

Ф. В. И. Шеллинг

СИСТЕМА
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО
ИДЕАЛИЗМА

О Г И З

С О Ц Э К Г И З

1 9 3 6

33 33 3/12



Dr. Wm. W. G. G. G.



F. W. J. Schelling

System
des
transcendentalen
Idealismus

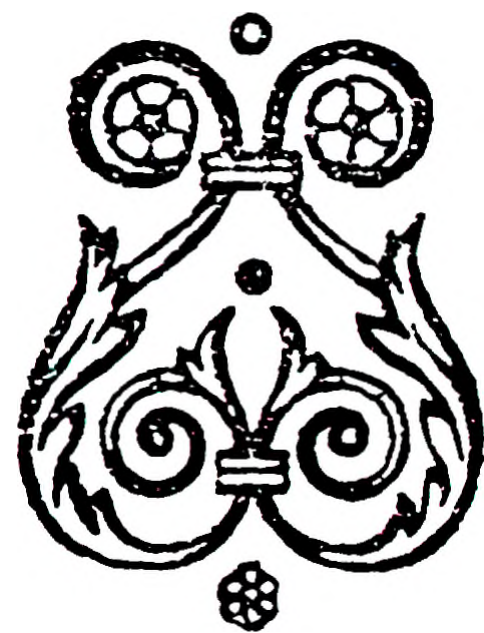


MCMXXXVI

Ф. В. И. Шеллинг

Система
трансцендентального
ИДЕАЛИЗМА

ПЕРЕВОД
И. Я. КОЛУБОВСКОГО



1 9 3 6

ОГИЗ · СОЦЭКГИЗ

Ленинградское Отделение

Установка адукацыи

«Віцебскі дзяржаўны ўніверсітэт
імя П. М. Машэрава»

НАУКОВАЯ БІБЛІОТЕКА

5570-18



Впервые переведена на русский язык одна из основных работ Шеллинга. По этой работе читатель сможет составить себе представление о той роли, которую молодой Шеллинг сыграл в истории идеалистической диалектики как предшественник философии Гегеля. Предназначена книга для подготовленного читателя, знакомого уже элементарно с историей философии.



ШЕЛЛИНГ

И ЕГО

«СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА»

Философия не витает вне мира, писал Маркс, а философы не вырастают как грибы из земли. Каждый мыслитель является продуктом своего времени, а его система — духовной квинт-эссенцией эпохи. Продуктом своего времени были и немецкие идеалисты, которые выразили в своих системах дух эпохи, философски воспроизвели мысли своего класса. Возникновение немецкого идеализма относится к концу XVIII века. Состояние Германии этого периода Энгельс характеризовал следующим образом: «Это была одна гниющая и разлагающаяся масса. Никто не чувствовал себя хорошо. Ремесло, торговля, промышленность и земледелие были доведены до самых ничтожных размеров. Крестьяне, торговцы и ремесленники испытывали двойной гнет: кровавого правительства и плохого состояния торговли. Дворянство и князья находили, что их доходы, несмотря на то, что они все выжимали из своих подчиненных, не должны были отставать от их растущих расходов. Все было скверно, и в стране господствовало общее недовольство. Не было образования, средств воздействия на умы масс, свободы печати, общественного мнения, не было сколько-нибудь значительной торговли с другими странами; везде только мерзость и эгоизм — весь народ был проникнут низким, раблепным, гнусным торгашеским духом. Все прогнило, колебалось, готово было рухнуть, и нельзя было даже надеяться на благотворную перемену, потому что в народе не было такой силы, которая могла бы смести разлагающиеся трупы отживших учреждений».¹

Как могли возникнуть в условиях такой гнили и мерзости гигантские системы Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля? Разгадка тут кроется в следующем: Германия, хотя и являлась

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочин., т. V, стр. 6—7.

страной социального застоя, не была изолирована от более передовых стран Европы и поэтому не могла оставаться абсолютно невосприимчивой к тому, что происходило в этих странах. Революция 1789 года во Франции, являясь самым крупным событием конца XVIII столетия, не только в Европе, но и во всем мире, отразилась и на положении в Германии. Она, «... точно громовая стрела, ударила в этот хаос, называемый Германией»,¹ и нарушила безмятежный покой феодального произвола. К французской революции сочувственно относились не только буржуазия, но и передовые люди дворянства. «... Средние классы и лучшая часть дворянства с радостным ликованием относились к Национальному собранию и к французскому народу. Все немецкие поэты воспевали славу французского народа».² Но это был временный энтузиазм и притом в его специфически-немецкой, метафизической форме, который в скором времени сменился враждебным отношением к французской революции. Немцы сочувственно относились только к теории французских революционеров, но отнюдь не к революционной практике французского народа. Они были восторженными друзьями революции, пока теории не были отодвинуты фактами на задний план, пока звуки уличных сражений не заглушили всякие теории, пока французский народ практически не утвердил свою власть. Но когда они увидели, что последствия революционных действий французского народа сильно отличаются от тех выводов, которые могли дать благожелательные теоретики, они стали самыми ожесточенными противниками революции. «Итак, вся масса тех людей, которые вначале были восторженными друзьями революции, стали теперь самыми ожесточенными противниками ее и, получая известия из Парижа в самом извращенном виде из рептильной немецкой прессы, предпочитали свою старую спокойную священную римскую навозную кучу грозной активности народа, который сбросил цепи рабства и бросил в лицо вызов всем деспотам аристократам и попам».³

Но влияние французской революции на Германию не осталось бесследным. Идеи этой революции нашли свое специфическое отражение в немецкой идеологии и прежде всего

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочин., т. V, стр. 7.

² Там же.

³ Там же, стр. 8.

в философии. Будучи политически немощной и трусливой, немецкая буржуазия решительно отказалась от практики французской революции; она не ставила перед собой задачи практической борьбы против феодального режима у себя в Германии. Весь свой протест против стесняющих ее сторон феодального строя она перенесла в область абстрактной теоретической мысли. На место политической революции была поставлена философская революция, на место политической борьбы против феодализма — борьба против феодальной идеологии. Это специфическое отражение идей французской революции в немецкой идеологии прекрасно выразил Гейне в словах: «У нас были возмущения в мире мысли точно так же, как у вас (Французов. — *Ред.*) в мире материальном, и при разрушении старого учения мы горячились так же, как вы при штурме Бастилии». Политические битвы, происходившие в революционной Франции, немцы превратили в битвы чистых идей.

Итак, гигантские системы немецкого идеализма возникли на базе убогой немецкой действительности под непосредственным влиянием французской буржуазной революции. Идеи последней составляли необходимый фермент прогрессивной стороны содержания этих систем. «... Философию Канта, — писал Маркс, — можно по справедливости считать немецкой теорией французской революции...»¹ Эта марксовская характеристика философии Канта в полной мере может быть отнесена ко всей немецкой классической философии, в частности, ко взглядам молодого Шеллинга.

I

Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг родился 27 января 1775 г. в вюртембергском городке Леонберге, в семье церковного служителя. Десятилетним мальчиком Шеллинг был отдан в латинскую школу, где он проявил исключительные способности. Пятнадцати лет, на три года раньше установленного возраста, Шеллинг поступил в Тюбингенский институт. Громовые удары французской революции докатились и до маленького Тюбингенского института. В стенах его обсуждали и спорили об исходе борьбы партий внутри конвента, радовались каждому успеху французских революцио-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочин., т. I, стр. 212.

неров. К числу энтузиастов, к числу пламенных поклонников якобинского клуба принадлежал Шеллинг. Он возглавил движение революционного студенчества, перевел с французского марсельезу. За все это Шеллинг навел на себя гнев герцога Карла, от которого ему пришлось выслушать назидательную мораль. Однако, герцогская проповедь не могла разрушить идейную преданность Шеллинга принципам буржуазной революции. Свою мелкобуржуазную бунтарскую деятельность он продолжал и после окончания Тюбингенского института. Вместе с другими своими сверстниками он в знак «духовной связи» с революцией сажает «дерево свободы». «Предание рассказывает, что молодые люди посадили дерево свободы и танцовали вокруг него. Этот факт верен, он произошел по окончании Шеллингом курса учения».¹ Среди людей, в обществе которых вращался Шеллинг после выхода из стен Тюбингенского института, были Гёте и Фридрих Шлегель, высказывавшие прямое сочувствие французской революции. В философии молодой Шеллинг непосредственно примыкает к учению Фихте. «Первые произведения Шеллинга еще носят совершенно фихтеанский характер, и лишь мало-помалу он освободился от фихтевской формы».² Написанная еще в Тюбингенском институте (1795 г.) первая работа Шеллинга «О возможности формы философии» содержит в себе исключительно принципы фихтевской философии. Фихтеанской в своей основе является и другая работа Шеллинга «О я как принципе философии или о безусловном в человеческом знании», написанная им в 1795 году.

Фихте, под влиянием французской революции, предъявил требование философии прервать свою дремоту и стать в теории на почву действительности. Только философия, основанная на деятельности субъекта, может быть философией свободы. Понятие свободы Фихте считал краеугольным камнем своей системы. «Моя система,— писал он к Рейнгольду, — от начала до конца есть лишь анализ понятия свободы, и этому понятию в ней ничто не может противоречить, так как в нее не входит никакой другой элемент». Принцип действительности и активности — вот что привлекает внимание молодого Шеллинга в учении Фихте. Фихтеанский субъект,

¹ Куно Фишер, История новой философии, т. VII, стр. 10.

² Гегель, Сочин., т. XI, стр. 486.

созидающий мир, — такова основа философских воззрений молодого Шеллинга. Принцип действительности Шеллинг противопоставляет бездеятельной субстанции Спинозы и Кантовской «вещи в себе». Догматическими являются, с точки зрения Шеллинга, и учение Спинозы о субстанции, которое ограничивает свободную деятельность субъекта, растворяет его в беспредельной природе, и учение Канта о «вещи в себе», как «безусловной реальности», не зависящей от деятельности субъекта. Под флагом критики догматизма Шеллинг выступает ярким противником материализма. Он всячески старается опорочить материализм, с тем чтобы лишить его права быть современной философией. Действительная философия, по мнению Шеллинга, возможна только на почве идеализма. В борьбе против материализма, Шеллинг, как и другие немецкие идеалисты, использовал слабости и недостатки последнего, выразившиеся в созерцательности и пассивности. Однако, действительная роль субъекта, которой, в противоположность старому материализму, так много уделяли внимания немецкие идеалисты, представлялась последним исключительно абстрактной, умозрительной, оторванной от живой человеческой практики.

О пассивности и созерцательности старого материализма и об абстрактном, умозрительном понимании принципа действительности немецкими идеалистами Маркс писал следующее:

«Главный недостаток всего предшествующего материализма (включая и Фейербаховский) заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта или созерцания*, а не как *чувственно-человеческая деятельность, практика*: не субъективно. Поэтому *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развита идеализмом, но развита абстрактно, так как последний, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой».¹ Истинное решение проблемы действительности впервые дает марксизм, диалектический материализм, который под активностью субъекта подразумевает материальную практику общественного человека. Однако, нельзя не признать исторической заслуги за немецкой классической философией в деле продвижения вперед разработки принципа действительности, хотя и на идеалистической основе.

¹ К. Маркс, Немецкая идеология, Партиздат, 1935, стр. 589.

Принцип действительности у немецких идеалистов служил абстрактным выражением призыва передовых умов немецкой буржуазии к своему классу, погрязшему в сутолоке мелочной жизни, в раболепстве перед владетельными князьями, бороться за свободу.

Шеллинг, хотя и был приверженцем фихтевской философии, испытывал неудовлетворенность субъективизмом Фихте. Особенно его не удовлетворяло применение взглядов Фихте к объяснению природы. Философия Фихте, по мнению Шеллинга, выступает не как принцип объяснения, а как принцип искоренения природы. Развивая до конца субъективный идеализм Фихте, исчерпывая все его возможности, Шеллинг выходит за пределы фихтевской философии и становится на позиции объективного идеализма. На базе последнего он строит свою натурфилософию. Природу Шеллинг изображает как бессознательный разум, как начальную ступень абсолютного духа. Через природу и в природе, по его мнению, мы раскрываем движение духа, его историю.

Развитие философских воззрений Шеллинга в сторону натурфилософии имело своей причиной развитие естествознания в Европе конца XVIII и начала XIX века, что явилось прямым результатом бурного роста промышленного капитализма в эти годы. Естествознание раскрывало диалектические связи отдельных состояний материи как объективной реальности. Но естествознание не находило еще социальной основы и научной мощи, чтобы раскрыть эти связи как диалектические связи материального мира. Отсутствие истинного диалектико-материалистического понимания природы, появившегося пятьдесят лет спустя, и остальные социальные условия Германии позволили Шеллингу идеалистически интерпретировать выводы естествознания.

Новые идеи в естествознании, учение о магнетизме, электричестве, теории развития организмов Кильмейера объединяются Шеллингом с телеологическими философскими взглядами Лейбница, Канта и Фихте.

Натурфилософия Шеллинга была направлена против материализма в естествознании, имевшего механистический характер. Шеллинг борется против механистического материализма с позиций идеализма. Он всячески пытается

дискредитировать материализм, используя неумение последнего объяснить развитие. Эта борьба Шеллинга против материализма являлась реакционной. Положительным и прогрессивным в натурфилософских взглядах Шеллинга является учение о единстве всех естественных процессов и их развитии на основе принципа полярности.

II

«Система трансцендентального идеализма» написана Шеллингом в марте 1800 года. Книга эта представляет собой одно из развитых и систематизированных произведений Шеллинга. В ней Шеллинг излагает свою теорию знания, именуемую им системой трансцендентального идеализма. Изложение Шеллинг начинает с основного вопроса всякой философии — с вопроса об отношении мышления к бытию, духа к природе. С самого начала Шеллинг становится на идеалистическую линию решения этого вопроса. За первичное он принимает субъективное — интеллигенцию. «... Для трансцендентальной философии *субъективное это первичное* и вместе с тем единственная основа всякой реальности, единственный принцип для объяснения всего остального...».¹ Интеллигенция для Шеллинга — это деятельность субъекта, сам действующий субъект. Интеллигенция — это не только логический акт, каким являлось трансцендентальное единство самосознания Канта, а духовный процесс, создающий все предметы и все формы сознания. Это одновременно и создающий, действующий, и рефлектирующий, осознающий себя субъект. В интеллигенции для Шеллинга выступают неразрывно два момента — созидание и созерцание. Сама интеллигенция есть не что иное, как создающее созерцание. Поскольку мы созерцаем только интеллектуальные акты, по мнению Шеллинга, то созерцание есть не что иное как интеллектуальная интуиция. Интуиция есть свободное воспроизведение необходимой деятельности интеллекта. Свободная деятельность есть искусство. Применение интеллектуальной интуиции есть «искусство трансцендентального идеализма», деятельность интуиции есть эстетическая деятельность. В эстетической деятельности Шеллинг видит высший принцип мировоззрения, на основе которого

¹ Шеллинг, Система трансцендентального идеализма, 1937, стр. 15.

XII Шеллинг и его «Система трансцендентального идеализма»

могут быть разрешены основные проблемы философской теории. В эстетической деятельности мы свободно воспроизводим необходимое творчество самого интеллекта. Воспроизведение творчества интеллекта есть история самосознания. Теория познания Шеллинга становится на почву абстрактного историзма, выводя историю из чистой деятельности интеллекта. История самосознания — это смена определенных состояний интеллекта. Интеллект, созерцая данное свое состояние, убеждается в его ограниченности и переходит к другому. Когда интеллект созерцает свое данное состояние, оно выступает перед ним «как объект, как реальность». Никакой реальности, никакого объекта вне интеллекта для Шеллинга не существует. Материальный мир со всеми его свойствами является для него лишь порождением акта чистого самосознания. Задача трансцендентального идеализма — показать механизм возникновения материального мира из чистого самосознания.

«Даже самому закоренелому догматику можно доказать, что мир состоит из одних представлений, но полностью этот человек будет переубежден лишь в том случае, если сверх того будет до конца показан механизм возникновения этих представлений из внутреннего принципа духовной деятельности; ибо пусть мы установим, каким образом объективный мир со всеми его свойствами без какого-либо воздействия извне развертывается из чистого самосознания, — разве найдется тогда кто-нибудь, кто будет ощущать потребность еще в каком-то независимом от этого самосознания мире».¹ Шеллинг извращает действительное отношение субъекта и объекта. Он отрицает объективную реальность материального мира. Положение: вне нас существуют вещи — Шеллинг считает предрассудком. «Вещь в себе», по мнению Шеллинга, — это беспредельная деятельность интеллекта, определенный результат создающего созерцания». Признание за первичное материю Шеллинг рассматривает как догматизм, которому он противопоставляет требование трансцендентального идеализма — дать дедукцию материи. Материя, с точки зрения Шеллинга, — это не есть нечто изначально данное, а строится субъектом я, является продуктом создающего созерцания.

¹ Шеллинг, ук. соч., стр. 64.

Между субъектом и объектом, материей и духом, Шеллинг пытается установить тождество. Материя, по его мнению, — это «угасший дух», а дух — становящаяся материя». «Я, построив материя, построив, собственно говоря, самого себя» (Шеллинг). Точка зрения тождества, по мнению Шеллинга, снимает проблему отношения духа к природе и тем самым устраняет противоположность между материализмом и идеализмом. «На деле материя не что иное как дух созерцаемый в равновесии своих деятельностей. Не требуется пространственных рассуждений для обнаружения того, в какой мере полагается конец целой куче запутанных рассуждений о соотношении между духом и материей, благодаря такому устранению всякого дуализма или сколько-нибудь реального противопоставления последних путем того, что материя представляется лишь угасшим духом, а дух рассматривается в качестве становящейся материи». ¹

Само собой разумеется, что стремление Шеллинга примирить материализм и идеализм преследовало определенную цель: разбить материализм и укрепить позиции идеализма. О претензии Шеллинга подняться выше материализма и идеализма Маркс писал следующее: «Как ловко умел господин Шеллинг привлечь к себе французов, сперва слабого эклектика Кузена, позднее даже гениального Леру. Ведь Пьеру Леру и ему подобным Шеллинг все еще представляется тем человеком, который на место трансцендентного идеализма поставил разумный реализм, на место абстрактной мысли — мысль, облеченную в плоть и кровь, на место цеховой философии — мировую философию! Французским романтикам и мистикам он кричит: «Я — соединение философии и теологии», французским материалистам: «Я — соединение плоти и идеи», французским скептикам: «Я — разрушитель догматики», одним словом: «Я... Шеллинг». ²

В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин целиком присоединяется к марксовой характеристике Шеллинга, данной им в письме к Фейербаху от 30 октября 1843 г. «К. Грюн приводит письмо Маркса к Фейербаху от 30-го октября 1843 года, где Маркс приглашает Фейербаха написать статью в «Deutsch-Französische Jahrbücher» против Шеллинга. Этот

¹ Шеллинг, ук. соч., стр. 162.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочин., т. I, стр. 533.

Шеллинг — пустой хвастун, — пишет Маркс, — со своими претензиями обнять и превзойти все прежние философские направления». ¹

Шеллинг тщетно пытается разрушить материалистическую теорию отражения. Ощущение он изображает как самоограничение интеллекта, а не как образ, копию объективной реальности. В ощущении интеллект находит себя, ощущает только себя. Ощущение предшествует природе, конструирует последнюю. Действительное отношение и связь ощущений с внешним миром поставлена Шеллингом на голову. Выступая против подобной идеалистической точки зрения, Ленин пишет: «Для всякого естествоиспытателя, не сбитого с толку профессорской философией, как и для всякого материалиста, ощущение есть действительно непосредственная связь сознания с внешним миром, есть превращение энергии внешнего раздражения в факт сознания. Это превращение каждый человек миллионы раз наблюдал и наблюдает действительно на каждом шагу. Софизм идеалистической философии состоит в том, что ощущение принимается не за связь сознания с внешним миром, а за перегородку, стену, отделяющую сознание от внешнего мира, — не за образ соответствующего ощущению внешнего явления, а за «единственно сущее». ²

В тесной связи с основным вопросом философии Шеллинг ставит проблему противоречий, которая занимает достаточно видное место в его «Системе трансцендентального идеализма». Самосознание, по мнению Шеллинга, внутренне противоречиво. Противоречие составляет основу раздвоения самосознания на внутреннее и внешнее, субъективное и объективное. «... В я вообще происходит разделение на внутреннее и внешнее, и вместе с этим разделением полагается в я противоборство...». ³

«Только лишь в этой борьбе (Streit), — пишет Шеллинг, — и состоит самосознание, вернее, оно само является такой борьбой противоположных направлений». ⁴

Противоречие, борьба противоположных направлений, рассматривается Шеллингом как источник движения, раз-

¹ Ленин, Сочин., т. XIII, стр. 275.

² Там же, стр. 41—42.

³ Шеллинг, ук. соч., стр. 83.

⁴ Там же, стр. 84.

вития и деятельности, активности самосознания. «Не существуешь в я противоположения, ему вообще чужды были бы движение, созидание и, значит, оно и не порождало бы ничего». ¹

В учении о противоречии Шеллинг является прямым предшественником Гегеля. Он внес не малую лепту в дело приготовления гегелевской идеалистической диалектики. Однако, сам Шеллинг не дошел до понимания диалектики как универсального принципа. Синтез представляется Шеллингу не как результат внутреннего противоречия, не как единство противоположностей, а как акт, привходящий извне, как примирение противоположностей. Идея примирения противоположностей является основным мотивом в учении Шеллинга о противоречии. Тождество в философии Шеллинга выступает как исходный и заключительный момент всякого развития. Противоречие носит временный, переходящий, относительный характер. Здесь со всей резкостью обнаруживается прямая противоположность материалистической диалектики идеалистическому учению Шеллинга о противоречии. «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей, — пишет Ленин, — условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение». ²

Идея примирения противоречий, признание абсолютности тождества и относительности борьбы противоположностей у Шеллинга, как и у Гегеля, является не чем иным, как отражением в абстрактной форме неспособности немецкой буржуазии к последовательной борьбе против феодального режима, ее стремления к компромиссу с феодальными элементами.

