499. Ср. у насъ выше стр. 259 ff. Могъ-ли Прометей создать культуру и искусство безъ полета огненной фантазіи, укравшей огонь съ неба? Всякій творецъ есть поэтъ (*ποιητής*).

[4]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 9. Syst. der Sitt. 1798. IV. 2. 35. 36. 37. 86.

[5]) ib. IV. 37. 33. Ср. Syst. der Sitt. 1812. XI. 12. 13.

[6]) Вотъ почему Фихте вводитъ категорію сознанія, „форму сознанія“ въ *основоположеніе* всей этики. См. ib. XI. 3. 7.

[7]) Выраженіе Аристотеля см. Metaph. Z. c. VII. 1032 B. И Аристотель и Платонъ отмѣчали необходимость прообразовъ для всякаго творчества. Прообразъ государства необходимъ для политика. См. De Repub. 472 E. 501 A, B, C.

[8]) Syst. der Sitt. 1812. XI. 16.

всего сложнаго и извилистаго пути творчества: „дѣйствіе“, говоритъ Фихте, „есть органическое единство разнообразнаго... предположите, что это разнообразное есть abcd... тогда будетъ ясно, что реальная сила необходимо опредѣляетъ себя отъ a именно къ b, а никакъ не къ какому-либо возможному —b (минусъ b), отъ b къ c, а не къ —c, и т. д. Это можетъ быть ею выполнено только согласно съ какимъ-либо прообразомъ (nach einem Vorbilde), который содержитъ въ себѣ уже въ законченномъ видѣ и въ формѣ единства, все то, что дѣйствіе должно произвести въ послѣдовательномъ порядкѣ (successiv), т. е. abcd и т. д.“ [1]). Если каждый прообразъ антиципируетъ цѣлый рядъ образовъ, то ясно, что прообразъ безконечнаго идеала содержитъ въ себѣ предвосхищеніе безконечнаго ряда этихъ послѣднихъ. Въ „Thatsachen des Bewusstseins“ 1813 г. Фихте показываетъ намъ, какъ этическая задача безконечнаго упорядочиванія матеріи развертывается въ рядъ образовъ: каждый образъ (напр. y) есть порядокъ матеріи и притомъ такой, который выходитъ за предѣлы непосредственно даннаго. И только принявъ форму перваго образа, пройдя черезъ его порядокъ, матерія можетъ принять форму второго и т. д. „Единый образъ абсолютнаго порядка матеріи... распадается на безконечный рядъ образовъ, изъ которыхъ каждый представляетъ новый порядокъ матеріи“. „Каждый слѣдующій членъ ряда необходимо обусловленъ предыдущимъ созиданіемъ и упорядочиваніемъ матеріи вплоть до перваго образа, непосредственно примыкающаго къ данной матеріи и не предполагающаго предшествующаго созиданія“. Такъ мы получаемъ непрерывный безконечный рядъ отъ простого продукта природы до конечной цѣли абсолютнаго порядка [2]). Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что прообразъ идеала, объемлющій сразу „въ законченномъ видѣ“ и въ „единомъ образѣ“ весь безконечный рядъ, представляетъ собою примѣненіе категоріи актуальной безконечности. Душа предвосхищаетъ, воображаетъ актуальную безконечность добра [3]). Всякое *этическое дѣяніе* предполагаетъ такой

[1]) ib.

[2]) Thats. des Bew. 1813. IX. 556—558.

[3]) Это не значитъ, что безконечный прообразъ ясно и отчетливо представляется каждымъ сознаніемъ. Фихте здѣсь-же напоминаетъ, что идеалъ ирраціоналенъ, не замкнутъ „въ форму понятія“ (IX. 557). Но какъ-бы неясенъ, туманенъ и даже ошибоченъ не былъ прообразъ идеала, все-же нравственное сознаніе хочетъ въ немъ предвосхитить всю безконечность добра.

сознательный взоръ, брошенный въ безконечность: оно должно совершаться sub specie aeternitatis.

Нетрудно замѣтить, что въ понятіи прообраза и ряда образовъ предполагается и содержится категорія *реляціи*, категорія *цѣли и средствъ*. Въ самомъ дѣлѣ, отношеніе (реляція) прообраза къ ряду посредствующихъ образовъ есть отношеніе цѣли къ средствамъ. Прообразъ дома есть цѣль для архитектора, къ которой его воображеніе должно найти весь рядъ средствъ. Сознаніе держитъ предъ собою безконечный рядъ *образовъ цѣлей и средствъ*. Однако *категорія субъекта* прибавляетъ нѣчто новое къ категоріи реляціи. Реляція цѣлей и средствъ можетъ быть на лицо и внѣ всякой сознательности и до всякаго сознанія, какъ напр. въ цѣлесообразномъ органическомъ продуктѣ природы. Но цѣлесообразность природы должна-же чѣмъ нибудь отличаться отъ иной, высшей цѣлесообразности свободы. Если *реляція* цѣли и средства въ томъ и другомъ случаѣ остается одной и той-же, то должно-же всетаки существовать какое-либо *качественное* отличіе. Оно состоитъ въ томъ, что нравственныя (или вообще культурныя) цѣли и средства суть *наши*, *нами* избранныя цѣли, созданныя нашимъ творческимъ воображеніемъ, живущія въ *нашемъ сознаніи* въ формѣ прообразовъ. Если дѣйствіе есть воплощеніе этихъ прообразовъ и цѣлей въ объективной дѣйствительности, то послѣдняя будетъ несомнѣнно носить на себѣ отпечатокъ *нашей*, *нами* созданной и намъ желанной дѣйствительности. Этимъ именно дѣйствительность культуры *качественно* отличается отъ дѣйствительности природы. Новый, сверхприродный порядокъ разнообразнаго, говоритъ Фихте, отличается отъ продуктовъ природы тѣмъ, что онъ вытекаетъ изъ *я* и потому носитъ на себѣ печать *духовности* [1]). Въ своихъ твореніяхъ духъ узнаетъ самого себя. Закономѣрность этого творчества и твореній не есть внѣшняя, чуждая духу закономѣрность (гетерономія), а, напротивъ, имъ самимъ избранный, принятый, одобренный порядокъ (автономія) [2]). Въ этомъ смыслѣ и Кантъ понималъ автономію, какъ такой порядокъ, котораго *можно желать* въ качествѣ всеобщаго и необходимаго.

---

[1]) Syst. d. Sitt. 1812. XI. 67—70. Еще въ Наукоученіи 1794 г. Фихте опредѣлялъ это качественное отличіе, какъ согласованность, или несогласованность съ требованіемъ чистаго *Я*. I. 261. 269. 277.

[2]) Syst. d. Sitt. 1798. IV. 56. 60.

Но не только въ одномъ этомъ смыслѣ категорія субъекта царитъ надъ всею сферою этики: субъектъ есть не только *дѣйствующее лицо*, но и тотъ высшій принципъ, *ради* котораго предпринимаются всѣ дѣйствія, ихъ *конечная цѣль*. Разумное существо есть не только causa efficiens, но и causa finalis царства свободы. Оно создаетъ царство культуры, царство свободы, чтобы самому быть свободнымъ; въ концѣ концовъ оно *создаетъ само себя*: свобода есть *самосозиданіе* [1]), нравственное хотѣніе есть *самоопредѣленіе*, [2]) этическая дѣятельность есть созиданіе субъекта, *я*, или „дѣятельность, возвращающаяся въ себя“. [3]) Если дѣятельность *лица* устремлена на внѣшній міръ, на природу, какъ это имѣетъ мѣсто въ области *техники и хозяйства*, то все-же въ концѣ концовъ она „возвращается въ себя“, ибо имѣетъ въ виду само это лицо, само разумное существо, какъ конечную цѣль, ради которой существуетъ и создается вся эта матеріальная культура [4]). Міръ *вещей* есть міръ *средствъ* и только средствъ для свободной личности; никогда *вещь* не имѣетъ права стать конечною цѣлью для лица, никогда лицо не должно становиться рабомъ вещей. Только само лицо имѣетъ право быть конечною цѣлью, только *личность* есть *самоцѣль*. Она сознаетъ и мыслитъ свою разумность и свою свободу, какъ конечную цѣль, слѣдовательно держитъ предъ собою эту цѣль, какъ *прообразъ*, какъ идеалъ разумнаго существа, идеалъ *царства лицъ*, *какъ самоцѣлей*. Самоцѣлью не можетъ конечно быть эмпирическая личность, эмпирическое человѣчество, человѣкъ, какимъ мы его знаемъ; идеалистическая этика не допускаетъ такого истолкованія въ духѣ позитивизма и утилитаризма [5]). Кантъ опредѣляетъ конечную цѣль въ такихъ выраженіяхъ: „die Menschheit“, „die vernünftige Natur“, „das Vernünftige Wesen“; человѣчество здѣсь означаетъ *идею человѣчества*,

---

[1]) ib. IV. 32.

[2]) Thats. der Bew. 1813. IX. 480—482.

[3]) Zweite Einleit. 1797. I. 462. Wiss. 1794. I. 256—257. Ср. 270—276.

[4]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 275. 343.

[5]) Человѣкъ есть самъ для себя не цѣль, а *средство осуществленія нравственнаго закона*, говоритъ Фихте. Въ эмпирическомъ мірѣ онъ представляетъ дѣйствительно абсолютную цѣнность, самоцѣль, но лишь потому, что онъ есть „*средство* реализовать разумъ“, въ этомъ и состоитъ „*достоинство человѣка*“, достоинство лица (Syst. d. Sitt. 1798. IV. 255—256); не въ томъ, что онъ вообразитъ, что нѣтъ ничего выше человѣка, а въ томъ, что онъ пойметъ, что человѣкъ есть необходимая ступень къ высшему.

а идея, какъ безконечная задача, есть непремѣнно заданіе *иного*, никогда не бывалаго человѣчества. „Разумное существо“ обнимаетъ собою не только человѣка, но и *сверхчеловѣка*, содержитъ въ себѣ всѣ безконечныя потенціи Логоса, ибо вѣдь и Богъ мыслится, какъ разумное существо. Идеалистическая этика непремѣнно требуетъ „*любви къ дальнему*“, требуетъ предвосхищенія далекаго идеала, любви къ прообразу [1]). Лишь въ такомъ сверхкантіанскомъ истолкованіи раскрывается глубокая мудрость знаменитой формулы Канта: она можетъ принять въ себя идеалистическій порывъ Ницше и все-же остаться незыблемой; и она глубже ницшеанства, ибо рѣшаетъ антиномію любви къ ближнему и любви къ дальнему. Въ самомъ дѣлѣ, кто-же долженъ любить дальнее, если не я самъ и мои ближніе? и любовь къ дальнему, любовь къ прообразу есть нѣчто святое во всѣхъ насъ, то самое, что безусловно достойно любви. Это и есть „die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern“, о которой говоритъ Кантъ [2]). И только ради нея, ради идеи человѣчества, ради божественнаго прообраза, порою почти померкшаго, почти забытаго въ душѣ человѣка, я долженъ обращаться съ каждымъ, какъ съ цѣнностью, какъ съ цѣлью, а не какъ со средствомъ только. Въ ближнемъ я долженъ любить дальняго, потенцію и прообразъ дальняго. Такимъ образомъ, *личность*, *сознаніе*, *самосознаніе* есть такая категорія, такая форма бытія, которая не исчерпывается извѣстнымъ намъ эмпирическимъ человѣкомъ и человѣчествомъ; она допускаетъ безконечное наростаніе мощи отъ человѣческаго самосознанія до предѣла иного, неизвѣстнаго намъ божественнаго самосознанія [3]). И то и другое есть, однако, самосознаніе, *я*. Вотъ что даетъ право Фихте примѣнять терминъ

---

[1]) См. Проблемы идеализма. М. 1903 г. Статья Франка: „Этика любви къ дальнему“. Ни одинъ философъ, работающій въ области проблемъ этики, не можетъ обойти эту замѣчательную статью, дающую наиболѣе глубокую оцѣнку этики Ницше. Особенную заслугу автора составляетъ то, что онъ понялъ цѣнность Ницше въ ту эпоху, когда отрицательное отношеніе къ послѣднему считалось истиннымъ доказательствомъ этическаго идеализма. Но и теперь и на долгіе годы она сохранитъ все свое значеніе, какъ камень для зданія идеалистической этики.

[2]) Kant. Grundlegung zur Metaph. der Sitt. Her. v. Kirchmann. 1870. S. 52—53.

[3]) Смѣшно думать, что развитіе останавливается на человѣческомъ сознаніи, какъ на послѣднемъ звенѣ.

я и къ конечному человѣческому сознанію и къ идеѣ безконечнаго субъекта. Это не смѣшеніе, а глубокая мысль. Мы должны лишь добавить, что Абсолютное не тождественно съ самосознаніемъ, которое составляетъ лишь особую ступень бытія. Оно есть не менѣе чѣмъ сознаніе, но оно можетъ быть чѣмъ-то безконечно большимъ, чѣмъ сознаніе, можетъ быть *сверхсознаніемъ*.

И эта этическая категорія нравственнаго субъекта, лица отнюдь не отбрасываетъ понятія природнаго человѣка, а напротивъ предполагаетъ послѣднее, вбираетъ его въ себя. Здѣсь повторяется то-же, что отмѣчалось въ каждой категоріи этики. *Личность*, говоритъ Фихте, есть съ одной стороны природное цѣлое (Naturganges), а съ другой стороны начало появленія *разумности*, начало дѣйствія, выходящаго за предѣлы природы и вмѣстѣ съ тѣмъ производящаго обратное воздѣйствіе на природу (Handeln, das in die Natur zurückgreift) [1]. Въ этихъ словахъ всего ярче выражена неразрывная связь природы съ нравственнымъ самосознаніемъ. Царство свободныхъ лицъ не требуетъ уничтоженія природы, отрѣшенія отъ природы, оно означаетъ лишь превращеніе „*безсознательнаго развитія природы*“ въ форму „яснаго *сознательнаго* понятія черезъ посредство человѣка“ [2]. Нравственная личность состоитъ изъ тѣла и души, этическое самосознаніе требуетъ того и другаго [3]; и тѣло не есть печальная необходимость, какъ думаетъ отрѣшенный идеализмъ, не *темница* души, а *храмъ* духа. Философскія и религіозныя системы, отрицающія отрѣшенный идеализмъ, должны неизбѣжно признать идею одухотворенной, этизированной, спасенной *природы*. Субъектъ составляетъ, такимъ образомъ, центральную категорію этики. Точное выясненіе состава и примѣненія этой категоріи требуетъ постановки и рѣшенія одной проблемы, съ которой мы постоянно сталкивались, но которую до сихъ поръ еще не дѣлали предметомъ спеціальнаго разсмотрѣнія. Мы разумѣемъ проблему *дедукціи общества*, постоянно интересовавшую Фихте. Понять смыслъ

---

[1]) Wiss. 1801. II. 141. Позже Фихте старался еще сильнѣе подчеркнуть ту мысль, что свобода осуществляется въ природѣ и черезъ посредство природы: „die Natur kehrt durch die Ichform in sich selbst zurück“. Когда *я* дѣйствую, дѣйствуетъ природа, она только возвращается въ себя. Thats. des Bew. 1813. IX. 525.

[2]) Syst. der Sitt. 1812. XI. 42.

[3]) Доказательство этого положенія составляетъ тему „дедукціи тѣла“ у Фихте.

и значеніе этой дедукціи не такъ-то легко, Она болѣе всего затемнена тою педантическою схоластикой и дурнымъ догматическимъ апріоризмомъ, которымъ особенно страдаютъ произведенія перваго періода. Субъектъ этическій есть не одинокое *я*, а множество *я*, множество субъектовъ, общество лицъ. Такова тема этой дедукціи. Всѣмъ извѣстный изъ опыта фактъ существованія многихъ дѣйствующихъ индивидуумовъ, фактъ общества долженъ быть дедуцированъ *a priori* изъ первопринципа, изъ *я*. Этотъ первопринципъ есть чистое единство, единый субъектъ, единое сознаніе; и теперь спрашивается, какимъ образомъ изъ единаго *я вытекаетъ* множество *я*? Фихте думаетъ, что посредствомъ ряда діалектическихъ кунштюковъ можно изъ единаго *я* вывести не только „Luft und Wasser a priori“, но и множество людей a priori! Такая постановка вопроса возбуждала веселость современниковъ и Фихте самъ былъ въ этомъ повиненъ. Онъ сконцентрировалъ въ этой дедукціи всѣ ошибки своей системы: ложный апріоризмъ, ложный идеализмъ, подмѣну различныхъ значеній субъекта. Мудрено-ли, что она вышла запутанной и неубѣдительной? Изложеніе діалектическаго пути этой дедукціи, которую Фихте постоянно измѣнялъ, оставаясь ею недовольнымъ, не имѣетъ поэтому никакого смысла и нисколько не уясняетъ дѣла [1]). Необходимо подойти къ вопросу съ точки зрѣнія самаго широкаго и самаго современнаго пониманія системы Фихте, необходимо отстранить всѣ ошибочныя теченія этой системы, чтобы уяснить себѣ глубокую мысль, скрывающуюся за ними. Самъ Фихте старался въ послѣднемъ періодѣ своей философіи отклонить обычное наивно-догматическое пониманіе „дедукціи общества“: она вовсе не хочетъ *доказать* существованіе многихъ *я*, или удовлетворить любопытство „кунштюкомъ діалектики“, какъ это обыкновенно думаютъ; нѣтъ, ея задача—„*понять* міръ индивидуумовъ“, „узнать, въ чемъ *значеніе и смыслъ* этого расчлененія“, ибо оно „имѣетъ *скрытый смыслъ*“ [2]).

Дедукція общества у Фихте, несмотря на внѣшнее разнообразіе ея формъ въ различныхъ произведеніяхъ, выражаетъ въ

---

[1]) См. напр. добросовѣстное воспроизведеніе всѣхъ варьяцій „дедукціи общества“ у Löwe, Die Philosophie Fichtes. Stútt. 1862. S. 92—96, и популяризирующее обобщеніе основной мысли этой дедукціи у Xavier Léon, la philosophie de Fichte. Paris. 1902. p. 214—215. То и другое ничего не даетъ для уясненія скрытаго ея смысла.

[2]) Thats. des Bew. 1813. IX. 528—529.

сущности все время одну и ту-же мысль и доказывается однимъ и тѣмъ-же способомъ: *нѣтъ „я“ безъ „ты“*,[1]) нѣтъ самосознанія безъ принятія существованія другаго разумнаго существа [2]), нѣтъ конечнаго разумнаго существа безъ взаимодѣйствія съ другими, ему подобными [3]). *Самосознаніе* есть особое сопоставленіе и противопоставленіе *моего* сознанія и *не моего* сознанія. Нельзя сказать: „я самъ“, не противопоставивъ этому: „не я самъ“; при чемъ это *не я* будетъ не вещью, а другимъ сознаніемъ („ты“). Если-же *не я* останется только объектомъ, то мы получимъ только сознаніе, а не самосознаніе. Мы имѣемъ здѣсь, слѣдовательно, особое *расчлененіе* (противопоставленіе), продуктомъ котораго является самосознаніе, личность, конечное разумное существо, *индивидуумъ*. Индивидуумъ возможенъ вообще лишь *въ системѣ* индивидуумовъ, *въ соотношеніи* съ другими индивидуумами [4]). „Человѣкъ (а равно и всѣ конечныя существа вообще) только среди людей становится человѣкомъ... *если вообще должны существовать люди, то должны существовать многіе*“. Это не мнѣніе, построенное на опытѣ, а „истина, строго выведенная изъ понятія человѣка“. „Опредѣляя вполнѣ это послѣднее, мы необходимо переходимъ отъ мышленія одного къ принятію другого, чтобы объяснить перваго“ [5]).

Повидимому здѣсь высказана безспорная истина: конечное разумное существо возможно лишь среди другихъ, ему подобныхъ. *Личность, индивидуумъ* необходимо предполагаетъ множество индивидуумовъ. Вѣдь *индивидуумъ* (недѣлимое) есть предѣлъ дѣленія и, слѣдовательно, предполагаетъ раздробленность, раздѣ-

---

[1]) „Kein Ich ohne Du“; Якоби указываетъ, что онъ впервые выставилъ это положеніе въ своихъ письмахъ о Спинозѣ (1785). См. Werke. II. 40.

[2]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 221.

[3]) Grund. des Naturr. 1796. III. 30. ff.

[4]) *Индивидуумъ* есть одно разумное существо среди многихъ. Ib. III. 8. „Опредѣляется *въ противопоставленіи* другому разумному существу“. III. 42. Индивидуальность есть соотносительное понятіе (Wechselbegriff), никогда только *моя* индивидуальность, но всегда *моя* и *твоя*. III. 47. Индивидуумъ есть противопоставленіе сферъ свободы. III. 51. Индивидуумъ, *лицо*, индивидуальный характеръ означаетъ особую сферу свободы, въ области которой выбираетъ только онъ и никто другой. III. 56. Индивидуумъ есть *различеніе* и *противопоставленіе*. III. 130. Ср. Syst. der. Sitt. 1798. IV. 221.

[5]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 39. Ср. Syst. der Sitt. 1798. 218—219. Сдѣлать свободную дѣятельность объектомъ рефлексіи — значитъ противопоставить ей другую свободную дѣятельность, ее ограничивающую.

ленность *духа* на множество духовъ, подобно тому, какъ и *атомъ* выражаетъ раздробленность *матеріи* на множество послѣднихъ элементовъ. И все же вся эта дедукція оставляетъ чувство неудовлетворенности. Проистекаетъ оно изъ того, что мы имѣемъ здѣсь лишь *аналитическую* достовѣрность, истину, высказывающую, что А = А. Индивидуумъ существуетъ, конечно, въ системѣ индивидуумовъ, какъ и атомъ—въ системѣ атомовъ, но это простой анализъ понятія. Нѣтъ *я* безъ *ты!* Это безспорно, но лишь въ томъ случаѣ, если мы говоримъ здѣсь о такомъ *я*, которое берется въ противоположность *ты* и *онъ*, если мы говоримъ о *самосознаніи*, какъ о *моемъ* самосознаніи въ противоположность *не моему*. Но развѣ только въ этомъ смыслѣ можно говорить о субъектѣ, о *я*? Наукоученіе опредѣленно указывало, что его *я*, какъ принципъ дедукціи, *не* есть личность, *не* есть индивидуумъ [1]). И вотъ изъ такого-то сверхъиндивидуальнаго субъекта долженъ быть a priori выведенъ субъектъ индивидуальный, изъ „сознанія вообще“ должно быть выведено самосознаніе. Въ первомъ періодѣ своей философіи Фихте даетъ обѣщаніе это сдѣлать, но выполнить его не можетъ нигдѣ. Его „дедукція“ даетъ либо одни только аналитическія сужденія, либо подмѣнъ различныхъ значеній *я* (quaternio terminorum). Все время остается безъ отвѣта важнѣйшій вопросъ, почему нельзя остаться при томъ *я*, съ котораго начиналось Наукоученіе, при томъ *я*, которое стояло во взаимодѣйствіи съ *не я* [2]), почему необходимо перейти къ совсѣмъ иному *я*, къ тому, которое стоитъ во взаимодѣйствіи не съ вещами, а съ другими *я*? Почему вообще нельзя мыслить міръ, въ которомъ существуетъ *одинокое я*, познающее этотъ міръ и воздѣйствующее на него? Правда мы не получимъ тогда индивидуума, самосознанія, взаимодѣйствія индивидуумовъ, но послѣднее вѣдь и составляетъ проблему: почему *я* должно принять форму *индивидуума*? [3]). Для того, чтобы мыслить эмпирическій міръ, достаточенъ *одинъ субъектъ*; множество субъектовъ есть нѣчто, выражающее собою переходъ въ совсѣмъ иную область, въ область этики. Фихте неоднократно указывалъ на это [4]); но именно потому изъ

---

[1]) См. особенно Zweite Einleit 1797. I. 501—505.