Теоретическая философия завершается в «Системе трансцендентального идеализма» учением о категориях. Категории возникают, по мнению Шеллинга, в определенных отношениях и направлениях рефлексии одной и той же интеллигенции. Одна и та же интеллигенция, взятая в ином отношении, создает особый тип категорий. «... В своей рефлексии интеллигенция обращается на объект, благодаря чему

¹ Там же, стр. 86.

² Ленин, Сочин., т. XIII, стр. 302.

XVI Шеллинг и его «Система трансцендентального идеализма»

возникает уже выведенная нами категория созерцания или *отношения*. Или же в рефлексии интеллигенция обращается на самое себя. Если она одновременно погружена в рефлексию и созерцает, то получается категория количества, которая представляет в своей схеме и дает тело, но как раз в силу этого не обладает никакой первоначальностью. Если же интеллигенция одновременно и погружена в рефлексию и ощущает или же занята рефлексией только в силу наполненности времени, то на этом пути возникает *количество*.

Наконец, в высшем акте рефлексии интеллигенция *обращается одновременно и на объект и на самое себя*, будучи одновременно как идеальной, так и реальной деятельностью. Если рефлексия обращается одновременно на объект и на реальную (свободную) деятельность, то возникает категория возможности. Если же рефлексии подвергаются совместно объект в себе и идеальная (ограниченная) деятельность, то на этом пути возникает категория действительности».¹

Шеллинг, в своем учении о категориях, делает попытку выйти за пределы простого констатирования категорий как изначальных способностей рассудка. Однако, его учение о категориях является вполне априорным, метафизическим, далеко стоящим от того диалектического содержания, которое оно приобрело впоследствии в «Логике» Гегеля.

В механизме категорий интеллигенция — *я* — познала свою необходимую деятельность. Создалась возможность возвыситься над необходимостью объекта. Это достигается «абсолютным возвышением *я* над объектом и переходом к свободной деятельности». Этим завершается теоретическая философия — начинается философия практическая, завершается необходимость и возникает свобода.

В практической философии интеллигенция — *я* — выступает во всей своей целостности. Объективность не противостоит, по Шеллингу, субъекту как внешнее — бессознательное. Сознание выступает во всем своем объеме, оно охватывает всю сферу деятельности *я*. Объект возникает в практическом *я* не как объект созерцания, а как продукт воли.

В системе практической философии Шеллинг провозглашает принцип свободы как основной принцип. Свобода

¹ Шеллинг, ук. соч., стр. 253—254.

следует из самой практической деятельности интеллигенции. Свобода есть основание и результат осуществляющей определенные задачи и ставящей себе цели деятельности.

Это понимание свободы, несмотря на ряд преимуществ, по сравнению с предшествующими идеалистическими учениями о свободе, оставалось абстрактным пониманием. Свобода достигается для Шеллинга возвышением над объективностью, абсолютным отвлечением от объективности. При таком понимании, в сущности, не остается ровно ничего от практики и свободной деятельности. Практическая деятельность как таковая остается для Шеллинга недоступной.

Идеализм в этике приводит Шеллинга к идеализму в философии права и философии истории. Так же как в этике активность исторических действий субъекта лишена для Шеллинга материальной основы, так и в истории необходимость выступает как отвлеченная «божественная необходимость». Эта мистически понимаемая необходимость извне определяет и подчиняет себе свободу людей.

В философии истории Шеллинга обнаруживаются зачатки его позднейшей мистики.

Шеллинг ищет «абсолютно объективного начала, которое совершенно независимо от всякой свободы». Это «абсолютное начало» в конце концов оказывается «абсолютным тождеством», в котором примирены все противоположности. В абсолютном тождестве находит свое примирение сознательное и бессознательное, субъективное и объективное, свобода и необходимость.

Сам принцип абсолютного тождества, которым завершается философия истории, был для Шеллинга конечной основой объяснения всей проблемы философии. Само «абсолютное тождество», служившее конечной основой для примирения «всех» противоречий, оказывалось не объектом знания, а объектом веры.

Отсюда делается вывод о необходимости рассматривать абсолютное как «провидение», а науку об абсолютном как науку о провидении. Религиозная мистика, которой Шеллинг заканчивает свою философию истории, была первоначальной формулировкой отхода от идей французской революции. На этом пути Шеллинг ниспровергал все лучшее, все прогрессивное, что им было внесено в историю человеческой мысли.

XVIII Шеллинг и его «Система трансцендентального идеализма»

Заключительным звеном «Системы трансцендентального идеализма» является философия искусства. Искусство, по Шеллингу, является высшей ступенью интеллектуального созерцания. В искусстве находят свое полное разрешение все проблемы познания — конечного и бесконечного, субъективного и объективного, свободы и необходимости. В нем меркнут все различия и достигается абсолютное тождество.

Эстетика Шеллинга выступает как идеалистическая эстетика, всем своим острием направленная против эстетических теорий материализма. Шеллинг отрывает искусство от действительности и науки и связывает его с религией. Философия искусства в системе трансцендентального идеализма вплотную подводит весь процесс самосознания к абсолюту, богу. С теории абсолютного тождества намечается переход Шеллинга от философа, органически связанного с естествознанием своей эпохи, к религиозному мистiku, от выразителя прогрессивных идеалов немецкой буржуазии к идеологу прусско-юнкерской реакции.

Философский путь Шеллинга, его переход от «философии свободы» к «философии откровения» прекрасно характеризован Энгельсом. «Когда он еще был молод, он был другим. Его кипящий ум рождал тогда светлые мысли, и некоторые из них сослужили свою службу в борьбе более молодого поколения. Свободно и смело выплывал он тогда в открытое море мысли, чтобы открыть Атлантиду абсолютного, чей образ в неясном сиянии марева так часто носился перед ним на далеком берегу. Огонь юности переходил в нем в пламя восторга; богом упоенный пророк, он возвещал наступление нового времени... Он широко раскрыл двери философии, и в залах абстрактной мысли повеяло свежим дыханием природы; теплый весенний луч упал на семя категорий и пробудил в них все дремлющие силы. Но огонь выгорел, мужество изменило, находившееся в процессе брожения виноградное сусло, не успев стать чистым вином, превратилось в уксус. Смело, весело пляшущий по волнам корабль вернулся вспять, въехал в мелкую гавань веры и так сильно врезался килем в песок, что и по сию пору не может сдвинуться с своего места. Там он лежит теперь, и никто не узнает в старом негодном судне прежнего корабля, который некогда, с развернутыми флагами, выплыл в море на всех парусах. Паруса уже давно истлели,

мачты согнулись, через зияющие бреши проходит вода, и каждый день волны забрасывают новым песком киль». ¹

Современная буржуазная философия восприняла худшее в идейной мистике позднего Шеллинга. Шеллинг — прогрессивный буржуазный мыслитель, Шеллинг — автор «Системы трансцендентального идеализма» — входит в культурное наследие прошлого, которым критически овладевает рабочий класс.

И. Широков.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочин., т. II, стр. 163—164.

S y s t e m
des
t r a n s f c e n d e n t a l e n
I d e a l i s m u s

van
Friedr. Wilh. Joseph Schelling.

T ü b i n g e n,
in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
1 8 0 0

Титульный лист первого издания «Системы...»



Ф. В. И. ШЕЛЛИНГ

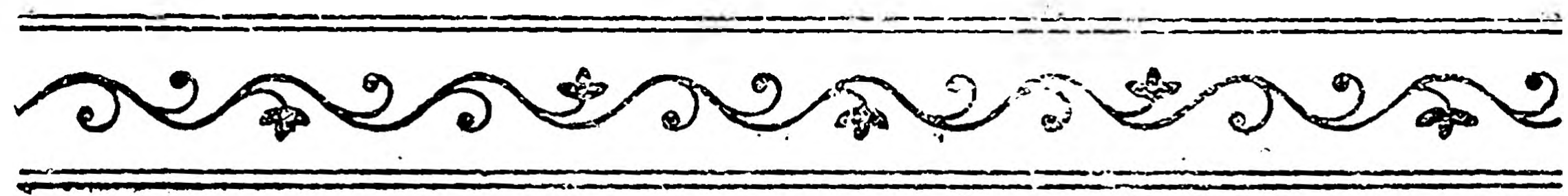


СИСТЕМА

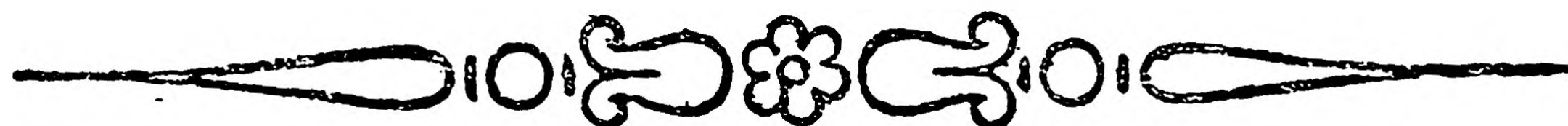
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО

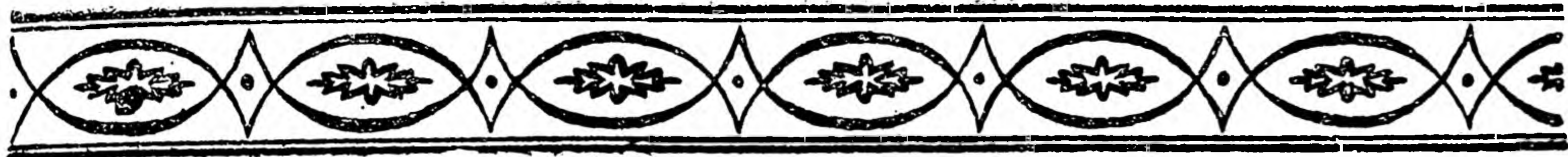
ИДЕАЛИЗМА





Комментирующие примечания переводчика даны отдельно за текстом всего перевода (№№ 1—20 без скобок). Примечания самого Шеллинга приводятся подстрочно под арабской цифрой со скобкой. Перевод латинских цитат дается нами подстрочно под звездочкой (*). Начиная со стр. 385 под звездочкой даются варианты самого Шеллинга, приводимые издателем немецкого посмертного собрания сочинений философа.





ПРЕДИСЛОВИЕ

БЫВАЕТ так, что система, меняющая или даже совершенно переворачивающая взгляды, которые являются господствующими не только в обыденной жизни, но и в большей части наук, такая система, несмотря на проведенное ею самое строгое доказательство своих принципов, все же встречает себе неизменный отпор даже со стороны тех, кто в состоянии ощутить всю очевидность приводимых доказательств и на деле усмотреть их силу. Объяснить это можно исключительно неспособностью отвлекаться от той массы отдельных проблем, которые наше воображение, занятое таким преобразованием, непосредственно извлекает из всего обилия опытных данных: проблем этих так много, что мы тут запутываемся и проникаемся беспокойством. Силы доказательств нельзя отрицать, точно также не найдется ничего достоверного и очевидного, чем можно было бы заменить вышеуказанные принципы, но испытываешь боязнь перед всеми теми ужасными следствиями, которые уже заранее мерещатся нам в качестве неизбежных отсюда выводов, и приходишь в отчаяние от всех тех затруднений, какие неизменно встретятся в ходе применения всех этих принципов. Но ведь от каждого, кто только принимает какое-либо участие в философских исследованиях, мы в праве требовать, чтобы он был способен к любого рода абстракции и умел бы рассматривать принципы, взятые в столь высокой степени всеобщности, при которой совершенно сводится на-нет все единичное и уже заранее намечается путь для решения всех возможных задач. А раз так, то естественно, что при первой наметке системы нужно отбросить в сторону все исследования, вдающиеся в отдельные частности; первое же, что здесь необходимо, — это добиться полной четкости в принципах и обезопасить их от всех сомнений.

Вместе с тем наилучшее испытание истинности, в отношении любой системы, заключается не только в том, что мы тут с легкостью распутываем те проблемы, которые до тех пор представлялись нам неразрешимыми, но также и в возникновении совершенно новых вопросов, ранее не приходивших на ум, благодаря чему, колебля с верху до низу то, что принималось за истинное, мы заставляем выступать новый тип истинности. Но своеобразие трансцендентального идеализма именно в том и заключается, что он, раз только мы его примем, с необходимостью заставляя нас как бы вновь начинать с азов всякого знания и снова подвергать проверке то, что давно уже выдается за избитую истину. Но, даже и выдержав проверку, все это предстает теперь перед нами в совсем иной форме и новом облике.

Задачей настоящего труда является расширение трансцендентального идеализма до тех пределов, которые позволят ему на деле стать тем, чем ему надлежит быть, а именно системой всего знания в целом; следовательно, мы хотим представить обоснование этой системы не только в общих чертах, но и путем вхождения в самую суть дела. Последнее же должно произойти путем действительного распространения наших философских принципов на все проблемы, которые только мы в состоянии выдвигать по поводу основных объектов знания. Это такие проблемы, которые либо уже ставились и не могли себе найти разрешения, либо же сделались возможными в силу самой системы и возникли заново. Отсюда само собой вытекает, что эта работа должна затронуть вопросы и предметы, оставшиеся в стороне и не получившие себе словесного выражения у многих из числа тех, кто сейчас хоть и решается судить о вещах философских, на деле же так и застрял на начатках системы, в пределах которой оказывается не в состоянии двинуться дальше ни на шаг по природной ли неспособности даже понять, что именно требуется первыми принципами всякого знания, вследствие ли закрепленности в предрассудках или по каким бы там ни было другим причинам. Но, несмотря на то, что в своем исследовании мы восходим к самым первым началам, людям вышеуказанного пошиба не приходится особенно рассчитывать на пользу для них и этой работы, поскольку в отношении рассмотрения первоначал в ней не встречается ничего такого, что не содержалось бы в сочинениях создателя наукословия¹ равно как и автора этих строк. Разница вся в том, что в настоящей обработке все тех же мыслей мы постарались внести большую, нежели достигнутая до сих пор, ясность в отношении ряда моментов, но этим отнюдь еще не может быть

возмещен исконный недостаток понимания. Вообще же нужно сказать, что стоявшую перед ним задачу — представить идеализм в его развернутом виде автор пытался разрешить путем представления в связном виде всех частей философии и изложения ее в целом в качестве того, чем она действительно является, а именно — устремленной вперед историей самосознания, по отношению к которой наслоения, отложившиеся в качестве опыта, служат всего как бы исторической памяткой и документацией. В целях полного и точного изображения этого исторического развития главнейшей обязанностью автора было не только тщательное различение отдельных эпох, а затем выделение в них тех или иных моментов, но и установление также той их последовательности, при которой самый метод, приводящий нас к такому распорядку, служил бы достоверной гарантией того, что не опущено ни одно необходимое промежуточное звено. Именно так только может быть достигнута внутренняя связность целого, — такая, что ее не подточит никакой бег времени, оставляя в неприкосновенности этот остов, на котором смело может воздвигаться все последующее. Параллелизм, существующий между природой и разумным, был главным, что побуждало автора обратиться со всем рвением к изображению вышеупомянутой связности, которая, собственно говоря, сводится к *иерархической последовательности* различного типа созерцаний, при помощи которых я поднимается до сознания, взятого в наивысшей его потенции. Автор уже давно как натолкнулся на этот параллелизм, полного раскрытия которого не в состоянии добиться ни трансцендентальная философия ни натурфилософия, в отдельности взятые. Такая задача под силу лишь *обеим этим наукам* вместе, а потому они и обречены оставаться полярными противоположностями и никогда не смогут сочетаться воедино. Убедительное доказательство совершенно равносильной в теоретическом отношении подлинности этих двух наук, что до сих пор выдвигалось автором лишь в качестве простого утверждения, следует поэтому искать в трансцендентальной философии и, в особенности, в том изложении последней, которое дается в настоящей работе, представляющей в силу этого необходимую параллель к тому, что написано автором по натурфилософии. Ибо как раз тут мы ясно показываем, что в природе до известных пределов могут быть прослежены все те же самые ступени созерцания, которые имеются налицо в я. Грань, которая нам здесь ставится, заключается в точке соприкосновения между теоретической и практической философией. Вот почему для чисто теоретического рассмотрения совершенно все равно, примем ли мы за первичное — объект

или субъект. Решить дело в пользу субъективного в состоянии лишь практическая философия (но в ходе теоретического рассмотрения она не имеет права голоса). Отсюда вытекает, что идеализм не может утверждаться на моменте исключительно только теории и, значит, в случае признания силы за одной только теоретической очевидностью, никогда не сможет обладать той же самой очевидностью, какую в состоянии нам даровать естествознание, которое как в основах своих, так и в отношении доказательств сплошь и целиком теоретично. Точно также на основании этих объяснений те из читателей, которые знакомы с *натурфилософией*, придут к выводу, что не случайно автор противопоставляет эту науку трансцендентальной философии, но что основание к этому заложено достаточно глубоко в самих вещах. Натурфилософия, будучи чем-то совершенно особым по отношению к трансцендентальному рассмотрению, в то же время полностью могла бы нас удовлетворить в том случае, если бы вся наша задача сводилась к объяснению природы, но, не выходя за пределы этого, мы никогда не могли бы притти к идеализму.

Что же касается дающихся в этом труде дедукций основных сторон природы: материи вообще и ее общих функций, организованности и т. д., то все эти наши выведения, хотя и носят идеалистический характер, но от этого (что смешивается многими) не превращаются еще в аргументацию телеологического порядка, которая столь же мало приемлема для идеализма, как и для всякой другой философской системы. Я, правда, доказываю, говоря к примеру, что в целях свободы в практической философии материи нужно обладать теми или иными свойствами или же интеллигенции созерцать способ своего воздействия на внешний мир в качестве чего-то опосредованного организмом. Однако аргументация подобного рода все же оставляет совершенно открытым вопрос, как же именно и при помощи какого *механизма* интеллигенция созерцает как раз то, что необходимо в этих целях. Скорее обратно, все доказательства, приводимые идеалистом в пользу существования определенных внешних вещей, должны вытекать из исконного механизма самого созерцания, т. е. обязаны опираться на подлинное *построение* объектов. В силу идеалистичности всех этих доказательств придание им чисто телеологического уклона не продвинуло бы ни на шаг дальше наше подлинное знание, ибо, как известно, телеологический способ объяснения того или иного объекта не сообщает нам решительно ничего об его действительных истоках.

Истины *практической философии* в самой системе трансцендентального идеализма могут играть роль лишь промежуточных звеньев, и, собственно говоря, нашей системой усваивается лишь то в практической философии, что в ее пределах ведет к объективности. В наиболее общем виде это будет история, которая в системе идеализма с таким же правом требует себе трансцендентальной дедукции, как и объективное первого порядка, т. е. природа. Эта дедукция истории приводит нас вместе с тем к доказательству того, что хотя принимаемое нами в качестве последнего основания для гармонии между субъективной и объективной сторонами действия и должно мыслиться в качестве чего-то абсолютно тождественного, однако превращение этого в какую-то субстанциальную и обладающую даже чертами личности сущность было бы не лучшим выходом из положения, нежели представление такой абсолютности в качестве голой абстрактности. Самым грубым недоразумением было бы приписывать идеализму воззрение последнего рода.

Что касается основоположений *телеологии*, то читатель без сомнения увидит сам, что они служат единственным средством для объяснения понятным образом сосуществования в природе механизма и целесообразности. Наконец, что касается тех положений, относящихся к *философии искусства*, которым завершается все изложение, то автор просит тех, кто мог бы питать к ним особый интерес, не забывать, что все исследование, по сути дела бесконечное по своей неисчерпаемости, здесь проведено лишь в отношении своем к системе философии, в виду чего уже заранее пришлось исключить отсюда большое число страниц, посвященных этой столь обширной теме.

В заключение автор хочет отметить, что наряду со всем этим он стремился дать изложение трансцендентального идеализма возможно более легкое и для прочтения и понимания всеми. Успех этого предприятия до известной степени обеспечивался уже избранным в данном случае методом, чему было дважды получено подтверждение при устном изложении этой системы в виде публичного курса.