[2]) Взаимодѣйствіе состояло въ томъ, что *не я* оказывало препятствіе дѣятельности *я* (gegenstand, als Widerstand; Anstoss), а *я* преодолѣвало это препятствіе.

[3]) Такъ формулирована проблема въ Syst. der Sitt. 1798. IV. 218.

[4]) См. напр. Syst. der Sitt 1812. XI. 61—66.

единаго субъекта нельзя вывести множества *я*: единый субъектъ выражаетъ лишь единство сознанія, единство опыта, единство науки. Нужно перейти къ другимъ категоріямъ, а ихъ никакимъ образомъ нельзя *вывести* изъ теоретической категоріи единаго субъекта. Такимъ образомъ, обѣщанная дедукція невыполнима; и это потому, что она ставила себѣ невозможную задачу: нельзя вывести всю систему опыта изъ единаго принципа, и высшимъ всеобъемлющимъ единствомъ не можетъ быть *я*, субъектъ. Эти двѣ предпосылки, на которыхъ покоится *догматическій раціонализмъ* и *субъективный идеализмъ*, должны быть отвергнуты и дѣйствительно отвергаются самимъ Фихте во второй его системѣ.

Какое значеніе получитъ теперь дедукція общества въ этой заново перестроенной системѣ? Въ чемъ состоитъ ея „скрытый смыслъ“? На мѣсто *я* здѣсь вступаетъ *разумъ*, какъ универсальная система; „дедуцировать“—теперь уже не значитъ вывести изъ *я*, а значитъ—указать мѣсто даннаго понятія въ системѣ разума, въ системѣ категорій (см. выше стр. 276 ff). Категорія *лица*, *индивидуума* должна войти въ универсальную систему категорій. Какъ и всякая другая категорія, она выражаетъ собою *особое противопоставленіе* (Durch); это не будетъ ни противопоставленіемъ одной и другой частицъ матеріи (атомовъ), ни противопоставленіемъ сознательнаго и безсознательнаго существа; мы будемъ здѣсь имѣть противопоставленіе *я* и *ты*, *одного лица* и *другаго*; а если противопоставленіе, то тѣмъ самымъ и сопоставленіе, *систему*, единство разнообразнаго. *Система индивидуумовъ* (или „система многихъ я“, „unum collectivum“, „система разумныхъ существъ“) представляетъ собою, какъ говоритъ Фихте, одно изъ расчлененій объективнаго міра (идущихъ въ безконечность) и является „основной формой наличнаго бытія“ (Grundform des Daseyns), иначе говоря — особой категоріей бытія [1]). Мы встрѣчаемся здѣсь съ наиболѣе богатой и сложной системой бытія, предполагающей существованіе иныхъ, простѣйшихъ системъ, являющихся условіемъ ея возможности. Эта категорія содержитъ въ себѣ множество другихъ простѣйшихъ категорій, другихъ болѣе элементарныхъ „расчлененій“. Показать ея мѣсто среди всѣхъ ступеней разума — это и только это можетъ означать ея дедукція. Подъ нею, какъ условія ея возможности, лежатъ категоріи природы, си-

[1]) Anw. zum sel. Leben. 1806. V. 530

стемы природныхъ силъ; сама она конституируетъ царство свободы, общину свободныхъ лицъ, свободныхъ духовъ[1]); и, наконецъ, надъ нею возвышается непостижимый Абсолютъ, къ которому этическая система свободныхъ духовъ лежитъ всего ближе (см. выше стр. 160). Дедукція общества должна раскрыть логическій составъ *системы интеллигенцій*, ея отношеніе къ другимъ категоріямъ этики и ко всѣмъ категоріямъ всего бытія вообще. Это и значитъ раскрыть „скрытый смыслъ“ системы интеллигенцій, понять ея мѣсто и ея роль во *всеединомъ*. Не нужно только думать вмѣстѣ съ догматическимъ раціонализмомъ, что смыслъ ея можетъ быть раскрытъ всецѣло въ философской системѣ; нѣтъ, и въ этомъ знаніи неизбѣжно присутствуетъ незнаніе[2]), и оно всего ярче выступаетъ въ отношеніи къ возможнымъ высшимъ ступенямъ и системамъ, въ отношеніи къ Абсолюту.

Система интеллигенцій представляетъ собою, какъ и всякая другая (напр. система атомовъ), *взаимодѣйствіе* противопоставленныхъ и сопоставленныхъ элементовъ. Но взаимодѣйствіе *я* и *ты* есть нѣчто совсѣмъ особое. Вѣдь каждое изъ этихъ *дѣйствующихъ лицъ* есть свободный субъектъ, дѣйствующій по цѣлямъ и обладающій способностью выбора[3]). Поэтому отношеніе между ними есть *свободное взаимодѣйствіе*[4]), и оно отличается отъ того взаимодѣйствія, которое существуетъ въ царствѣ природы (напр. отъ взаимодѣйствія атомовъ) всѣми основными категоріями свободы. Такъ прежде всего, взаимоотношеніе субъектовъ есть *телеологическое*, а *не каузальное* отношеніе. Каждый воздѣйствуетъ на другого, имѣя въ виду опредѣленную *цѣль*: вызвать извѣстное дѣйствіе съ его стороны; и оно вызывается вовсе не съ той принудительной необходимостью, съ какою слѣдствіе вытекаетъ изъ причины. Здѣсь имѣетъ мѣсто не принужденіе (necessiren), а *приглашеніе* къ свободному самоопредѣленію, *Aufforderung*[5]). Этимъ выраженіемъ Фихте хочетъ фиксировать всѣ особенности взаимоотношенія лицъ: и здѣсь нераздѣльная связь дѣйствія и противодѣйствія (*Wirkung und Gegenwirkung*), составляющихъ „*partes integ-*

---

[1]) Thats. des Bew. 1813. IX. 550. 519. Wiss. 1801. II. 143.

[2]) Фихте и самъ признавалъ нѣкоторую ирраціональность въ дедукціи общества: только другое *я* (ты) можетъ быть выведено a priori, но не множество *я* (онъ, они). См. Syst. der Sitt. 1798. IV. 221. 223.

[3]) Это установлено предшествующими категоріями этики.

[4]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 34. 40. 44.

[5]) ib. III. 36 - 39.

rantes извѣстнаго цѣлаго“ [1]), но противодѣйствіе, или точнѣе — обратное воздѣйствіе (Gegenwirkung) уже не будетъ коснымъ препятствіемъ вещи (Gegenstand, als Widerstand), преткновеніемъ (Anstoss), на которое наталкивается разумная дѣятельность, это будетъ встрѣчей съ другимъ разумнымъ существомъ, воздѣйствующимъ на насъ [2]). Его воздѣйствіе *вызываетъ* въ насъ сознаніе долженствованія по отношенію къ нему, *приглашаетъ* насъ совершать опредѣленныя дѣянія. *Приглашеніе* (Aufforderung) есть призывъ къ самоопредѣленію, и разумное существо можетъ послѣдовать за нимъ, или нѣтъ, можетъ опредѣлить себя къ тѣмъ, или инымъ дѣйствіямъ [3]). Взаимная обусловленность дѣйствій отнюдь не есть уничтоженіе свободы, напротивъ, она есть призывъ къ свободѣ. *Призвать* другого къ дѣйствію можно лишь обращеніемъ къ его *я*, къ его *самосознанію*; для этого нужно вызвать въ его сознаніи представленіе цѣли, прообразъ дѣянія и затѣмъ ждать, что онъ *самъ* опредѣлитъ себя къ дѣйствію. Поэтому здѣсь мыслится общеніе интеллигенцій, общеніе черезъ посредство понятій („Wechselwirkung durch Begriffe und nach Begriffen... Geben und Empfangen von Erkenntnissen“) [4]). Обращаясь къ кому либо (къ „ты“), я предполагаю въ немъ свободу и разумность, способность понимать мой призывъ (Aufforderung); я не просто воздѣйствую на него (Handlung), я *обращаюсь* съ нимъ (Behandlung), какъ съ *личностью*. И взаимодѣйствіе *лицъ* покоится на принципѣ строгой взаимности: только потому я обращаюсь съ этимъ индивидуумомъ, какъ съ *личностью*, (behandele es als ein freies, als ein vernünftiges Wesen), что и онъ со своей стороны обращается со мною такъ-же. Откуда иначе могу я узнать, что предо мною свободно-разумное существо, а не зоологическій индивидуумъ, не стихійная природа? Я признаю его за разумное существо, такъ-какъ и онъ признаетъ меня за таковое; но это взаимное *признаніе* можетъ выразиться только въ дѣйствіи: „Что я думаю, другой не можетъ знать“;

---

[1]) ib. III. 34.

[2]) Шеллингъ такъ описываетъ эту встрѣчу: „Гдѣ моя моральная сила встрѣчаетъ противодѣйствіе, тамъ уже существуетъ не только *природа*. Въ страхѣ я останавливаюсь. Здѣсь *человѣчество*! звучитъ мнѣ навстрѣчу; *я не смѣю* идти дальше“. Фихте цитируетъ эти слова. См. Syst. der Sitt. 1798. IV. 225. Тамъ, гдѣ я встрѣчаю другое свободное существо, я уже не только не могу, но и *не долженъ* выполнять извѣстныхъ дѣяній. Ib. IV. 226.

[3]) ib. IV. 220. Grundl. des Naturr. 1796. III. 33. 34. 41. 43.

[4]) ib. III. 40.

„если я признаю другого, какъ разумное существо, то это значитъ, что я *обращаюсь* съ нимъ, какъ съ таковымъ— *ибо только дѣйствіе является такимъ общезначимымъ признаніемъ*“ [1]). Только потому я говорю ему „ты“, что и онъ говоритъ мнѣ „ты“, и разумное слово, обращенное къ человѣку, есть уже дѣйствіе, взаимодѣйствіе интеллигенцій, обращеніе съ индивидуумомъ, какъ съ лицомъ, а не какъ съ вещью.

Такъ создается *общеніе* лицъ (Gemeinschaft), своеобразная сѣть, сотканная изъ дѣйствій, *система* интеллигенцій, различныхъ и связанныхъ другъ съ другомъ, своебразное *единство противоположностей* (Vereinigung Entgegengesetzter in Eins) [2]). „Дедуцировать“ общество—значитъ показать „генезисъ“ общества, раскрыть, при помощи какихъ противопоставленій (категорій разума) созидается эта система. Мы старались показать, какъ при такомъ пониманіи оживаетъ и получаетъ глубокій смыслъ тотъ богатый, но запутанный и затемненный матеріалъ мыслей Фихте, который доселѣ оставался совершенно непонятымъ, неоцѣненнымъ, неиспользованнымъ [3]).

Если мы теперь, послѣ всего изложеннаго, снова поставимъ себѣ прежній вопросъ: почему основной конститутивной категоріей этики будетъ система интеллигенцій, а не единственный одинокій субъектъ, почему надъ природою возвышается и воздѣйствуетъ на нее община индивидовъ, [4]) а не одинокое сознаніе,—то отвѣтъ получится такой. Для того, чтобы мыслить природу, міръ вещей и воздѣйствовать на него, достаточно и одного *я*; мы будемъ имѣть предъ собою *систему* взаимодѣйствія *я* и

---

[1]) ib. III. 44—47. Курсивъ Фихте.

[2]) ib. III. 48. 47.

[3]) Единственный философъ, который понялъ значеніе *системы я—ты*, какъ фундаментальной категоріи этики, который призналъ, что „der Andere“ есть особое a priori — это Германъ Когенъ. Въ этомъ смыслѣ онъ взялъ все лучшее изъ „дедукціи общества“ у Фихте и ввелъ въ свою систему этики. См. Hermann Cohen. Ethik des reinen Willens. Berlin. 1907. S. 208—214. 248. Тѣмъ не менѣе послѣдняя во многихъ существенныхъ пунктахъ глубоко отличается отъ этики Фихте. Когенъ отрицательно относится ко всему мистическому, таинственному, онъ продолжатель раціонализма эпохи просвѣщенія; отсюда иное пониманіе идеи Бога. Кромѣ того, право и государство рѣшительно доминируютъ у него во всей сферѣ этики, что сближаетъ его скорѣе съ Гегелемъ, чѣмъ съ Фихте. И, наконецъ, у него нѣтъ той оцѣнки *индивидуальности*, какую мы встрѣчаемъ у Фихте въ послѣднемъ періодѣ.

[4]) См. напр. Syst. der Sitt. 1812. XI. 65—66.

не я; эта система возможна и даже необходима, но она представляетъ собою лишь матерію, лишь элементъ для построенія высшей, безконечно болѣе богатой и сложной системы взаимодѣйствующихъ лицъ; послѣдняя создается изъ этихъ низшихъ системъ, какъ форма изъ матеріи: нельзя создать *взаимодѣйствіе* лицъ, если нѣтъ *дѣйствующихъ лицъ* (а каждое дѣйствующее лицо есть система взаимодѣйствія *я* и *не я*). Прійдя по ступенямъ наростающаго бытія къ *микрокосму*, какъ особой сложной системѣ, мы дѣлаемъ еще одинъ шагъ и поднимаемся къ системѣ микрокосмовъ, къ *макрокосмосу*, созданному изъ нихъ. Въ этомъ и состоитъ дедукція общества. Зачатокъ такой дедукціи мы находимъ у Лейбница. Одинокая *монада* есть нѣчто безконечно болѣе простое и бѣдное по сравненію съ системою монадъ, хотя все-же и сама она есть „цѣлый міръ, полный безконечности“ и „въ своей области какъ-бы малое божество“, способное познавать систему вселенной и дѣлать творческія попытки. Но какое богатство, какую мощную безконечность бытія показываетъ намъ общеніе монадъ, этихъ живыхъ зеркалъ, заглядывающихъ другъ въ друга и отражающихъ другъ друга въ безконечной взаимности! „Совокупность всѣхъ духовъ“, говоритъ Лейбницъ, „должна составлять градъ Божій“; онъ есть „*Міръ Нравственный въ Мірѣ Естественномъ*, и представляетъ собой наиболѣе возвышенное и самое божественное изъ дѣлъ Божіихъ“ [1]).

Конечная цѣль, *прообразъ*, *идеалъ*, составляющій искомое неизвѣстное философской этики, былъ по своему качественному содержанію опредѣленъ нами, какъ субъектъ, какъ *идеальное самосознаніе*. Теперь только раскрывается это содержаніе во всей полнотѣ. Не одинокій, нераздѣльно единый, вѣчно себѣ тождественный субъектъ является идеаломъ, а система субъектовъ; не единственный царствующій духъ, а царство многихъ духовъ. Здѣсь этика получаетъ критерій отличія добра отъ зла, достаточно глубокій и мощный.

Мораль *долженствованія* несомнѣнно формальна, ибо должное выражаетъ лишь модальную *форму* нравственнаго бытія; недостаточнымъ остается и опредѣленіе въ категоріяхъ реляціи (должная цѣль и должныя средства), и только здѣсь выявляется каче-

---

[1]) Лейбницъ. Монадологія. 1714. §§ 83. 84. 85. 86. Труды Моск. Псих. Общ. Эти слова Лейбница ясно показываютъ, почему Фихте такъ высоко его ставилъ.

ственное содержаніе: мы узнаемъ, *какая цѣль должна* быть осуществляема и какими средствами.

Община всѣхъ разумныхъ существъ, какъ единое цѣлое, будетъ конечною цѣлью; она и есть „объектъ нравственнаго закона", выраженіе „чистаго я", или „разума вообще"; „истинная добродѣтель состоитъ въ дѣятельности для общины" [1]). Тотъ особый „духовный порядокъ, духовная цѣль", которая доселѣ была опредѣлена только отрицательно, какъ „не составляющая природной цѣли" (kein Naturzweck),—теперь можетъ быть ясно указана: это община многихъ *я*, или духовъ и ея единство.

Единственнымъ критеріемъ, который ясно опредѣляетъ нравственное возвышеніе индивидуума, будетъ, по словамъ Фихте, „то ссстояніе, когда онъ является себѣ въ качествѣ члена общины, члена цѣлаго, какъ интегрирующая часть этого послѣдняго". Только теперь, заключаетъ Фихте, мы имѣемъ возможность усмотрѣть остававшееся неизвѣстнымъ матеріальное содержаніе нравственнаго закона. Всѣ дѣйствія и поступки (Handeln und Wirken) должны имѣть цѣлью создать единство общины: и дѣятельность научная, стремящаяся учить и учиться, выявляющая *всеобщезначимую* разумность, и дѣятельность техническая (praktische Fertigkeiten) и хозяйственная. Единая община индивидуумовъ есть самая высшая и самая цѣнная изъ ступеней бытія, намъ извѣстныхъ, она есть *образъ Божій* (Bild Gottes) въ мірѣ явленій, въ мірѣ наличнаго бытія [2]). Величайшая заслуга этики Фихте со-

---

[1]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 253—256. 343.

[2]) Syst. der Sitt. 1812. XI. 70—72. Ср. Syst. der Sitt. 1798. IV. 275. Въ послѣднемъ періодѣ своей философіи Фихте пытался придать дедукціи общества такую форму: этическимъ принципомъ, идеаломъ будетъ *единство*; но идеалъ есть нѣчто сверхдѣйствительное, нѣчто новое, не лежащее въ дѣйствительности, а лишь созидаемое изъ нея, онъ противополагается дѣйствительности, какъ единство—множеству. Единое этическое *я*, которое не дано сразу вмѣстѣ съ дѣйствительностью, можетъ образоваться только изъ многихъ *я*; поэтому дѣйствительность представляетъ собою множество *я*. См. Thats des Bew. 1813. IX. 545 — 546. 551 — 552. 573. Ср. Rechtslehre 1812. X. 500—501. Ueber das Wesen des Gelehrten. 1805. VI. 369. Эта мысль однако неудачна. Множество индивидуумовъ здѣсь истолковывается, какъ печальная необходимость природы, какъ распаденіе, стѣсненіе и нарушеніе истиннаго единства жизни (ib), какъ противоположность идеальному единству. Но тогда идеалъ требуетъ уничтоженія разнообразнаго, превращается въ абсолютное однообразіе, въ аналитическое тождество, сжимается въ точку. Здѣсь выражена антииндивидуалистическая тенденція, которая у Фихте въ концѣ кон-

стоитъ въ томъ, что она устанавливаетъ *объективный критерій* добра, достаточно широкій и всеобъемлющій: „*система абсолютной гармоніи*“ будетъ ея принципомъ, т.-е. система наиболѣе дифференцированнаго и наиболѣе интегрированнаго бытія, система наибольшаго единства наиболѣе противоположнаго, наиболѣе разнообразнаго; и „*систему интеллигенцій*“ она оцѣниваетъ такъ высоко лишь потому, что видитъ въ ней самую сложную и богатую систему [1]). Доказательство послѣдняго и составляетъ весь смыслъ „дедукціи общества“.

* * *

Фихте правильно понялъ и указалъ, что дедукція общества есть дедукція *индивидуума*, ибо индивидуумъ есть одинъ изъ многихъ. Но дедукція этимъ не исчерпана: не только *индивидуумъ* долженъ быть дедуцированъ, а и нѣчто болѣе сложное, болѣе важное, именно — *индивидуальность*. *Индивидуумъ* есть одинъ среди многихъ, ему подобныхъ, есть экземпляръ рода, поскольку онъ *можетъ быть замѣненъ* каждымъ другимъ экземпляромъ (exemplum) того-же рода; напротивъ, *индивидуальность* выражаетъ нѣчто своеобразное, особенное, *незамѣнимое*; и если индивидуумъ есть *единое въ родѣ*, то индивидуальность, какъ говорятъ обыкновенно, *единственное въ своемъ родѣ*. И вотъ, дедукція общества будетъ завершена лишь тогда, когда „система интеллигенцій“ будетъ истолкована, какъ *система индивидуальностей*, какъ система индивидуальныхъ духовъ, когда будетъ показано, что только такая система представляетъ *единство* наиболѣе расчлененнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе сросшагося (concrescere), наиболѣе *конкретнаго разнообразія*. Фихте не сразу пришелъ къ такому результату. Въ своемъ развитіи онъ прошелъ черезъ другія неправильныя истолкованія того *единства разнообразнаго*, которое составляетъ верховный принципъ этики. Онъ исходилъ вслѣдъ за Кантомъ изъ пониманія этого единства въ смыслѣ *единообразной этической закономѣрности*, для всѣхъ одинаковой, признающей всѣ индивидуальныя особенности за отклоненія, за нарушенія закона, или, въ лучшемъ случаѣ, за нѣчто случайное, нравственно-безразлич-

---

цовъ побѣждается полнымъ признаніемъ цѣнности индивидуальнаго. Истинная дедукція общества должна показать, что и самый идеалъ есть единство разнообразнаго, система, а не мертвое единство точки.

[1]) Ср. Wiss. 1801. II. 152—153.

ное. Здѣсь утверждается единство только *родовое*, требующее *однородности* въ соблюденіи закона [1]). Фихте вмѣстѣ съ Кантомъ стоитъ здѣсь на точкѣ зрѣнія абстрактнаго атомизма философіи просвѣщенія: люди, въ томъ, что есть въ нихъ цѣннаго, истинно-человѣчнаго, столь-же сходны между собою, какъ и атомы [2]). Но въ своемъ антииндивидуализмѣ Фихте идетъ пожалуй еще дальше Канта: онъ не довольствуется объединеніемъ индивидуумовъ въ однородномъ соблюденіи закона, онъ хочетъ *слить* ихъ въ единое *я*, въ единую волю, въ единую жизнь, въ которой всецѣло должна раствориться каждая индивидуальность; онъ хочетъ совсѣмъ уничтожить раздѣленіе единаго *я* на множество индивидуумовъ, сжать и стянуть ихъ всѣ въ единый центръ, въ единую точку. Повидимому эту мысль Ласкъ называетъ „монистическимъ элеатизмомъ“. Свой *антииндивидуализмъ* Фихте выражаетъ чрезвычайно ярко. Только всеобщій разумъ вѣченъ, говоритъ онъ, индивидуальность должна непрерывно отмирать, „все болѣе теряться во всеобщей формѣ разума“, „исчезать во всеобщихъ законахъ“; „начало и конецъ и вся сущность“ его философской системы требуютъ того, „чтобы индивидуальность была теоретически забыта, практически отрицаема“ [3]). Индивидуальное есть лишь неблагородное и безобразное [4]). Въ концѣ концовъ, оно есть небытіе: въ сущности и нѣтъ никакихъ индивидуумовъ [5]).