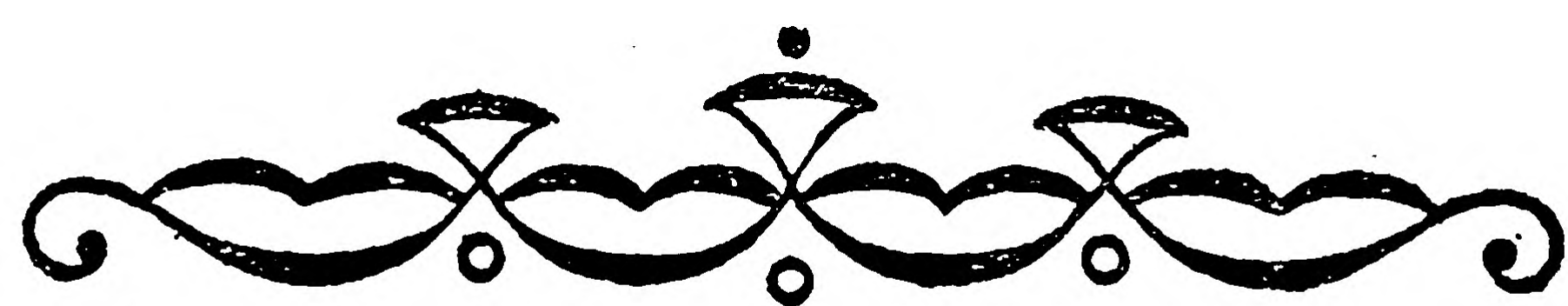
Этого краткого предисловия будет достаточно для того, чтобы вызвать известный интерес к книге у тех, кто разделяет вместе с автором одни взгляды и работает совместно с ним над разрешением одинаковых задач. Найдется тут и все нужное для того чтобы жаждущим поучения и расширения своих сведений дать достаточное представление о том, что нами сделано. Вместе с тем

Ф. Шеллинг

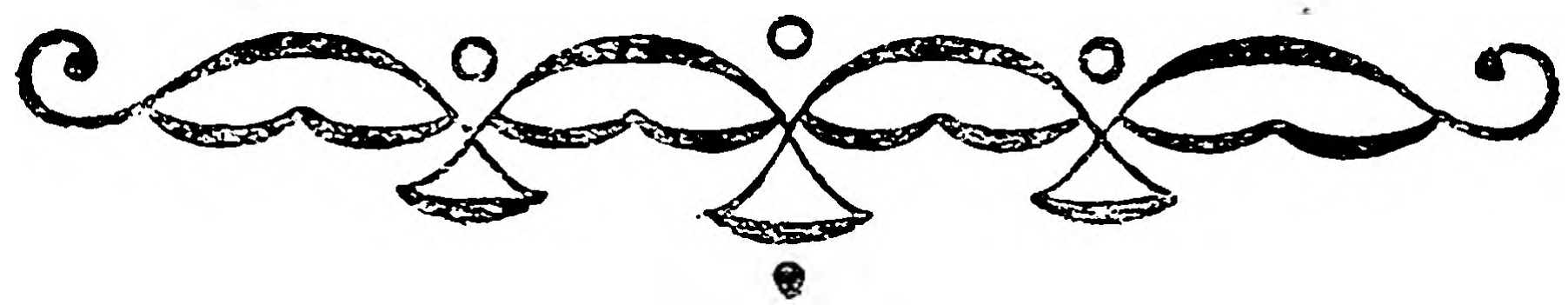
уже заранее будут отпугнуты, — а чего большего желать? — те, кто не чувствуют себя принадлежащими к числу единомышленников и в то же время не отмечены чистосердечием жаждущих познания.

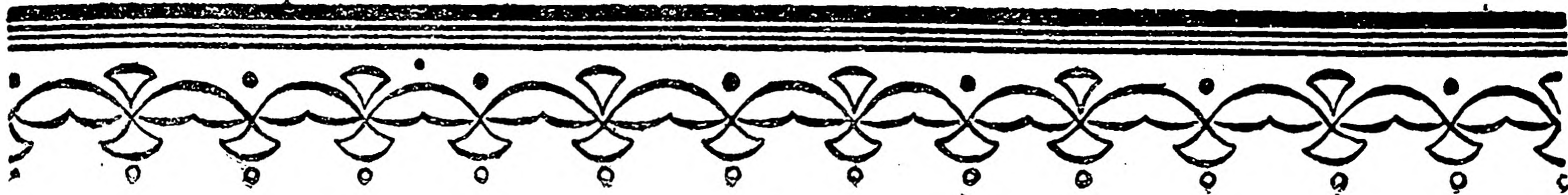
*Иена,
конец марта 1800 г.*





В В Е Д Е Н И Е





§ 1

ПОНЯТИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ² ФИЛОСОФИИ

ВСЯКОЕ знание зиждется на соответствии между объективным и субъективным. — Ибо *знать* можно только истинное; истину же, вообще говоря, нужно полагать в соответствии представлений их предметам.

2. *Природой* мы можем назвать совокупность всего того, что лишь объективно в нашем знании; совокупность же всего субъективного, наоборот, назовем *я*, или интеллигенцией (*Intelligenz.*) Понятия эти противоположны друг другу. Под интеллигенцией первоначально не мыслится ничего сверх представляющего, под природой — сверх представляемого, в первом случае мы встречаемся с осознанным, во втором — с бессознательным. Но ведь в каждом знании неизбежно обоюдное сочетание как одного, так и другого (осознанного и в себе бессознательного) — и вот задача в том, как объяснить это сочетание.

3. *Поскольку* я познаю — объективное и субъективное так объединены в самом знании, что невозможно одно счесть более первичным, чем другое. Нельзя различить, что ранее, что позже — единство того и другого дается сразу. — *Пытаясь объяснить* эту тождественность, я уже обязан ее преодолеть. В виду этого, в целях объяснения, поскольку кроме этих двух факторов знания (в качестве принципа

объяснения) тут не дано больше ничего, мне неизбежно приходится одно *предпосылать* другому, *исходить* из одного, дабы достичь другого; но *что* из *двух* нужно брать за исходное — это не предопределяется нашим заданием.

4. Следовательно возможны лишь два случая.

А. Либо за *первичное* принимается *объективное*, и спрашивается, как *привходит* сюда *субъективное*, *долженствующее согласоваться с первым*.

Понятие субъективного не содержится в понятии объективного, скорее они друг друга исключают. Субъективное, следовательно, должно *привходить* к объективному. В понятии природы нет ничего, что заставило бы предположить также и интеллигенцию в качестве выражения этой природы. Как видно, природа продолжала бы существовать, даже не существуй никого, кто стал бы ее представлять. Задача наша, следовательно, может быть формулирована еще и так: как к природе присоединяется разумность или по какой причине природа становится представлением?

При таком задании природа, или *объективное*, принимается за *первичное*. Без боязни ошибиться мы можем сказать, что за выполнение этого задания берется *естествознание*. — Здесь лишь вкратце может быть показано, что оно действительно — само о том не ведая по крайней мере — приближается к разрешению этой задачи.

Если всякое знание имеет как бы два полюса, которые взаимно друг друга предполагают и требуют, то таковые должны намечаться во всех науках; в виду этого неизбежно должны существовать *две* основных науки, и нельзя исходить из одного полюса без того, чтобы не переходить *припудительно* к другому. Всякому естествознанию, следовательно, должна быть свойственна тенденция переходить от природы к интеллигенции. Ничего другого кроме этого и не может лежать в основе стараний облечь явления природы в форму *теории*. Высочайшей степенью совершенства для естество-

знания было бы полное одухотворение всех законов природы путем превращения их в законы созерцания и мышления. Феноменам (материальному) надлежит совершенно исчезнуть так, чтобы остались одни законы (формальное). Вот почему и выходит, что чем более в природе на первый план выступает закономерность, чем больше совлекается внешняя оболочка, тем одухотвореннее становятся сами явления, под конец же они совершенно исчезают. Оптические явления оказываются всего лишь геометрией, линии которой вычерчиваются световым лучом, а материальность этого последнего сама берется под сомнение. Всякий след материальности исчезает в явлениях магнетизма, а от явлений тяготения, которые даже сами естествоиспытатели считали возможным понять в форме непосредственного духовного воздействия, не остается ничего кроме самого закона, осуществление которого, если брать большие масштабы, приводит к механике небесных движений. Мертвые и лишены сознания продукты природы представляются всего лишь неудачными ее попытками отобразить самое себя (постигнуть в рефлексии); но вообще говоря, так называемая мертвая природа — это всего лишь несозревшая разумность, и вот почему уже и в этого рода явлениях, хоть и в неосознанном виде, имеются проблески того, что свойственно интеллигенции. Но своей высшей цели — своего осознания целиком в качестве объекта — природа достигает путем лишь высшей и последней рефлексии, т. е. той, которая и есть не что иное, как человек или, говоря общее, сводится к тому, что именуется нами разумом. Благодаря последнему природа впервые целокупно самое себя вновь объемлет, обнаруживая тем самым, что искони она тождественна с постигающимся в качестве разумного и сознательного в нас.

Этого достаточно для доказательства неизбежной тенденции естествознания оразумливать природу; именно благодаря этому естествознание превращается в натурфилософию, яв-

ляющуюся одной из основных дисциплин философии.¹⁾

В. Но можно также субъективное брать за первичное, и тогда задача сведется к выяснению того, откуда берется согласующаяся с этой первичностью объективность.

Если всякое знание опирается на соответствие обоих моментов (§ 1, стр. 11), то объяснение того, откуда получается такое соответствие, становится без сомнения величайшей задачей для всякого знания и, если можно считать общепризнанным, что философия является высшей и главнейшей из всех наук, то в этом нельзя не видеть без сомнения основной задачи философии.

Но задание в таком его виде требует лишь объяснения соответствия, не предрешая еще ни в коей мере, что должно быть исходным пунктом такого объяснения, что в нем должно быть принято за первичное и что за вторичное. Но поскольку обе эти противоположности взаимно необходимы, конечный результат у нас должен получиться одинаковым, независимо от того, что мы возьмем за исходную точку.

Брать за основу объективное и отсюда выводить субъективное — в этом, как мы только что показали, задача натурфилософии.

А потому, если действительно существует трансцендентальная философия, то ей остается идти лишь в противоположном направлении, исходя от субъективного, как от первичного и абсолютного, и показывая, как отсюда возникает объективное. Таким образом натурфилософия и фи-

¹⁾ Более подробное обоснование понятия натурфилософии, равно как и свойственной ей направленности, следует искать в работах автора: «Опыт системы натурфилософии» (Entwurf eines Systems der Naturphilosophie), а также в «Введении» к этому «Опыту» и в тех пояснительных замечаниях, которые дает первый выпуск «Вестника умозрительной физики» (Zeitschrift für speculative Physik) (4-й том «Собрания сочинений»).

лософия трансцендентальная делит между собой два возможных направления философствования, и если вообще *всякая философия* должна сводиться к тому, что *либо* природа делается интеллигенцией, *либо* интеллигенция природой, то трансцендентальная философия, выполняющая эту последнюю задачу, представляется *второй необходимой первонаукой философии*.

§ 2

ВЫВОДЫ

При помощи всех предшествующих рассуждений мы не только дедуцировали понятие трансцендентальной философии, но вместе с тем позволили читателю окинуть *общим* взглядом всю систему философии, находящей, как мы только что видели, себе завершение в двух основных науках, взаимно себя восполняющих и друг друга требующих, несмотря на свою противоположность в принципе и направленности. В данном же случае нам нужно раскрыть не всю систему в целом, но лишь одну из входящих в нее основных наук: ее нужно прежде всего точнее характеризовать на основании выведенного нами понятия об этой дисциплине. ¹⁾

1. Раз для трансцендентальной философии *субъективное* это *первичное* и вместе с тем единственная основа всякой реальности, единственный принцип для объяснения всего остального (§ 1), то этот отдел философии неизбежно начинается с общего сомнения в реальности объективного.

И вот наподобие того, как натурфилософия, в направле-

¹⁾ Необходимость натурфилософии, как восполняющей науки, может быть уяснена лишь тогда, когда найдет себе завершение система трансцендентальной философии, и лишь в этом случае мы перестанем обращаться к последней с требованиями, удовлетворить которые в состоянии одна натурфилософия.

ности своей на объективное, ничего не опасается более, нежели вмешательства субъективного в этот род знания, так же точно и философ трансцендентальный боится более всего, как бы что-либо объективное не припуталось к чисто субъективному принципу знания. Необходимое обособление достигается здесь путем абсолютного скептицизма — отнюдь не половинчатого, направленного против обычных человеческих предрассудков и никогда не смотрящего в корень вещей, но здесь имеется в виду скептицизм безоговорочный, направленный не против отдельных предубеждений, но против того основного предубеждения, с устранением коего сами собой исчезают и все остальные. Ибо помимо искусственно создавшихся и почерпнутых людьми извне предрассудков, имеется также и более коренное предубеждение, почерпнутое нами не путем обучения или какой-либо споровки, но влагаемое в нас самой природой. Если исключить философа, то на взгляд всех остальных людей это как раз и сходит за принципы всякого знания, а тому, кто принимается размышлять исключительно сам, служит даже мерилом для всякой истинности.

Это основное предубеждение, к которому сводятся все остальные, заключается не в чем ином, как в том, *будто вне нас существуют какие-то вещи*; принятие такого взгляда за правильный не опирается ни на какие основания, не подкрепляется никакими выводами (ибо нельзя привести ни одного выдерживающего испытание доказательства в пользу этого), но все же не может быть искоренено и никаким доказательством противоположного (*naturam furca expellas, tamen usque redidit*)*, а потому здесь предъявляется притязание на непосредственную достоверность, поскольку устанавливается связь с чем-то отличным от нас, даже нам

* От природы, как ни стараешься избавиться, всегда она настаивает на своем.

прямо противоположным, вовсе не усматривающимся в том, что дает нам непосредственное сознание, — но ведь отсюда ясно, что все это лишь предубеждение, хотя и врожденное нам и первоначальное, но от того не перестающее быть предубеждением.

С противоречием, возникающим из того, что положение, по самой своей природе не могущее быть непосредственно очевидным, все же слепо и без всяких оснований к тому принимается за таковое, — с этим противоречием трансцендентальный философ в состоянии справиться лишь устанавливая (что до сих пор не замечалось и оставалось скрытым), что вышеуказанное положение вовсе не сопровождается непосредственной достоверностью, но само и является этой последней. Трансцендентальная философия как раз и обязана *показать эту тождественность*.

2. Но ведь даже при самом обычном использовании нашего разума за непосредственную достоверность может быть принято лишь положение — *я существую*; именно в виду того, что за пределами непосредственного сознания оно теряет всякий смысл, это положение должно быть сочтено самой индивидуальной из всех истин, признано тем *абсолютным предубеждением*, которое должно быть воспринято до того, как вообще возможно установление достоверности чего-либо иного. Положение: *вне нас существуют вещи* — на взгляд трансцендентального философа может быть достоверным лишь в силу своей тождественности с положением: *я существую*, и достоверность эта будет одного порядка с неоспоримостью вышеуказанного исходного полагания.

Отсюда получается, что трансцендентальное знание в двух пунктах отклоняется от обычного:

Во-первых в том, что достоверность существования внешних вещей представляется тут простым предрассудком, за пределы которого мы выходим, доискиваясь оснований, к нему ведущих (в силу этого трансцендентальный философ

никогда не берет за доказательство существования вещей в себе, но ограничивается установлением естественности и необходимости того предрассудка, будто должны быть признаны действительно существующими предметы вне нас).

Во-вторых, отличие в том, что оба положения: *я существую и существуют вещи вне меня*, сливающиеся на взгляд обычного сознания, тут разграничиваются (причем одно предпосылается другому) именно в целях подлинного обнаружения их тождественности и непосредственной связи, до тех пор лишь чувствовавшейся. Осуществляя самое это разграничение, в случае доведения его до конца, мы переходим в трансцендентальную плоскость рассмотрения, носящую характер чего-то уже не естественного, а искусственного.

3. Раз на взгляд трансцендентального философа только субъективному свойственна первоначальная реальность, то непосредственным предметом своего рассмотрения он делает лишь субъективный момент знания, к объективному же он переходит лишь косвенным путем. И в противность тому, что при обычном знании *само знание* (акт знания) совершенно заслоняется предметом (объектом), в трансцендентальном рассмотрении за актом знания исчезает объект, как таковой. Таким образом, в силу своей решительной субъективности, трансцендентальное знание является знанием о знании.

Так, например, при созерцании лишь объективное примечается в обычном сознании, само же созерцание растворяется в предмете; тогда как при трансцендентальном способе рассмотрения скорее наоборот — созерцаемое усматривается через акт созерцания. Таким образом, обычное мышление являет собой механизм, руководимый понятиями, но последние *в качестве таковых* не различаются, с другой же стороны, трансцендентальное мышление нарушает ход этого механизма и, осознавая понятие в качестве акта,

возвышается до *понятия понятия*. В будничной деятельности за вещами, с которыми мы возимся, мы забываем о *самой нашей деятельности*; философствование является тоже своего рода деятельностью, но это не только деятельность, но также и *неуклонное созерцание себя* в такой деятельности.

Таким образом, трансцендентальный способ рассмотрения по природе своей должен считаться вообще таким, что при нем *восходит до сознания и объективируется абсолютно не подлежащее объективации при всяком другом способе мышления, знания или действия, одним словом, мы имеем здесь дело с самообъективирующей субъективностью*.

Искусство трансцендентального рассмотрения и заключается в готовности постоянно оставаться в рамках этой двойственности действия и мышления.

§ 3

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ПОДРАЗДЕЛЕНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Наше рассмотрение здесь будет предварительным в виду того, что самый принцип расчленения может быть выведен лишь в процессе изложения самой науки.

Мы должны вернуться к тому, как нами была понята эта наука.

Трансцендентальная философия берется объяснить, как возможно знание вообще, исходя из того, что субъективный момент в последнем принимается в качестве руководящего или первичного.

Таким образом, предметом рассмотрения становится здесь не какая-нибудь отдельная сторона знания, не тот или иной его объект, но *само знание или знание вообще*.

Но ведь всякое знание сводится к известным первоначальным убеждениям или первоначальным предрассудкам;

эти отдельные убеждения трансцендентальная философия должна свести к одному исконному; и оно-то, будучи основой для выведения всех остальных, и выражается в *первом принципе этой философии*, и задача найти таковой сводится не к чему иному, как к отысканию абсолютно-достоверного, через что достоверно все остальное.

Подразделение трансцендентальной философии само предопределяется теми первоначальными убеждениями, на оправданность которых она притязает. Эти убеждения нужно прежде всего искать в обычном рассудке. — Если мы в силу этого вернемся к точке зрения обыденной жизни, то наткнемся на следующие убеждения, глубоко укорененные в человеческом рассудке.

А. Прежде всего мы верим не только в то, что независимо от нас существует мир вещей, нам внешних, но также и в то, будто наши представления так с этим миром согласуются, что эти вещи точь-в-точь таковы, какими мы их представляем. — Принудительность наших объективных представлений объясняется тем, что вещи обладают неизменной определенностью и что через эту определенность вещей становятся определенными и наши представления. Это первое и коренное убеждение предопределяет ту задачу, которая ставится философией в первую очередь: а именно объяснение того, каким образом представления полностью могут согласоваться с совершенно независимо от них существующими предметами. — Ведь возможность всякого опыта опирается на принятие того, что вещи как раз таковы, какими мы их представляем, во всяком случае познаются такими, каковы они суть *в себе* (ибо во что превратился бы опыт и в какие бы дебри забрела физика без этой предпосылки абсолютной тождественности бытия и явления?), а значит, разрешение этой задачи равносильно с *теоретической философией*, которой надлежит исследовать возможность опыта.

В. Второе, столь же коренное убеждение заключается в том, что представления, возникающие у нас не через *необходимость*, а через *свободу*, могут вести к воплощению в действительность и в состоянии осуществляться.

Это убеждение противоположно первому. Согласно последнему принималось: предметы *определены неизменно* и через них уже становятся определенными наши представления; во втором же случае мы утверждаем, что предметы *изменчивы*, причем причиной этой изменчивости становятся представления в нас. Согласно первому утверждению имеет место переход из действительного мира в мир представлений или предопределенность представления объективным, второй же тезис говорит о переходе из мира представлений в мир действительный или о предопределенности объективного (свободно в нас развертывающейся способностью представления).

Это второе убеждение приводит нас к следующей проблеме, а именно к вопросу о том, каким образом объективное может претерпевать изменения под влиянием всего лишь мыслимого так, чтобы при этом получалось полное соответствие с последним.

Так как здесь мы имеем предпосылку всякого свободного действия, то за разрешение этой задачи берется *практическая философия*.

С. Но мы видим, как эти две проблемы вовлекают нас в противоречие. — Согласно «В» — мысли (идеальному) приписывается первенство над чувственным миром; но как это возможно, раз (согласно «А») представление уже в самых истоках своих рабски подчинено объективному? — Наоборот, если действительный мир является чем-то от нас совершенно независимым, с чем (как с своим прообразом) должно сообразоваться наше представление (согласно «А»), то непонятно, как с своей стороны действительный мир может подчиняться представлениям в нас (согласно «В»). —

Одним словом: обретая теоретическую достоверность, мы теряем практическую, и наоборот; возникает полная несовместимость истинности нашего познания с реальностью нашего волевого устремления.

Это противоречие должно быть разрешено, если вообще только существует философия, и если не *первой*, то *высочайшей* задачей трансцендентальной философии представляется решение этой проблемы или ответ на вопрос: *как можно одновременно считать, что представления соотносятся с предметами и что предметы подчиняются представлениям?*

Легко видеть, что решение этой проблемы не относится уже ни к практической ни к теоретической философии, но требует чего-то высшего, служащего объединяющим звеном между тем и другим: не будучи ни теорией, ни практикой это должно быть вместе и *тем и другим*.

Как же это выходит, что объективный мир приспособляется к представлениям в нас и вместе с тем представления — к объективному миру?

Этого мы никогда бы не постигали, если бы не существовала известная *предустановленная гармония* между тем и другим миром — миром идеальным и миром реальным. Но эта предустановленная гармония сама была бы невысказанной, если бы деятельность, порождающая объективный мир, не была бы в основе тождественна с той, которая обнаруживается в волевом устремлении, и наоборот.