Чѣмъ сильнѣе пафосъ абстрактной всеобщности у Фихте, чѣмъ ярче его антииндивидуализмъ, тѣмъ болѣе глубокое значеніе получаетъ радикальное преодолѣніе этой точки зрѣнія имъ-же самимъ. Въ проблемѣ индивидуальности философія Фихте является какъ-бы двуликимъ Янусомъ. Одинъ ея ликъ

---

[1]) „Gleichförmigkeit des Handelns“. Syst. der Sitt. 1798. IV. 236.

[2]) См. Lask. Fichtes Idealismus etz. 1902. Ss. 210. 242—248. 261. Чрезвычайно мѣтко характеризуетъ здѣсь Ласкъ точку зрѣнія Канта: „*человѣчество* означаетъ у него не конкретное общеніе людей, а абстрактную цѣнность человѣка“. Люди у Канта не „*Glieder*, sondern *Repräsentanten* der Menschheit“. Мы встрѣчаемъ у него: „*nicht Eingliederung in eine Totalität, sondern Subsumption unter einen Allgemeinbegriff*“. (Курсивъ Ласка). Въ русской литературѣ см. П. Новгородцевъ. Кризисъ современнаго правосознанія. 1909. стр. 258. ff.

[3]) Zweite Einleit. 1797. I. 505. 516. 517.

[4]) Die Grundzüge des geg. Zeit. 1804—1805. VII. 59.

[5]) Syst. der Sitt. 1812. XI. 88.

смотритъ назадъ, въ далекое прошлое и принадлежитъ прошлому; другой—въ будущее, въ далекое будущее, столь далекое, что оно является будущимъ еще и для нашего времени. Вмѣстѣ съ романтиками и безъ сомнѣнія подъ ихъ вліяніемъ Фихте угадалъ, пережилъ и понялъ значеніе *индивидуальности*, былъ захваченъ паѳосомъ оригинальнаго, незамѣнимаго, единственнаго, геніальнаго [1]). Да и трудно было не почувствовать цѣнность индивидуальности въ эпоху, когда жили такія индивидуальности, какъ Кантъ, Гете, Шиллеръ, Гегель, Шеллингъ, и наконецъ самъ Фихте. Особенность Фихте состоитъ однако въ томъ, что *паѳосъ индивидуальности* у него слитъ съ *паѳосомъ универсальности:* онъ доказываетъ, что индивидуумъ, оторванный отъ цѣлаго, есть лишь абстрактное, блѣдное, неполное бытіе; индивидуальность тѣмъ богаче, тѣмъ сложнѣе и полнѣе, тѣмъ конкретнѣе, чѣмъ больше она срослась и сплелась съ цѣлымъ. Духъ противорѣчія, гордыня своевольнаго уединенія даетъ лишь иллюзію оригинальности. Понятіе актуальной безконечности, категорія *всеобщности* (der Allheit) служитъ основаніемъ этого блестящаго, логически безупречнаго доказательства [2]). „Характеръ индивидуума и его дѣйствій", говоритъ Фихте, „опредѣляется дѣйствіями *всѣхъ*", „взаимодѣйствіемъ со *всѣмъ* міромъ свободы"; „только въ этомъ взаимодѣйствіи выясняется это опредѣленное *я* каждаго". Индивидуальность есть, такимъ образомъ, „результатъ моего отношенія къ абсолютной суммѣ *всѣхъ* индивидуумовъ". Лишь въ такой универсальной системѣ взаимодѣйствія индивидуумы противопоставлены другъ другу не только количественно, но и качественно [3]). *Индивидуальный характеръ* каждаго опредѣляется его

---

[1]) Ср. Schleiermacher: „Eigenthümlichkeit des Einzelwesens", Schlegel: „Genialität", Novalis: „heilige Eingenthümlichkeit". См. Lask. op. cit. 209.

[2]) Ласкъ правильно истолковываетъ точку зрѣнія Фихте, какъ рѣшеніе антиноміи между индивидуализмомъ и универсализмомъ. Рѣшеніе онъ формулируетъ такъ: „Werde eigenthümliches (unersetzliches) *Glied* eines Ganzen". Этимъ отклоняется абстрактная всеобщность Канта и вмѣстѣ съ тѣмъ индивидуализмъ „самодостаточной изолированности"; здѣсь предуказуется путь *конкретнаго универсализма*, на который затѣмъ вступаетъ Гегель. См. Lask. op. cit. 201—211. Всѣ эти мысли вѣрны и цѣнны, но оставляютъ незатронутымъ вопросъ, что такое цѣлое (universum) и какими категоріями оно созидается. Безъ принциповъ системы и актуальной безконечности этого разрѣшить нельзя.

[3]) Wiss. 1801. II. 143. 144. 150—151.

мѣстомъ въ системѣ индивидуумовъ; каждый получаетъ въ единомъ цѣломъ божественной жизни своеобразное участіе, свойственное только ему, и никакому другому индивидууму [1]). Такимъ образомъ, индивидуальность выявляется лишь въ противопоставленіи и въ сопоставленіи со *всѣми*, лишь въ системѣ „универсальной соотносительности“ [2]). Но система *всѣхъ* есть безконечное цѣлое, или *актуальная безконечность*; только она въ силахъ конструировать индивидуальность. Не категорія *множества* (потенціальной безконечности) созидаетъ индивидуальность, а лишь категорія *всеобщности*. Беатриче не была для Данте *одною изъ многихъ;* она была для него *одною изъ всѣхъ*, и лишь потому его любовь была любовью къ индивидуальности, вѣчною любовью. Единственность и незамѣнимость существуетъ лишь sub specie aeternitatis. Нужно окинуть взоромъ *всю безконечность* универсума, чтобы признать данное существо, или данный мигъ единственнымъ, незамѣнимымъ *ни однимъ изъ всѣхъ* другихъ.

При такой точкѣ зрѣнія измѣняется вся этика. Она уже не говоритъ: будь, какъ и всѣ; она говоритъ: будь, какъ никто. Фихте прокладываетъ путь новой *конкретной этикѣ*, оставляющей позади этику Канта. Онъ уже не можетъ довольствоваться ученіемъ о *долгѣ* (Pflichtenlehre), которое даетъ лишь общія *правила, годныя для всѣхъ одинаково* [3]). Такія правила конечно должны существовать, но „высшая мораль“ на нихъ не останавливается; она требуетъ индивидуализаціи: каждый долженъ найти и избрать свое своеобразное и единственное назначеніе, быть тѣмъ, чѣмъ можетъ быть и чѣмъ долженъ быть онъ и только онъ [4]). Каждый индивидуумъ существуетъ ради конечной цѣли, каждый имѣетъ предъ собою опредѣленную сферу возможностей, и потому каждому конечная цѣль опредѣляетъ именно *такую*, а не иную задачу. „Каждый долженъ только то, что онъ одинъ долженъ и онъ одинъ можетъ“, и если онъ своей задачи не выполнитъ, то въ данномъ обществѣ она вовсе выполнена не будетъ. „Возникновеніе каждаго индивидуума есть особый опредѣленный декретъ

---

[1]) Anw. zum sel. Leben. 1806. V. 531.

[2]) Выраженіе Кн. С. Н. Трубецкого, обозначившаго этимъ терминомъ то, что мы называемъ „системой“.

[3]) Ueber das Wesen des Gelehrten. 1805. VI. 368.

[4]) См. у насъ выше стр. 208.

нравственнаго закона, который высказывается вполнѣ лишь посредствомъ своихъ декретовъ, обращенныхъ ко всѣмъ индивидуумамъ“ [1]). Каждая индивидуальность есть какъ-бы особая „мысль Божества“ [2]). Здѣсь отпадаетъ всякая суровость стоической морали долга съ ея холоднымъ одобреніемъ закона, исполненнаго наперекоръ склонностямъ. „Высшая мораль“ требуетъ лишь полнаго и свободнаго обнаруженія того, что есть въ человѣкѣ самаго лучшаго и цѣннаго, что въ немъ единственно и незамѣнимо, что составляетъ зерно его души. „Онъ долженъ желать лишь того, чего онъ въ глубочайшемъ существѣ своемъ дѣйствительно хочетъ“, къ чему устремлена его чистая воля, освобожденная отъ всего чуждаго, случайнаго, наноснаго. Лишь это истинно-желанное способно дать высочайшее наслажденіе, охватить душу пламенемъ „несказанной любви“. Напротивъ, дѣйствовать наперекоръ своему назначенію есть величайшее несчастіе, ибо „никогда не будемъ мы дѣлать охотно то, чего мы въ существѣ своемъ не можемъ желать“, и удачи на этомъ пути никогда не будетъ, ибо „отъ него отказывается наша природа“ [3]).

Но какъ опредѣлить индивидуальное назначеніе человѣка? Фихте говоритъ, что его „нельзя вывести изъ какой-либо истины посредствомъ умозаключеній“, нельзя узнать отъ другого индивидуума, ибо своеобразное участіе каждаго въ этическомъ бытіи не можетъ быть извѣстно никому, кромѣ его самого. Каждый „долженъ его найти непосредственно въ самомъ себѣ“. Здѣсь нельзя дать никакихъ общихъ правилъ: „über dies, nur jedem in sich selbst aufgehen könnende, nicht im allgemeinen gesprochen werden kann“ [4]). Нужно, подобно Сократу, прислушаться къ голосу своего демона, и онъ будетъ звучать явственно, лишь только умолкнутъ страсти, лишь только будутъ отстранены своекорыстныя

---

[1]) That. des Bew. 1810—1811. II. 663. 664.

[2]) Ueber das Wes. des Gel. 1805. VI. 389.

[3]) Anw. zum sel. Leben. 1806. V. 532. 533. Фихте коснулся здѣсь глубокаго моральнаго трагизма, состоящаго въ томъ, что человѣкъ дѣлаетъ не то, чего онъ въ сущности хочетъ, трагизма, отмѣченнаго еще Овидіемъ:

„Video meliora, proboque,
Deteriora sequor“.

[4]) ib. V. 532.

цѣли и своекорыстная воля [1]). Въ проблемѣ индивидуальнаго назначенія, равно какъ въ проблемѣ индивидуальности вообще мы встрѣчаемся съ ирраціональнымъ, интуитивнымъ, и Фихте отмѣчаетъ этотъ неустранимый элементъ непонятности въ каждой живой конкретной личности. Индивидуальныя особенности невыводимы a priori, необъяснимы; и не только особенности, существующія на низшихъ ступеняхъ бытія, особенности эмпирическаго человѣка, какъ животнаго индивидуума [2]), но, какъ мы видѣли, и тѣ своеобразныя индивидуальныя свойства, которыя раскрываются въ царствѣ свободы, въ системѣ разумныхъ существъ. Индивидуальность можетъ стать вполнѣ наглядной и вполнѣ понятной лишь въ актуально-безконечной системѣ разума, но—„міръ разума, какъ цѣлое, фактически необозримъ, его единство *существуетъ*, но не воспринимается", индивидуумъ никогда не воспринимаетъ *всецѣло* своихъ отношеній ко всѣмъ и ко всему [3]), онъ постигаетъ свою и чужую индивидуальность лишь отчасти и лишь неясно предчувствуетъ свое назначеніе, свое призваніе. Уже одно умѣніе хотѣть есть великое искусство. Развѣ всякій знаетъ, чего онъ въ сущности хочетъ? Развѣ всякій понимаетъ, въ чемъ скрытый смыслъ его существованія во вселенной, какое слово, какую мысль Творца онъ воплощаетъ собою? [4]).

Признаніе ирраціональнаго элемента въ каждой индивидуальности, въ каждомъ выборѣ индивидуальнаго призванія, въ концѣ концовъ въ каждомъ конкретномъ рѣшеніи дѣйствовать— не будетъ однако *моральнымъ интуитивизмомъ*, утверждающимъ ирраціональность этики вообще, признающимъ интуицію, *чувство*,

---

[1]) Что демонъ Сократа не давалъ *всеобщихъ* правилъ, видно изъ того, что онъ посовѣтовалъ Сократу не заниматься государственными дѣлами. Могъ-ли онъ думать, что здѣсь дается всеобщая норма? См. Платонъ. Апологія. 31 D, E, 32 A.

[2]) Zweite Einl. etc. 1797. I. 489. Syst. der Sitt. 1798. IV. 101. 225. 231.

[3]) Wiss. 1801. II. 151. Ср. Лейбницъ. Монадологія. § 60. „Не въ предметѣ, а въ способѣ познанія предмета ограничены монады. Онѣ всѣ смутно относятся къ безконечному, ко Всему, но онѣ ограничены и различаются другъ отъ друга степенями отчетливости въ воспріятіяхъ"; „въ противномъ случаѣ, всякая монада была-бы божествомъ".

[4]) Тема „Перъ-Гюнта" Ибсена. Гете говоритъ: „Es giebt *problematische Naturen*, die keiner Lage gewachsen sind, in der sie sich befinden, und denen keine genugtut. Daraus entsteht der ungeheure Widerstreit, der das Leben ohne Genuss verzehrt" (Aus Kunst und Altertum. 1821).

совѣсть единственнымъ критеріемъ добра и зла. На эту точку зрѣнія Фихте стать не можетъ, ибо она была-бы полнымъ отрицаніемъ этики, какъ *науки*, отрицаніемъ возможности *ученія* о нравственности (Sittenlehre)[1]). Его взглядъ таковъ-же, какъ и взглядъ Сократа: нужно искать и изслѣдовать до конца, и лишь тамъ, гдѣ разумъ молчитъ, прислушиваться къ голосу демона. Глубочайшій раціонализмъ приходитъ къ ирраціональному лишь по ступенямъ раціональныхъ опредѣленій. Раціональныя опредѣленія права и даже раціональныя нормы всеобщей морали не исчерпываютъ всего богатства конкретной этической жизни; они оставляютъ въ неприкосновенности ту неопредѣленную интимную область, куда съ полнымъ правомъ вступаетъ *интуитивное моральное творчество*, являющееся истиннымъ выраженіемъ индивидуальности. Раціональныя опредѣленія отнюдь не отбрасываются ступенью высшей конкретной нравственности, они ведутъ къ ней и содержатся въ ней — такова основная идея соотношенія этическихъ ступеней, развиваемая въ „Anweisung zum seligen Leben“ 1806 г.

Итакъ, созиданіе царства свободы посредствомъ основныхъ этическихъ категорій, изъ которыхъ послѣднею была категорія субъекта, привело насъ къ царству лицъ, какъ царству индивидуальностей. Высшимъ принципомъ этики, высшимъ критеріемъ будетъ *актуально-безконечная система взаимодѣйствія свободно-разумныхъ индивидуальностей;* гармонія, но не трехъ струнъ, какъ думалъ Платонъ, а цѣлой безконечности струнъ, изъ которыхъ каждая индивидуальна и незамѣнима. Основной идеей этики послѣдняго періода у Фихте является утвержденіе, что поднятіе къ высшимъ, наиболѣе цѣннымъ ступенямъ бытія, приближеніе къ добру, къ Абсолюту—отнюдь не есть потеря индивидуаль-

---

[1]) Порою можетъ показаться, что Фихте впадаетъ въ моральный интуитивизмъ. Въ Syst. der Sitt. 1798 онъ говоритъ о *чувствѣ* моральной достовѣрности, о *совѣсти*, которая „рѣшаетъ въ послѣдней инстанціи и безапелляціонно“ и *„никогда не ошибается“* (См. IV. 163. 164. 167. 168. 173—174. Syst. der Sitt. 1812. XI. 85). Такая мысль безусловно невѣрна: истребленіе народовъ, насажденіе вѣры огнемъ и мечомъ совершалось съ чистой совѣстью. самъ Фихте принужденъ это признать. Но не въ этомъ состоитъ основная точка зрѣнія его этики. Онъ отклоняетъ въ концѣ концовъ мораль чувства и вѣры и говоритъ, что содержаніе нравственнаго закона опредѣляется мышленіемъ, способностью сужденія (Urtheilskraft). См. Syst. der Sitt. 1798. IV. 165. 173. 175. 208. 209.

ности, а напротивъ истинное ея пріобрѣтеніе. Раньше Фихте думалъ, что существуетъ лишь чувственно-эмпирическая индивидуальность природнаго человѣка (напр. особенности тѣла), нравственно безразличная, „случайная“, или-же индивидуальность беззаконнаго произвола, злая индивидуальность. Теперь только онъ призналъ индивидуальное sub specie aeternitatis, индивидуальное *въ идеѣ*, „идеальную индивидуальность“, или „оригинальность“ [1]).

---

[1]) „Единая вѣчная идея обнаруживаетъ себя въ каждомъ отдѣльномъ индивидуумѣ, черезъ котораго она проникаетъ въ жизнь, непремѣнно въ какомъ-либо новомъ, ранѣе невиданномъ образѣ: и это вполнѣ независимо отъ чувственной природы, черезъ посредство самой себя и своего собственнаго законодательства“. Die Grundz. des geg. Zeit. 1804—1805. VII. 69. Ср. VI. 386. Заслугою Ласка навсегда останется то, что онъ нашелъ и оцѣнилъ проблему *цѣнной индивидуальности* (Wertindividualität) у Фихте и въ основу всей своей книги положилъ различеніе абстрактной и конкретной всеобщности (Lask. op. cit. 207. 208. 262). Однако онъ (равно какъ и Виндельбандъ и Риккертъ) не отвѣтилъ на вопросъ, что такое *цѣнность*, въ чемъ ея критерій, и что такое *индивидуальность*. На первый вопросъ можно отвѣтить лишь развернувъ систему этическихъ категорій; что касается второго, то прежде всего нужно было освободиться отъ ошибки Риккерта, отъ отождествленія индивидуальнаго съ ирраціональнымъ (см. выше стр. 55), а это Ласкъ сдѣлалъ лишь въ послѣднихъ своихъ произведеніяхъ (выше стр. 57 ff.). И здѣсь у насъ проблема индивидуальности конечно не разрѣшена; доказано лишь, что индивидуальность есть этическая цѣнность, и что этика (свобода) участвуетъ въ созиданіи конкретнаго, въ индивидуаціи. Индивидуальность не исчерпывается однако ступенью этическаго бытія, она требуетъ поднятія къ эстетическому. Микрокосмосъ обнаруживаетъ здѣсь новое богатство бытія въ эстетическихъ категоріяхъ комическаго и трагическаго, прекраснаго и безобразнаго. Здѣсь возникаетъ соблазнъ признать индивидуальность всецѣло эстетическимъ понятіемъ. И все-же остается и еще нѣчто неисчерпанное въ индивидуумѣ, то, что составляетъ его религіозное, мистическое зерно.

ОТДѢЛЪ ЧЕТВЕРТЫЙ.

Право и нравственность.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Дедукція права и государства.

Взаимоотношеніе свободныхъ лицъ, какъ правоотношеніе. Правоотношеніе, какъ разграниченіе сферъ внѣшней свободы. Право регулируетъ дѣятельность во внѣшнемъ мірѣ. Правоотношеніе возможно лишь между субъектами. Субъектъ права и субъектъ психо-физическій. Договоръ, какъ условіе правоотношенія. Договорный характеръ права. Позитивный законъ, какъ договоръ. Договорная теорія, какъ раціонализмъ. Договоръ собственности. Гарантіи правоотношенія. Договоръ защиты. Дедукція государственной власти. Организація правового принужденія. Власть, какъ общая воля. Народный суверенитетъ. Руссо и Фихте. Право, какъ чистое отрицаніе, какъ граница свободы. Проблема естественнаго права у Фихте.

Община разумныхъ существъ, система интеллигенцій составляетъ центральную проблему этики. Этика должна раскрыть всѣ основныя опредѣленія этой системы и установить ея отношеніе къ системѣ природы. Она должна установить условія возможности системы интеллигенцій. Тѣ основныя и общія категоріи, которыя до сихъ поръ установлены, еще не достаточны для построенія живой конкретной этики. *Взаимодѣйствіе свободно-разумныхъ индивидуальностей* еще остается отвлеченнымъ идеаломъ, неизвѣстно какъ осуществляемымъ. Необходимо видѣть, какъ онъ вырастаетъ изъ земли, какъ онъ преодолѣваетъ и подчиняетъ себѣ косныя силы земли. Полнѣе и конкретнѣе должны быть указаны условія его возможности. *Хозяйство, право и нравственность* будутъ условіями конкретнаго воплощенія въ мірѣ общины свободныхъ существъ. Фихте, прежде всего, дѣлаетъ объектомъ своего изслѣдованія *право*, въ качествѣ первѣйшаго и минимальнаго условія для возможности свободнаго общенія лицъ. Основной вопросъ права: „*какъ возможна община свободныхъ существъ, какъ таковыхъ?*“ [1]).

[1]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 85. Курсивъ Фихте.

Дедукція права является у Фихте доказательствомъ того положенія, что взаимоотношеніе *я* и *ты*, описанное выше (стр. 379 ff.), есть прежде всего *правоотношеніе*. Если этика выставляетъ требованіе, что „съ *другимъ* нужно обращаться, какъ съ свободнымъ существомъ, а не какъ съ вещью“ [1]), то это значитъ, что къ нему слѣдуетъ относиться, какъ къ субъекту права.

Но что-же такое *право?* Фихте полагаетъ, что отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ состоять лишь въ анализѣ понятія *правоотношенія* [2]). Конечно оно есть взаимоотношеніе между *я* и *ты*, и конечно всѣ свойства этого отношенія, какъ взаимодѣйствія свободно-разумныхъ существъ, должны быть въ немъ сохранены; и не только сохранены, но и обезпечены. Этическое взаимодѣйствіе состояло изъ императивовъ: каждый долженъ обращаться съ другимъ, какъ съ свободнымъ существомъ; теперь должно быть вскрыто содержаніе этихъ императивовъ: что именно должно дѣлать и чего не дѣлать, чтобы относиться къ другому, какъ къ лицу, а не какъ къ вещи. Для этого каждый долженъ прежде всего *ограничить свою свободу* такъ, чтобы рядомъ съ нею могла существовать свобода другого лица; при чемъ это ограниченіе требуетъ строгой взаимности: я лишь потому и лишь постольку ограничиваю свою свободу, поскольку другое лицо ограничиваетъ свою [3]). Но почему свобода каждаго требуетъ взаимнаго ограниченія, почему нельзя предоставить каждому безграничной свободы? Необходимо выяснить, какая свобода здѣсь разумѣется. Первое и простѣйшее значеніе свободы—это способность воздѣйствовать на внѣшній міръ, на міръ вещей. Ни одно свободное существо не можетъ отказаться отъ своего безусловнаго права самостоятельно воздѣйствовать на внѣшній міръ, это его основное право (Urrecht) [4]). Если-бы существовала лишь единственная одинокая личность, то она имѣла-бы право на все, на весь чувственный міръ, и ея свобода была-бы безгранична, но *въ обществѣ* лицъ безконечная свобода каждаго уничтожала-бы свободу всѣхъ другихъ [5]). Поэтому для возможности совмѣстнаго сущест-

---

[1]) ib. III. 86.