Но ведь деятельность, обнаруживающаяся в волевом устремлении, во всяком случае является *продуктивной* деятельностью. Продуктивно всякое свободное действие, и продуктивно оно лишь в случае осознанности. Но эти деятельности обязательно должны быть в принципе чем-то единым, а потому мы приходим к нужной нам предустановленной гармонии, как только признаем, что та самая деятельность, которая в поведении нашем сознательно про-

дуктивна, в порождении своем мира продуктивна бессознательно. И тогда противоречие отпадает.

Если это действительно так, то вышеупомянутая первоначальная тождественность между деятельностью, занятой порождением мира, и той, которая обнаруживается в волевом устремлении, найдет себе выражение в результате первой, и сами эти результаты окажутся созданием одновременно как *сознательной*, так и *бессознательной* деятельности.

Природа как в целом своем, так и в отдельных проявлениях, должна представиться в качестве сознательно созданного произведения и одновременно с этим — результатом самого слепого механизма; она *целесообразна, будучи необъяснимой в своей целесообразности*. — Философия *природных целей*, или телеология, является, таким образом, тем пунктом, где объединяются теоретическая и практическая философии.

Д. До сих пор мы лишь вообще постулировали тождественность той деятельности, которая порождает мир, с той, что обнаруживается в волевом устремлении, не решая вопроса, где — в природе или в нас — заключен принцип этой деятельности.

Но ведь систему знания лишь тогда можно считать завершенной, когда мы вновь возвращаемся к взятому нами за принцип. — Следовательно, трансцендентальную философию лишь в том случае можно было бы считать завершенной, если бы вышеупомянутую *тождественность* — высшее разрешение стоящей перед этой наукой проблемы — удалось бы обнаружить в ее *собственном принципе* — в я.

Итак постулируется наличие вышеупомянутой одновременно как *сознательной*, так и *бессознательной* деятельности в *субъективном, в самом сознании*.

Такой деятельностью может быть только эстетическая, и любое произведение искусства должно быть понято в качестве ее продукта. Идеальный мир искусства и реальный —

предметов являются, таким образом, порождением одной и той же деятельности; совпадение обеих ее разновидностей (сознательной и бессознательной) при *отсутствии* сознательности ведет к действительному миру, в случае же осознанности — порождает мир эстетический.

Объективный мир представляется ничем иным, как первоначальной, еще бессознательной поэзией духа; общим Органом³ философии и заключительным аккордом во всей ее архитектонике оказывается *философия искусства*.

§ 4

ОРГАН ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Единственным непосредственным объектом трансцендентального рассмотрения представляется субъективное (§ 2), а тем самым единственным органом этого способа философствования оказывается *внутреннее чувство*, объект которого дается совсем не так, как в математике внешняя наглядность. Правда, самый предмет математики остается столь же мало *внешним* знанию, как и в философии. Но если все существование математики опирается на наглядность, если математика сводится к этой наглядности, то это такая наглядность, которая остается внешней. К тому же математик никогда не имеет дела непосредственно с наглядностью в себе (построением), но оперирует с результатами построения, без затруднения демонстрируемыми вовне. В противоположность этому философ учитывает исключительно лишь абсолютно внутренний *акт самого построения*.

2. Более того: объекты трансцендентальной философии существуют лишь постольку, поскольку они свободно создаются. Само построение не может быть навязано, наподобие того, как, чертя геометрическую фигуру, мы вынуждаемся к ее внутреннему созерцанию. Тем не менее, как существование геометрической фигуры зависит от внешнего чувства,

совершенно так же вся реальность философского понятия определяется единственно *чувством внутренним*. Объект этой философии сводится целиком к деятельности интеллигенции, подчиненной определенным законам. Постигнута же эта деятельность может быть только путем своеобразного и притом непосредственного внутреннего созерцания, а последнее опять-таки возможно лишь в процессе самого порождения. Но и этого мало. В философии мы подвергаем рассмотрению не только объект, но и субъект. Для уразумения философии, следовательно, требуются два условия: *во-первых*, нужно находиться в состоянии непрестанной внутренней деятельности, состоящей в неуклонном развертывании вышеуказанных первоначальных актов интеллигенции, *во-вторых*, требуется постоянная рефлексия по отношению к этому развертыванию — одним словом неизменно нужно быть одновременно и созерцаемым (порождаемым) и созерцающим.

3. Объектом, *не допускающим больше уже никакой рефлексии*, должна стать эта постоянная двойственность порождения и созерцания. Если не здесь, то в дальнейшем будет доказано, что такое подведение под рефлексию абсолютно неосознанного и необъективного возможно лишь путем *эстетического акта* воображения. Но из всего, что было доказано до сих пор, ясен уже *созидательный* характер всякой философии. Философия, значит, в такой же мере, как и искусство, опирается на способность созидания, и все отличие здесь в разной направленности созидательной силы. Ибо, тогда как в искусстве созидание направлено вовне, стремясь к рефлексии над неосознанным, осуществляемой в творении, то созидательная сила философии обращена непосредственно вовнутрь, добываясь рефлексии путем интеллектуального созерцания. В силу этого то специфическое чувство, при помощи которого осуществляется этот род философии, должно быть *эстетическим*, и по этой же самой

причине искусство оказывается органом философии (§ 3).

Лишь два пути выводят нас из царства обыденности: это поэзия, переносящая нас в мир идеального, и философия, ведущая к тому, что действительный мир вовсе перед нами меркнет. Нет никаких оснований думать, что способность к философии должна быть чем-то более распространенным, нежели способность к поэзии, в особенности среди того сорта людей, которые потеряли всякое эстетическое чувство по причине ли постоянной загруженности памяти (ничто не действует более убийственно на творческую способность) или вследствие умозрительности, подрывающей в корне всякую деятельность воображения.

4. Совершенно бесплодным было бы останавливаться далее на всяких общих местах относительно *чувства истинности*, вследствие полной теоретической беспечности в отношении тех выводов, которые тут делаются,⁴ хотя, идя дальше, можно было бы задать вопрос, что еще может оставаться в качестве сокровенного убеждения за душой у того, кто берется оспаривать самое несомненное (существование вещей вне нас). — Мы предпочитаем окинуть общим взглядом так называемые притязания здравого рассудка.

Последний в области философии не может притязать на что-либо большее того, что допустимо по отношению ко всякому объекту исследования, а именно не в праве идти дальше требования *полноты объяснения*.

И речи не может быть о доказательстве правильности того, что этот здравый смысл принимает за истинное, но вопрос лишь в вскрытии той неизбежности, с какой последний вовлекается в свойственные ему иллюзии. — Неизменным должно остаться понимание объективного мира в качестве тех неизбежных ограничений, полагание коих делает возможным самосознание (я есмь); здравый смысл должен быть удовлетворен, если отсюда удастся вывести свойственный ему род необходимости.

Для этого еще недостаточно просто вскрыть внутренний ход нашей душевной деятельности, обнаружить механизм неизбежности в представлении, — нужно еще показать, в силу каких особенностей нашего природного строя обладающее реальностью лишь в нашем созерцании при помощи рефлексии с необходимостью превращается в нечто существующее вне нас.

Наподобие того как естествознание из реализма воссоздает идеализм, законы природы одухотворяя до законов интеллигенции, присовокупляя материальное к формальному (§ 1), так и трансцендентальная философия реализм превращает в идеализм тем путем, *что законы интеллигенции материализируются здесь в форме законов природы, иными словами, к формальному привносится материальное.*



**ПЕРВЫЙ
ГЛАВНЫЙ
РАЗДЕЛ**



0

**ПРИНЦИПЕ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО
ИДЕАЛИЗМА**





ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ

О НЕОБХОДИМОСТИ ВЫСШЕГО ПРИНЦИПА ЗНАНИЯ И О ТОМ, КАКОВО ОНО ДОЛЖНО БЫТЬ

II ОКА принимается в качестве гипотезы, что нашему знанию вообще свойственна *реальность* и спрашивается: что обуславливает эту реальность? — Подлинность такой реальности будет зависеть от того, действительно ли подтвердятся те предпосылки, которые мы здесь дедуцируем.

Если всякое знание зиждется на соответствии между субъективным и объективным (Введение § 1), то все, что мы знаем, должно состоять из положений, не обладающих непосредственной истинностью, но почерпающих свою реальность одно в другом.

Простое сопоставление субъективного с объективным еще не обосновывает знания в собственном смысле этого слова. И обратно, настоящее знание предполагает совпадение противоположностей, и притом совпадение обязательно опосредствованное.

Следовательно, в нашем знании в качестве единственной его основы должно быть нечто, служащее вообще опосредствованием.

2. В качестве *гипотезы* принимается наличие в нашем знании *системы*, т. е. такой целокупности, которая сама за себя отвечает и в себе согласуется. — Скептик отвер-

гает как первую, так и вторую нашу предпосылку, и правильность их может быть доказана лишь делом. — Что получилось бы в том случае, если бы наше знание, да и мы сами по природе своей оказались чем-то противоречивым? — Итак, *примем* пока просто, что наше знание является изначальной целостностью, общий строй коей и должен дать систему философии, и займемся предварительно выяснением того, что должно быть предпосылкой теперь уже для этого.

Поскольку любая истинная система (хотя бы, например, мироздания) основу своего существования должна таить сама в себе, то и в случае системы знания принцип последней должен заключаться внутри самого знания.

3. Этот принцип может быть только единством. Ведь всякая истина сама себе абсолютно равна. Вероятности, скажем, свойственны степени, но в истине их нет; что истинно, то всегда равно истинно. — Но эта абсолютная равноистинность всех положений знания была бы невозможна, проистекай истинность из различных принципов (звеньев опосредования); следовательно, все знание должно быть проникнуто единым принципом (опосредования).

4. Этот принцип косвенно и непрямо представляется принципом всякой науки, но непосредственно и в прямом смысле он выступает в качестве принципа *науки о всяком знании* или трансцендентальной философии.

Итак, непосредственно к высшему принципу всякого знания нас приводит задача установления науки о *знании*, т. е. такой науки, которая возводит субъективное в степень первого и высшего.

Уже самое понятие трансцендентальной философии отрезает путь к каким бы то ни было возражениям против подобного абсолютно высшего принципа знания. Все такие возражения возникают только потому, что упускают из виду ограниченность той задачи, которая выполняется этой на-

укой, в первую очередь, путем отвлечения с самого начала от всего объективного, причем принимается во внимание лишь субъективное.

Речь идет не об абсолютном принципе *бытия*, по отношению к которому все такие возражения были бы справедливыми, но об абсолютном принципе *знания*.

Но теперь очевидно, что мы вообще никогда не могли бы дойти ни до какого знания, самого малейшего, не существуй *чего-то такого*, что безотчетно для нас самих абсолютно бы нас связывало и вынуждало и что в то же время в процессе самого нашего познания не превращалось бы в объект последнего именно потому, что здесь мы имеем принцип всякого знания.

Трансцендентальный философ спрашивает не о последнем основании нашего знания, лежащем *вне* его, но вопрос сводится к тому — что в самом нашем знании является таким последним, за пределы чего мы не можем выйти. — Принцип знания он ищет в сфере самого знания (и, следовательно, сам этот принцип является чем-то таким, что может быть познано).

Утверждение—существует высший принцип знания в противоположность принципу, утверждающему бытие, — носит не *положительный*, но *отрицательный*, *ограничительный* характер, не заключая в себе ничего кроме указания на то, что существует нечто последнее, с чего начинается всякое знание и за пределами чего уже никакого знания нет.

Так как трансцендентальный философ (Введение § 1) повсюду субъективное превращает в свой объект, то тем самым утверждение его сводится лишь к тому, что субъективно, иными словами *для нас*, существует, некое *первоначальное знание*, но на первых порах этому представителю трансцендентальной философии нет никакого дела до того, существует ли за пределами этого *первоначального знания*

вообще еще что-нибудь, ибо этот вопрос должен быть разрешен лишь позже.

Это *первоначальное знание* — знание для нас — без сомнения состоит в том, что мы сами о себе знаем, т. е. заключается в самосознании. Когда идеалист это знание превращает в принцип философии, то такой способ самоограничения оказывается в полном соответствии с той задачей, которую ставит перед собой приверженец этого философского направления, в качестве объекта принимающий лишь субъективную сторону знания. — Не нуждается ни в каком доказательстве, что самосознание является той твердой точкой опоры, с которой связывается все наличное *для нас*. Но нам, как трансцендентальным философам, нет никакого дела до того, не является ли это самосознание лишь видоизменением высшего бытия — (быть может, более высшего сознания, которое подчинено еще более высшему и так далее до бесконечности) — одним словом, мы не спрашиваем о том, не подлежит ли еще и самосознание тому или иному *объяснению* вообще, объяснению на основе того, о чем мы уже *не в состоянии* что-либо знать, ибо как раз самосознание и делает впервые возможной всякую синтетичность, свойственную нашему знанию. Дело в том, что самосознание представляется нам не родом *бытия*, но родом *знания*, и притом самого высшего и окончательного, какое только может для нас существовать.

Но мы можем даже этим не ограничиться, но доказать еще и то, что частично уже было доказано (Введение § 1), а именно, что даже в тех случаях, когда *объективное* нам вздумается взять за первичное, все же мы ни в *каком случае* не выходим за границы самосознания. Получается всегда так, что мы либо вовлекаемся с нашими объяснениями в бесконечность, все время переходя от обосновываемого к обоснованию, либо же, по нашему произволу, обрываем весь ряд тем путем, что в качестве первоначаль-

ного мы полагаем некий абсолют, который сам в себе является и причиной, и действием, и субъектом, и объектом, а, поскольку такой абсолют в основе своей возможен только через самосознание, то именно его нам и приходится полагать в качестве первоначала; это происходит в естествознании, для которого бытие столь же мало первоначально, как и для трансцендентальной философии [см. «Набросок системы натурфилософии», стр. 5 (выше стр. 12)]. Единственно реальным полагается здесь абсолют, который сам в себе и причина и действие и сводится к абсолютной тождественности субъективного и объективного, именуемой нами природой и на высшей своей ступени сводящейся опять-таки не к чему иному, как к самосознанию.

Догматизм, для которого первоначально — *бытие*, обречен на уход в бесконечность в своих объяснениях, ибо та цепь причин и действий, в виде которой разворачивается объяснение, может замкнуться лишь в том, что одновременно служит и причиной и действием; но тем самым мы подменяем философию естествознанием, которое в свою очередь, дойдя до своего завершения, заставляет нас вновь обратиться к принципу трансцендентального идеализма. (Последовательный догматизм существует лишь в виде спинозизма; последний же в качестве реальной системы может выступать лишь в форме *естествознания*, заключительный итог коего оказывается опять-таки принципом трансцендентальной философии.)

Из всего этого явствует, что самосознание служит гранью для всего нашего знания, охватывая собой всю бесконечность его кругозора и оставаясь высшим началом всюду, куда бы мы ни двигались. Но для настоящей нашей цели незачем вдаваться во все эти столь далеко заходящие соображения, нужно лишь уяснить смысл той задачи, которую мы ставим перед собой в первую очередь. Каждый, без сомнения, найдет понятным и ясным следующий ход мыслей.

Прежде всего мне следует позаботиться о том, чтобы привести в систему само мое знание, и в пределах его самого обнаружить то, что предопределяет собой все его частности. — Но ведь несомненно, что все в моем знании предопределяется тем, что я знаю о самом себе. — Поскольку я стремлюсь к обоснованию моего знания *только как знания*, то мне не приходится спрашивать затем еще о последней основе этого первоначального знания (самосознания), основе, в качестве таковой неизбежно лежащей уже *вне* знания. Самосознание дарует свет для всей системы нашего знания, но светоч этот указывает путь лишь вперед, но не назад. — Пусть даже мы признаем, что это самосознание лишь модификация независимо от него существующего бытия, хотя философски постигнуть этого и нельзя, все же для меня в данной связи это не род бытия, но лишь *род знания*, и с этой лишь стороны я рассматриваю все это *здесь*. Благодаря ограниченности моей задачи, заставляющей меня идти бесконечно вспять в гранях самого знания, все это и становится для меня чем-то самостоятельным и абсолютным принципом — не всякого бытия, но всякого знания, так как отсюда должно исходить *всякое* знание (не только мое). Пока еще ни один из догматиков не доказал того, что это знание и в особенности, вышеуказанное *первоначало* знания как-либо определяются независимым от него существованием. Пока что остается равно *возможным*, что всякое существование является лишь модификацией знания или, наоборот, что всякое знание — лишь модификация существования. — Но совершенно независимо, вне всякой связи с вопросом, представляется ли необходимым существование вообще, а знание не есть ли лишь акциденция этого существования: на взгляд *нашей науки* знание обретает самостоятельность лишь в виду того, что мы подвергаем его рассмотрению исключительно постольку, поскольку оно обосновано *само в себе*, т. е. поскольку оно субъективно.

Самостоятельно ли оно в абсолютном смысле, решение этого мы можем отсрочить до той поры, пока сама наша наука не выскажется решительно по поводу того, может ли что-либо мыслиться, не будучи в то же время производным от этого своего знания.

Против же поставленной нами задачи, как таковой, или вернее против формулировки ее догматику нечего возразить уже потому, что исключительно по своему произволу я могу лишь ограничивать стоящую передо мной задачу, но отнюдь не распространять на нечто такое, что, как заранее можно видеть, никогда не в состоянии попасть в сферу моего знания, будучи последним основанием знания, а значит, и чем-то уже вне его находящимся. — Единственно возможное здесь возражение заключается в том, что так сформулированная задача не является задачей философии, и решение ее нельзя считать философией.

Однако, что такое философия — является до сих пор нерешенным вопросом, ответ на который может получиться лишь в результате самой философии. Лишь само дело и может нам подтвердить, что философия и заключается в решении этой задачи; это будет видно из того, что вместе с этой задачей находят себе разрешение также и все те проблемы, которые философия издавна пыталась разрешать.

В виду этого, с таким же правом, с каким догматик стоял до сих пор на противоположной точке зрения, мы утверждаем, что все доселе подводившееся под наименование философии возможно лишь в качестве науки о знании, имея своим объектом не бытие, а знание; и следовательно, принципом ее может быть не принцип бытия, но лишь принцип знания. — Лишь дальнейшее должно показать, удастся ли нам с большим успехом, нежели противоположная попытка догматика, переход от знания к бытию, вывод всякой объективности из знания, первоначально лишь в целях нашей

науки *принятого* за самостоятельное, а теперь уже возводимого в степень абсолютной самостоятельности.

5. Самостоятельность знания полагается уже первой задачей нашей науки, каковая прежде всего предпринимает попытку перейти от знания, как такового (поскольку оно является актом), к объективному в нем (что уже не акт, а бытие, некая устойчивость); нельзя заявить никаких отводов против этой задачи, пока мы к ней не приступили на практике.

Таким образом, одновременно с постановкой такой задачи полагается, что знание располагает абсолютным принципом в *самом себе*, и этот внутри самого знания заключенный принцип должен вместе с тем быть принципом трансцендентальной философии как науки.

Но ведь, с другой стороны, всякая наука является целокупностью положений, приведенных в *определенную форму*. А значит, если вышеупомянутый принцип должен служить обоснованием для всей системы науки, то ему надлежит предопределять как ее *содержание*, так и *форму*.

Является общепризнанным, что философии свойственна своеобразная форма, известная под наименованием систематической. — Брать эту форму в качестве невыводимой предпосылки приличествует другим наукам, которые уже предполагают наличие науки о науке, но это не может быть так в самой последней, которая как раз и делает вообще предметом рассмотрения свою собственную возможность.

Что такое *форма научности* вообще и в чем она коренится? Этот вопрос по отношению ко всем другим наукам должен быть решен наукословием. Но последнее само уже *наука*, следовательно понадобится наукословие наукословия, каковое тоже нельзя будет не считать наукой, и так далее до бесконечности. — Вопрос в том, как может быть объяснена возможность выхода из этого круга в виду его явной порочности,

Этот неизбежный для науки круг не мог бы быть объяснен, не коренись он изначально в самом знании (объекте науки) в силу того, что *изначальное содержание* знания служит *изначальной его формой* и, наоборот, *изначальная форма знания* предполагает его *изначальное содержание*, и что вообще одно здесь взаимно обуславливает другое. Для этой цели в самой интеллигенции нужно нащупать такой момент, где в едином и нераздельном акте самого первоначального знания одновременно возникают как форма, так и содержание. — Задача нахождения этого момента должна быть тождественна с отысканием принципа всякого знания.

Принцип философии, следовательно, должен быть таков, чтобы в нем содержание обуславливалось формой и, наоборот, форма — содержанием, так чтобы не только одно предполагало другое, но чтобы они обоюдно себя обуславливали. — Против первого принципа философии в числе прочего выдвигается также и следующая аргументация: это основоположение, вне всякого сомнения, должно обладать не только формой, но и содержанием. Но ведь всякое положение, независимо от содержания, подчиняется законам логики. Следовательно, всякое основоположение, обладающее материальным содержанием, уже в качестве такого предполагает высшие начала — начала *логики*. Сила этой аргументации не пострадает, если пойти в обратном направлении. Представим себе в качестве высшего какое-нибудь формальное полагание, например $A = A$; в логике в этом положении относится лишь форма тождественности между A и A ; но откуда берется это самое A ? Раз A дано, то оно равно себе, но почему же оно дается? Этот вопрос, без всякого сомнения, нельзя разрешить, оставаясь в пределах самого этого положения и не восходя к чему-либо высшему. Аналитичность $A = A$ предполагает синтез A . Отсюда очевидно, что нельзя помыслить никакого формального принципа, не присо-

вокупляя сюда материального, и точно также материальный принцип всегда служит предпосылкой формального.