[2]) Въ немъ содержится все, вся наука о правѣ. См. System der Rechtslehre. 1812. X. 495.

[3]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 14. 52. 92. 112. 121—123.

[4]) ib. III. 118—119. 210. Ср. Rechtslehre 1812. X. 524. 525.

[5]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 121. 122. 111. 113. Такъ-какъ изолированная личность есть фикція, то и „первоправо“ (Urrecht) есть лишь фикція. ib. 112.

вованія индивидуумы какъ-бы *дѣлятъ* между собою міръ, какъ сферу свободы [1]). Теперь ясно, о какой свободѣ и о какой „сферѣ свободы" идетъ рѣчь. Цѣлесообразная дѣятельность разумныхъ существъ въ единомъ чувственномъ мірѣ, какъ общей сферѣ, здѣсь разумѣется; ихъ дѣятельности могутъ сталкиваться и противорѣчить другъ другу и только это противорѣчіе дѣятельностей разрѣшается правомъ [2]). Земледѣлецъ посѣетъ хлѣбъ, а скотоводъ начнетъ гонять по этому хлѣбу стада—такое столкновеніе дѣятельностей ставитъ проблему права. Оно защищаетъ свободу внѣшняго воздѣйствія на міръ, но лишь отъ другой такой-же свободы; оно не помогаетъ каждому индивидууму осуществлять цѣлесообразную дѣятельность, а лишь устраняетъ помѣху со стороны другихъ [3]). Такимъ образомъ, право разграничиваетъ лишь сферы *внѣшней* свободы лицъ [4]). Оно создаетъ *внѣшнія* условія существованія личности *въ чувственномъ мірѣ*, поскольку они могутъ быть нарушены силою другихъ свободныхъ лицъ, существующихъ въ томъ-же *чувственномъ мірѣ*. Не существуетъ поэтому права мыслить, или хотѣть [5]). Ареною права будетъ внѣшній міръ, царство природы, какъ общей сферы всѣхъ дѣятельностей разумныхъ существъ. Тѣ движенія души, которыя не воплотились совсѣмъ въ движенія матеріи, которыя ничего не измѣнили во внѣшнемъ мірѣ, ускользаютъ изъ форума права. [6]). При такой конструкціи право является отношеніемъ между разумными существами. Не существуетъ правоотношенія между человѣкомъ и вещью. *Право на вещь* есть право исключать другихъ изъ пользованія вещью [7]). Собственность будетъ, такимъ образомъ, правоотношеніемъ между людьми по поводу вещи. Право регулируетъ реальное взаимодѣйствіе во внѣшнемъ мірѣ, и потому предполагаетъ

[1]) ib. III 9.

[2]) Rechtslehre 1812. X. 500. 501.

[3]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 114. Ср. Merkel. jur. Encyklopädie. 3. Aufl. 1904. §. 164. S. 75. „Право не заботится о томъ, чтобы собака не сбѣжала отъ хозяина, или чтобы лошадь не сбросила своего господина"; его касаются лишь нарушенія со стороны третьихъ лицъ.

[4]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 9.

[5]) ib. III. 112. 113. 111. 94. Ср. Rechtslehre. 1812. X. 511.

[6]) Точка зрѣнія Фихте противоположна психологической теоріи права: „мѣстонахожденіе права" отнюдь не въ душѣ, хотя и не въ тѣлѣ только. Право есть организованное взаимодѣйствіе лицъ, форма внѣшнихъ дѣйствій. Его нельзя увидать, или схватить, какъ и всякую другую форму, или категорію (напр. причинность, силу, цѣль).

[7]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 55.

въ качествѣ субъектовъ этого взаимодѣйствія живыхъ людей, обладающихъ физическими силами для воздѣйствія на внѣшній міръ, обладающихъ *тѣломъ*. *Субъектъ права* предполагаетъ возможность внѣшняго проявленія воли въ чувственномъ мірѣ и потому непремѣнно предполагаетъ и содержитъ въ себѣ тѣло, какъ условіе возможности этихъ проявленій. Физическое лицо, тѣло въ юридическомъ и вообще въ этическомъ смыслѣ, есть „*объемъ всѣхъ возможныхъ свободныхъ дѣйствій лица*, и ничто другое“ [1]). Вотъ почему „дедукцію тѣла“ мы встрѣчаемъ у Фихте въ „Основахъ естественнаго права“; ея смыслъ состоитъ въ утвержденіи, что тѣло является орудіемъ свободы, условіемъ ея возможности [2]). Субъектъ права есть, конечно, нѣчто большее, чѣмъ психо-физіологическій человѣкъ, но отнюдь не нѣчто, оторванное отъ послѣдняго. И здѣсь *конкретный* идеализмъ утверждаетъ, что высшая ступень содержитъ въ себѣ низшую. Фихте говоритъ: „свободное существо, какъ явленіе, тождественно съ его тѣломъ. Послѣднее является представителемъ *я* въ чувственномъ мірѣ, и тамъ, гдѣ обращается вниманіе лишь на чувственный міръ, есть само *я*“. Въ этомъ смыслѣ мы говоримъ: „*меня* не было, онъ *меня* видѣлъ. *Онъ* родился, умеръ и т. д.“ [3]). Всѣ правоотношенія приняли-бы совсѣмъ иную форму, если-бы люди не родились и не умирали и не стояли другъ съ другомъ во внѣшнемъ, тѣлесномъ соприкосновеніи. Да и возможно-ли вообще правоотношеніе между безтѣлесными существами? Образъ человѣческій, говоритъ Фихте, есть критерій того, какимъ существамъ въ чувственномъ мірѣ должно приписывать права [4]). Признаніе святости человѣческаго образа [5]), тѣлесной неприкосновенности лица лучше всего подтверждаетъ ту мысль, что субъектъ права содержитъ въ себѣ тѣло, какъ орудіе свободы. Если право всегда предполагаетъ реальное взаимодѣйствіе людей, то неправильно говорить о правахъ умершихъ по отношенію къ живымъ [6]). Наслѣдственное право, полагаетъ Фихте, должно быть конструировано, какъ система правоотношеній между живыми людьми [7]).

[1]) ib. III. 59. Курсивъ Фихте.
[2]) ib. III. 56—84.
[3]) ib. III. 114. 113.
[4]) ib. III. 90—91.
[5]) ib. III. 84—85.
[6]) ib. III. 55—56.
[7]) Завѣщаніе, разсуждаетъ Фихте, не устраняетъ того принципа, что правоотношеніе возможно лишь между лицами, стоящими во взаимодѣйствіи

Правоотношеніе между лицами, существо котораго было вскрыто и описано, остается еще однако до сихъ поръ чѣмъ-то случайнымъ и неустойчивымъ; не всѣ условія его возможности дедуцированы, а потому еще нѣтъ „дѣйствительнаго правоотношенія, все остается проблематичнымъ“; въ самомъ дѣлѣ, откуда каждый можетъ знать, до какихъ поръ онъ можетъ распространять сферу своей свободной дѣятельности, не захватывая чужой сферы? Никто не можетъ быть увѣренъ въ томъ, что объекты его воздѣйствія останутся подчиненными его цѣлямъ. Необходимо устранить эту неопредѣленность; каждый долженъ знать, какая сфера ему принадлежитъ, и при какихъ условіяхъ его дѣятельность не будетъ нарушать дѣятельности другаго лица. Здѣсь необходимо соглашеніе (Verabredung), взаимная *декларація* сферъ владѣнія. „Одинъ говоритъ другому: только это должно быть моимъ... все остальное пусть будетъ твоимъ и наоборотъ“. Такъ совершается соединеніе двухъ воль, двухъ дѣятельностей. Необходимо *договориться* о томъ, при какихъ условіяхъ дѣятельности не противорѣчатъ другъ другу, необходимо заключить *договоръ*; только этимъ субъекты выражаютъ подчиненіе принципамъ права [1]). Для возможности правоотношенія необходимъ договоръ, устанавливающій *правила*, *нормы* взаимодѣйствія лицъ; безъ такихъ нормъ невозможно устойчивое и *правильное* взаимодѣйствіе, а лишь случайное и мгновенное совпаденіе дѣятельностей. Договоръ, по мнѣнію Фихте, выражаетъ глубочайшую сущность права; въ самомъ дѣлѣ, онъ осуществляетъ синтезъ спорящихъ воль, мирное разрѣшеніе спора, скрытаго во всякомъ правѣ [2]). Договоръ есть, прежде

въ чувственномъ мірѣ. Нѣтъ правъ умершихъ, но лишь права живыхъ. Для живыхъ важно имѣть право дѣлать посмертное распоряженіе, это ихъ право имѣетъ для нихъ цѣнность при жизни. Не воля умершаго связываетъ живыхъ, а всеобщая воля въ силу всеобщаго договора. Всѣ гарантируютъ каждому обязательность его послѣдней воли. Но этотъ договоръ произволенъ, его можно измѣнить и право завѣщанія можно ограничить. ib. III. 257—259. Въ этомъ-же духѣ можетъ быть проведена и конструкція юридическаго лица: оно должно быть понято не какъ фикція, и не какъ идеальный, оторванный отъ дѣйствительности субъектъ права, а какъ особая система правоотношеній между людьми. Понятіе юридическаго лица, какъ „соціальнаго организма“, которое мы встрѣчаемъ у Гирке, ближе всего соотвѣтствуетъ той конструкціи, которую можно было-бы ожидать отъ Фихте. См. напр. ib. III. 202 — 203. 208—209.

[1]) ib. III. 125—127. 129. 135—136.

[2]) ib. III. 191—193. Rechtslehre 1812. X. 546.

всего, соединеніе (contractus), синтезъ: „Recht ist ein Wechselbegriff der Freiheit Mehrerer, ihre sie *vertragende Synthesis*. Nur wo Streit der Freiheit ist, da ist Recht“ [1]). Контрактъ есть связь противоположностей, единство противоположностей, или *система*; эта система и есть *право* (Rechtssystem) [2]), и она составляетъ первое условіе, первую ступень въ осуществленіи „системы интеллигенцій“. Существо правоотношенія, состоящее во взаимной обусловленности правъ и обязанностей, во взаимной телеологической обусловленности дѣйствій, всего ярче и полнѣе выступаетъ въ договорѣ: формула *facio ut facias, non facio ne facias*—раскрываетъ сущность всякаго права [3]). Но, что еще важнѣе, договоръ показываетъ нераздѣльность правоотношенія и *нормы* права, нераздѣльность субъективнаго и объективнаго права: вѣдь всякій договоръ покоится на условіяхъ, относительно которыхъ стороны договорились (Verabredung), на *нормахъ*, регулирующихъ дальнѣйшую дѣятельность сторонъ. Поскольку эти нормы являются условіями *общественнаго договора*, соединяющаго *всѣхъ* въ единую правовую общину, поскольку онѣ регулируютъ опредѣленнымъ образомъ свободу *всѣхъ* и являются принципами будущихъ сужденій о соблюденіи, или нарушеніи правъ,—постольку онѣ называются „*положительнымъ закономъ*“, позитивнымъ правомъ [4]). Красота и сила договорной теоріи права и государства, такъ ярко выступающая у Руссо, Фихте и Канта, состоитъ въ томъ, что идея договора вскрываетъ *раціональную* природу права. Договоръ предполагаетъ діалогъ, діалектическую трудность, разрѣшенную обоюдными усиліями разумныхъ существъ, предполагаетъ разумное слово (логосъ), обращенное къ каждому и выражающее норму, какъ найденное рѣшеніе. Форма договора, контракта — есть форма правды и справедливости: о правдѣ можно договориться, справедливость соединяетъ (contraho), а не разъединяетъ. Таково было убѣжденіе всѣхъ раціоналистовъ, выдвигавшихъ эту теорію. Конечно ее нельзя опровергать указаніемъ на *фактъ* (фактически большинство государствъ основано не договорнымъ путемъ); здѣсь дѣло идетъ не о *фактѣ*, а объ *идеѣ*, лежащей въ основѣ права,

---

[1]) ib. X. 529. Курсивъ нашъ. Ср. „das Beisammen ihrer Willen ohne Widerstreit. Ihr sich Vertragen, oder das sich Vertragen ihres Willens“. ib. 519.

[2]) Фихте говоритъ, что посредствомъ договора, посредствомъ изъявленія своей воли индивидуумъ вступаетъ въ *правовую систему*. См. ib. X. 509.

[3]) ib. X. 506. 507. 519. 522.

[4]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 103. Rechtslehre 1812. X. 497. 505—507.

присутствующей во всякомъ правѣ. Но противъ нея слѣдуетъ и возможно выдвигать указаніе на *ирраціональные* элементы въ правѣ и государствѣ. Тогда мы увидимъ, что, хотя договоръ есть первѣйшее и необходимѣйшее средство для преодолѣнія хаотической борьбы и безправія, однако и въ договорной, правовой жизни неизмѣнно, хотя и скрыто, продолжается эта борьба, bellum omnium contra omnes. Въ соціальной жизни остается недоговоренность и невозможность и нежеланіе договориться [1]). Было-бы догматизмомъ думать, что все здѣсь превращено въ договоръ и можетъ быть истолковано, какъ договоръ. Гдѣ право, тамъ и договоръ [2]), но не вездѣ въ соціальной жизни право и не вездѣ договоръ. И не только не вездѣ справедливое право и договоръ, но и не вездѣ какое-либо право и какой-либо договоръ. Всѣ эти соображенія колеблютъ лишь догматическій раціонализмъ въ правѣ, но отнюдь не философію права Фихте, достаточно широкую, какъ мы видѣли, чтобы вмѣстить ирраціональное.

Итакъ, правоотношеніе невозможно безъ *договора*, разграничивающаго сферы воздѣйствія свободныхъ лицъ на внѣшній міръ. Этотъ договоръ, составляющій фундаментъ всякой правовой организаціи, всякаго государства, Фихте называетъ *договоромъ собственности* (Eigenthumsvertrag). Онъ конечно обосновываетъ и объемлетъ всѣ тѣ правоотношенія, которыя въ юриспруденціи называются правомъ собственности, но не только это одно. Фихте понимаетъ здѣсь „собственность въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, поскольку она означаетъ не только обладаніе недвижимостью и т. п., но и *права на свободныя дѣйствія въ чувственномъ мірѣ вообще*“. „Договоръ собственности“, по мысли Фихте, находитъ свое выраженіе, свою позитивную формулировку въ *гражданскомъ законодательствѣ, въ гражданскомъ правѣ*; послѣднее опредѣляетъ „правоотношеніе каждаго отдѣльнаго индивидуума ко всѣмъ отдѣльнымъ въ государствѣ“, иначе говоря, договоръ собственности

[1]) Лишь государство разумное и справедливое осуществляетъ принципъ *всеобщаго* соглашенія; въ государствѣ факта мы не имѣемъ ясно выраженной воли всѣхъ, а лишь волю немногихъ и молчаливое подчиненіе остальныхъ. Это молчаніе приходится принимать за согласіе, пока не будетъ доказано противное. Syst. der Sitt. 1798. IV. 238. Здѣсь ясно высказано, что договоръ есть трансцендентальное основаніе всякаго государства, которое ни въ одномъ не воплощено до конца, что онъ есть „лишь идея“ по выраженію Канта. См. Rechtslehre. II. § 47.

[2]) Ибо тамъ соглашеніе признать норму, какъ опредѣленіе правъ и обязанностей.

заключается каждымъ отдѣльнымъ лицомъ съ каждымъ отдѣльнымъ; этотъ договоръ каждому даетъ опредѣленную сферу воздѣйствія во внѣшнемъ мірѣ, и его объектомъ, въ концѣ концовъ, является *опредѣленная дѣятельность* [1]). Сколь широко Фихте понимаетъ „договоръ собственности", видно изъ того, что онъ одинаково кладется имъ въ основу, какъ государства соціалистическаго, такъ и государства, построеннаго на частной собственности. „Договоръ собственности" выражаетъ у него организацію хозяйства, тѣ нормы права, которыя регулируютъ хозяйственное взаимодѣйствіе людей [2]).

Итакъ, договоръ собственности лежитъ въ основѣ всякой правовой общины, всякаго государства Но онъ одинъ еще не конструируетъ государства. Необходимо перейти къ *договору защиты* (Schutzvertrag), или къ *договору принужденія* [3]), чтобы выдвинуть и обосновать другую важнѣйшую сторону государства: организованное принужденіе, или *государственную власть*. Дедукція государственной власти состоитъ у Фихте въ томъ, что онъ дѣлаетъ ее необходимымъ условіемъ возможности правоотношеній. Дѣло въ томъ, что система правоотношеній все еще остается случайной, проблематичной, висящей въ воздухѣ. Сферы воздѣйствія разграничены договоромъ собственности, но гдѣ *гарантіи* того, что онъ будетъ соблюдаться? вѣдь воля каждаго измѣнчива и каждый можетъ нарушить договоръ; кромѣ того каждый могъ дать ложное обѣщаніе. Здѣсь нѣтъ еще правового состоянія, какъ устойчиваго и неизмѣннаго [4]). Правда, въ случаѣ нарушенія права, каждый имѣетъ право защищать свою свободу силою, имѣетъ право *принудить* нарушителя къ соблюденію указанной ему сферы, но это *право принужденія* не имѣетъ ни силы, ни гарантій правомѣрности, пока остается *неорганизованнымъ*. Принуждать можно только къ праву и до предѣловъ соблюденія права. Противъ чрезмѣрнаго принужденія имѣетъ право выступить контр-

---

[1]) Grundl. des Naturr. 1796—1797. III. 195. 196. 210. Ср. Rechtslehre 1812. X. 504. 507—508.

[2]) Никакая свободная дѣятельность въ чувственномъ мірѣ невозможна однако безъ признанія тѣлесной неприкосновенности лица, ибо тѣло есть необходимое орудіе свободы. Договоръ собственности предполагаетъ поэтому принципъ личной неприкосновенности и содержитъ его въ себѣ. ib. X. 525. 527. 528. Grundl. des Naturr. 1796—1797. III. 135—136. 246.

[3]) Grundl. der Naturr. 1796—1797. III. 145. 196 ff.

[4]) Rechtslehre. 1812. X. 510—511.

принужденіе; возникнетъ борьба физическихъ силъ безъ всякихъ гарантій того, что право побѣдитъ; вѣдь обиженный легко можетъ оказаться слабѣйшимъ. Кромѣ того, право принужденія покоится на *сужденіи* о томъ, нарушено-ли право, и въ какой мѣрѣ оно нарушено („нѣтъ права принужденія безъ суда", говоритъ Фихте); въ зависимости отъ послѣдняго должна быть опредѣлена мѣра принужденія. Гдѣ-же гарантіи того, что это сужденіе не будетъ субъективнымъ, своекорыстнымъ? Единственнымъ выводомъ отсюда будетъ то, что осуществленіе принужденія и сужденіе о нарушеніи права не можетъ быть предоставлено заинтересованнымъ лицамъ, субъектамъ правоотношенія. Правоотношеніе можетъ быть гарантировано лишь тогда, если обѣ стороны передадутъ свою *силу* (Macht) и свое *право судить*— третьему лицу, которое должно превосходить ихъ силою (быть übermächtig) [1]). Такъ дедуцируется необходимость государственной власти изъ принципа: „*каждый долженъ имѣть столько силы, сколько онъ имѣетъ права.* И это имѣетъ мѣсто только въ общинѣ" [2]), только въ государствѣ. Государство есть рѣшеніе задачи реализовать власть, которая могла-бы принудительно осуществить право во взаимоотношеніи совмѣстно живущихъ лицъ. Весь государственный механизмъ необходимъ для „реализаціи правомѣрнаго отношенія между людьми" [3]). Государственная власть не дана природою, она есть продуктъ сознательной, *цѣлесообразной* дѣятельности людей; ея цѣлью является реализація права. Она покоится на договорѣ всѣхъ и созидается усиліями всѣхъ. Каждый доказываетъ свое желаніе права только тѣмъ, что участвуетъ въ созиданіи государственной власти, ибо „внѣ государства нѣтъ права" [4]).

Здѣсь возникаютъ два вопроса: 1) какими мѣрами государственная власть осуществляетъ принужденіе по отношенію къ индивидуумамъ? и 2) каковы гарантіи того, что сама эта власть не нарушитъ права?

Нормы права представляютъ собою императивы, обращенные къ свободнымъ существамъ, и потому постоянно могутъ быть нарушаемы. Задача власти состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать эти

---

[1]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 95—101. Ср. 120. 145.
[2]) ib. III. 148. Курсивъ Фихте.
[3]) ib. III. 150. 185.
[4]) Rechtslehre. 1812. X. 512—515.

нарушенія невозможными, чтобы превратить правопорядокъ въ механическую необходимость, подобную законамъ природы. Механизмъ принужденія не можетъ однако быть простымъ механическимъ воздѣйствіемъ на свободную личность; такое принужденіе было-бы и физически невозможно, въ качествѣ правильнаго и постояннаго, и неправомѣрно; правовое принужденіе есть не физическое, а психическое принужденіе: оно воздѣйствуетъ *на волю* самого лица, отнюдь не подавляя и не уничтожая этой послѣдней, а лишь создавая для нея новый мотивъ [1]). Власть должна осуществить такой порядокъ, при которомъ изъ неправомѣрнаго желанія будетъ необходимо и закономѣрно вытекать обратное тому, чего хотѣла преступная воля, и это слѣдствіе должно вытекать съ механической необходимостью. Государственная власть должна съ механической необходимостью „превращать каждый вредъ, причиненный правамъ другого, во вредъ для самого себя". Только въ этихъ условіяхъ „при потерѣ довѣрія была-бы всетаки осуществлена безопасность" и „добрая воля была-бы не необходима для внѣшней реализаціи права". Только здѣсь была-бы осуществлена принудительная закономѣрность [2]). Что Фихте хочетъ этимъ сказать? Неужели онъ хочетъ сдѣлать излишними „добрую волю" и „довѣріе" и построить всѣ отношенія людей на механизмѣ принужденія? Отнюдь нѣтъ, цѣнность доброй воли не подвергается никакому сомнѣнію, но нравственный *оптимизмъ* устраняется: природный человѣкъ своекорыстенъ и золъ, и міръ „во злѣ лежитъ"; добрая воля не составляетъ общераспространеннаго факта, напротивъ, есть рѣдкое исключеніе, и довѣриться эмпирическому человѣку нѣтъ основанія. Право *не имѣетъ права* предполагать доброты и святости; всякое правовое принужденіе было-бы, конечно, излишнимъ при наличности нравственнаго совершенства, но вѣдь послѣднее есть задача, идеалъ, къ которому человѣчество движется труднымъ путемъ. Это путь непрестанной борьбы съ обидами и несправедливостями, борьбы, въ которой право имѣетъ свою опредѣленную роль. Его стихія—ха-

---

[1]) „Es kann nur der zu etwas gezwungen werden, der sich *zwingen* lassen *will*", говоритъ Гегель. Rechtsphilosophie. § 91.