Из этого круга, заключающегося в том, что всякая форма предполагает содержание, а всякое содержание ведет к форме, никак нельзя было бы выбраться, если бы не удалось найти такого положения, где форма и содержание были бы взаимно обусловлены в самой своей возможности.

Значит, вся вышеприведенная аргументация опирается, прежде всего, на ту ложную предпосылку, будто основоположения логики являются чем-то *безусловным*, т. е. невыводимым ни из каких высших начал. — Но основоположения логики приобретают у нас силу лишь вследствие того, что являющееся в других случаях формой мы в свою очередь делаем содержанием положений; к логике таким образом вообще можно прийти лишь путем абстракции от таких определенных положений. Если она возникает *научным* путем, то может получиться лишь путем абстракции из *высших* основоначал знания, и так как последние в качестве таковых *сами уже* предполагают логическую форму, то они должны быть такого свойства, чтобы и *то и другое* — и форма и содержание — находились тут в обоюдной обусловленности и связи.

Но ведь такое абстрагирование неосуществимо до той поры, пока не установлены высшие основоначала знания, т. е. не оформлено само наукословие. Этот новый ложный круг, заключающийся в том, что наукословие одновременно должно и обосновывать логику и в то же время впервые осуществляться по законам логики, разъясняется таким же путем, что и предшествующий. Поскольку в высших основоначалах знания форма и содержание взаимно друг друга обуславливают, наука о знании одновременно должна быть и закономерностью и наиболее совершенным осуществлением научной формы, будучи абсолютно автономной и по форме и по содержанию,

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ

ДЕДУКЦИЯ САМОГО ПРИНЦИПА

Мы толковали о дедукции высшего принципа. Не может быть и речи об его выделении из чего-то *высшего*, вообще о какой-либо доказуемости его по *содержанию*. Доказательство может сводиться лишь к установлению *достоинства* этого принципа или к выяснению того, что он действительно *высший* и обладает всеми теми особенностями, которые такому принципу свойственны.

Эта дедукция может вестись самыми различными способами. Мы избираем тот путь, который, будучи легчайшим, в то же самое время самым непосредственным образом раскрывает перед нами истинный смысл принципа.

1. Даже скептик признает, что знание вообще возможно. Если и не то или иное определенное знание, то во всяком случае какое-нибудь, по крайней мере, возможно знание о своем незнании. Раз мы что-либо знаем, то это знание либо обусловлено, либо безусловно. — Оно обусловлено? — значит, мы им обладаем лишь постольку, поскольку оно связано с чем-то безусловным. Следовательно, всегда мы приходим к безусловному знанию (а уже в предшествующем разделе было доказано, что в нашем знании что-либо да должно быть таким, для уяснения чего нам не нужно восходить ни к чему высшему).

Вопрос теперь только в том, что мы знаем в качестве безусловного.

2. В качестве *безусловного* постигается мною только то, знание чего обуславливается исключительно субъективным, а не объективным. — Так вот утверждается, что обусловленным через субъективное может быть исключительно лишь такое знание, которое выражается в полаганиях *тождественности*. Ибо в суждении $A = A$ мы совершенно отвлекаемся от содержания A . Для этого нашего знания совершенцо

безразлично, обладает ли *A* реальностью или нет. Если, таким образом, здесь мы совершенно абстрагируемся от реальности подлежащего, то *A* рассматривается лишь постольку, поскольку оно полагается *в нас самих*, нами представляется; но вовсе не заходит и речи о том, соответствует ли этому представлению что-либо вне нас. Наше положение обладает очевидностью и достоверностью, совершенно независимо от того, является ли *A* чем-то действительно существующим или всего лишь воображаемым или даже невозможным. Ибо положение это гласит лишь о том: поскольку я мыслю *A*, я не мыслю ничего иного, кроме этого *A*. Знание, даваемое этим положением, обусловлено таким образом единственно моим мышлением (субъективным), т. е. согласно нашим разъяснениям, оно безусловно.

3. Но во всяком знании объективное мыслится в качестве чего-то совпадающего с субъективным. Но в положении $A = A$ мы не находим такого совпадения. Всякое истинное знание выходит таким образом за пределы тождественности, свойственной нашему мышлению, и положение $A = A$ само должно предполагать подобное знание. — Раз только я мыслю *A*, то оно именно и должно быть для меня *A*; но с чего именно я начинаю его мыслить? Если оно чистое измышление, то на нем нельзя обосновывать никакого знания, если же понятие о нем сопряжено с чувством необходимости, то в таком случае это *A* обладает объективной реальностью.

Если теперь мы назовем синтетическими все положения, где подлежащее и сказуемое даются не тождественностью, свойственной мышлению, но обусловлены чем-то инородным мышлению, отличным от него, то в таком случае все наше знание окажется состоящим из одних только синтетических положений; мы приходим к выводу, что только таковые дают действительное знание, т. е. знание, опирающееся на предмет вне нас,

4. Но ведь синтетические положения не безусловны — т. е. не обладают сами по себе достоверностью, что свойственно только тождествам или аналитическим суждениям (2). А таким образом, если синтетическим суждениям — а тем самым и всему нашему знанию — должна быть свойственна достоверность, то мы должны вернуться вспять к безусловно достоверному, т. е. к тождественности мышления вообще, что вовлекает нас в противоречие.

5. Противоречие это можно было бы разрешить лишь тем путем, если бы мы в состоянии были установить такой момент, где тождественное и синтетическое едины, или найти такое положение, которое, будучи тождественным, оказывалось бы в то же время и синтетическим и в синтетичности своей было тождественным.

Никак нельзя понять, как мы можем добиться достоверности по отношению к тем положениям, где совершенно однородное по своему составу объективное сочетается с субъективным (а это имеет место в любом синтетическом суждении $A = B$; сказуемое, понятие, всегда здесь представляет субъективное, объективное же находит выражение в подлежащем),

а. не существуй вообще чего-либо абсолютно истинного.

Ибо, если бы в нашем знании имел место бесконечный переход от принципа к принципу, то для получения вышеупомянутого чувства вынужденности (через что положение становится достоверным), нам пришлось бы, пусть даже бессознательно, пробежать вспять весь этот бесконечный ряд, что явно нелепо. Если этот ряд подлинно бесконечен, то охватить его полностью никак нельзя. Если же эта бесконечность перехода где-либо обрывается, то должно существовать абсолютно-истинное. — А раз эта абсолютная истинность есть, то абсолютной его достоверностью должны проникаться все наше знание в целом и всякая входящая в состав этого знания отдельная истина. *Смутное ощущение*

абсолютной истины создает чувство необходимости, приводящее нас к признанию истинности того или иного положения. — Смутность этого чувства философией должна быть переработана в четкие понятия; делается это путем установления вышеупомянутой общей связи и основных звеньев.

в. Это абсолютно-истинное может быть только *тождественным* знанием, но поскольку всякое истинное знание является синтетическим, то и это абсолютно-истинное, являясь тождественным знанием, неизбежно в свою очередь должно быть синтетическим; если таким образом существует абсолютно-истинное, то должен быть налицо такой момент, где непосредственно из тождественного знания проистекает синтетическое и обратно.

6. Для того, чтобы разрешить задачу, заключающуюся в нахождении такого момента, вне всякого сомнения, мы должны глубже проникнуть в ту противоположность, которая существует между тождествами и синтетическими полаганиями.

В каждом полагании сопоставляются между собой два понятия, т. е. устанавливается либо их равносильность, либо отсутствие таковой. В тождестве же *мышление* сопоставляется лишь *само с собой*. — Синтетическое же положение наоборот выходит за пределы *только* мышления; мысля подлежащее такого положения, я еще не мыслю сказуемого, последнее *присоединяется* к подлежащему; предмет, таким образом, здесь не *просто* предопределяется мышлением, но и рассматривается в качестве чего-то *реального*, ибо реально то, что не может быть создано *одним* только мышлением.

Если теперь тождественным представляется такое положение, где понятие сопоставляется с понятием, синтетично же то, где понятие соотносится с отличным от него предметом, то задача нахождения такого момента, где тождественное знание одновременно становится и синтетическим, сводится ни более ни менее как к следующему: *нужно*

установить, когда объект и понятие о нем, предмет и представление о нем составляют единство, исходное и не нуждающееся ни в каком опосредовании.

Тождественность этой задачи с нахождением принципа всякого знания может быть показана еще короче.

Никаким путем нельзя было бы объяснить, как предмет может согласоваться с представлением о нем, если бы знанию не был бы свойствен такой момент, где то и другое дано в изначальном единстве, т. е. осуществляется в самом полном виде тождество бытия с представлением.

7. Поскольку же теперь представление равносильно субъективному, а бытие — объективному, то стоящее перед нами задание получает следующую самую точную формулировку: *нужно найти тот момент, где субъект и объект непосредственно представляют единство.*

8. Это все большее сужение задачи и подводит нас, собственно говоря, к ее разрешению. — Вышеупомянутая непосредственная тождественность субъекта и объекта возможна лишь там, где *представляемое совпадает с представляющим, созерцаемое с созерцающим.* — Но подобную тождественность представляемого и представляющего можно найти только в самосознании; следовательно, в нем и нужно видеть искомый нами момент.

Пояснения

а. Если мы теперь бросим ретроспективный взгляд на логический закон тождества $A = A$, то обнаружим, что наш принцип может быть выведен непосредственно отсюда. Здесь утверждается, что в каждом тождестве мышление соотносится само с собой, что без сомнения осуществляется лишь *актом мысли*. Положение $A = A$ таким образом предполагает мышление, которое *непосредственно само себя превращает в объект*, но подобный акт мысли осуществляется лишь в самосознании. Хотя и нельзя себе никак предста-

вить, чтобы из положения логики, взятого в чистом виде, можно было бы вылущить что-либо реальное, но все же путем рефлексии по поводу осуществляющегося в этом положении акта мысли можно получить нечто реальное, как, например, категории из логических функций суждения, а акт самосознания — из любого полагания тождества.

б. А что именно в самосознании субъект и объект мышления составляют нечто единое — может быть отчетливо выяснено для каждого лишь через акт самосознания. Для этого нужно одновременно с осуществлением этого акта погрузиться также и в рефлексии о нем. — Самосознание является актом, при помощи которого мыслящий сам для себя непосредственно становится объектом и, наоборот, самосознание является ничем иным, как таким актом. — Этот акт является абсолютно свободным действием, к которому, хотя и можно подводить, но без всякого к тому принуждения. В дальнейшем постоянной нашей предпосылкой будет легкая осуществимость самосознания путем такого акта, различение самого себя в качестве мыслящего и мыслимого и новое установление своей тождественности в этой самой различенности.

с. Самосознание является актом, но путем каждого акта нечто осуществляется. — Все в мышлении оказывается актом, и каждая определенность мышления заключается в определенности акта; и точно так же в результате такового у нас возникает определенное *понятие*. Понятие является ничем иным, как самим актом мышления, и в отвлечении от этого акта оно ничто. В равной мере и акт самосознания должен вести к возникновению у нас понятия, а таковое здесь оказывается ничем иным, как понятием *я*. В то время как путем самосознания я сам себя превращаю в объект, во мне возникает понятие *я* и, обратно, это понятие сводится всего только к понятию «самообъективации».

d. Понятие *я* осуществляется только путем акта самосознания, вне этого акта *я* ничто, вся его реальность зиждется на этом акте, и в нем, собственно говоря, и заключается все это *я*. Следовательно *я* может быть представлено лишь в качестве акта вообще, не будучи ничем сверх этого.

Подлежит еще разрешению вопрос, свойственно ли также внешнему предмету нечто отличное от понятия о нем, не являются ли также и здесь чем-то единым объект и понятие о нем; но не требует никаких доказательств абсолютное единство между понятием *я*, т. е. того акта, при помощи которого мышление вообще объективируется, и самого *я* (как объекта), ибо *я* вне этого акта является явно ничем, так как только лишь в этом объективировании существует *я*.

Здесь мы таким образом имеем ту исконную тождественность мышления и объекта, явления и бытия, в поисках которой мы находились, долгое время не будучи в состоянии нигде на нее напасть. О *я* и речи нет до тех пор, пока, в силу этого акта, мышление не станет само для себя объектом; самообъективация мышления и представляется этим *я*, так что последнее лишается абсолютно всякого содержания в отрыве от мышления. — Если свойственная *я* тождественность между появлением в мысли и самым возникновением остается скрытой от взора столь многих, то это зависит от невозможности для них как свободно осуществлять акт самосознания, так и подвергать рефлексии его результат. Что касается первого, то нужно отметить необходимость для нас во всяком случае отличать самосознание как акт, от просто эмпирического сознания; обычно именуемое нами сознанием является чем-то лишь привходящим в представления об объектах и поддерживающим тождественность в смене представлений: все это носит исключительно эмпирический характер, поскольку здесь *я* хоть и сознаю самого себя, но лишь в качестве представляющего. Речь же у нас здесь о таком акте, при помощи которого

у меня в сознании всплывает не та или иная определенная черта, но изначально происходит осознание, в противоположность процессу первого типа именуемое *чистым* сознанием или *самосознанием* καθ'εξοχήν.*

Генезис этих двух родов сознания может быть уяснен еще следующим образом. Если совершенно отдаться произвольному ходу представлений, то последние, несмотря на все свое многообразие, представятся принадлежащими одному и тому же тождественному субъекту. Если я подвергну рефлексии эту тождественность субъекта в ходе представлений, то получится положение: *я мыслю*. Это «я мыслю» сопровождает все представления и поддерживает непрерывность сознания в промежутках между ними. — Если же откинуть всякое представление ради достижения *исконной* осознанности, то возникает положение не: «я мыслю», но уже «я существую», без сомнения, являющееся высшим основоначалом. В положении «я мыслю» уже заключается формулировка известной определенности или известного воздействия на *я*, положение же «я существую» представляется бесконечным суждением, ибо здесь отсутствует обладающий какой-либо действительностью предикат, взамен чего открывается путь для бесконечного числа *возможных* предикатов.

е. *Я* есть нечто отличное от мышления о нем, мышление о *я* и само *я* представляются абсолютным единством; таким образом, *я* вообще теряет всякий свой смысл вне мышления; следовательно, это уже и не *вещь* и не кабая-либо *реальность*, но лишь бесконечная *беспредметность*. Это нужно понимать следующим образом. *Я* представляется во всяком случае объектом, но лишь для самого себя, так что здесь нет *исконной* принадлежности к миру объективному, но объективность приобретает лишь тем путем, что *я*

* По преимуществу.

само себя превращает в объект, и объектом оно становится не для чего-то внешнего, но неизменно для самого себя.

Все остальное, что только не есть *я*, является исконно объективным именно по той причине, что оно не может служить объектом для самого себя, но выступает таковым лишь для того или иного созерцающего извне. Исконно объективное неизменно представляется чем-то познанным, а не познающим. *Я* же превращается в такую опознанность лишь через самопознание. — Мы говорим об отсутствии какой-либо самости у материи как раз потому, что она лишена сколько-нибудь внутренней углубленности и постигается лишь в созерцании со стороны.

f. Если *я* не является ни вещью, ни реальностью, то и нельзя спрашивать о том, какие предикаты свойственны *я*: не будучи вещью, оно не обладает таковыми. Характерная особенность *я* как раз в том и заключается, что самосознание является единственным тут приложимым в качестве определения.

Тот же самый результат может быть получен также иными путями.

Являющееся высшим принципом знания не может иметь основы для своего познания ни в чем высшем. Следовательно также и для нас *principia essendi et cognoscendi** должны быть чем-то единым, друг с другом совпадающим.

Именно по этой причине это безусловное нельзя искать в какой-либо вещиности; ибо все, что объект, исконно служит также объектом знания, тогда как *принцип* всякого знания становится объектом последнего не первоначально и не само собой, но лишь в результате *особого свободно предпринимаемого акта*.

* *Principium essendi* — начало, в силу которого все, долженствующее быть, — существует.

Principium cognoscendi — начало, в силу которого все, долженствующее познаваться, — познается.

Безусловного, следовательно, вообще нечего искать в мире объектов. Поэтому даже для естествознания, не говоря уже о чисто трансцендентальной философии, объективное — материя представляется не чем-то исконным, но в обоих случаях одинаковой мнимостью.

Безусловным именуется то, что ни при каких обстоятельствах не может стать вещью, реальностью. Вследствие этого первую проблему философии можно формулировать еще и так: должно быть найдено то, чего ни при каких обстоятельствах нельзя мыслить в качестве вещи. Но таким может быть лишь *я* и, наоборот, *я* — это то, чему в себе чужда объективность.

г. Раз теперь *я* ни в коем случае не может быть объектом — вещью, то представляется затруднительным объяснение того, как вообще о нем возможно знание и какого рода знание это может быть.

Я представляется чистым актом, чистым деянием, не допускающим вообще никакого превращения в объект для знания именно в виду того, что здесь мы имеем дело с принципом всякого знания. И значит, для того, чтобы все это могло стать объектом знания, нужно, чтобы последнее осуществилось совсем иным способом, отличным от обычно имеющего место. Такое знание должно быть

а. абсолютно-свободным именно по той причине, что все другое знание не свободно. Значит, здесь мы должны иметь знание, не нуждающееся ни в каких доказательствах, выводах, вообще в опосредовании через понятия, а таким, вообще говоря, будет созерцание;

б. это должно быть знание, объект которого не зависит от него самого, следовательно, знание, одновременно порождающее свой объект — созерцание вообще, отличающееся свободной силой порождения и сопровождающееся полным совпадением порождаемого с порождающим.

Подобное созерцание именуется *интеллектуальным* в

противоположность чувственному, каковое представляется неспособным к порождению своего собственного объекта и где, следовательно, *само созерцание* отлично от *созерцаемого*.

Подобное созерцание и есть *я*, ибо через *знание я о самом себе я само* (объект) впервые и возникает. Ибо, поскольку *я* (в качестве объекта) является ничем иным, как именно таким *знанием о самом себе*, то и возникает это *я* лишь через то, что оно само о себе знает; *само я*, таким образом, является знанием, которое вместе с тем порождает само себя (в качестве объекта).

Трансцендентальное созерцание служит органом всякого трансцендентального мышления. Ибо трансцендентальное мышление как раз и направлено на то, чтобы актом свободы превращать в объект вообще говоря не являющееся объектом; предпосылкой здесь служит способность одновременно и порождать и созерцать известные акты духа, так что порождение объекта и само созерцание оказываются абсолютным единством, но ведь такая способность и составляет как раз интеллектуальное созерцание.

Трансцендентальный род философствования, следовательно, должен постоянно сопровождаться интеллектуальным созерцанием: ^в всякое якобы непонимание такого рода философствования имеет свое основание не в свойственной ему какой-то непонятности, но зависит от отсутствия того органа, при помощи которого такой ход мыслей должен постигаться. Без такого созерцания философствование, как таковое, лишается всякой опоры для своего хода мысли; в трансцендентальном мышлении это созерцание как раз и заступает место объективного мира, словно способствуя полету умозрения. *Само я* является объектом, *существующим только через то, что оно само о себе знает*, иными словами тут имеет место постоянное интеллектуальное созерцание; поскольку имеется налицо этот сам себя порождающий единственный объект трансцендентальной философии, то и ин-

теллектуальное созерцание для последней является совершенно тем же, чем пространство для геометрии. Ведь без пространственной воззрительности вся геометрия оказалась бы чем-то совершенно непонятным, поскольку все ее построения представляются различными способами ограничения этой воззрительности. Совершенно то же самое случилось бы и с философией, лишенной интеллектуального созерцания, ибо все философские понятия являются различными способами, ограничивающими *самопорождение объекта*, т. е. интеллектуальное созерцание (ср. Фихте «Введение в наукословие», помещенное в «Философском журнале»).

Если в этом созерцании и склонны видеть нечто таинственное, некое чутье, которым одарены лишь немногие, то это может объясняться лишь тем, что иные люди действительно лишены этой способности, чему, однако, вне всякого сомнения, приходится удивляться столь же мало, как и тому, что у них может отсутствовать любое другое чувство, направленное на то, реальность чего столь же невозможно ставить под знак вопроса.

h. *Я* представляется ничем иным, как *самопорождением* объекта, т. е. интеллектуальным созерцанием. Но ведь это интеллектуальное созерцание само по себе является абсолютно свободным актом, а потому не может быть уловлено доказательством: его нужно вызвать; но *я* само является всего только этим созерцанием, следовательно *я*, как принцип философии, само оказывается чем-то таким, что лишь *постулируется*.

С тех пор как Рейнгольд⁶ поставил себе задачей научное обоснование философии, много было разговоров о том первом основоположении, от которого нужно де исходить философии, причем здесь обычно разумелся такой тезис, где *implicite** уже должна содержаться вся эта философия

* Тем самым.

в целом. Однако, легко видеть, что никакая подобная теорема не может быть исходным пунктом для трансцендентальной философии уже потому, что она отправляется от субъективного, т. е. от такого, что приобретает объективность лишь путем особого акта свободы. Теорема — это такое положение, которое устанавливает *наличное существование*. Но отправным пунктом для трансцендентальной философии служит не такая наличность, но свободное действие, а таковое может быть лишь постулировано. Всякая наука, не являющаяся эмпирической, уже первым своим принципом должна отклонять всякого рода эмпиризм, то есть не предполагать свой объект в качестве чего-то уже наличного, но порождать его. Так поступает, например, геометрия, исходя не из теорем, а из постулатов. Изучающему геометрию с самого начала предугадывается идти путем самоконструирования вследствие постулирования изначального конструирования и необходимости самостоятельного осуществления последнего со стороны изучающего. Также точно поступает и трансцендентальная философия. Ее пришлось бы признать непонятной без предварительного воспроизведения трансцендентального способа мышления. В виду этого совершенно необходимо с самого начала путем свободного усмотрения перенестись в эту плоскость мышления, а это происходит при помощи свободного акта, порождающего принцип. Если трансцендентальная философия вообще не предпосылает себе никаких объектов, то менее всего такой предпосылкой для нее может служить принимаемое ею за *первый объект*, за *принцип*; таковой она может лишь постулировать в качестве осуществляющегося путем свободного построения, и подобно тому как этот ее принцип является свободным ее построением, так же точно обстоит дело и со всеми ее остальными понятиями, так что и вся наука в целом имеет здесь дело с собственными свободными построениями.