[2]) ib. X. 511. Grundl. des Naturr. 1796. III. 138. 140. Rechtslehre 1812. X. 611. Grundl. der Naturr. 1796. III. 141. 145—146. 142. „Право должно быть принудительно осуществлено, если даже никто не обладаетъ доброй волей; и задача науки о правѣ создать такой порядокъ вещей. Физическая сила и она одна должна дать ему санкцію". ib. III. 54.

ось своекорыстныхъ страстей, столкновеніе эгоизмовъ, война всѣхъ противъ всѣхъ; изъ этого хаоса оно создаетъ космосъ культуры, укрощая буйную игру природныхъ силъ желѣзнымъ жезломъ принужденія. Односторонность Фихте въ его первомъ ученіи о правѣ состоитъ въ томъ, что онъ движется здѣсь исключительно *въ отвлеченной стихіи права*, не переходя къ другимъ областямъ, и не выясняя отношенія права къ царству природы и къ царству высшей нравственности. Отсюда получается впечатлѣніе, что право есть нѣчто самодостаточное и себѣ довлѣющее, не нуждающееся въ нравственности, вполнѣ индифферентное къ ней. Вопросъ о томъ, не противорѣчитъ-ли механизмъ правового принужденія высшему нравственному сознанію, свободѣ индивидуальной совѣсти, не превращаетъ-ли онъ „систему интеллигенцій", „систему свободныхъ духовъ" въ систему стройно и одинаково движущихся автоматовъ — здѣсь не рѣшается; *антиномія права и нравственности* не ставится и не изслѣдуется, а потому и не дается еще здѣсь настоящаго *оправданія права и государства*; послѣднее требуетъ выхода изъ отвлеченной стихіи права, требуетъ метаюридической точки зрѣнія, и состоитъ въ указаніи мѣста права и государства въ системѣ конкретной этики, а въ концѣ концовъ, въ универсальной системѣ бытія.

Лишь Фихте второго періода въ состояніи разрѣшить эту проблему. Первое ученіе о правѣ (1796—1797 г.) ставитъ себѣ болѣе скромныя задачи. Но все-же и оно, въ своей ограниченной сферѣ, чувствуетъ тѣ затрудненія, къ которымъ приводитъ послѣдовательное осуществленіе механизма принудительнаго правопорядка, и оно вскрываетъ антиномію, но лишь внутри—правовую—*антиномію права свободы и права принужденія*. Ради сферы свободы, предоставленной каждому, воздвигнутъ механизмъ принудительной власти; развѣ свобода этимъ не уничтожена? Нѣтъ, отвѣчаетъ Фихте, она этимъ именно обезпечена въ своей возможности: безъ правового принужденія она была-бы постоянно нарушаема. Сильный постоянно принуждалъ-бы слабаго, властвовалъ-бы надъ слабымъ. Для устраненія такого несправедливаго принужденія и несправедливой власти должно быть создано справедливое принужденіе и справедливая власть. Власть существуетъ въ концѣ концовъ лишь для того, чтобы никто не властвовалъ. Не существуетъ власти ради власти, а лишь власть ради права. Таковъ принципъ *правового государства*, на точку зрѣнія котораго становится здѣсь Фихте. Государственная власть тѣмъ совершен-

нѣе, чѣмъ меньше она властвуетъ и принуждаетъ: „вовсе не нужно“, говоритъ Фихте, „чтобы пружины государства бросались въ глаза и были постоянно въ дѣйствіи. Чѣмъ лучше устроено государство, тѣмъ менѣе оно замѣтно, ибо его покоющаяся сила, его внутренній вѣсъ устраняютъ въ самомъ началѣ всякую возможность проявленія его дѣятельности во внѣ. Оно само устраняетъ свою дѣятельность (er selbst verhindert sich am Handeln)“. Государственныя учрежденія созданы для того, чтобы сдѣлать невозможными тѣ случаи, въ которыхъ они должны были-бы дѣйствовать: „гдѣ они всецѣло достигли своей цѣли, они излишни, и только тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ, они были-бы нужны“ [1]). Смыслъ рѣшенія антиноміи, существующей въ предѣлахъ „абстрактнаго права“, съ полной ясностью высказанъ Гегелемъ: принужденіе конечно противорѣчитъ свободѣ и нарушаетъ ее, но правовое принужденіе есть разрѣшеніе этого противорѣчія и устраненіе правонарушенія, ибо *принужденіе* здѣсь *уничтожается принужденіемъ*; правовое принужденіе есть „второе принужденіе, составляющее уничтоженіе перваго принужденія“, оно есть отрицаніе отрицанія свободы, и поэтому утвержденіе свободы [2]).

Намъ остается теперь разсмотрѣть второй вопросъ, вопросъ о гарантіяхъ правомѣрной власти. Какъ осуществить справедливую власть? До сихъ поръ была лишь дедуцирована необходимость государственной власти вообще, какъ условія возможности прочной системы правоотношеній; теперь спрашивается, какую форму должна принять эта власть. Каковы гарантіи того, что власть не причинитъ вреда индивидуальной свободѣ? Онѣ могутъ состоять лишь въ томъ, что свободный индивидуумъ отдастъ свою силу и свое право судить о нарушеніяхъ свободы въ руки *закона*, на который онъ самъ далъ согласіе, а никакъ не въ руки измѣнчивой воли человѣка.

„*Законъ долженъ быть властью*“; законъ и высшая власть (Uebermacht) должны быть синтетически объединены. *Общая воля* является рѣшеніемъ этой задачи: она 1) можетъ хотѣть только закона, ибо желаніе неправа разъединяетъ людей, соединяетъ-же только право, и 2) она конечно сильнѣе всякой индивидуальной воли и потому въ силахъ властвовать надъ всѣми [3]). Задача го-

---

[1]) ib. III. 185—187.

[2]) Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. §§ 92. 93. 94. 97. 99.

[3]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 102—108.

сударственнаго права, а въ сущности и всей философіи права, говоритъ Фихте, состоитъ въ томъ, чтобы *найти общую волю*, или точнѣе „*найти волю, въ которой частная воля и общая были-бы синтетически соединены*“. Такой искомой волей (X) можетъ быть лишь „*обезпеченіе правъ всѣхъ и каждаго*“. Само „согласіе всѣхъ“ составляетъ этотъ X, и оно должно быть „реализовано въ чувственномъ мірѣ“ и должно „дѣйствовать, какъ физическая сила“. Реализація общей воли состоитъ въ томъ, что она принимаетъ форму законодательной, исполнительной и судебной власти. Въ извѣстный моментъ времени общая воля должна быть выражена во внѣшнемъ мірѣ въ формѣ *акта законодательства*, въ формѣ закона; и для исполненія закона должна организовать судебную и исполнительную власть [1]). Всякая власть, такимъ образомъ, можетъ въ концѣ концовъ опираться только на общую волю. Принципъ *народнаго суверенитета* признается незыблемымъ: „народъ и фактически и по праву есть высшая власть, надъ которой не возвышается никакая, источникъ всѣхъ другихъ властей, отвѣтственный предъ однимъ Богомъ“ [2]). Это не значитъ однако, что только самъ народъ долженъ фактически осуществлять всѣ функціи власти. Законодательная власть еще можетъ оставаться въ рукахъ всей общины, но отнюдь не власть исполнительная. Такая конституція была-бы неправомѣрна. *Демократія* въ собственномъ смыслѣ слова, т.-е. правленіе народа, есть не только неполитичная, но и прямо противная праву форма государственнаго устройства, ибо въ оцѣнкѣ управленія община была-бы одновременно и судьею и стороною (Richter und Partei); кому давала-бы она отчетъ въ примѣненіи государственной власти? а гдѣ правитель не отвѣтственъ ни передъ кѣмъ—тамъ существуетъ *деспотія*. Демократія есть деспотія и быть можетъ наихудшая. Вотъ почему власть исполнительная и судебная не можетъ оставаться въ рукахъ народа и должна быть передана особымъ лицамъ, представителямъ народа (seine mittelbaren Repräsentanten). При чемъ во главѣ управленія можетъ стоять или одно лицо, и тогда мы получимъ *монархію*, или нѣсколько лицъ, и тогда мы получимъ *республику* (аристократическую). Обѣ эти формы правленія правомѣрны и выборъ между ними есть дѣло политической мудрости. Вообще всѣ дальнѣйшіе вопросы о конкретномъ государственномъ

---

[1]) ib. III. 151—153. Курсивъ Фихте.

[2]) ib. III. 182.

устройствѣ выходятъ за предѣлы апріорнаго философскаго ученія о правѣ и составляютъ сферу *политики*, гдѣ рѣшаются проблемы практическаго осуществленія принциповъ права и государства въ данныхъ эмпирическихъ условіяхъ [1]).

Всѣ эти построенія обнаруживаютъ на каждомъ шагу полную свою зависимость отъ доктрины Руссо, которая была глубоко воспринята нѣмецкимъ идеализмомъ; но все-же Фихте кое въ чемъ важномъ отъ нея отступаетъ и какъ разъ въ этихъ отступленіяхъ является болѣе намъ близкимъ, болѣе современнымъ, чѣмъ Руссо. Онъ ставитъ вопросъ: всецѣло-ли растворяется индивидуумъ въ государственномъ цѣломъ? и рѣшаетъ его въ отрицательномъ смыслѣ: не всего себя и не все свое онъ отдаетъ государству. Остатокъ свободы и имущества не есть милость суверена, или то, что ему просто не нужно, нѣтъ, это неотъемлемое право, безъ котораго сама государственная власть не имѣетъ никакого смысла. Вѣдь она опирается на „договоръ защиты“ и существуетъ ради защиты правоотношеній; здѣсь-же не было-бы никакого объекта для защиты. Договоръ защиты принялъ-бы такую форму: „всѣ обѣщаютъ охранять, и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ обѣщаютъ не имѣть ничего, что могло-бы быть охраняемымъ“, т.-е. онъ сталъ-бы безсмыслицей. Фихте опредѣленно говоритъ, что только ради охраны *индивидуальной свободы* заключается общественный договоръ; она и составляетъ самое важное и цѣнное въ каждомъ, „человѣчество“ въ отличіе отъ „гражданства“; эта абсолютная свобода необходима, чтобы, пройдя черезъ ступень права и государства, подняться къ царству моральности [2]). Руссо чуждъ такой точки зрѣнія, онъ проникнутъ античнымъ взглядомъ на государство, какъ на высшую этическую и религіозную цѣнность; онъ едва-ли согласится съ тѣмъ, что *гражданинъ* еще

---

[1]) ib. III. 158—160. 162—163. 286—287. Неопредѣленнымъ остается у Фихте вопросъ о томъ, какъ организована законодательная власть и допускается-ли здѣсь *представительство*. Съ одной стороны, онъ утверждаетъ, что впервые дедуцировалъ необходимость представительства изъ разума, и какъ будто предполагаетъ возможность передачи законодательной власти въ руки правителей (см. ib. III. 159. 107. 161.),—а съ другой стороны, вмѣстѣ съ Руссо стоитъ на точкѣ зрѣнія неотчуждаемости народнаго суверенитета, считаетъ всю общину единственно-возможнымъ законодателемъ, и подъ „представительствомъ“ понимаетъ лишь передачу судебной и исполнительной власти въ руки особыхъ лицъ (ib. III. 152. 153. 160. 286).

[2]) ib. III. 204—206.

не *человѣкъ*, что есть нѣчто высшее, чѣмъ „гражданство“; напротивъ, по его мнѣнію, „гражданское состояніе“ дѣлаетъ человѣка вполнѣ человѣкомъ, даетъ ему „нравственное начало“, „голосъ долга“, „нравственную свободу“, государство опредѣляетъ ему даже его религію [1]). Фихте никогда такъ не думалъ: даже здѣсь, въ первомъ ученіи о правѣ, гдѣ изслѣдованіе движется въ отвлеченной стихіи права, онъ не забываетъ сказать, что эта стихія не единственная и не высшая [2]), въ позднѣйшихъ произведеніяхъ, какъ мы увидимъ, онъ высказываетъ это съ полной ясностью. Въ противоположность Фихте мы встрѣчаемъ далѣе у Руссо требованіе полнаго отчужденія правъ личности въ пользу цѣлаго (l'aliénation sans réserve) и, слѣдовательно, полнаго растворенія индивидуума въ общинѣ, частной воли въ общей волѣ; проблема свободы разрѣшается у него участіемъ лица въ народномъ суверенитетѣ и только этимъ [3]). Отчужденіе личныхъ правъ идетъ такъ далеко, что *даже жизнь* свою отдѣльныя личности отдаютъ государству и получаютъ отъ него обратно, какъ „условный даръ“; отсюда Руссо выводитъ право смертной казни [4]), тогда-какъ Фихте такого права не признаетъ: нельзя отказаться отъ всей своей свободы, а для того, чтобы быть свободнымъ—нужно жить. Жизнь есть условіе нравственной свободы, а право должно *обусловливать* возможность нравственности [5]).

Если мы окинемъ взоромъ пройденный путь, то прежде всего увидимъ, что дедукція права и государства отличается у Фихте чрезвычайной прозрачностью и простотой. Право и государство являются условіями возможности *общины свободныхъ существъ*. Они создаютъ и обезпечиваютъ то *взаимное ограниченіе сферъ свободы*, на которомъ покоится всякая община; общая воля „дѣлитъ сумму возможной свободы поровну“ [6]). Существо права

---

[1]) Contrat social. L. I, ch. VIII. L. IV, ch. VIII.

[2]) Онъ скорѣе недооцѣниваетъ ея значенія, характеризуя ее, какъ сферу эгоизма и заботъ о собственной безопасности. См. Grundl. des Naturr. 1797. III. 273—274.

[3]) Contrat social. L. II, ch. IV. Ср. П. Новгородцевъ. Кризисъ современнаго правосознанія. Москва. 1909. Стр. 250—255.

[4]) Contrat social. L. II, ch. IV (въ концѣ) и ch. V.

[5]) Сначала онъ высказывается нѣсколько нерѣшительно (Grundl. des Naturr. 1797. III. 279—284), но въ концѣ концовъ съ полной опредѣленностью (Rechtslehre 1812. X. 621—624).

[6]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 85. 94. 106.

состоитъ такимъ образомъ въ ограниченіи, въ „отказѣ“ отъ чужого, въ „негативной волѣ“. Особенно ясно это обнаруживается въ договорѣ собственности (Eigenthumsvertrag), который лежитъ въ основѣ всякой правовой общины: его конститутивное условіе состоитъ не въ утвержденіи, а въ отрицаніи—онъ требуетъ *воздержанія* отъ покушеній на чужое достояніе [1]). Правоотношеніе мыслится такимъ образомъ, какъ пространственное разграниченіе: свобода одного должна посторониться, чтобы дать мѣсто свободѣ другого. Сферы свободы должны быть размежеваны, какъ размежевываются участки земли. Такая наглядность и простота тотчасъ обнаруживаетъ несовершенство и неполноту этой точки зрѣнія. Сфера свободы дѣлится и разграничивается между всѣми членами общины; но въ такомъ случаѣ, чѣмъ больше будетъ ихъ число, тѣмъ меньше будетъ сфера свободы, принадлежащая каждому (ибо общая сфера дѣятельности всѣхъ—единый чувственный міръ—остается величиной постоянной). Неужели однако *взаимодѣйствіе* людей, составляющее содержаніе всякаго правоотношенія, есть только *взаимное ограниченіе*, а не *взаимное восполненіе* и расширеніе сферъ свободы? Неужели общество только ограничиваетъ и урѣзываетъ индивидуума, а не обогащаетъ его, не дѣлаетъ болѣе сильнымъ? Невниманіе къ этой сторонѣ правоотношенія характеризуетъ абстрактную дедукцію права и государства, которую Фихте восполняетъ и исправляетъ во второмъ періодѣ [2]). Въ отвлеченной стихіи права сферы свободы лишь внѣшне соприкасаются, оставаясь непроницаемыми и внутренне-индифферентными другъ къ другу; праву нѣтъ дѣла до того, какъ индивидуумъ пользуется отведенной ему свободой, и какія дѣйствія онъ въ ея предѣлахъ предпринимаетъ, здѣсь область его техническаго умѣнія и его моральныхъ убѣжденій. Переходъ къ иному пониманію права и государства совершается тогда, когда ставится вопросъ о *качественномъ содержаніи* сферъ индивидуальной свободы и выясняется необходимость обратить вниманіе на *качественное разнообразіе* дѣятельностей для возможности ихъ синтетическаго объединенія. Право не должно оставаться абстракціей, оно должно быть ступенью *конкретной* этики, а для этого оно должно *срости́сь* съ хозяйствомъ, съ технической культурой и съ нравственностью; оно должно погрузить свои корни

---

[1]) ib. III. 193. 194. 200.

[2]) См. предисловіе Фихте-сына къ т. III. стр. XXXV. XXXVI.

въ глубину хозяйственной жизни и питать своими вѣтвями цвѣты чистой нравственности. Такъ намѣчается преодолѣніе отвлеченной стихіи права. Интересно еще отмѣтить, какъ отражается на ученіи о правѣ основной синтетическій принципъ перваго Наукоученія, принципъ „*частичнаго полаганія*“, являющійся прообразомъ всякаго разрѣшенія противорѣчій [1]). Право разрѣшаетъ противорѣчіе сферъ свободы („моей“ и „твоей“) по принципу частичнаго полаганія: обѣ сферы урѣзываются, полагаются *отчасти*. Это плохое разрѣшеніе противорѣчія, ибо урѣзанныя стороны все-же продолжаютъ противорѣчить другъ другу. Истинное разрѣшеніе можетъ состоять только въ томъ, что противорѣчіе превращается въ систему взаимно связанныхъ противоположностей. А противоположности *питаютъ* другъ друга; нигдѣ это не выступаетъ съ такой ясностью, какъ въ области соціальной жизни: развѣ противоположныя дѣятельности не восполняютъ другъ друга? развѣ *я* и *ты* не питаютъ другъ друга? Система раздѣленія труда есть такая система взаимно питающихъ противоположностей. Неправильно думать, что сферы различныхъ свободъ могутъ по своей природѣ только *пожирать* другъ друга, и неправильно полагать, что ихъ синтезъ, ихъ примиреніе исчерпывается тѣмъ, что имъ предоставляется *отчасти пожирать* другъ друга. Здѣсь необходимо не количественное урѣзываніе, а качественное совмѣщеніе, качественный синтезъ различныхъ дѣятельностей.

Въ заключеніе еще одинъ важный вопросъ ставитъ намъ изложенная дедукція права и государства: вопросъ о *естественномъ правѣ*. Что представляетъ собою все это ученіе о правѣ, и о какомъ правѣ здѣсь говорится, о положительномъ, или объ идеальномъ, естественномъ правѣ? Отвѣтить на этотъ вопросъ не такъ легко: съ одной стороны, Фихте называетъ свое первое ученіе о правѣ „Основами естественнаго права“, а съ другой, онъ очень отрицательно относится къ этому понятію и часто говоритъ, что не существуетъ никакого естественнаго права. Второе свое ученіе о правѣ онъ въ силу этого уже не называетъ „естественнымъ“ правомъ. Фихте настойчиво утверждаетъ, что не существуетъ никакого естественнаго права въ смыслѣ „правоотношенія между лицами внѣ государства и безъ позитивнаго закона“; „нѣтъ права внѣ государства... и потому нѣтъ никакого

[1]) См. у насъ выше стр. 332—333, примѣч. 2.

естественнаго права, а лишь право государственное". Въ самомъ дѣлѣ, безъ положительнаго права и безъ государства могло-бы быть одно изъ двухъ: или царство моральности—и тогда всякое право было-бы излишнимъ, или отсутствіе моральности,—и тогда съ необходимостью возникло-бы государство и отпало-бы естественное право. „Само государство есть естественное состояніе человѣка и его законы не должны быть ничѣмъ другимъ, какъ реализаціей естественнаго права" [1]). Итакъ, лишь только естественное право становится реальностью, оно облекается въ форму положительнаго закона, существующаго въ государствѣ. Нѣтъ никакого догосударственнаго, или внѣгосударственнаго, или послѣгосударственнаго состоянія, которое можно было-бы назвать естественнымъ правомъ. Естественное право не существуетъ *въ дѣйствительности*. Къ этому сводятся обычныя возраженія противниковъ естественнаго права, и Фихте признаетъ ихъ правоту. Да, оно не существуетъ *въ дѣйствительности*, но развѣ все бытіе исчерпывается дѣйствительностью? развѣ не существуютъ сверхдѣйствительныя, трансцендентальныя основанія, заложенныя подъ всякой дѣйствительностью? Быть можетъ то, что обычно называется „естественнымъ правомъ" (и не совсѣмъ притомъ удачно) именно и составляетъ такое трансцендентальное основаніе положительнаго права и государства? Къ такой мысли неизбѣжно приходитъ философія права Фихте. Право, говоритъ онъ, есть особое понятіе a priori, заложенное въ существѣ разума, особый принципъ, всѣ позитивные законы въ большей или меньшей степени стоятъ подъ принципомъ права, т. е. полнѣе, или искаженнѣе его воплощаютъ [2]). Правовая дѣйствительность есть особая область *феноменовъ*, въ основѣ которыхъ лежитъ *трансцендентальное основаніе*—законъ права; и эти феномены, этотъ фактъ опыта: совмѣстная жизнь многихъ свободныхъ существъ. Задача философской науки о правѣ вскрыть законъ права, какъ трансцендентальную основу извѣстныхъ фактовъ, какъ „законъ разума", какъ особое *апріорное понятіе*, и указать его мѣсто въ *системѣ разума* [3]). Необходимо только помнить, что трансцендентальное основаніе здѣсь, въ царствѣ свободы, иначе относится къ обосновываемой дѣйствительности, чѣмъ это было въ царствѣ природы:

---

[1]) III. 99—100. 148. X. 499. 515. III. 148—149.
[2]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 8. 53. 103.
[3]) Rechtslehre. 1812. X. 496. 500. 499.

оно говоритъ ей и да и нѣтъ, и санкціонируетъ и осуждаетъ, оно стоитъ надъ нею, какъ *идеалъ*[1]), отдаленнымъ подобіемъ котораго является эта дѣйствительность. Понятіе права a priori есть нѣчто *должное* (ein *Soll*), идея *справедливости*, какъ безконечная задача[2]); и она живетъ въ каждомъ положительномъ правѣ, какъ-бы ни было оно несправедливо. Всякое право есть попытка осуществленія идеи справедливости. Всякое фактическое государственное устройство (factische Verfassung), говоритъ Фихте, всегда не вполнѣ справедливо и не вполнѣ несправедливо; абсолютно несправедливымъ было-бы лишь отсутствіе всякаго устройства[3]). Вотъ эта мысль была до извѣстной степени жива въ доктринѣ естественнаго права, которая однако, несмотря на зерно истины, была *„полна заблужденій"*; и Фихте съ большою проницательностью ихъ подмѣтилъ и указалъ. Прежде всего самый терминъ „естественнаго" права неудаченъ и ведетъ мысль на неправильный путь. Естественное право означаетъ идею справедливости, „естественное право есть *разумное право* и такъ должно было-бы называться"; но ius *naturale*, Naturrecht можно понимать въ духѣ *натурализма*, какъ нѣчто заложенное въ природѣ, возникающее изъ силъ природы, изъ естественныхъ соціальныхъ чувствъ, или изъ борьбы природныхъ аффектовъ себялюбія (какъ у Гоббса напр.). Философія Фихте, принципіально отвергающая натурализмъ, не можетъ признавать такого естественнаго права: царство природы не есть царство права и соединеніе терминовъ „ius" и „natura"—неправомѣрно. „Одна природа, безъ искусства и свободной воли, безъ договора, никогда не создастъ правового состоянія". Кромѣ того, натуралистическія теоріи сбиваются порою на вопросъ о причинномъ, историческомъ происхожденіи права и государства, а для трансцендентальной философіи права это вторичный и въ ея изслѣдованіяхъ отстраненный вопросъ (liegen gelassene historische Nebenfrage). Все это заставляетъ Фихте во второмъ ученіи о правѣ (System der Rechtslehre 1812) отказаться отъ термина „естественнаго" права. Еще одно важное заблужденіе отмѣчаетъ онъ въ этой

---

[1]) См. у насъ выше стр. 364.

[2]) Rechtslehre. 1812. X. 499. Ср. Sittenlehre. 1812. XI. 91.

[3]) Ascetik. 1798. XI. 124. 125. Фактическое государство съ этой точки зрѣнія есть лишь „предварительная ступень", „моментъ въ развитіи царства свободы". Staatslehre. 1813. IV. 393. 418.

доктринѣ, именно: неправильное противопоставленіе естественнаго права и положительнаго, какъ двухъ взаимно исключающихъ сферъ—*или* право естественное, *или* „право, покоющееся на фактическомъ соглашеніи, на договорѣ, на произвольной власти законодателя"; *или* lex nata, *или* lex scripta! Но всякое писанное, фактическое, позитивное право никогда не есть право, если оно не опирается на понятіе права a priori, на особый принципъ разума [1]). Не существуетъ естественнаго права и естественнаго состоянія, какъ особой сферы дѣйствительности, какъ чего-то заложеннаго въ природѣ, но существуетъ *идея права, идея справедливости*, раскрывающая смыслъ и безсмыслицу всякаго положительнаго права, всякой правовой дѣйствительности, санкціонирующая и осуждающая послѣднюю, превращающая ее въ вѣчную тенденцію, въ вѣчный порывъ, въ вѣчное стремленіе [2]).

---

[1]) Rechtslehre. 1812. X. 498—499.

[2]) Несмотря на такое истинно-критическое пониманіе идеи справедливости, у Фихте все-же попадаются выраженія, которыя могутъ быть истолкованы въ духѣ естественно-правового догматизма. Такъ прежде всего понятіе *Vernunftstaat*. „Ученіе о правѣ раскрываетъ государство разума, *годное для всѣхъ временъ* (den für alle Zeiten gültigen Vernunftstaat)", говоритъ онъ (Rechtslehre 1812. X. 622), къ этому послѣднему должны постепенно приближаться фактическія государства (Syst. der Sitt. 1798. IV. 238. Ascetik. 1798. XI. 123. Geschloss. Handelstaat. 1800. III. 397—398). Въ этомъ и состоитъ задача политики. Она должна вести къ государству разума. Развѣ это не естественно-правовой идеалъ государства и права, годнаго для всѣхъ временъ и народовъ? и притомъ такой, который не такъ ужъ трудно осуществить: стоитъ лишь дать для всѣхъ пріемлемые законы, которые легко опредѣлимы (Grundl. des Naturr. 1796. III. 107) и установить равенство при помощи введенія „замкнутаго торговаго государства". Здѣсь несомнѣнно отражается общій политическій догматизмъ эпохи, но основы философской системы Фихте даютъ средства къ его преодолѣнію, онѣ антидогматичны и требуютъ иного толкованія указанныхъ мѣстъ. „Государство разума" есть идея справедливости и только (es ist bei ihm bloss die Frage, was *Rechtens* sey. III. 397), и она, какъ безконечная идея, трансцендентна по отношенію ко всему историческому ряду. Она ставитъ задачи для этого ряда, указывая, въ чемъ состоитъ *„нравственная заповѣдь* въ правѣ, имѣющая значеніе для настоящаго времени", она раскрываетъ „ту часть справедливости (des Rechtsbegriffes), которая еще не признана" (Staatslehre 1813. IV. 393).

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Система конкретной этики. Хозяйство, право, нравственность.

Противопоставленіе права и нравственности, и ихъ единство. Право, какъ условіе возможности нравственности. Право лежитъ посреди̇нѣ между природой и нравственностью. Техника, какъ первая ступень практическаго разума. Право, какъ организованное хозяйство. Хозяйственный базисъ права и государства. Этическій идеализмъ и экономическій матеріализмъ. Техническая и юридическая сторона хозяйства. Абстрактное понятіе свободы и вопросъ о содержаніи дѣйствій. Поддержаніе жизни, какъ первая цѣль дѣятельности. Національное богатство и его этическая цѣнность. Ступень высшей нравственности. Формулировка различій права и нравственности у Фихте. Понятіе индивидуальной нравственной заповѣди. Категоріи высшей нравственности и ихъ систематическая связь. Ихъ отношеніе къ категоріямъ права. Проблема оправданія права и государства, какъ проблема соотношенія ступеней. Моральный анархизмъ и антиномія въ правѣ. Правовое принужденіе и соціальное воспитаніе. Непротивленіе злу. Хозяйство и право, какъ условія возможности индивидуальности и индивидуальнаго общенія.

Первые шаги философіи права Фихте направлены на то, чтобы выдѣлить *право* изъ конкретной полноты жизни и разсмотрѣть его сущность въ отвлеченіи отъ всѣхъ другихъ, неправовыхъ элементовъ дѣйствительности. Законъ права не есть ни законъ природы, ни законъ нравственности. Онъ рѣзко отличается отъ законовъ природы, будучи закономъ, обращеннымъ *къ свободѣ* [1]), и вмѣстѣ съ тѣмъ отнюдь не сливается съ закономъ нравственнымъ. Фихте настаиваетъ на послѣднемъ въ обоихъ ученіяхъ о правѣ: понятіе права не имѣетъ ничего общаго съ нравственнымъ закономъ, право дедуцируется не изъ нравственности, „ученіе о правѣ не есть глава изъ нравственной философіи“ [2]). Здѣсь Фихте сразу встрѣчается съ огромнымъ затрудне-

[1]) Rechtslehre 1812. X. 495—497.

[2]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 54. Rechtslehre 1812. X. 498.

ніемъ: что-же такой этотъ законъ права? къ какой области его отнести — къ области теоретическаго, или практическаго разума? Это не нравственный законъ, но это—законъ мысли (Denkgesetz), говоритъ онъ, въ немъ обнаруживается „практическое значеніе силлогизма“ (die praktische gültigkeit des Syllogismus); слѣдовательно это все-же законъ практическаго разума? нѣтъ, отвѣчаетъ Фихте, это не практическій законъ [1]). Какъ выпутаться изъ этого противорѣчія? Тщательное изслѣдованіе всѣхъ тѣхъ отличій права отъ нравственности, которыя даны у Фихте, само по себѣ нисколько не уясняетъ дѣла: получается впечатлѣніе полнаго разрыва между ними, чего, на самомъ дѣлѣ, Фихте менѣе всего желаетъ. Поэтому, прежде чѣмъ различать право и нравственность, необходимо установить ихъ единство, ихъ неразрывную связь, ихъ общую сферу. Мы должны съ самаго начала ясно выразить то, что у Фихте всюду предполагается, но лишь изрѣдка и мелькомъ высказывается: *и право и нравственность входятъ въ единую общую сферу практическаго разума, или этики въ широкомъ смыслѣ.* И право и нравственность являются опредѣленіями *свободы*, моментами въ созиданіи *царства свободы.* И право и нравственность имѣютъ дѣло съ *долженствованіемъ* [2]). Основныя категоріи свободы, дедуцированныя этикой Фихте (см. выше отд. III, Гл. 4), одинаково конститутивны и для права и для нравственности: нѣтъ права и нравственности безъ сознательнаго субъекта, безъ свободы выбора [3]), безъ понятія цѣли [4]), безъ взаимоотношенія индивидуума и всеобщности [5]). Лишь въ позднѣйшихъ произведеніяхъ однако Фихте открыто высказываетъ эту важную истину: „нравственность принимаетъ форму *справедливости* тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о спорѣ многихъ индивидуумовъ“; слѣдовательно право и справедливость есть въ концѣ концовъ этическая форма. *Законъ права* не есть законъ природы, но „законъ *нравственный*, законъ, обращенный къ свободѣ всѣхъ... основной законъ и какъ-бы порука всѣхъ нравственныхъ законовъ“ [6]). Это положеніе является

[1]) Grundl. des Natur. 1796. III. 50. Rechtslehre 1812. X. 498.

[2]) ib. X. 499. 548. Ср. Xavier Léon. La phil. de Fichte. 1902. p. 250 251.

[3]) Кто отрицаетъ „свободу воли“, говоритъ Фихте, тотъ долженъ отрицать „реальность права“; вмѣстѣ со Спинозою онъ долженъ признавать только силу. Grundl. des Natur. 1796 III. 119.

[4]) „Цѣль есть основаніе и масштабъ права“. Rechtslehre 1812. X. 529. Ср. Grund. des Naturr. 1796. III. 94.

[5]) ib III. 202—203. Rechtslehre 1812. X. 505--508.

[6]) System der Sitt. 1812. XI. 91. Staatslehre. 1813. IV. *392.* 432—433. 440. Курсивъ Фихте. Впрочемъ уже и раньше, въ Syst. der Sitt. 1798, Фихте гово-

настолько очевиднымъ для этики фи[illegible]ческаго идеализма, что повидимому нѣтъ никакой надобности [illegible] подробно доказывать; однако нельзя ни минуты упускать его изъ виду при изслѣдованіи противопоставленія права и нравственности у Фихте. Его мысль состоитъ въ томъ, что хотя *право и нравственность* и являются элементами практическаго разума, основами царства свободы, однако они отнюдь не сливаются, образуя *двѣ различныхъ и самостоятельныхъ ступени въ осуществленіи царства свободы.* И вотъ, всѣ смѣшенія проистекаютъ изъ того, что желаніе отстоять самостоятельную роль права и нравственности въ предѣлахъ единаго царства свободы можно у Фихте порою принять за желаніе выбросить право совсѣмъ изъ сферы этики, изъ сферы практическаго разума; и обратно, указаніе на ихъ существенное единство и общность можно принять за отрицаніе ихъ самостоятельности. Самъ Фихте больше всего боялся послѣдняго, почему и не настаивалъ особенно на моментѣ единства. И дѣйствительно, опасность смѣшенія тѣмъ болѣе велика, что она обыкновенно выражается или въ томъ, что нравственность всецѣло поглощается правомъ, такъ что право безраздѣльно царитъ надъ всею этическою сферой, или, напротивъ, право вытѣсняется нравственностью и совершенно изгоняется ею изъ сферы этики. Фихте не хочетъ ни того, ни другаго. По замыслу его этической системы, право и государство составляетъ необходимую ступень въ осуществленіи идеи добра, но не предѣльную ступень; надъ нею возвышается другая ступень *высшей нравственности* (der höheren Moralität), и только эта послѣдняя раскрываетъ все конкретное богатство содержанія, заложеннаго въ царствѣ свободы; но подняться на нее нельзя, не пройдя черезъ ступень права: право является *условіемъ возможности* всякой нравственности, приготовленіемъ къ властвованію закона нравственнаго [1]). Государство есть средство осуществленія нравственности, ибо оно создаетъ ту согласованность въ дѣйствіяхъ, безъ которой невозможна община свободныхъ существъ [2]); а послѣдняя должна быть на лицо для возможности воплощенія нравственнаго закона: „міръ индивидуумовъ долженъ быть свободнымъ и долженъ дѣйствовать свободно, чтобы создать

ритъ: „*всѣ* должны быть свободными... Таково абсолютное требованіе моральнаго закона... Эта идея реализуется въ государствѣ“. IV 300. 344.

[1]) Rechtslehre 1812. X. 502. 520. Ср. цит. выше мѣста Staatslehre 1813.

[2]) Syst. der Sitt. 1812. XI. 95—96. 98. 103—104.

въ себѣ *возможность* быть охваченнымъ нравственнымъ закономъ" [1]). Ступень права ясно показываетъ свое переходное значеніе, свою условность, гипотетичность; она всецѣло покоится на предпосылкѣ: *если должна существовать община свободныхъ существъ*,—то условія ея реализаціи таковы (правоотношеніе, правовое принужденіе, власть, государство); но почему эта община *должна* существовать, это въ предѣлахъ права остается неопредѣленнымъ. Весь смыслъ и вся цѣнность ея существованія состоитъ не въ простомъ существованіи безъ всякой цѣли, а въ осуществленіи высшей ступени конкретной гармоніи моральныхъ индивидуальностей, связанныхъ любовью. Только эта высшая ступень даетъ оправданіе низшей, оправданіе права и государства. Постулатъ правовой общины перестаетъ быть произвольнымъ, мораль дѣлаетъ его обязательнымъ; она обосновываетъ обязанность принадлежать къ общинѣ свободныхъ существъ и желать ея реализаціи [2]). Итакъ, существуетъ ступень этики, возвышающаяся надъ правомъ и государствомъ, это—ступень моральности. Для совершенныхъ моральныхъ существъ не нужно права и принужденія [3]), ибо они выполняютъ въ силу моральнаго закона все то, чего требуетъ отъ нихъ справедливость. Есть нѣчто въ человѣкѣ, что поднимаетъ его надъ *гражданствомъ* и возвышаетъ на ступень моральности, „но это возможно лишь постольку, поскольку человѣкъ прошелъ черезъ государство" [4]). Можно, такимъ образомъ, стоять выше ступени права и государства, и можно стоять ниже ея; подъ нею—„грубость и одичаніе" [5]), т. е. животная жизнь, царство природы. Внѣ государства могутъ жить или животныя, или боги; съ этимъ изреченіемъ Аристотеля Фихте расходится только въ одномъ: онъ полагаетъ, что не одни боги, а и люди могутъ подняться надъ правомъ и государствомъ, ибо въ нихъ есть нѣчто божественное. Итакъ, подъ правомъ лежитъ царство природы, игра природныхъ силъ, и это потому, что право составляетъ низшую ступень царства свободы, а надъ нимъ возвышается ступень свободы, называемая нравственностью. Право лежитъ ближе всего къ царству природы, оно осуществляетъ впервые соединеніе природы и свободы, и является посред-

---

[1]) Rechtslehre 1812. X. 501.
[2]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 86—88. 89. 91—94.
[3]) ib. III. 148.
[4]) ib. III. 206.
[5]) ib. III. 273—274.

ствующимъ звеномъ между тѣмъ и другимъ [1]). Оно частью охраняетъ то, что дано природою, напр. тѣло, какъ орудіе свободы, естественное отношеніе половъ, отношеніе между родителями и дѣтьми, а частью созидаетъ изъ этихъ *природныхъ данныхъ* нѣкоторый новый порядокъ, который не данъ одною природою [2]). Въ эту область природы право хочетъ внести свободу, сдѣлать ее здѣсь какъ-бы второю природою, превратить ее въ особое устойчивое бытіе, своею прочностью подобное неизмѣннымъ законамъ природы [3]).

Есть однако еще одна область *практическаго* разума, лежащая къ природѣ еще ближе, чѣмъ право. Это область *техники, экономики*. Она все время подразумѣвалась правомъ и содержалась въ немъ и это потому, что она составляетъ первую ступень царства свободы, первое условіе и первое свойство всякаго *дѣйствія*. Всякое дѣйствіе есть воздѣйствіе на міръ объектовъ, на природу, воздѣйствіе, предполагающее природную закономѣрность и ея познаніе, и представляющее собою использованіе причинныхъ рядовъ для поставленныхъ цѣлей, превращеніе причинъ въ средства (см. выше стр. 289 ff). Принципъ техники есть принципъ исканія средствъ: кратчайшимъ путемъ къ поставленной цѣли! Дѣйствовать *экономично*—значитъ достигать наибольшаго результата съ наименьшей затратой силъ. Всякое дѣйствіе имѣетъ свою *экономическую*, техническую сторону, всякое дѣйствіе можно оцѣнивать съ точки зрѣнія *искусности*, при чемъ абсолютно неискусное дѣйствіе не дѣлало-бы абсолютно ничего; такимъ образомъ, искусность, техничность, экономичность есть *conditio sine qua non* всякаго свободнаго дѣйствія. И она представляетъ собою постоянное погруженіе въ природу, чтобы выше возноситься надъ нею, постоянное повиновеніе природѣ, чтобы властвовать надъ нею. Техника формируетъ внѣшній міръ, вноситъ въ природу нѣчто новое, культивируетъ природу. Конкретный идеализмъ Фихте достаточно глубокъ и всеобъемлющъ, чтобы оцѣнить значеніе матеріальной культуры, техники, какъ необходимыхъ условій реализаціи царства свободы, царства нравственности [4]). Съ этой об-

---

[1]) Rechtslehre 1812. X. 497. Thats. des Bew. 1810—11. II. 669.

[2]) Rechtslehre 1812. X. 503—504. 496 — 497. Grundl. des Naturr. 1797. III. 304 ff. 353 ff.

[3]) Thats. des Bew. 1810—11. II. 669.

[4]) Особенно ярко: Bestimm. des Gelehreten, 1794. VI. 298—299. Ueber das Wesen der Gelehrten. 1805. VI. 370.

ластью право встрѣчается тотчасъ-же, съ первыхъ своихъ шаговъ; въ самомъ дѣлѣ, вѣдь оно регулируетъ *внѣшнюю свободу* лицъ, а послѣдняя означаетъ прежде всего возможность дѣйствовать во внѣшнемъ мірѣ, свободу каждаго лица подчинять міръ вещей своимъ цѣлямъ. Дѣятельность каждаго лица непремѣнно технична и экономична и представляетъ систему дѣйствій, которую можно назвать *индивидуальнымъ хозяйствомъ*, а потому право, организующее взаимодѣйствіе лицъ, есть, прежде всего, *организація народнаго хозяйства*. „Договоръ собственности“ (Eigenthumsvertrag), лежащій, по мысли Фихте, въ основѣ всякаго права и государства, выражаетъ собою закономѣрное единство хозяйственныхъ дѣятельностей, съ большимъ, или меньшимъ совершенствомъ упорядочиваетъ хозяйство. Такимъ образомъ, всякое право и государство покоится на фундаментѣ хозяйства, или, точнѣе, всякое государственное строительство имѣетъ своею первою задачей (обусловливающей всѣ остальныя) *организацію экономическаго базиса общежитія*. Въ признаніи этой истины неожиданно сходятся крайнія противоположности *этическаго идеализма* и *экономическаго матеріализма*. Еще Платонъ возводилъ государство на экономическомъ фундаментѣ, оно рождается у него, когда „каждый самъ для себя не достаточенъ и имѣетъ нужду во многихъ другихъ“, и такъ-какъ „первая и самая великая потребность—пища, а вторая—жилище, а третья—одежда и т. д.“, то для государства необходимы „земледѣльцы, плотники, ткачи, кожевники и др.; и каждый изъ нихъ дѣлаетъ свое“ [1]). На эту-же точку зрѣнія становится и Фихте: нѣтъ государства безъ организаціи производства и распредѣленія. Лишь отрѣшенный идеализмъ отбрасываетъ матерію, хозяйство, технику, богатство, даже трудъ, какъ элементы, чуждые этической сферѣ и враждебные ей; лишь такой идеализмъ представляетъ полное отрицаніе всего того, на чемъ настаиваетъ экономическій матеріализмъ; напротивъ, конкретный идеализмъ вбираетъ въ себя истину экономическаго матеріализма, отбрасывая его заблужденія: это вѣрно, говоритъ онъ, что хозяйство опредѣляетъ жизнь человѣка, но вѣрно и то, что человѣкъ опредѣляетъ и созидаетъ свое хозяйство. *Орудіе производства* есть средство цѣлесообразной свободной дѣятельности и, прежде всего,—продуктъ сознательнаго творчества человѣка, созданіе Прометея. Безспорно, оно мѣняетъ

---

[1]) De rep. 369. B. D.

жизнь, оно освобождаетъ, но это лишь *самоосвобожденіе* разумнаго существа, расширяющаго свою власть надъ природой. *Человѣкъ опредѣляетъ себя черезъ посредство хозяйства*, созидаетъ свое *я*, свою свободу черезъ посредство дѣятельности въ чувственномъ мірѣ, черезъ посредство его объектовъ, — *я* опредѣляетъ себя черезъ посредство *не я* — такова мысль Фихте [1]). Она возвышаетъ его міросозерцаніе не только надъ матеріализмомъ и экономизмомъ, но и надъ одностороннимъ, абстрактнымъ идеализмомъ, вообще надъ всякими „измами"; его этическая система вбираетъ въ себя *матерію* и признаетъ ея цѣнность, хотя и отбрасываетъ всякій *матеріализмъ*, принимаетъ *экономію*, но отвергаетъ *экономизмъ*.

„Жизнь человѣка и его дѣятельность въ чувственномъ мірѣ обусловлена извѣстными соотношеніями послѣдняго съ *матеріей*. Если люди должны сдѣлать себя моральными, то они должны жить; и условія ихъ жизни *въ матеріальной природѣ* должны быть созданы, поскольку они находятся во власти человѣка. Такимъ образомъ, самое незначительное и низкое, по мнѣнію многихъ, дѣло стоитъ въ связи съ осуществленіемъ цѣли разума. Оно имѣетъ отношеніе къ поддержанію существованія моральныхъ существъ и ихъ свободной дѣятельности, и поэтому также свято, какъ и самое высокое" [2]).