Если принцип философии сводится к постулату, то объектом постулирования служит здесь построение, самое первоначальное для *внутреннего чувства*, т. е. *я*, не такое, которое обладает той или иной определенностью, но *я* вообще, как самопорождение. Известной определенности мы достигаем путем лишь этого первоначального построения, в нем самом эта определенность дается наподобие того, как та или иная определенность осуществляется при помощи определенного акта духа. Но результат этот не обладает никакой силой *вне* построения, он вообще есть, только поскольку строится, и в отвлечении от построения существует столь же мало, как и линия геометра. — Также и эта линия не представляется чем-то существующим, ибо ведь линия — это не то, что проводится на доске в качестве таковой: такую черту мы принимаем за линию лишь в силу того, что здесь мы придерживаемся изначальной наглядной данности линии как таковой.

По той же самой причине сущность *я* столь же мало доказуема, как и сущность линии; можно лишь описать ту деятельность, при помощи которой *я* возникает. — Будь линия доказуема — нам незачем было бы ее постулировать. Также точно обстоит дело и с той линией самопорождения, каковая должна быть объектом изначального созерцания в трансцендентальной философии, служа здесь истоком для всех других построений этой науки.

Что такое *я* — познают лишь путем его воспроизведения, ибо единственно только в *я* заключена изначальная тождественность бытия и порождения (ср. «Общий обзор философской литературы «в Новом философском журнале», 10 тетр).¹⁾

¹⁾ Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, B. I, S. 40f. (Заметки по поводу идеалистичности наукословия).

i. Первоначальный акт интеллектуального созерцания приводит нас к тому, что, будучи формулировано в виде основоположения, *я* может быть сочтено первым началом философии. — Так вот интеллектуальное созерцание приводит нас к *я*, поскольку оно само является своим собственным порождением, одновременно и порождающим и результатом порождения. Эта тождественность между *я*, как порождающим, и *я*, как результатом порождения, выражается в положении $я = я$, каковое, поскольку оно устанавливает равенство между противоположным, ни в коем случае не может считаться тождеством, но носит синтетический характер.

Итак, путем $я = я$ положение $A = A$ превращается в синтетическое, и тем самым мы нашли тот момент, где тождественное знание вытекает непосредственно из синтетического и синтетическое из тождественного. Но с этим моментом (раздел I) совпадает принцип всякого знания. Тем самым в форме положения $я = я$ должен формулироваться принцип всякого знания, ибо как раз *единственно* это положение *может быть* одновременно и тождественным, и синтетическим.

К тому же самому могла бы нас привести и простая рефлексия относительно положения $A = A$. — Положение $A = A$ имеет видимость безусловного тождества, однако совершенно свободно оно может иметь и синтетическое значение, а именно в том случае, если бы одно *A* было противоположно другому. Следовательно, вместо *A* пришлось бы подставить понятие, выражающее *изначальную двойственность в тождественности*, и наоборот.

Это было бы понятие о таком объекте, который одновременно может быть и противоположен сам себе и равносителен. Но таким может быть только тот объект, одновременно сам для себя являющийся и причиной и действителем, порождающим и порождением, субъектом и объек-

том. — Понятие изначальной тождественности в двойственности и обратного соотношения является таким образом ни более ни менее как понятием *субъекта-объекта*, а таковое изначально дается в самосознании.

Естествознание нарочно исходит из природы, как одновременно *порождающего* и *порожденного*, с тем, чтобы из вышеуказанного понятия вывести все частности. Непосредственным объектом знания вышеуказанная тождественность является лишь в непосредственном самосознании, на той высшей стадии самообъективации, на которую трансцендентальный философ с самого же начала поднимается, и поднимается не произвольно, а *в силу свободы*; что же касается первоначальной двойственности, заложенной в природе, то эта двойственность сама может быть объяснена лишь путем принятия природы за интеллигенцию.

к. Положение $я = я$ вместе с тем удовлетворяет второму требованию, которое предъявляется к принципу знания, а именно, чтобы он обосновывал одновременно и форму, и содержание знания. Ибо высшее формальное основоположение и возможно-то только благодаря тому *акту*, который находит себе выражение в положении $A = A$, т. е. тому акту, при помощи которого само себе тождественное мышление само себя превращает в объект. Значит, дело выходит совсем не так, будто положение $я = я$ подчинено высшему закону тождества; скорее наоборот: последний обусловлен первым. Ибо если бы $я$ не было равно $я$, то и A не могло бы быть равным A , ибо равенство, усганавливаемое последним положением, сводится всего лишь к равенству между субъектом, осуществляющим суждение, и тем моментом, когда A полагается в качестве *объекта*, иными словами здесь формулируется равносильность $я$ как субъекта и как объекта.

Общие замечания

1. Противоречие, разрешенное предшествующей дедукцией, сводится к следующему: наука о знании не может исхо-

дить ни от чего *объективного*, ибо она как раз и начинается с общего сомнения в реальности *объективного*. Безусловно-достоверное, следовательно, для нее может заключаться только в абсолютно *необъективном*, что служит доказательством *необъективности* также и тождества (в качестве единственно безусловно достоверных). Как же теперь из этого первоначально *необъективного* возникает *объективное* — вовсе нельзя было бы понять, не будь этим *необъективным* — *я*, т. е. принцип того, что само для себя *становится* объектом. — Только то, что первоначально не является объектом, может становиться объектом для самого себя и тем самым превращаться в *объективное*. Из этой коренной в нем самом двойственности и развертывается все *объективное* для *я*, что только ни появляется в его сознании, и только подобная *изначальная* тождественность в двойственности вносит объединенность и связность во всякое синтетическое знание.

2. Не будут лишними несколько замечаний относительно словоупотребления, принятого в этой отрасли философии.

Кант в своей «Антропологии» находит достойным внимания, что перед ребенком как будто бы раскрывается целый новый мир, лишь только он начинает говорить о самом себе в первом лице.⁷ В самом деле это весьма естественно; перед взором ребенка открывается здесь мир интеллектуальный, ибо, именуя самого себя *я*, он тем самым возвышается над *объективным* миром и переходит от его созерцания к созерцанию себя самого. — Вне всякого сомнения, философия должна исходить от того понятия, которое охватывает собой всю сферу интеллектуального, служит толчком для всего дальнейшего развертывания нашего философствования.

Отсюда как раз и можно видеть, что в понятии *я* заключается нечто большее, нежели простое выражение *индивидуальности*; тут мы имеем акт *самосознания вообще*,

вместе с тем, конечно, должно выступить также и сознание индивидуальности, но без того однако, чтобы это самознание отличалось какой-либо индивидуальностью. — До сих пор у нас шла речь о *я*, как об акте самосознания вообще, и уж отсюда только приходится выводить всякую индивидуальность.

В столь же малой степени, как *я*, возведенное в принцип, мыслится в качестве индивидуальности, столь же далеки мы здесь и от эмпирического *я* — того *я*, которое проявляется в эмпирическом сознании. Чистое сознание, различным образом определяемое и ограничиваемое, преобразуется в эмпирическое; отличие таким образом здесь только в том, где проходит граница: устраните все ограничения *я* эмпирического — и вы получите *я* абсолютное, о котором здесь идет речь. Чистое самосознание является актом, происходящим вне всякого времени и лишь впервые создающим это время; эмпирическое же сознание порождается лишь во времени и последовательности представлений.

Вопрос о том, является ли *я* вещью в себе или явлением — этот вопрос сам по себе бессмысленен. Тут вообще нет ничего вещного: ни вещи в себе, ни явления.

Дилемма, которую здесь перед собой ставят: все должно быть либо чем-то, либо ничем и т. д. опирается на двусмысленность понятия «что-то», «чем-то». Если нечто вообще должно означать нечто *реальное* в противоположность всего только *воображаемому*, то *я* во всяком случае должно быть чем-то реальным, поскольку оно является *принципом* всякой реальности. И столь же ясно, что именно в силу того, что оно является *принципом* всякой реальности, оно не может быть реальным в том же самом смысле, в каком мы говорим о всякой производной реальности. Почитаемая обычно людьми за единственно подлинную реальность — реальность вещей — носит лишь заимствованный характер и оказывается отражением высшей. — В должном освещении дилемма

наша приобретает не более не менее как следующий вид: все должно быть либо *вещью*, либо ничем; ложность такой формулировки сразу бросается в глаза, ибо существует понятие более высокое, нежели понятие вещи, а именно понятие *действия* или *деятельности*.

Это понятие во всяком случае должно быть поставлено над понятием вещи, поскольку сами вещи могут быть постигнуты лишь в качестве модификации различным образом ограниченной деятельности. — Бытие вещей ни в коем случае не сводится к одному только покою или бездеятельности. Ибо даже самое наполнение пространства представляется лишь степенью деятельности, и в какой мере каждая вещь наполняет пространство — в такой же степени она деятельна.

А поскольку к *я* не приложимо ни одно из тех определений, которые придаются вещам, то тем самым разъясняется парадокс, гласящий о невозможности говорить о *я*, что оно есть. Что *я* есть — этого нельзя сказать как раз по той причине, что оно является *бытием самим в себе*. Извечный, выходящий за пределы всякой временной смены акт самосознания, именуемый нами *я*, и сообщает как раз существование всем вещам, но сам он, следовательно, уже не нуждается ни в каком другом бытии, которое содержало бы его в себе, но, будучи сам себе самодостаточен и самодовлеющ, объективно выступает в качестве *становления*, субъективно же оказывается *бесконечным порождением*.

3. Прежде чем мы перейдем к установлению самой системы, не бесполезным будет показать, каким образом наш принцип оказывается в состоянии обосновывать *одновременно* как теоретическую, так и практическую философию, что, само собой разумеется, должно иметь место в виду обязательного характера этого начала.

Последнее не может быть одновременно принципом и теоретической и практической философии, не будучи само

сразу и практическим и теоретическим. Поскольку же теоретический принцип это теорема, а практический — предписание, то нужно взять нечто промежуточное между тем и другим — а таковым будет *постулат*, который граничит с практической философией, будучи голым *требованием*, и относится к философии теоретической, ибо тут требуется *чисто теоретическое построение*. Припудительная сила постулата объясняется его родственностью с практическими требованиями. Интеллектуальное созерцание представляется чем-то таким, что *можно* вызывать и возбуждать; а если у кого такая способность и отсутствует, то он *должен был бы* по крайней мере ее иметь.

4. Всякому, кто до сих пор внимательно следил за нашим ходом мыслей, должно быть само собой ясным, что альфой и омегой такой философии является *свобода*, нечто абсолютно недоказуемое, обретающее доказательность лишь само в себе. Опасности, грозящие гибелью свободе в других системах, у нас превращаются в нечто такое, что проистекает из самого этого понятия. — Бытие в нашей системе представляется лишь преодоленной *свободой*. В такой же системе, которая бытие превращает в первое и высочайшее, не только знание должно быть всего лишь сколком с первоначального бытия, но также и всякая свобода выступает лишь в качестве неизбежной иллюзии, ибо здесь мы не доходим до принципа, в своих скрытых движениях таящего все ее мнимые обнаружения.



**ВТОРОЙ
ГЛАВНЫЙ
РАЗДЕЛ**



**ОБЩАЯ
ДЕДУКЦИЯ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО
ИДЕАЛИЗМА**





Предварительное замечание

ИДЕАЛИЗМ уже формулирован в нашем первом основоположении. Ибо поскольку *я* непосредственно через свою мыслимость уже и есть (ведь оно и является ничем иным, как такой мыслью о себе), то положение $A = A$ оказывается равносильным высказыванию: «*я емь*», тогда как смысл $A = A$ не идет далее следующего: *если A* положено, то полагается оно равносильным само себе. Но о *я* не приходится спрашивать, положено ли оно. Если положение «*я емь*» служит принципом всякой философии, то не может существовать вообще никакой реальности, которая не была бы равносильна реальности этого положения. Но гласит оно не о том, что существует нечто вне меня, но говорит, что *я емь сам для себя*. Следовательно, так же и все, что вообще существует, в состоянии быть только для *я*, никакой же другой реальности вообще не может быть.

2. В наукословии, таким образом, самое общее доказательство общей идеальности знания ведется путем непосредственных выводов из положения — «*я емь*». Но возможно также иное — фактическое — доказательство того же самого, в самой системе трансцендентального идеализма осуществляющееся тем путем, что всю систему знания действительно выводят из вышеупомянутого принципа. Поскольку дело здесь идет не о наукословии, но о системе

самого знания, построенного на основах трансцендентального идеализма, то от наукословия мы в праве взять только его общий результат с тем, чтобы нашу дедукцию вышеупомянутой системы знания начать уже от намеченных первой наукой моментов.

3. Мы сразу перешли бы к установлению того, что такое теоретическая и что такое практическая философия, если бы это различие не должно было быть выведено прежде всего самим наукословием, каковое по природе своей — ни практика, ни теория, но одновременно является и тем и другим. В виду этого мы прежде всего станем доказывать неизбежность противоположности между теоретической и практической философиями — покажем, как это делает наукословие, что обе они взаимно друг друга предполагают, так что одна невозможна без другой, и что таким образом к этим общим принципам можно свести систему как теоретической, так и практической философии.

Доказательство того, что всякое знание должно быть выведено из *я* и что вообще не существует никакого другого основания для реальности знания, оставляет все-таки без ответа вопрос — каким образом самим *я* полагается вся система знания (например, объективный мир со всеми его свойствами, история и т. д.). Даже самому закоренелому догматику можно доказать, что мир состоит из одних представлений, но полностью этот человек будет переубежден лишь в том случае, если сверх того будет до конца показан механизм *возникновения* этих представлений из внутреннего принципа духовной деятельности; ибо пусть мы установим, каким образом объективный мир со всеми его свойствами без какого-либо воздействия извне разворачивается из чистого самосознания, — разве найдется тогда кто-нибудь, кто будет ощущать потребность еще в каком-то независимом от этого самосознания мире. К указанию на это, повидимому и стремилось оставшееся плохо понятым

учение Лейбница о предустановленной гармонии.¹⁾ Но еще до того, как будет раскрыт этот механизм, возникает вопрос, как мы вообще приходим к принятию подобного механизма. В этом выведении мы рассматриваем *я*, как совершенно слепую деятельность. Мы знаем, что *я* первоначально является исключительно деятельностью; но как мы приходим к полаганию этой слепой деятельности? Сначала это свойство должно еще быть приурочено к понятию деятельности. Мы не можем здесь сослаться на чувство принужденности в нашем теоретическом знании и умозаключать примерно следующим образом: так как *я* первоначально является всего лишь деятельностью, то эту принужденность можно понять только в качестве слепой (механической) деятельности: ссылка просто на факт не допустима в науке, подобной нашей; скорее наоборот: наличие вышеуказанной принужденности должно быть сначала выведено из природы самого *я*; кроме того, вопрос о причине такого принуждения предполагает первоначальную свободную деятельность, выступающую в единстве с принуждением. Так оно и есть на деле. Свобода является единственным принципом, к которому здесь все возводится, и в объективном мире мы не усматриваем ничего вне нас существующего, но лишь внутреннюю ограниченность нашей собственной свободной деятельности. Бытие вообще является лишь выражением заторможенной свободы. Точно также в знании фиксируется наша свободная деятельность. Но опять-таки у нас и не возникло бы понятия об ограниченной деятельности, не существуй вместе с тем в нас самих деятельности ничем не ограниченной. Это неизбежное сосуществование в одном и том же тождественном субъекте свобод-

¹⁾ Согласно этому учению, хотя каждая отдельная монада и порождает мир из самой себя, последний существует независимо от представлений; однако сам же Лейбниц считает, что мир, поскольку он реален, в свою очередь состоит из монад: итак, всякая реальность, в конце концов, сводится к способностям, создающим представление.

ной, но ограниченной, а с другой стороны, не подлежащей никаким ограничениям деятельности, это сосуществование, раз только оно действительно имеется налицо, должно отличаться *необходимостью*, дедукция же подобной необходимости составляет *высшую философию*, являющуюся одновременно и теоретической и практической.

Если, таким образом, сама система философии распадается на часть практическую и часть теоретическую, то подлежит доказательству *в общем виде*, что *я* уже изначально и в силу своего понятия не может быть ограниченной (хотя в то же время и свободной) деятельностью, не будучи вместе с тем безграничной, и обратно. Это доказательство должно предшествовать самой как теоретической, так и практической философии.

Из самого хода аргументации станет видным, что это доказательство сосуществования в *я* обоих родов деятельности является вместе с тем общим доказательством трансцендентального идеализма вообще.

Последнее нами будет вестись исключительно на основании уже выведенного выше положения: *через акт самосознания я само для себя становится объектом*.

В этом положении тотчас намечаются два других:

1. *Я* служит объектом только для самого себя, значит, не для чего-нибудь внешнего. Если же предположить воздействие на *я* извне, то *я* должно было бы быть объектом для чего-то внешнего. Но *я* ничто для своего внешнего. Следовательно, на *я*, как таковое, не может воздействовать ничто внешнее.

2. *Я* превращается в объект; значит, оно первоначально не является объектом. Мы остановимся на этом положении с тем, чтобы сделать отсюда свои выводы.

а. Если *я* не является первоначально объектом, то, значит, здесь мы имеем нечто противоположное объекту. Но ведь все объективное нужно считать чем-то покоящимся, не-

движным, неспособным самостоятельно ни к какому действию, но служащим лишь объектом действия. Следовательно, я первоначально является *всего лишь* деятельностью. Далее в понятии объекта будет мыслиться понятие ограниченного или заключенного в пределы. Все объективно, конечно, именно в виду того, что оно объект. Я, следовательно (если подняться над той объективностью, которая вносится в него самосознанием), изначально бесконечно — значит, является *бесконечной деятельностью*.

h. Если я изначально представляется бесконечной деятельностью, то вместе с тем в нем же мы имеем обоснование и совокупность всякой реальности, ибо, найдись основа его реальности вне его — бесконечная деятельность оказалась бы изначально ограниченной.

c. Предпосылкой самосознания является то, что эта первоначально бесконечная деятельность (целостность всей реальности) служит объектом для самой себя, следовательно в этом отношении конечна и ограничена. Вопрос в том, как мыслима подобная обусловленность. Я является изначально *чистым*, в бесконечность уходящим *порождением*, которое просто в качестве такового никогда не доходит до *завершения*. Следовательно, я для того, чтобы возникнуть для самого себя (т. е. быть не только порождающей силой, но и самим порождением, как это происходит в самосознании) должно полагать пределы своей порождающей силе.

d. Но я не в состоянии ограничить свою созидательную силу, не противопоставляя себе чего-либо.

Доказательство. Ограничивая себя в отношении созидания, я полагает себя в качестве чего-то, т. е. полагает само себя. Но всякое полагание обязано быть определенным полаганием. Все же, имеющее определенность, предполагает абсолютно неопределенное (как например, каждая геометрическая фигура предполагает бесконечное пространство), каждая

определенность предполагает, таким образом, снятие абсолютной реальности, т. е. отрицание.

Но отрицание положительного невозможно через одно только лишение, но здесь обязательно требуется *реальное противопоставление*, например, $1 + 0 = 1$, $1 - 1 = 0$.

В понятии полагания, следовательно, необходимо мыслится также и понятие противоположности, значит, в акт самополагания включается полагание чего-то, что противоположно *я*, и этот акт самополагания только потому является одновременно и тождественным, и синтетическим.

Это первоначально противопоставляемое *я* возникает только через акт самополагания, и в отвлечении от последнего представляется полным ничто.

Я оказывается совершенно замкнутым в себе миром, монадой, которая не в состоянии выходить из себя и в которую в то же время ничто не может попасть извне. Следовательно, в нее никогда не попало бы ничего противоположного (объективного), если бы последнее не полагалось одновременно с первоначальным актом самополагания.

Это противоположное (*не-я*), следовательно, с своей стороны не может служить для объяснения того акта, через который *я* само для себя становится конечным. Догматик объясняет конечность *я* непосредственно его ограниченностью объективным; идеалист, согласно своему принципу, обязан идти обратным путем. Объяснение догматика не дает обещанного. Если бы, как он предполагает, реальность была изначально распределена между *я* и объективным, то *я* не представилось бы изначально бесконечным, как это в действительности имеет место, ибо конечным оно становится лишь через акт самосознания. Поскольку же самосознание постигается *лишь в качестве акта*, то не может оно быть объяснено на основании чего-то, что уясняет одну лишь пассивность. Догматик упускает из виду, что объективное для меня возникает лишь в силу внесения конечности, что объ-

ективность для *я* вскрывается лишь через акт самосознания, что *я* и объект представляются такими же противоположностями, как положительные и отрицательные величины, и в силу всего этого догматик объясняет ограниченность *я* наподобие того, как объясняется ограниченность объекта, т. е. он берет ограниченность самое в себе, а не знание о том. Но *я* в качестве *я* ограничивается лишь тем путем, что созерцает себя таким, ибо *я* вообще может быть только тем, что оно есть для себя. Объяснение догматика показывает, откуда ограниченность, но не в состоянии обнаружить, каким образом возникает самосознание ограниченности. *Я* должно быть ограничено, оставаясь в то же время *я*, т. е. продолжая быть чем-то для себя, а не подлежащим лишь созерцанию извне. Но чем же будет то *я*, которое будет смотреть на себя с другой стороны, как на нечто ограниченное? Без сомнения — *я* ничем не ограниченным; следовательно *я* должно получить ограничение, не переставая в то же время быть безграничным. Возникает вопрос, как это мыслимо.

Возможность того, что *я* оказывается не только ограниченным, но также и созерцает себя в качестве такового, иными словами в ограничении своем продолжает оставаться безграничным, эта возможность объяснима лишь тем путем, что *я* само себя полагает ограниченным, само порождает ограничение. Порождение ограничения со стороны *я* равносильно тому, что оно себя отменяет (снимает) в качестве абсолютной деятельности, т. е. отменяет само себя. Но тут заключено противоречие, требующее своего разрешения, если только философия не окажется содержащей противоречие в самых первых своих принципах.

е. Самоограничение исконно бесконечной деятельности *я*, т. е. превращение ее в бесконечную (в самосознании) может быть постигнуто лишь в том случае, если окажется возможным доказать, что *я* в качестве *я* может быть без-

граничным лишь постольку, поскольку оно ограничено, и, наоборот, что я ограничено лишь до той поры, покада оно безгранично.

f. В этом положении заключены два следующих.

A. *Я в качестве я безгранично лишь постольку, поскольку оно ограничено.*

Возникает вопрос, как мыслимо такое положение?

aa. Все, что не есть я, является таковым лишь для самого себя. Значит, бесконечность я означает его бесконечность для самого себя. — Предположим на момент, что я бесконечно, не будучи таковым для себя. Тогда мы имели бы налицо бесконечность, но эта бесконечность не была бы я. (Наглядным употреблением, поясняющим сказанное, может здесь служить картина бесконечного пространства, которое является бесконечным, не будучи я, и которое являет как бы прекратившее свое бытие я — я без рефлексии.)

bb. Бесконечность я для самого себя означает бесконечность его для самосозерцания. Но я как раз, созерцая себя, становится конечным. Это противоречие разрешается лишь тем путем, что я в этой своей конечности становится бесконечным, т. е. взирает на самого себя, как на бесконечное становление.

cc. Но становление может быть мыслимо лишь при условии ограничения. Подумаем, что получится, если бесконечно порождающая деятельность станет распространяться, не наталкиваясь ни на какое сопротивление. Порождение в таком случае будет происходить с бесконечной быстротой, и в результате получится бытие, а не становление. Условием всякого становления служит таким образом ограничение или предел.

dd. Но я должно быть не только становлением, но к тому же еще становлением бесконечным. Для того, чтобы оказаться становлением, оно должно быть ограниченным. В целях же бесконечности становления это ограничение должно пре-

одолеваться. (Если бы порождающая деятельность не превозмогла своего результата (предела), то этот результат не был бы порождением, т. е. становлением. При завершении же порождения в тот или иной момент и, значит, при снятии предела (ибо предел существует лишь в противопоставлении той деятельности, которая его превозмогает), порождающая деятельность перестала бы быть бесконечной). Предел таким образом одновременно должен и преодолеваться и не преодолеваться: *преодолеваться* — дабы становление было *бесконечным*, *не преодолеваться* же — в тех целях, чтобы оно продолжало оставаться *становлением*.

ее. Это противоречие может быть разрешено только путем промежуточного понятия — *бесконечного расширения* предела. В каждый определенный момент предел преодолевается, но это преодоление не носит абсолютного характера, повторяясь до бесконечности.

Отодвигаемая в бесконечность *ограниченность* является таким образом *единственно тем*, что обуславливает для я *возможность быть бесконечным*.

Ограниченность этой бесконечности в силу этого полагается непосредственно самой природой я (Ichheit), т. е. тем, что оно не только бесконечно, но также вместе с тем и я, т. е. бесконечно в своем собственном сознании.

В. Я ограничено лишь в силу того, что оно безгранично.

Представим, что я без всякого его в том содействия полагается грань. Эта грань приходится на любой момент — скажем С. Если деятельность я не доходит до этого момента или получает в нем себе завершение, то в этом нельзя видеть грани для я. Однако для того, чтобы деятельность я распространялась также и на С, нужно предположить, что первоначально она шла неопределенно далеко, т. е. была бесконечной. Пункт С для самого я существует, таким образом, лишь в силу того, что оно выходит за его пределы, но за его пределами простирается уже бесконечность, ибо

я от бесконечности не отделяет ничего кроме этого пункта. Следовательно, бесконечное стремление *я* само оказывается тем условием, при котором происходит ограничение этого *я*, т. е. безграничность *я* обуславливает его ограниченность.

г. На основании обоих положений А и В можно умозаключать дальше следующим образом:

аа. Ограниченность *я* мы могли вывести лишь в качестве условия его безграничности. Но ведь предел обуславливает здесь беспредельность лишь тем путем, что переносится в бесконечность. Но *я* не в состоянии расширять своих пределов, не воздействуя на них, и не может воздействовать, не будучи чем-то независимым от этого самого воздействия. Предел, таким образом, обретает реальность лишь в силу того, что *я* на него обрушивается. Если бы *я* не обращало против него своей деятельности, то тут и не было бы вовсе никакого предела для *я*, т. е. (поскольку он полагается лишь отрицательно — в отношении к *я*) его не было бы вовсе.

Деятельность, обращающаяся против предела, согласно аргументации В совпадает с той деятельностью *я*, которая искони простирается в бесконечность, т. е., значит, с той деятельностью, которая свойственна *я по ту сторону* самосознания.

бб. Но ведь эта первоначально бесконечная деятельность во всяком случае, может служить для объяснения *реального*, но отнюдь не *идеального* полагания предела, т. е. на этом пути легко можно объяснить ограниченность *я* вообще, но отнюдь не знание его о своей ограниченности или ограниченности в себе.

сс. Но ведь предел одновременно должен быть как *идеальным*, так и *реальным*. *Реальным* — значит, независимым от *я*, ибо в ином случае последнее не было бы на деле ограничено, *идеальным же* — в зависимости своей от

я, ибо иначе оно не полагало бы само себя, не созерцало бы себя ограниченным. Оба эти утверждения — и то, что предел реален, и то, что он всего лишь идеален — нужно вывести из самосознания. Самосознание свидетельствует о том, что я само для себя ограничено; для такой ограниченности нужно, чтобы предел был независим от ограничиваемой деятельности, ограниченность же для самого себя требует зависимости от я. Противоречивость этих утверждений таким образом может быть разрешена лишь при помощи той противоположности, которая налична в самом самосознании. Следовательно, кроме вышеупомянутой распространяющейся в бесконечность деятельности, которую, в силу того, что она является единственным реально ограничиваемым, мы будем именовать реальной; существует еще в я другая деятельность, и эту мы можем назвать идеальной. Предел реален для деятельности, идущей в бесконечность, или же — поскольку именно эта безграничная деятельность должна быть ограничена в самосознании — для объективной деятельности я, идеален же он для противоположной, не-объективной, в себе безграничной деятельности, которая теперь должна получить более точную характеристику.

dd. В самосознании не должно существовать никаких других факторов кроме этих двух деятельностей, из которых одну мы лишь постулировали в качестве необходимой для объяснения ограниченности я. Вторая — идеальная или не-объективная деятельность должна, следовательно, носить такой характер, чтобы быть одновременно основанием и ограниченности объективной и знания об этой ограниченности. Поскольку же идеальная первой из этих деятельностей полагается первоначально лишь в качестве созерцающей (субъективной) с тем, чтобы таким путем объяснить ограниченность я, как такового, то созерцаемость и ограниченность должны быть одним и тем же для второй — объективной деятельности. Это вытекает из основной особенности я,

Второй деятельности, если только она должна быть деятельностью *я*, приходится быть одновременно и *ограниченной* и *созерцаемой* в этой своей ограниченности, ибо природа *я* как раз и заключается в этой тождественности между *созерцаемостью* и *бытием*. Реальная деятельность в силу своей ограниченности должна быть созерцаема, из созерцаемости же ее следует ограниченность, так что между тем и другим должно существовать абсолютное единство.

ее. Обе деятельности, как идеальная, так и реальная, *взаимно друг друга предполагают*. Деятельность реальная, идущая в бесконечность, но подвергающаяся ограничению в целях самосознания, оказывается ничем без деятельности идеальной, для которой она продолжает оставаться бесконечной в этой своей ограниченности (согласно dd). В свою очередь идеальная деятельность сама ничто в отрыве от деятельности созерцающей, подлежащей ограничению и в силу этого реальной.

Из этой обоюдной обусловленности двух деятельностей, образующих самосознание, может быть выведен весь механизм *я*.

ff. Наподобие этих двух деятельностей, совершенно также обуславливают друг друга *идеализм* и *реализм*. Если рефлексия распространяется лишь на идеальную деятельность, то получается идеализм с его утверждением, что предел полагается единственно самим *я*. Если же рефлексия обращена исключительно на реальную деятельность, то получается реализм, характеризующийся утверждением, что предел не зависит от *я*. Если же рефлексия моя распространяется и на то и на другое, то возникает нечто третье, что можно назвать *идеал-реализмом*, или тем, что до сих пор было известно под наименованием трансцендентального идеализма.

gg. Теоретической философией объясняется *идеальность* предела (иными словами: показывается, как ограничение,

существующее первоначально лишь для свободного действия, становится ограничением для знания), практической же философии надлежит объяснить реальность этого предела (иными словами: она должна показать, как приобретает объективный характер ограничение, первоначально являющееся чисто субъективным). Таким образом, теоретическая философия совпадает с идеализмом, практическая — с реализмом, и лишь обе вместе в совокупности своей образуют наиболее законченную систему трансцендентального идеализма.

Наподобие того, как идеализм и реализм взаимно друг друга обуславливают, так же и в самом я первоначально пребывает в полном единстве и связности все то, что здесь нам пришлось различить в целях развертываемой нами сейчас системы.

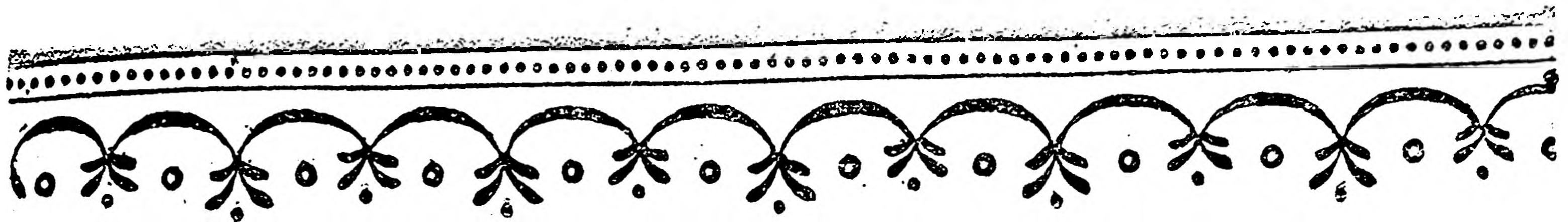


**ТРЕТИЙ
ГЛАВНЫЙ
РАЗДЕЛ**



СИСТЕМА
**ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ**
СОГЛАСНО ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯМ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО
ИДЕАЛИЗМА





Предварительное замечание

СЛУЖАЩЕЕ для нас исходным пунктом самосознания является *единым абсолютным актом*, и вместе с этим актом полагается не только я со всеми своими определениями, но также, как это с достаточной ясностью вытекает из предшествующего раздела, дается и все остальное, что только полагается существующим для я. Нашей первой задачей в области теоретической философии будет таким образом дедукция этого абсолютного акта.

Но для обнаружения всего содержания этого акта мы вынуждены подвергнуть его анализу и как бы разложению на ряд отдельных актов. Эти акты будут *опосредствующими звеньями* вышеуказанного единого абсолютного синтеза.

Путем целостного рассмотрения всех этих отдельных актов мы как бы заставляем на наших глазах *последовательно* возникать то, что в охватывающем все их едином абсолютном синтезе полагается одновременно и сразу.

Дедукция наша будет протекать следующим образом:

Акт самосознания одновременно и до конца представляется как идеальным, так и реальным. В силу него полагемое реальным оказывается также идеальным и полагемое идеальным становится также реальным. В философии эту *безоговорочную* тождественность идеального и реального, положенных в акте самосознания, можно представить лишь

в виде последовательных стадий возникновений. Это происходит следующим образом.

Исходным для нас является понятие *я*, т. е. субъект-объект, до которого мы возвышаемся путем абсолютной свободы. Благодаря вышеуказанному акту для нас — философствующих — нечто полагается в *я*, как *объекте*, но еще не как в *субъекте* (для самого же *я* сливаются в едином акте и реальное и идеальное полагания). Следовательно, нить нашего исследования нужно вести до тех пор, пока полагаемое для нас в *я*, как в объекте, не окажется также положенным для нас в *я*, как субъекте, т. е. мы должны добиться того, чтобы сознание нашего объекта совпало с нашим собственным, иными словами, того, чтобы *я* само, в данности своей для нас, дошло до того момента, который явился для нас исходным.

К такому образу действия мы принуждены прибегнуть в силу объекта, подлежащего рассмотрению, и в силу стоящей перед нами задачи, ибо в целях философствования мы постоянно вынуждены разлагать на части абсолютно объединенное в абсолютном акте самосознания — субъект и объект.

2. Само исследование, как это видно из предшествующего, должно распадаться на две части. Сначала мы займемся дедукцией абсолютного синтеза, заключающегося в акте самосознания, а потом уже должны будем установить промежуточные звенья этого синтеза.

I

ДЕДУКЦИЯ АБСОЛЮТНОГО СИНТЕЗА, СОДЕРЖАЩЕГОСЯ В АКТЕ САМОСОЗНАНИЯ

1. Мы исходим из выше доказанного положения: предел одновременно должен быть и реальным и идеальным. Раз это так, то, поскольку исконное объединение идеального и

реального мыслимо лишь в абсолютном акте, через последний и должен полагаться предел, причем и самый этот акт обязан быть одновременно как идеальным, так и реальным.

2. Но подобным актом может быть лишь самосознание, следовательно всякая ограниченность требует прежде всего своего полагания самосознанием и дается лишь вместе с последним.

а. *Первоначальный акт самосознания одновременно как идеален, так и реален.* Самосознание в принципе своем сплошь идеально, но через него *я* возникает в качестве сплошь реального. Путем акта самосозерцания *я* непосредственно представляется также и ограниченным; созерцаемость и бытие оказываются одним и тем же.

б. Предел полагается лишь через самосознание, следовательно ему присуща лишь та реальность, которую он обретает через самосознание. Акт последнего является чем-то высшим, а ограниченность уже выводится отсюда. Для догматика же наоборот — ограничение представляется первичным, самосознание же превращается в нечто вторичное. Но так невозможно смотреть на дело, поскольку в самосознании мы имеем акт, предел же, поскольку он должен быть пределом *я*, обязан быть одновременно как зависимым, так и независимым от *я*. Это (как показано в предыдущем разделе) становится мыслимым лишь тем путем, что *я* оказывается равносильным действованию, в котором объединены две противоположные деятельности. Одна из них ограниченная, в силу чего предел оказывается независимым от *я*, другая же — *ограничивающая* и, в силу этого, не подлежащая ограничению.

3. Это действие как раз и является самосознанием. За гранями самосознания *я* представляется *одной лишь* объективностью. Это всего лишь объективное (а потому самому первоначально необъективное, поскольку объективное невозможно без субъективного) и представляется единственным

в себе, что только существует. Субъективность приходит сюда лишь тогда, когда появляется самосознание. Этой первоначальной *всего лишь* объективной, ограниченной в сознании деятельности противопоставляется ограничивающая, которая именно по этой причине сама не в состоянии стать объектом. — «Осознаваться» и «ограничиваться» — это одно и то же. Сознанием охватывается лишь то, что, так сказать, доходит до меня (*an mir begrenzt ist*); ограничивающая же деятельность выходит за пределы всякого сознания именно в силу того, что в ней причина всякой ограниченности. Ограниченность должна обнаруживаться в качестве чего-то независимого от меня, поскольку я в состоянии усматривать лишь эту ограниченность, а не ту деятельность, которой она полагается.

4. Предпослав это различие между ограничивающей и ограниченной деятельностью, мы уже не сможем счесть *я* ни за ту, ни за другую. Ибо *я* дается лишь в самосознании, но ни один, ни другой род деятельности поодиночке не дают еще нам самосознающего *я*.

а. *Ограничивающая* деятельность не осознается, не становится объектом, проявляется она таким образом лишь чистым субъектом. Но *я* самосознающее нельзя представить таким чистым субъектом, поскольку оно является одновременно и субъектом и объектом.

б. *Ограниченной* деятельностью является лишь та деятельность, которая превращается в объект, составляет *одну лишь* объективную сторону в самосознании. Но самосознающее *я* не может быть ни чистым субъектом ни чистым объектом, но лишь тем и другим вместе.

Следовательно, до самосознания мы здесь возвышаемся, опираясь не на одну только ограничивающую и не на одну только ограниченную деятельности. Значит, самосознание у *я* возникает лишь благодаря третьей деятельности, в которой сочетаются обе вышеуказанные.

5. Чем же иным как не *самим самосознанием я* может быть эта третья деятельность, постоянно витающая между деятельностью ограничивающей и деятельностью ограниченной и потому впервые способствующая возникновению *я*.

Я, таким образом, само является деятельностью слагающейся из других деятельностей, само приобретает характер синтетического акта.

6. Для более точной характеристики этой третьей деятельности первоначально нужно более тщательно рассмотреть борьбу противоположных деятельностей, из которых она составляется.

а. В этой распре нельзя видеть чего-либо исконного для субъекта, но здесь скорее мы имеем лишь различие в *направленности* противоположных деятельностей, поскольку обе эти деятельности принадлежат одному и тому же *я*. Возникает же различие направленностей следующим образом.

Я свойственно стремление в бесконечному порождению, эту направленность можно рассматривать в качестве чего-то идущего *во-вне* (центробежного), но в качестве такового эта деятельность не может быть различима, не существуй другой, направленной *внутри*, к *я*, как своему сосредоточию. Деятельность, направленная вовне и по природе своей бесконечная, составляет объективную сторону познания, обращенная же обратно к *я* представляется ничем иным, как стремлением себя созерцать в такой бесконечности. Благодаря этому акту в *я* вообще происходит разделение на внутреннее в внешнее, и вместе с этим разделением полагается в *я* противоборство, уяснение которого становится возможным лишь из необходимости самосознания. Почему именно *я* обязано изначально себя осознавать, тому не может быть никаких дальнейших объяснений, кроме указания на то, что в этом-то и заключается самосознание. Но как раз для самосознания необходима борьба между противоположными направлениями.

Самосознающее *я* и должно следовать по этим противоположным направлениям. Только лишь в этой борьбе (*Streit*) и состоит самосознание, вернее, оно само является такой борьбой противоположных направлений. Это противоборство должно возникать и поддерживаться с такой же достоверностью, с какой *я* осознает само себя. Возникает вопрос, как же это происходит.

Оба противоположных направления друг друга снимают, уничтожают, и, следовательно, противоборство, как кажется, должно прекращаться. Отсюда возникала бы абсолютная бездеятельность; ибо, поскольку *я* является всего лишь стремлением всегда оставаться одним и тем же, то единственным, что может побуждать *я* к деятельности, представляется неустранимое противоречие в нем самом. Но всякое противоречие, взятое само в себе, всегда устраняется. Удерживаться оно может лишь *при помощи* стремления сохранять его в силе или постигнуть мыслью. Благодаря привхождению этого третьего момента возникает род тождественности, устанавливается обоюдное соотношение между двумя противоположными членами.

Исконное противоречие, заключенное в сущности самого *я*, не может быть снято без снятия этого *я*, точно также, взятое само в себе, противоречие не может сохраняться. Сохранение его возможно лишь в силу необходимости для него продолжаться, т. е. вследствие возникающего отсюда стремления удерживать это противоречие и тем самым вносить в него тождественность.

Уже из всего сказанного можно умозаключить, что тождественность, выражающаяся в самосознании, не носит исконного характера, но является чем-то производным и опосредованным. Исходным представляется борьба противоположных направлений в *я*, откуда уже затем получается тождественность. Хотя первоначально мы и сознаем тождественность, разыскание предпосылок самосознания показало

нам, что тут мы имеем дело с тождественностью всего лишь опосредованной, синтетической.

Наивысшим, что доступно нашему осознанию, представляется тождественность субъекта и объекта, но сама в себе она невозможна и, следовательно, здесь требуется нечто третье, опосредствующее. Поскольку самосознание представляется двойственностью направлений, то это опосредование нужно искать в *такой деятельности, которая витает между двумя противоположными направлениями.*

в. До сих пор обе эти деятельности мы рассматривали в их противоположной направленности, причем оставалось пока невыясненным, обе ли они одинаково бесконечны или же нет. Поскольку же до самосознания ничто не заставляет нас считать ту или другую конечной, то и взаимная борьба этих двух деятельностей (а что они находятся в противоборстве — это мы только что показали) окажется бесконечной. Примирение этой борьбы будет, таким образом, иметь место не в одном каком-нибудь акте, но в *бесконечном ряде актов.* И поскольку теперь тождественность самосознания (примирение вышеуказанного противоречия) мы мыслим в едином акте самосознания, то единство этого акта должно разлагаться на бесконечное число действий, иными словами, здесь мы должны иметь *абсолютный синтез*, а поскольку все, что полагается для я, становится таковым лишь в силу его собственного действования, это будет такой синтез, в котором полагается все, что вообще только ни полагается для я.