Хозяйство имѣетъ двѣ стороны: *техническую* и *соціальную*. Оно состоитъ вѣдь не изъ однихъ „орудій производства", а изъ особаго взаимодѣйствія людей, пользующихся этими орудіями. Техника составляетъ первую ступень царства свободы, ибо всякое дѣйствіе технично. Исканіе средствъ въ природѣ для цѣлей ея видоизмѣненія, безъ всякаго вниманія къ тому, кто и съ кѣмъ

---

[1]) „Моральная дѣятельность, если она даже и устремлена непосредственно на неразумную природу, всегда относится хотя-бы и посредственно къ разумнымъ существамъ, и имѣетъ только ихъ своею цѣлью... обязанность обрабатывать неразумную природу существуетъ лишь ради разумныхъ существъ". Syst. der Sitt. 1798. IV. 275 343.

[2]) ib. IV. 344 — 345. Курсивъ нашъ. Въ этихъ словахъ Фихте выражена та точка зрѣнія, которая отстаивается Вл. Соловьевымъ (Оправданіе добра. Гл. XVI. Экономич. вопросъ съ нравств. точки зрѣнія. Т. VII. Стр. 338—374) и С. Булгаковымъ (Философія хозяйства М. 1912. Стр. 38—48, 91—134, 171—180, 210 ff. 294—321). Они показали, что оцѣнка и глубокое пониманіе роли хозяйства и матеріальной культуры въ жизни человѣка не составляютъ привиллегіи матеріалистическаго и безрелигіознаго міросозерцанія; въ этомъ ихъ величайшая заслуга.

въ союзѣ будетъ ее видоизмѣнять, и кто этимъ воспользуется, составляетъ принципъ чистой техники. Здѣсь нѣтъ вопроса о *справедливости*, а есть лишь вопросъ о цѣлесообразности въ смыслѣ экономичности. Но лишь только мы перейдемъ къ взаимодѣйствію людей, какъ встанетъ вопросъ права: необходимо *договориться* о томъ, какъ *организовать* взаимодѣйствіе, необходимъ рабочій договоръ, *союзъ* хозяйствующихъ субъектовъ; необходимо *распредѣлить* продукты труда. Здѣсь возможна справедливость и несправедливость, здѣсь мы движемся въ юридическихъ понятіяхъ. Но при этомъ техника и экономика отнюдь не выбрасываются: вѣдь это значило-бы выбросить дѣйствіе, а что такое право безъ дѣйствующихъ лицъ? Итакъ, *право*, прежде всего, организуетъ техническое взаимодѣйствіе людей, *организуетъ хозяйство*. Право и государство есть лишь особая форма хозяйственныхъ отношеній, говоритъ экономическій матеріализмъ, и ошибается лишь въ томъ, что не видитъ въ этой *формѣ* особой категоріи практическаго разума: юридической категоріи соглашенія воль, договора· напротивъ, для Фихте вполнѣ ясно, что нѣтъ работы безъ рабочаго договора, и что этотъ договоръ есть новый моментъ, отличный отъ самой работы [1]).

Философія права и государства у Фихте развертываетъ новое богатое содержаніе, лишь только онъ приходитъ къ заключенію, что право слѣдуетъ разсматривать, какъ *ступень конкретной этики*, что оно формируетъ общеніе труда и обусловливаетъ возможность высшаго нравственнаго общенія. Здѣсь идея справедливости становится жизненной и животворящей, и вмѣстѣ скромной, ибо понимаетъ свою роль, свое мѣсто принципа въ системѣ принциповъ; напротивъ, въ *отвлеченной стихіи права* — она пуста и мертва, и легко становится самонадѣянной, забывая о другихъ принципахъ и о своей ограниченной роли. Абстрактная теорія права, какую Фихте развиваетъ въ первой части своего „Grundlage des Naturrechts“ (1796 г.) [2]), исходитъ изъ *абстракт-*

---

[1]) На ту-же точку зрѣнія становится Штаммлеръ, впервые въ наше время указавшій правильный принципъ соотношенія *хозяйства и права*; укажите мнѣ хоть одно политико-экономическое понятіе, говоритъ онъ, которое не содержало-бы въ себѣ юридической категоріи!

[2]) Намъ кажется, что такое начало методически вполнѣ правильно: сначала абстракція, дифференціація, потомъ интеграція, конкретизація; поэтому Фихте не оставляетъ въ послѣдующихъ произведеніяхъ схемъ абстрактнаго

нако понятія свободы, предполагая, что содержаніе послѣдней можетъ оставаться неопредѣленнымъ, *произвольнымъ*. Что означаетъ однако эта „свобода“? Она не есть нравственная свобода, ибо право еще не есть нравственность, и все-же это свобода, а не погруженіе въ природу. Она лежитъ, слѣдовательно, посрединѣ между природной необходимостью и нравственной свободой, осуществляетъ переходъ отъ одной къ другой и есть нѣчто *переходное*. Эту переходную свободу Фихте опредѣлилъ, какъ *произволъ* (Willkür) [1]). Если абстрактная теорія права хочетъ оставить свободу неопредѣленной и вмѣстѣ съ тѣмъ хочетъ отмежеваться отъ морали, то она должна неизбѣжно защищать *свободу, какъ произволъ* (Willkür). Именно такъ Кантъ формулируетъ задачу права: „Bedingungen, unter denen die *Willkür* des Einen mit der *Willkür* des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“; право, слѣдовательно, защищаетъ „die Freiheit der *Willkür*, den freien Gebrauch der *Willkür*“ [2]). Но можно-ли вообще синтезировать множество различныхъ произволовъ? Вѣдь и урѣзанный произволъ есть все-же хаосъ, безпорядокъ, случайность? Да и слѣдуетъ-ли вообще защищать произволъ, имѣетъ-ли онъ право на существованіе? Нельзя объединить произвольныя, хаотическія, случайныя дѣйствія въ единство гармоническаго взаимодѣйствія; никакая организація не терпитъ произвола. Къ такому заключенію приходитъ Фихте и лишь потому избѣгаетъ самого термина „Willkür“. Онъ приходитъ къ этому выводу уже въ 1797 г. во второй части своихъ „Основъ естественнаго права“. Уже здѣсь онъ опредѣленно высказываетъ ту мысль, что право не можетъ опредѣлить различныя дѣятельности людей, не поставивъ вопросъ о томъ, каковы именно эти дѣятельности, и каковы ихъ цѣли; лишь единая цѣль можетъ объединять различныя дѣятельности. У каждаго свои цѣли, цѣлей безчисленное множество; но при всемъ различіи, нельзя-ли найти общую цѣль? Такая цѣль есть: первая и непосредственная цѣль всякаго труда, всякой дѣятельности — это *жить*, жить своимъ трудомъ! И не просто жить, а жить какъ можно лучше: „so angenehm leben, als

---

права (почему мы и привлекали все время въ первой главѣ этого отдѣла цитаты изъ позднѣйшихъ ученій о правѣ), а лишь наполняетъ ихъ новымъ содержаніемъ.

[1]) См. у насъ выше стр. 366—368.

[2]) Metaphysik der Sitten. I Theil. § B, C. Курсивъ нашъ.

es möglich ist“ [1]). Эта цѣль достигается тѣмъ полнѣе, чѣмъ выше продуктивность труда, а послѣдняя повышается съ развитіемъ *техники* и съ *раздѣленіемъ труда*. Общая цѣль всего лучше и полнѣе достигается общими усиліями, соединенными, но различными, „не каждый работаетъ для себя, а всѣ работаютъ совмѣстно для поддержанія жизни всѣхъ“. Всѣ отвѣтственны за работу каждаго, ибо благосостояніе всей общины отъ нея зависитъ (принципъ солидарности). Поэтому, всѣ члены общины должны между собою урегулировать планомѣрность своего труда. Такъ дедуцируется у Фихте право и обязанность государства регулировать производство. Государство должно *„умножать національное богатство“*, ибо оно составляетъ условіе существованія общины свободныхъ существъ. Богатство получаетъ у Фихте этическое значеніе и дѣлается условіемъ возможности нравственной свободы: истинное богатство есть *свободный досугъ* (freie Musse), т.-е. тѣ силы и возможности, какія остаются у человѣка за вычетомъ труда, необходимаго для поддержанія жизни, для удовлетворенія низшихъ потребностей [2]). Только этотъ *досугъ* (*σχολή*) создаетъ возможность появленія высшихъ цѣнностей культуры: искусства, науки, нравственнаго общенія. Если весь трудъ человѣка уходитъ только на поддержаніе жизни, то онъ не можетъ вести достойное человѣка существованіе, его жизнь будетъ подобна жизни вьючнаго скота. „Человѣкъ долженъ работать“, говоритъ Фихте, „но не такъ, какъ вьючное животное, которое, истомившись, засыпаетъ подъ своею ношей; а затѣмъ, послѣ неизбѣжнаго отдыха, разбуженное, снова влачитъ свою кладь. Нѣтъ, онъ долженъ работать безъ страха, чтобы возносить свое око и свой духъ къ небу, для созерцанія котораго онъ созданъ“. „Это не благочестивое пожеланіе только, это право и назначеніе человѣчества — жить такъ легко, такъ свободно, съ такою властью надъ природой, такъ истинно-человѣчно, какъ только позволяетъ это природа“ [3]).

Вопросъ *справедливости* въ этомъ разсужденіи однако еще не поставленъ и роль права и государства не выяснена. Доказано лишь то, что первая ступень этики есть техника, матеріальная культура, и что эта ступень непремѣнно сохраняется въ правѣ и

---

[1]) Grundl. des Naturr. 1797. III. 210—215. Der geschloss. Handelsstaat. 1800. III. 402. Rechtslehre 1812. X. 530—534.

[2]) ib. X. 535—536. 542—544. Gesloss. Handelstaat. 1800. III. 423.

[3]) ib. III. 422. 423.

государствѣ. Государство должно хозяйствовать, умножать богатство, иначе оно не можетъ существовать и реализовать высшихъ цѣнностей, но этимъ не исчерпывается его роль — оно должно быть *справедливымъ хозяиномъ*. Возможно богатство и высокая техника въ соединеніи съ несправедливостью. Такъ напр. одинъ можетъ не имѣть никакого досуга, тогда-какъ жизнь другого можетъ быть сплошнымъ досугомъ; трудъ одного можетъ быть легкимъ и пріятнымъ, а другого — тяжкимъ и унизительнымъ, наконецъ, трудъ нѣкоторыхъ можетъ быть недостаточенъ для поддержанія ихъ существованія. Здѣсь встаетъ вопросъ о справедливости; онъ встаетъ тамъ, гдѣ дѣло идетъ о распредѣленіи труда, о распредѣленіи богатства, о распредѣленіи досуга, и справедливость, которую мы здѣсь встрѣчаемъ, называется у Аристотеля *справедливостью распредѣляющей*, существо которой состоитъ въ *равенствѣ* особаго рода. Фихте встрѣтился съ этой стороной справедливости тотчасъ, лишь только поднялъ вопросъ о содержаніи свободы, о конкретныхъ дѣйствіяхъ, объединяемыхъ и защищаемыхъ правомъ. Абстрактная справедливость защищала *свободу* отъ нарушеній, защищала собственность, предполагая, что она установлена „договоромъ собственности“; но какъ и по какому принципу этотъ послѣдній дѣлитъ сферу свободы, этого она не касалась. Только здѣсь вскрывается этотъ недостатокъ: „сфера свободныхъ дѣйствій распредѣляется между отдѣльными лицами посредствомъ договора всѣхъ со всѣми, и изъ этого дѣленія возникаетъ собственность. Но какъ должно быть произведено это дѣленіе, чтобы оно было сообразно принципу права? или достаточно того, чтобы оно было произведено, какой-бы результатъ не вышелъ изъ этого дѣленія?“ Принципъ распредѣленія вскрывается тотчасъ-же, лишь только мы обратимъ вниманіе на то, что цѣль всякой человѣческой дѣятельности есть прежде всего жизнь: „жить и давать жить“ (leben und leben lassen)! Каждый хочетъ жить хорошо и пріятно, и каждый имѣетъ на это *равное право*. Сумма жизненныхъ благъ, произведенныхъ общимъ трудомъ, должна въ государствѣ разума (Vernunftstaat) распредѣляться *поровну между всѣми*, къ этому идеалу должны постепенно приближаться государства, существующія въ дѣйствительности. „Задача государства сначала каждому дать свое, каждому дать собственность, а затѣмъ уже дать ему и защиту“ [1]). Такъ Фихте прихо-

[1]) ib. III. 402—403. 399.

дитъ отъ постулата свободы къ постулату равенства, отъ государства чисто правового къ государству соціалистическому [1]). Теперь онъ отрицаетъ доктрину чистаго либерализма: по этой теоріи государство отпало-бы, если-бы не оставалось больше воровъ и разбойниковъ, ибо все остальное лежитъ за предѣлами его компетенціи. Онъ отрицаетъ экономическую свободу („Freiheit—das ist Gesetzlosigkeit des Erwerbs"): было-бы легкомысліемъ думать, что все пойдетъ само собою, что каждый самъ найдетъ работу и хлѣбъ; мы видимъ, что получается въ дѣйствительности: при полномъ взаимномъ недовѣріи одни грабятъ другихъ, зная, что и тѣ будутъ ихъ грабить, когда получатъ возможность. Результатомъ экономической свободы является экономическое рабство: человѣчество распадается на богачей и бѣдняковъ—„Die Menschheit zerfällt in zwei Grundstämme — die Eigenthümer und die Nichteigenthümer" [2]).

И техника и хозяйство и государство, какъ ступени этики, опредѣленно указываютъ на существованіе нѣкоторой высшей

---

[1]) Самое понятіе государства у него теперь мѣняется, превращаясь въ понятіе *организованнаго взаимодѣйствія*, организованнаго сотрудничества. Доселѣ, говоритъ Фихте, соединеніе индивидуумовъ понималось только атомистически, было только мысленнымъ синтезомъ изолированно существующихъ недѣлимыхъ. При такихъ условіяхъ государственное цѣлое представляетъ собою абстрактное *compositum*, а не конкретное *totum*, и будетъ похоже на кучу песку, а не на органическое единство. Только организованное сотрудничество обнаруживаетъ существо государства, какъ *реальнаго цѣлаго*, какъ *конкретной всеобщности* (въ отличіе отъ абстрактной), сходной съ *организмомъ* въ томъ, что часть поддерживаетъ цѣлое и цѣлое поддерживаетъ свои части, и все-же отличной отъ организма въ томъ, что процессъ организаціи выполняется здѣсь сознательно и разумно. Государство есть не организмъ, а организація. Его элементы (индивидуумы) желаютъ взаимодѣйствія, стремятся къ нему и сознаютъ его. „Человѣчество есть организованное и организующееся цѣлое разума". См. Grundl. des Naturr. 1797. III. 202. 203. 207—209.

[2]) Staatslehre. 1813. IV. 403 — 404. Rechtslehre 1812. X. 543. Geschloss. Handelsstaat. 1800. III. 447. Проэктъ соціалистическаго государства, который намъ рисуетъ Фихте, имѣетъ лишь историческій интересъ. Ему не принадлежитъ никакого будущаго, ибо отрицаніе международной торговли есть нѣчто невозможное съ современной точки зрѣнія; вообще идеалъ „замкнутости" и самодостаточности государства принадлежитъ далекому прошлому. Утопія Фихте замѣчательна только тѣмъ, что показываетъ превращеніе соціалистическаго государства въ полицейское; индивидуальная свобода поглощается принципомъ насильственнаго равенства. Подробнѣе о соціализмѣ Фихте см. Б. Вышеславцевъ. „Обоснованіе соціализма у Фихте". Вопросы фил. и псих. Книга 95.

ступени, или обусловленной. Она носитъ названіе *морали, нравственности*. Въ чемъ состоятъ ея особенности, дѣлающія изъ нея самостоятельную этическую форму? Фихте весьма различно выражаетъ противопоставленіе права и нравственности, но доминирующимъ остается у него на протяженіи всей системы кантово различеніе *моральности* и *легальности*, какъ области нравственной и юридической [1]). Право, говоритъ Фихте, имѣетъ въ виду сферу *легальности*, т.-е. область дѣйствій, слѣдствій, вытекающихъ изъ воли, оно не касается *моральности*, какъ области доброй воли, совѣсти. „Понятіе права имѣетъ отношеніе только къ тому, что проявляется въ чувственномъ мірѣ. Что не имѣетъ въ немъ причинности, но остается внутри души (im Innern des Gemüts), относится къ компетенціи морали“ [2]). Право опредѣляетъ *внѣшнюю* свободу, мораль—*внутреннюю* (власть надъ аффектами); право говоритъ о справедливомъ *дѣйствіи*, мораль—о доброй *волѣ*. Отсюда понятно, почему право осуществляется принудительно, а мораль—нѣтъ: къ правомѣрному дѣйствію можно принудить, напротивъ, добрую волю можно только воспитать [3]). Этимъ не исчерпывается однако различіе права и нравственности. Фихте вскрываетъ въ немъ другія важныя стороны. Нравственнній долгъ *повелѣваетъ категорически*, тогда какъ право лишь *позволяетъ*. Иногда

---

[1]) Syst. der Sitt. 1798. IV. 156. 275. 284. 294. 311. 326. 341. Ср. Kant. Kritik der prakt. Vern. Dürrer. Lpz. 1906. Ss. 93. 105. 151. 191. 192. Metaphysik der Sitten. Einleitung. III.

[2]) Grundl. des Naturr. 1796. III. 140. 55.

[3]) Staatslehre 1813. IV. 411. 435—437. Фихте разсматриваетъ обычное возраженіе противъ такого разграниченія, указывающее на уголовное право, которое неизбѣжно заглядываетъ въ область намѣреній и моральнаго настроенія (die Gesinnung und die Absichten) и ставитъ наказаніе отъ нихъ въ зависимость. Онъ утверждаетъ въ отвѣтъ, что уголовное право не имѣетъ дѣла съ *чистой моралью*, гдѣ „ни одинъ человѣкъ не можетъ и не долженъ быть судьею другого“. Единственная цѣль и единственный масштабъ наказанія—это *возможность общественной безопасности*, только ради нея нужно принимать во вниманіе мотивы и злую волю, только для того, чтобы судить о размѣрѣ *противовѣса* (Gegengewicht), который государство должно выставить противъ преступныхъ мотивовъ. Grundl. des Naturr. 1797. III. 264 — 265. Значитъ *возможность совершенія преступныхъ дѣяній* — вотъ что въ концѣ концовъ имѣется въ виду, и ради этого судъ и законъ заглядываютъ во внутреннiй міръ индивидуума. *Исправленіе* преступника, къ которому стремится наказаніе, тоже не имѣетъ — по словамъ Фихте — *моральнаго* значенія внутренняго перерожденія (о которомъ никто не можетъ судить извнѣ); здѣсь разумѣется лишь исправленіе *политическое*, исправленіе нравовъ и правилъ *дѣйствительныхъ дѣйствій*. ib. III. 273.

нравственный законъ прямо запрещаетъ осуществленіе какого-либо права; это обстоятельство особенно ярко указываетъ на то, что мы имѣемъ здѣсь нѣкоторую новую, самостоятельную область[1]). Право имѣетъ *договорный* характеръ, а нравственность—нѣтъ; въ ней нѣтъ взаимныхъ обѣщаній и требованія взаимныхъ услугъ[2]). Но самымъ важнымъ и замѣчательнымъ пунктомъ отличія будетъ тотъ, который мы встрѣчаемъ лишь въ послѣднемъ періодѣ философіи Фихте. Законъ права—*одинъ для всѣхъ*, всѣ должны ограничивать свою свободу *одинаковымъ*, *точно опредѣленнымъ образомъ*. Онъ есть законъ свободы, но не свободы отдѣльнаго лица, а свободы всѣхъ и обращенъ ко всѣмъ; напротивъ, законъ нравственный обращенъ ко мнѣ одному, онъ есть *индивидуальная заповѣдь для отдѣльнаго индивидуума*, обращенная къ непосредственному сознанію каждаго. Здѣсь нѣтъ однородности и одинаковости въ выполненіи общаго закона, напротивъ: „*что заповѣдано одному, то не заповѣдано другому*“. Здѣсь тоже единство, но не абстрактное единство одинаковыхъ дѣйствій, принужденныхъ соблюдать одинаковые законы,—здѣсь *органическое единство индивидуальныхъ заповѣдей*, которыя никогда не противорѣчатъ другъ другу, ибо, что заповѣдано одному — не заповѣдано другому: здѣсь нѣтъ нарушеній и *нѣтъ надобности въ законѣ*, ихъ устраняющемъ; пути индивидуальностей, какъ и пути планетъ, не сталкиваются другъ съ другомъ. Такова нравственная община свободныхъ существъ[3]).

Мы встрѣчаемся здѣсь съ одной изъ самыхъ замѣчательныхъ идей въ міросозерцаніи Фихте и во всей міровой философіи вообще. Задача высшей нравственности: создавать индивидуальное и незамѣнимое въ сферѣ высшихъ цѣнностей, въ жизни идей; вызывать къ жизни созвучіе, неповторяемо-различныхъ и вмѣстѣ взаимно дополняющихъ другъ друга индивидуальныхъ духовъ. Выше мы встрѣтились съ этой идеей при разсмотрѣніи основныхъ категорій свободы[4]). Теперь мы видимъ, что эта послѣдняя и высшая ступень царства свободы недостижима для права и лежитъ по ту сторону всего юридическаго.

---

[1]) ib. III. 54. 13. Право есть „dürfen“, а не „sollen“. См. Rechtslehre 1812. X. 504.

[2]) ib. X. 518—519.

[3]) ib. X. 497. 506. 501 516—517. 504.

[4]) См. у насъ выше стр. 384—391.

Право не можетъ построить системы конкретныхъ индивидуальностей, ибо оно всегда имѣетъ дѣло съ общимъ, равнымъ, однороднымъ. Мысль Фихте могуча и парадоксальна: вѣдь въ сущности онъ утверждаетъ, что не существуетъ *никакихъ моральныхъ законовъ*, ибо никакія общія правила не могутъ научить конкретному дѣйствію, опредѣлить конкретное призваніе[1]). Быть можетъ только Ницше обладалъ столь-же напряженнымъ чувствомъ индивидуальности: „das Individuum ist etwas ganz *Neues* und Neuschaffendes, etwas Absolutes, alle Handlungen ganz sein Eigen“ [2]). Божественная сущность является въ каждомъ индивидуумѣ въ другомъ, ему одному свойственномъ ликѣ (Gott ist in jedem Individuum in einer eigenthümlichen Gestalt), говоритъ Фихте[3]). Только *одну* предѣльную общую норму можетъ высказать мораль: всѣ индивидуумы безъ исключенія должны имѣть какое-либо своеобразное, имъ свойственное назначеніе; но каково оно для каждаго отдѣльнаго индивидуума, это лежитъ за предѣлами общаго правила. И только ради этого нравственнаго назначенія, принадлежащаго всѣмъ и каждому, ихъ существованіе и продукты ихъ свободы не могутъ быть третируемы, какъ природа, но должны быть охраняемы. Эту охрану осуществляетъ право. Но оно создаетъ лишь условіе возможности нравственности; своеобразное нравственное назначеніе каждаго индивидуума не можетъ быть конечно выражено въ его общихъ нормахъ, регулирующихъ внѣшнія дѣйствія, нѣтъ, оно можетъ быть найдено „только во внутреннемъ самосозерцаніи индивидуума“ [4]). Здѣсь ясно выражается та мысль, что право съ его общими правилами отнюдь не противорѣчитъ конкретной нравственности, заповѣдующей каждому свое; напротивъ, оно обезпечиваетъ каждому *одинаково* сферу для его своеобразія[5]), оно представляетъ ту однородную канву, на которой вытканы индивидуальные узоры конкретной нравственности.

Вотъ всѣ тѣ пункты отличія нравственности отъ права, какіе мы находимъ у Фихте. Они у него просто перечислены въ разныхъ произведеніяхъ и въ разное время, но не сведены въ

---

[1]) Anw. zum sel. Leben. 1806. V. 532.

[2]) Nietzsche. „Der Wille zur Macht“. 2. Das Individuum §§ 766. 767.

[3]) Anw. zum sel. Leben. 1806. V. 531. 535.

[4]) Thatsachen des Bew. 1810—1811. II. 668—669.

[5]) Защищая *Eigenthum*, право обусловливаетъ *das Eigenthümliche*.

систему. Однако вопросъ о томъ, не противорѣчатъ-ли они другъ другу и могутъ-ли быть связаны во едино, неустранимъ изъ философской этики. Вѣдь признаки и отличія нравственности, дѣлающіе изъ нея самостоятельную и новую ступень бытія (die höhere Moralität), являются безъ сомнѣнія *категоріями* этого новаго бытія; и если онѣ образуютъ единое нравственное царство, то очевидно должны сплетаться между собою въ единую систему. Задача продумать, углубить и расчленить категоріальный составъ этой высшей ступени бытія, усмотрѣть и понять въ ней то, что можно понять разумомъ, а равно поставить предъ собою всѣ тѣ непонятности, которыми живетъ высшее нравственное сознаніе,—составляетъ величайшую задачу философской этики настоящаго и будущаго. У Фихте она конечно невыполнена, но зато поставлена въ полной мѣрѣ. Его „Anweisung zum seligen Leben“ 1806 г. развертываетъ поражающее богатство этическихъ и этико-религіозныхъ проблемъ и указываетъ совсѣмъ новые и невѣдомые пути. Фихте даетъ намъ въ руки основныя категоріи высшей нравственности: онѣ уже перечислены выше: это прежде всего понятіе индивидуальной заповѣди и *индивидуальнаго призванія:* затѣмъ—внутренній этическій міръ индивидуума, недоступный для взоровъ права, *совѣсть;* наконецъ—*категоричность и безусловность* нравственности въ отличіе отъ взаимной обусловленности, договорности права (facio, ut facias), въ отличіе отъ его неопредѣленныхъ „дозволеній“. Достаточно бросить взглядъ на эти понятія, чтобы тотчасъ увидѣть ихъ глубокую внутреннюю связь. Индивидуальное призваніе постигается только совѣстью, „должно быть найдено непосредственно въ самомъ себѣ“, „во внутреннемъ самосозерцаніи“. Только совѣсть конкретизируетъ дѣяніе въ предѣлахъ неопредѣленной сферы, оставляемой всякимъ общимъ правиломъ, только она рѣшаетъ, что дѣлать въ данномъ случаѣ, сейчасъ и теперь, и этому не можетъ научить никакой законъ. Наконецъ, совѣсть привноситъ тотъ малый міръ (микрокосмосъ) внутренней индивидуальной жизни, безъ котораго система внѣшнихъ дѣяній является неполнымъ, половинчатымъ, абстрактнымъ бытіемъ. Только индивидуальности, связанныя другъ съ другомъ таинственными нитями, идущими изъ глубинъ души, представляютъ дѣйствительное сплетеніе и сращеніе, дѣйствительную конкретность этическаго царства. Нѣтъ конкретной этики и нѣтъ индивидуальности безъ совѣсти (conscientia). Но конкретное бытіе есть бытіе всецѣло опредѣленное; конкрет-

ная этика не можетъ „позволять“, ибо она вступаетъ именно тамъ, гдѣ нужно рѣшить, какое изъ дозволенныхъ дѣйствій должно конкретно осуществиться. Такъ связаны между собою эти категоріи высшей нравственности, взаимно постулирующія и взаимно дополняющія другъ друга. Каждая изъ нихъ притомъ не отбрасываетъ, а напротивъ предполагаетъ, какъ свое условіе, и содержитъ въ себѣ категорію низшей ступени, права. Такъ, прежде всего, добрая воля, совѣсть. Развѣ она не требуетъ справедливыхъ дѣяній? Она требуетъ больше: справедливыхъ дѣяній, совершенныхъ по чистому велѣнію совѣсти. „Моисей сказалъ вамъ: не прелюбы сотвори, я-же говорю: всякъ, иже воззритъ на жену съ вождѣленіемъ, уже прелюбодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ“. Развѣ закономѣрное дѣяніе здѣсь, на высшей ступени, отмѣняется? все цѣнное, что было въ „законѣ“, здѣсь вбирается и поднимается на высшую ступень. Конкретное этическое взаимодѣйствіе индивидуальностей конечно предполагаетъ и содержитъ въ себѣ и ихъ дѣятельность въ чувственномъ мірѣ, и ихъ технику, и ихъ хозяйство, и нормы права, организующія внѣшнюю систему дѣйствій, но все это поднято на высшую ступень (ist aufgehoben), превращено въ оболочку, жилище, или храмъ, куда вступаютъ индивидуальные духи для новаго, небывалаго, истинно-свободнаго общенія. Законъ права есть все-же лишь „законъ особаго порядка въ чувственномъ мірѣ“, говоритъ Фихте, тогда-какъ высшая нравственность воплощаетъ въ этомъ упорядоченномъ чувственномъ мірѣ совершенно другой міръ, совсѣмъ новый, и истинно сверхчувственный; то, что само по себѣ есть лишь чистое выраженіе Божества, получаетъ все-же оболочку и образъ въ чувственномъ мірѣ. Какъ эта высшая ступень бытія относится къ низшей, Фихте опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ: „высшая уничтожаетъ низшую, не признавая ее за абсолютную и высшую точку зрѣнія, и подчиняетъ ее себѣ“ [1]). Она уничтожаетъ лишь ея верховенство, превращая ее въ условіе и матеріалъ для своихъ цѣлей. Фихте съ самаго начала опредѣлялъ нравственность, какъ высшую ступень, содержащую въ себѣ право, какъ низшую. Чистая моральность, говоритъ онъ, поднимается надъ закономъ права и содержитъ въ себѣ „политическую справедливость“, которая исполняется въ качествѣ долга [2]).

---

[1]) Anweisung zum sel. Leben. 1806. V. 469. 524. 526. 529. 468.

[2]) Grundl. des Naturr. 1797. III. 273—274.

Въ другомъ мѣстѣ онъ такъ опредѣляетъ отношеніе этихъ ступеней: „законъ права игнорируетъ законъ нравственности; законъ нравственности снимаетъ законъ права (hebt das letztere auf“). „Право, какъ искусственное учрежденіе... лежитъ внѣ царства нравственности, внутри послѣдняго оно дается само собою и составляетъ лишь акциденцію нравственнаго явленія, на которую въ области нравственности не обращаютъ никакого вниманія“ [1]).

Дѣйствительно-ли однако ступень высшей нравственности признаетъ право, какъ условіе своей возможности, вбираетъ въ себя организацію, какъ цѣнность? Что если мораль является не преображеніемъ и обогащеніемъ, а полнымъ отверженіемъ принциповъ права и справедливости? Нельзя-ли вообще перескочить черезъ ступень права и государства, и сразу подняться на ступень высшей нравственности? Такова мысль, заключенная въ *моральномъ анархизмѣ* Льва Толстого. Послѣдній отвергаетъ то соотношеніе ступеней, которое намѣчено у Фихте.

Мы подошли здѣсь къ вопросу объ *оправданіи права и государства*, и онъ могъ быть поставленъ только здѣсь, когда указано мѣсто права во всей системѣ этическихъ принциповъ. Вопросъ объ оправданіи права есть вопросъ метаюридическій, онъ не возникаетъ и не рѣшается въ отвлеченной стихіи права. Это есть вопросъ о совмѣстимости правового принципа съ другими принципами этики, въ концѣ концовъ, вопросъ о систематическомъ мѣстѣ этого принципа (*τόπος νοητός*): умѣстенъ-ли онъ вообще въ мірѣ цѣнностей, въ царствѣ идей? Это сомнѣніе можетъ быть разрѣшено лишь тщательною провѣркой того соотношенія ступеней, которое мы встрѣчаемъ у Фихте. Анархизмъ будетъ опровергнутъ и право будетъ оправдано лишь тогда, если будетъ доказано, что *право и государство составляютъ необходимыя условія возможности высшей конкретной нравственности.* Это положеніе должно быть провѣрено потому, что право, повидимому, содержитъ въ себѣ нѣчто прямо противорѣчащее принципу высшей нравственности, именно—*принужденіе.* Фихте съ

---

[1]) Rechtslehre 1812. X. 506. 517—518. При полномъ соглашеніи и единодушіи, къ которому стремится мораль, „отпадаетъ государство, какъ законодательная и принудительная власть. Воля каждаго есть дѣйствительно всеобщій законъ, ибо всѣ другіе хотятъ того-же: и нѣтъ необходимости въ принужденіи, ибо каждый уже самъ желаетъ того, что онъ долженъ дѣлать. Къ этой цѣли должны быть устремлены всѣ наши мысли и дѣянія“. Syst. der Sitt. 1798. IV. 253.

точностью формулировалъ антиномію, лежащую „въ установленіи правового состоянія“ (Errichtung eines Rechtszustandes). Она выражена у него слѣдующимъ образомъ:

„*Тезисъ:* каждый долженъ быть свободенъ: онъ долженъ дѣйствовать только по собственному усмотрѣнію“. „Царство свободы исключаетъ всякое принужденіе“. „Принужденіе абсолютно не правомѣрно. Оно похищаетъ внутреннюю свободу индивидуума“.

„*Антитезисъ:* то что лежитъ въ понятіи права безусловно должно осуществиться, такъ какъ безусловно должна осуществиться нравственность, заповѣданная каждому, но безъ свободы нравственная цѣль вовсе не выполнима: а потому понятіе права должно осуществляться, хотя-бы даже силою и принужденіемъ“ [1]).

Мы встрѣчаемся здѣсь съ противорѣчіемъ „моральности“ и „легальности“, съ антиноміей права и морали. *Антитезисъ*, поясняетъ Фихте, говоритъ о дѣйствіи, а не о хотѣніи; напротивъ, *тезисъ* говоритъ о хотѣніи, но не о дѣйствіи“ [2]); въ одномъ случаѣ говорится о внутренней свободѣ, въ другомъ о внѣшней. Рѣшеніе антиноміи является у Фихте классически прозрачнымъ: принужденіе къ праву неизбѣжно, такъ какъ нарушеніе чужой свободы не можетъ быть терпимо; оно есть грубая сила природы, которая должна быть укрощаема, „какъ разъяренное животное, какъ бушующее пламя“. Но здѣсь уничтожается вѣдь только изъявленіе злой воли во внѣшнемъ мірѣ. Право вѣдь не можетъ и не хочетъ „уничтожить *внутреннюю* злую волю“. Здѣсь вступаетъ въ свои права *тезисъ*, желающій именно этого. Фихте въ слѣдующихъ словахъ выражаетъ смыслъ тезиса и даетъ полное рѣшеніе антиноміи: „развѣ онъ (тезисъ) хочетъ, чтобы происходило нарушеніе права, чтобы господствовало насиліе (Naturgewalt)? Какъ можетъ онъ хотѣть того, что дѣлаетъ совершенно невозможнымъ осуществленіе нравственнаго царства!—Онъ только хочетъ, чтобы все несправедливое было отброшено изъ собственнаго убѣжденія, по собственной волѣ; но все-же несомнѣнно отброшено. Въ томъ, что несправедливость должна быть безусловно отброшена, согласны оба; только тезисъ прибавляетъ такую составную часть, которую упустилъ изъ виду антитезисъ. Такимъ обра-

---

[1]) Staatslehre. 1813. IV. 432. 433.

[2]) ib. IV. 435.

зомъ найдено ихъ отношеніе: антитезисъ хочетъ того, съ чего нужно начинать, тезисъ-же требуетъ того, что затѣмъ должно быть восполнено. Если неправомѣрное дѣяніе сначала устраняется только принужденіемъ, при отсутствіи доброй воли и убѣжденія, то изъ этого не слѣдуетъ, что позже оно не можетъ быть оставлено по собственному усмотрѣнію“ [1]). Но добрая воля не можетъ быть создана принужденіемъ; внутренняя свобода осуществляется не путемъ права, а средствами *воспитанія*, образованія. „Kein zwang ausser in Verbindung mit der Erziehung zur Einsicht in das Recht!“ [2]). Общественное образованіе и воспитаніе составляетъ вторую необходимую задачу государства, послѣ организаціи правового принужденія. Соціальная педагогика ставитъ своею цѣлью сдѣлать въ концѣ концовъ излишней функцію принужденія. Здѣсь выступаетъ съ полной ясностью основная мысль Фихте, согласно которой мораль предполагаетъ и восполняетъ право. Послѣднее оправдываетъ свое неустранимое мѣсто въ этической системѣ. И все-же необходимо еще и еще углубить эту полемику съ анархизмомъ. Фихте исходитъ изъ *аксіомы правового принужденія*, но какъ разъ эта аксіома отвергается анархизмомъ. Фихте утверждаетъ: сначала правовое принужденіе, а затѣмъ воспитаніе воли! Этическій анархизмъ утверждаетъ противоположное: единственной фундаментальной задачей этики будетъ для него созданіе доброй воли; а доброе дѣйствіе уже само приложится, само неизбѣжно будетъ вытекать изъ воли. Если „каждый долженъ дѣйствовать только по своему собственному усмотрѣнію“, то нельзя противиться злу насиліемъ; иначе „похищается внутренняя свобода индивидуума“. Зло должно быть устранено только самопринужденіемъ, только внутреннимъ перерожденіемъ. Къ этому крайнему выводу приходитъ Левъ Толстой. Но мысль о „непротивленіи“ такъ далека отъ Фихте, что онъ ее совершенно не замѣчаетъ и повидимому считаетъ невозможной. Все-же и эта мысль должна быть продумана до конца, ибо она въ концѣ концовъ заключена въ тезисѣ его антиноміи, которая приметъ теперь такой видъ: *никто не долженъ противиться злу насиліемъ*; *и: всѣ должны противиться злу насиліемъ*. Правовое принужденіе, сопротивленіе злу насиліемъ можетъ однако и должно быть оправдано, больше того, сдѣлано священнымъ именно съ точки зрѣнія высшей нравствен-

[1]) ib.
[2]) ib. IV. 437.

ности (höhere Moralität), къ которой одинаково стремятся и Толстой и Фихте. И она будетъ сдѣлана невозможной, будетъ разрушена, если мы уничтожимъ принужденіе. Дѣйствовать по собственному убѣжденію значитъ вносить въ дѣяніе все внутреннее и индивидуальное, а это невозможно, если другіе препятствуютъ свободѣ дѣйствія и нарушаютъ ее. Гдѣ-же будетъ *дѣйствіе изъ внутренняго убѣжденія*, если дѣйствующій субъектъ станетъ игрушкою, или жертвою преступнаго произвола. Ступень морали дѣлается невозможной и прямо уничтожается безъ права, какъ ея необходимаго условія: „дѣйствовать по собственному убѣжденію“ каждый можетъ лишь тогда, если каждый другой принужденъ не врываться въ сферу дѣятельности перваго. Правовое принужденіе не есть насиліе, какъ думаетъ анархизмъ, а напротивъ отрицаніе насилія и, слѣдовательно, утвержденіе свободы. (Утвержденіе есть отрицаніе отрицанія). То, что здѣсь отрицается, есть беззаконный и дикій произволъ, который нигдѣ и никогда не имѣетъ права на существованіе. „Непротивленіе злу“ прямо тождественно съ дѣланіемъ зла, ибо въ этикѣ всякое упущеніе есть дѣйствіе своего рода и преступное бездѣйствіе есть преступленіе. Нельзя начинать борьбу со зломъ посредствомъ проповѣди и воспитанія воли, ибо втеченіе такого воспитанія злая воля можетъ просто уничтожить другія индивидуальности, которыя вѣдь являются самоцѣлями. Всякое воспитаніе и всякая проповѣдь имѣютъ смыслъ лишь внутри извѣстной организаціи, внутри правового порядка.

Такимъ образомъ нравственная индивидуальность невозможна безъ принудительной организаціи права и хозяйства. Вѣдь индивидуумъ долженъ *жить* и пользоваться *досугомъ*, чтобы быть въ состояніи развернуть свои духовныя силы и въ нихъ свое своеобразіе. Хозяйство и право само по себѣ не дѣлаютъ индивидуальности, а лишь приготовляютъ ей мѣсто. Это сфера однородныхъ и одинаковыхъ для всѣхъ условій. Защищать свободу всѣхъ нужно *одинаково*, по однимъ и тѣмъ-же правиламъ, не обращая вниманія на индивидуальную симпатичность и антипатичность. На это Ѳемида закрываетъ глаза. Но Фихте идетъ дальше. Всѣмъ нужно *одинаково* дать возможность жить своимъ трудомъ, пить и ѣсть и имѣть свободный досугъ. Цѣнныя индивидуальныя отличія человѣка выражаются не въ томъ, какъ онъ ѣстъ и пьетъ и спитъ: здѣсь сфера одинаковыхъ физіологическихъ процессовъ; но вотъ, какъ будетъ каждый пользоваться своей свободой и своимъ досугомъ — это должно быть и оставаться индивидуаль-

нымъ. Безконечно индивидуальные цвѣты питаются однородной почвой, вырастаютъ среди одноцвѣтной травы. Нормы права и нормы нравовъ, и всякія соціальныя нормы вообще, урѣзываютъ дурную, ложную индивидуальность произвола, ради приготовленія мѣста для истинной, вѣчной, идейной индивидуальности, и это мѣсто должно оставаться въ отношеніи къ юридическимъ опредѣленіямъ *tabula rasa*. Оно останется пустымъ мѣстомъ для тѣхъ, кто никогда не сможетъ подняться къ духовному общенію индивидуальностей, кто навсегда останется родовымъ, дюжиннымъ человѣкомъ. И напротивъ, здѣсь будутъ начертаны незамѣнимыя и неповторяемыя письмена тѣхъ, кто займетъ мѣсто въ царствѣ высшей, безсмертной нравственности, гдѣ ничто не пропадаетъ и все живетъ въ неразрывномъ, конкретномъ сплетеніи.

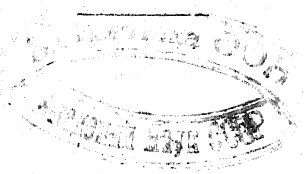
Фихте отчетливо выяснилъ значеніе этой неприкосновенной для права сферы, которая составляетъ въ немъ не случайный остатокъ того, что ему ненужно (какъ у Руссо), а напротивъ, его истинную цѣль и смыслъ. Онъ выяснилъ это и по отношенію къ правовому, и по отношенію къ соціалистическому государству. Поскольку индивидуумъ „не вплетенъ въ государственное цѣлое“, говоритъ Фихте, онъ остается свободной личностью и эта свобода обезпечивается ему государственной властью, ради нея только онъ и заключаетъ общественный договоръ. Она нужна ему, чтобы подняться къ царству моральности пройдя черезъ государство [1]). Та-же мысль живетъ и въ его соціалистическомъ государствѣ. Гдѣ-же свободный человѣкъ, и гдѣ мѣсто для проявленія свободной индивидуальности въ принудительной соціалистической организаціи? спрашиваетъ Фихте, и рѣшаетъ это затрудненіе указаніемъ на сферу свободнаго досуга, какъ на неотъемлемое личное право, какъ на область проявленія индивидуальности. Смыслъ соціалистическаго государства, какъ и всякаго государства, состоитъ въ томъ, чтобы создать условіе для возможности конкретной нравственности. Если имѣетъ примѣненіе законъ нравственный, то нѣтъ надобности заботиться о законѣ юридическомъ. Но какъ можетъ нравственный законъ имѣть примѣненіе? Онъ обращается къ волѣ, свободной отъ „всѣхъ внѣшнихъ цѣлей“ и отъ власти природы. „Но внѣшнія цѣли, которыя ставитъ намъ природа, и которыя составляютъ условія высшей цѣли—это наше самосохраненіе и наша безопасность. Онѣ должны быть достигнуты; и

[1]) Grundl. des Naturr. 1797. III. 206.

вездѣ достигнуты, прежде чѣмъ сможетъ нравственный законъ проявиться вездѣ“ [1]).

Такова этическая теорія права и государства у Фихте. Она вплетаетъ послѣднее въ систему универсальной этики, въ концѣ концовъ, въ систему всего бытія вообще. Высшею его ступенью будетъ конкретная система индувидуальностей, какъ живая риза Божества, какъ образъ и подобіе Божіе.

Дальнѣйшее углубленіе этой высшей ступени, образующей то, чѣмъ духъ Фихте можетъ гордиться навѣки, и что составляетъ его безсмертную заслугу въ царствѣ великихъ индивидуальностей—выходитъ за предѣлы настоящаго изслѣдованія. То, что далѣе здѣсь можетъ быть сдѣлано, будетъ уже вести къ построенію самостоятельной системы этики, самостоятельной философіи права и нравственности [2]).



[1]) Rechtslehre. 1812. X. 535–536. 516—518. Ср. 539–542.

[2]) Къ вопросу о принципіальномъ соотношеніи права и нравственности, какъ этическихъ ступеней, см. B. Wischeslavzeff. Recht und Moral. Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70 Geburtstag dargebracht. Berlin. 1912. S. 190 ff. Основныя мысли этой статьи подробно изложены и подвергнуты обстоятельной критикѣ въ статьѣ Наторпа „Recht und Sittlichkeit“, см. Kantstudien Bd. XVIII. Berl. 1913. Послѣдній развиваетъ иное пониманіе соотношенія права и нравственности, съ которымъ, какъ намъ кажется, нельзя согласиться; тѣмъ не менѣе статья Наторпа цѣнна своею попыткою намѣтить систему этическихъ категорій, и должна быть поэтому принята во вниманіе при всякихъ дальнѣйшихъ изслѣдованіяхъ въ этой области.