Как же приходит я к этой абсолютной действительности, как вообще возможна вышеуказанная включенность в единый акт бесконечного ряда действий, — все это может получить себе объяснение лишь следующим путем.

В я наличествуют в качестве изначальных противоположностей — субъект и объект; оба они взаимно друг друга снимают и в то же время одно невозможно без другого. Субъект утверждает себя лишь в противоположении объ-

екту, объект — в противоположении субъекту, иными словами — ни один из них не может реализоваться, не уничтожая в то же время свою противоположность. Но до уничтожения одного другим дело никогда не может дойти именно в силу того, что каждый из двух может быть самим собой лишь в противоположность другому. Следовательно, должно быть достигнуто объединение того и другого, поскольку полное уничтожение невозможно, но в то же время не осуществимо и совместное существование обеих противоположностей. Взаимная борьба, таким образом, заключается не столько в том, что эти два момента идут друг другу наперекор, сколько в борьбе между невозможностью объединить две бесконечных противоположности, с одной стороны, и необходимостью это сделать в том случае, если мы тождественность самосознания не захотим свести на-нет. Как раз *абсолютная* противоположность субъекта и объекта вынуждает необходимость для *я* в единый акт включать бесконечность действий. Не существуй в *я* противоположения, ему вообще чужды были бы движение, созидание и, значит, оно и не порождало бы ничего. А если бы это противоположение не носило абсолютного характера, то и деятельность объединяющая точно также не была бы абсолютной, неизбежной и произвольной.

7. Выведенный нами до сих пор процесс перехода от абсолютного антитезиса к абсолютному синтезису может быть представлен также и в чисто формальном виде. Если объективное *я* (тезис) мы представляем в качестве абсолютной *реальности*, то противоположное ему должно быть абсолютным *отрицанием*. Но абсолютная реальность, именно в силу своей абсолютности, уже не может быть реальностью, следовательно, обе противоположности оказываются чисто идеальными в своем противопоставлении. Если *я* должно стать реальным, т. е. объектом для самого себя, то реальности в нем надлежит быть *спятой*, иными словами —

оно уже не сможет быть больше абсолютной реальностью. И точно также: если реальность должен получить другой противочлен, то он уже перестанет быть абсолютным отрицанием. А раз реальность присуща обоим, то она должна как-то равномерно распределиться между тем и другим. Но подобное распределение реальности между двумя сторонами — субъективной и объективной — возможно как раз лишь благодаря новой — третьей деятельности *я*, деятельности, витающей между двумя первыми, а последняя, в свою очередь, возможна лишь на основе того, что первые две противоположные деятельности сами являются деятельностями *я*.

Этот переход от тезиса к антитезису и затем уже к синтезу, следовательно, основывается на исконном механизме духа, и, будучи чисто формальным (хотя бы, например, в качестве научного метода), отвлекается от того первоначального и материального, установлением чего занята трансцендентальная философия.

II

ДЕДУКЦИЯ ПРОМЕЖУТОЧНЫХ ЗВЕНЬЕВ АБСОЛЮТНОГО СИНТЕЗА

Часть предварительная

Пока что мы располагаем следующими данными для выше указанной дедукции:

1. Самосознание является абсолютным актом, при помощи которого полагается все, что только ни существует для *я*.

Разумеется здесь не тот свободно осуществляемый акт, который постулируется философом и служит высшей ступенью по отношению к акту первоначальному, но мы берем самый этот первоначальный акт, который, будучи предпосылкой всякой ограниченности и всякой охваченности сознанием (*Begrenzt- und Bewusstsein*), сам уже не может быть охвачен сознанием. Прежде всего возникает вопрос, что это

за акт: произволен он или непроизволен. Но ни тем ни этим назвать его нельзя, ибо все эти понятия приложимы лишь к тому, что вообще допускает объяснение; акт как произвольный, так и непроизвольный *предполагает* уже ограниченность (сознание). Действие, служащее причиной ограниченности и не черпающее себе объяснения ни в каком дальнейшем действии, такое действие должно быть *абсолютно* свободным. Абсолютная же свобода тождественна с абсолютной необходимостью. Если бы, например, бога нам можно было помыслить в качестве действующего, то тут ему надлежало бы оказаться абсолютно свободным, но при этом абсолютная свобода совпала бы с абсолютной необходимостью, ибо в боге не мыслимы никакая закономерность и никакое действие, не вытекающие из внутренней необходимости самого его существа. Подобный акт первоначален для самосознания: он абсолютно свободен, поскольку не определяется ничем, что было бы вне *я*, и в то же время он абсолютно неизбежен, исходя из внутренней необходимости, свойственной природе *я*.

Но вот теперь возникает вопрос, каким путем философ удостоверяется в этом первоначальном акте, как доходит до его познания. Явно, что при помощи умозаключений, а не путем непосредственного знания. А именно философия показывает мне, что в любой момент своего существования *я* возникаю лишь в этом акте, а отсюда *я* делаю то заключение, что равным образом и с самого начала *я* могу возникнуть лишь через этот акт. *Я* обнаруживаю, что сознание объективного мира сопряжено с любым проблеском моей сознательности, а отсюда точно также заключаю, что нечто объективное должно изначально уже входить в синтез самосознания с тем, чтобы затем уже вытекать из самосознания на высших ступенях последнего.

Но если философ и удостоверяется в подобном акте, как таковом, то что может служить удостоверением в том, что

этому акту присуще именно такое, а не иное содержание? Вне всякого сомнения это происходит путем *свободного подражания* тому акту, с которого начинается всякая философия. Но откуда философу известно, что этот вторичный произвольный акт тождествен с первоначально и абсолютно свободным? Ибо поскольку всякое ограничение, а потому и время в целом прежде всего возникают благодаря самосознанию, то вышеупомянутый первоначальный акт не может сам быть во времени; поэтому относительно разумного существа в себе мы столь же мало в праве говорить, что оно когда-то начало свое существование, как и то, что оно существовало от века. Я в качестве я обладает абсолютной извечностью, т. е. находится вне времени, но ведь вышеуказанный вторичный акт происходит в определенный момент времени, откуда же философу известно, что этот включенный во временную смену акт совпадает с тем, который возвышается над всяким временем, устанавливая впервые самое время? — Я, помещенное в поток времени, оказывается постоянным переходом от одного представления к другому; но во всяком случае в нашей воле прерывать эту смену путем обращения к рефлексии: любое философствование начинается с абсолютного разрыва этой смены. Начиная с этого момента произвольной становится та смена, которая до того была непроизвольной; но откуда же философу известно, что этот акт, прерывающий смену представлений, тождествен с тем первоначальным, с которого начинается вся эта смена?

Тот, кто вообще убедился в том, что я обязано своим существованием лишь собственному действию, тот не замечает усмотреть также и то, что в силу произвольного действия, вторгающегося во временную смену и единственно способствующего возникновению я, не может возникнуть ничего другого кроме того, что уже дается мне первоначально и вне всякого времени. Но ведь сверх того этот первоначальный

акт самосознания пребывает налицо все время, поскольку вся смена моих представлений оказывается ничем иным, как развертыванием вышеупомянутого единого синтеза. С этим связывается та мысль, что в любой момент времени я возникаю наподобие своего изначального возникновения. Я есмь то, что я есмь, *лишь* благодаря своему действию (ибо я абсолютно свободен), но вследствие определенности моего действия возникает всегда лишь *я*, следовательно я обязан умозаключить, что также и первоначально давалось именно оно же в этом действовании.

Здесь уместно общее соображение, тесно примыкающее к только что нами сказанному. Если первое построение философии является подражанием изначальному созиданию, то такими же подражаниями окажутся и все дальнейшие наши построения. Покуда *я* целиком захватывается исходным развертыванием абсолютного синтеза, оно представляется лишь рядом действий, изначальных и необходимых; но стоит только мне прервать это развертывание и добровольно вернуться к исходному моменту всего процесса, как тотчас же возникает новый ряд, в котором *свободно* как раз то, что в первом было *необходимо*. В первом случае мы располагали подлинником, во втором же — получались копия или подражание. Если во втором ряду дается полностью все то, что имелось в первом, то подражание достигает возможного для него совершенства, и так возникает истинная и завершенная в себе философия. В противоположном же случае она обрекается на искажения и неполноту.

Таким образом, философия вообще представляется ничем иным, как свободным подражанием, свободным повторением того изначального ряда действий, в форме которого развертывается единый акт самосознания. Первый ряд реален по отношению ко второму, последний же идеален в соотношении с первым. Кажется неизбежным вторжение производства в развертывание второго ряда, который начинается и

продолжается свободно, но эта произвольность носит чисто формальный характер и не влияет на содержание действия.

Философия, показывая изначальный момент перехода сознания в объект, является единственной наукой, включающей в свое рассмотрение оба ряда. Все остальные науки оперируют лишь с одним рядом. Талант философа заключается не только в том, чтобы быть в состоянии свободно воспроизводить ряд изначальных действий, но сводится по преимуществу к умению осознавать исконную необходимость вышеуказанных действий в процессе их свободного воспроизведения.

2. *Самосознание (я) представляется взаимной борьбой противоположно направленных деятельностей. Одну, изначально уходящую в бесконечность, мы назовем реальной, объективной, подлежащей ограничению, другая же, стремящаяся к тому, чтобы созерцать себя во всей своей бесконечности, будет именоваться идеальной, субъективной, не допускающей никаких ограничений.*

3. Обе деятельности первоначально предполагаются как в равной степени бесконечные. В деятельности идеальной (рефлектирующей — отраженной по отношению к первой) заключается причина того, что мы полагаем конечной деятельность, подлежащую ограничению. Следовательно, дедукция прежде всего должна показать, каким путем может подвергнуться ограничению идеальная деятельность. Акт самосознания, от которого мы исходим, в первую очередь показывает нам то, как ограничивается объективная, но отнюдь не субъективная деятельность, и, поскольку в идеальной деятельности мы видим основание всякой ограниченности, в деятельности объективной, именно по этой самой причине, первая полагается не в качестве первоначально безграничной (а вместе с тем и подлежащей ограничению наподобие второй), но берется в качестве решительно не

допускающей никаких ограничений. Если одна из этих деятельностей, будучи первоначально безграничной и в то же время по этой самой причине подлежащей позднему ограничению, свободна по содержанию, но ограничена по форме, то другая, будучи изначально подлежащей ограничению, именно по этой причине, в случае своей ограниченности, оказывается свободной уже не по содержанию, но только по форме. Этой ограниченностью идеальной деятельности определяется все построение теоретической философии, в философии же практической это соотношение приобретает обратный вид.

4. Коль скоро, как это выяснилось (3) в самосознании разыграется бесконечная распря, то в едином абсолютном акте, от которого мы исходим, должна быть объединена и тесно увязана вся бесконечность действий, полный охват которых потребовал бы бесконечного задания (если бы последнее было выполнено до конца, разоблаченными оказались бы полностью весь строй объективного мира, все особенности природы вплоть до бесконечно ничтожных). Философия в виду этого может повести учет лишь тем актам, которые составляют как бы эпохи в истории самосознания и то же время должны быть взяты в какой-то взаимной связи. (Так, например, ощущение является актом я, который в том случае, если будут найдены все его промежуточные звенья, должен был бы привести нас к дедукции всех свойств природы, что невозможно).

Философия таким образом является историей самосознания, проходящего различные эпохи таким путем, что в конечном счете последовательность их приводит к единому абсолютному синтезу.

5. Принципом перехода в этой истории служит идеальная деятельность, предполагаемая в качестве не допускающей никаких ограничений. Задача теоретической философии: объяснение идеальности предела равносильно объяс-

нению того, каким путем может ограничиваться идеальная деятельность, до сих пор принимавшаяся в качестве не подлежащей ограничению.

ПЕРВАЯ ЭПОХА
ОТ ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО ОЩУЩЕНИЯ
ВПЛОТЬ ДО ТВОРЧЕСКОГО СОЗЕРЦАНИЯ



Задача

ОБЪЯСНИТЬ

КАК Я ДОХОДИТ ДО СОЗЕРЦАНИЯ СВОЕЙ ОГРАНИЧЕННОСТИ

Решение

1. *Поскольку противоположные деятельности, свойственные самосознанию, пронизывают друг друга в некой третьей деятельности — из них двух возникает нечто общее.*

Возникает вопрос: на почве чего возникает такая общность. В качестве продукта противоположных бесконечных деятельностей она неизбежно оказывается чем-то конечным. Противоборство указанных выше деятельностей берется здесь не в динамике своей, но в статическом виде. Происходит объединение противоположных направлений, но ведь такое объединение равносильно покою. Все же оно должно быть чем-то реальным, ибо противоположности, бывшие всего лишь идеальными до синтеза, в синтезе должны обрести реальность. Следовательно, это объединение нужно мыслить не в форме взаимоуничтожения двух наших деятельностей, но в качестве равновесия, которое между ними устанавливается, причем равновесие это обуславливается ни на минуту не прекращающимся соревнованием.

(Произведение, таким образом, можно было охарактеризовать в качестве реально бездеятельного или недеятель-

ного реального. Реальное, не обнаруживающее деятельности, представляется голой материей, чистым продуктом воображения. Это то, что вне формы никогда не существует и здесь выступает лишь в нашем исследовании в качестве промежуточного звена. — Таким образом, уже здесь устраняется непонятность того, как материя также и со стороны своего вещественного содержания может порождаться (твориться). Всякая вещественность служит лишь выражением равновесия двух деятельностей, обоюдно сводящихся не к чему иному, как к объекту для воздействия. (Вообразим рычаг: обе нагрузки у него действуют лишь на точку опоры, которая, таким образом, и оказывается объектом для воздействия). Сверх того нужно отметить, что вышеуказанный объект для воздействия создается не произвольно в результате свободного порождения, но совершенно непроизвольно, при помощи третьей деятельности, столь же необходимой, как и тождественность самосознания).

Этот третий общий момент, в случае своего сохранения, был бы на деле построением самого я не в качестве всего лишь объекта, но в виде субъекта и объекта одновременно. В первоначальном акте самосознания я стремится стать объектом для себя вообще, но не в состоянии этого сделать, не подвергаясь в то же время удвоению (по отношению к наблюдателю). Эта противоположность должна устраняться путем общего сочетания того и другого — субъекта и объекта. Если теперь я взирает на самого себя с точки зрения этого построения, то оно преднаходит себя не в качестве одного лишь объекта, но в форме объекта и субъекта одновременно (т. е. целокупного я).

2. Но эта общность не удерживается.

а. Поскольку идеальная деятельность сама вовлечена в вышеуказанное противоборство, то должна она вместе с тем и ограничиваться. Две эти деятельности не могут соотноситься друг с другом или взаимно проникаться в чем-то

общем, не ограничивая в то же время одна другую. Ибо идеальная деятельность отрицательна не только в качестве лишенности первой (в смысле ее устранения), но и реально противоположна в смысле полного ее отрицания. На основании всего нами до сих пор установленного мы можем сказать, что и эта вторая деятельность так же положительна, как и первая, но только в противоположном направлении.

в. Но идеальная деятельность полагается в качестве ни в коем случае не подлежащей ограничению, следовательно, она также и в действительности не может подвергаться ограничению, а, поскольку сохранение общности между ними обусловлено соревнованием между двумя деятельностями (1), то и самая эта общность не может быть удержана.

(Если бы *я* так и не шло дальше этой первой конструктивной схемы, то вышеупомянутая общность не могла бы на деле сохраняться, и *я* оказалось бы бездушной природой, не способной ни к ощущению, ни к созерцанию. Переход в природе от мертвой материи к одаренному ощущением в естествознании (для которого *я* обладает уже заранее творческой силой) объясняется только тем, что также и здесь не может быть сохранен результат первого снятия двух противоположностей).

3. Только что мы упомянули (1), что для действительного созерцания с точки зрения этой общности *я* должно было бы предстать само перед собой во всей своей полноте (в качестве субъекта и объекта); но как раз такое созерцание невозможно, коль скоро сама созерцающая деятельность входит уже в схему. Поскольку же в *я* обнаруживается бесконечная тенденция к созерцанию, легко видеть, что эта деятельность так и не может оставаться включенной в эту схему. При вышеуказанном взаимопроникновении обеих деятельностей одна лишь реальная выступает в качестве ограниченной, идеальная же оказывается сплошь безграничной.

4. Таким образом реальная деятельность путем косвенного механизма оказывается ограниченной, не будучи однако еще таковой для самого *я*. Согласно принятому в теоретической философии методу выводить также и для идеального то, что полагается в реальном (для наблюдателя), все наше исследование сводится к исследованию, каким образом реальное *я* может быть ограничено также и для идеального, и на данном этапе возникает задача объяснения того, как это происходит, что *я* начинает себя созерцать в качестве ограниченного.

а. Реальная, в данном случае уже ограниченная деятельность должна полагаться в качестве деятельности *я*, иными словами нужно указать, на чем *основывается тождественность* между этой деятельностью и *я*. Поскольку же эта деятельность, приписываемая *я*, в то же время должна от него отличаться, то должно быть указано также *основание различия* между ними.

Под *я* мы разумеем здесь исключительно идеальную деятельность. Основание для соотнесения и различия, следовательно, нужно искать в одной из наших двух деятельностей. Но искать такое основание приходится всегда в том, с чем мы соотносим, поскольку же идеальная деятельность является здесь вместе с тем и соотносимым — для разыскания нужного мы должны обратиться к деятельности реальной.

Основанием для различия обеих деятельностей является грань, полагаемая в деятельности реальной, ибо идеальное оказывается теперь не подлежащим ни в коем случае никаким ограничениям, реальное же представляется ограниченным. Основание для соотнесения между тем и другим точно также нужно искать в деятельности реальной, т. е. в последней должно содержаться также и что-то идеальное. Возникает вопрос, как это мыслимо. То и другое различимо лишь благодаря полагаемой грани, ибо даже самая противоположность направлений различима лишь благодаря пос-

ледней. Не полагайся грань, «я» превратилось бы в чистую тождественность, в которой ничего нельзя было бы различить. С полаганием же предела в нем возникают две деятельности: ограничивающая и ограниченная, субъективная и объективная. Общим этим деятельностим обще по крайней мере то, что первоначально *как той, так и другой* совершенно чужда объективность, т. е. что обе они идеальны, поскольку до сих пор мы лишь в этом усматривали признак деятельности.

б. При этом предположении мы следующим образом можем вести дальше нашу аргументацию.

Деятельность идеальная, пока что остающаяся безграничной, оказывается бесконечным стремлением «я» объективироваться в качестве деятельности реальной. При помощи того, что идеально в деятельности реальной (т. е. превращает ее в деятельность *я*), становится возможным соотношение с идеальной, так что *я* начинает себя созерцать в качестве вовлеченного в таковую (первая самообъективация *я*).

Но *я* не в состоянии взирать на реальную деятельность, как на нечто тождественное с собой, не обнаруживая в то же время в качестве чего-то себе чуждого ту *отрицательную его сторону*, которая подчеркивает его не-идеальность. Положительная сторона, сводящаяся к тому, что обе эти деятельности должны быть деятельностями *я*, обща им обоим, с отрицательной же стороны характеризуется только деятельностью реальной; поскольку созерцающее положительное *я* усматривается в объективном, созерцающее и созерцаемое представляются единством, поскольку же выступает наружу отрицательная сторона, единство это нарушается. Исканию оказываются свойственными полная неограниченность и недопустимость ограничения, ограниченным же выступает найденное.

Сам предел представляется в качестве чего-то, от чего можно абстрагироваться: он может полагаться, но может

и не полагаться в качестве случайного; положительную же сторону реальной деятельности составляет то, от чего нельзя абстрагироваться. Предел, именно как таковой, может представляться лишь в качестве обретенного, т. е. того, что чуждо *я*, противоположно ему по природе.

В *я* заключена абсолютная основа всякого полагания. Противоположение же *я* равносильно полаганию чего-то такого, что не полагается через *я*.

Следовательно, сторона созерцающая должна обрести в созерцаемом нечто такое (такую ограниченность), что не полагалось бы *благодаря я*, как созерцающему.

(Здесь, прежде всего, с чрезвычайной ясностью выступает различие между точкой зрения философа и объектом его рассмотрения. Нам — философствующим — известно, что ограниченность объективного заключается единственно в созерцающем или субъективном. *Самому созерцающему я* о том неведомо, и не может быть ведомо, как сейчас выясняется. Созерцание и ограничение первоначально представляются единством. Но *я* не в состоянии одновременно и созерцать и созерцать себя созерцающим, т. е. ограниченным. По этой причине необходимо, чтобы созерцающее, стремящееся к обретению самого себя в объективном, обнаруживало в последнем отрицательное в качестве чего-то уже не положенного в силу самого этого созерцающего. Равным образом, когда философ принимается утверждать «так оно есть» (как это происходит в догматизме), то неизменно растворяется в своем объекте и становится на ту же самую точку зрения).

Отрицательное обнаруживается в качестве положенного не в силу *я*, как раз по этой причине будучи тем, что, вообще говоря, лишь и может быть преднайденным (позднее это предстанет перед нами в качестве исключительно эмпирического).

Утверждение, что *я* обнаруживает ограниченность в качестве чего-то не положенного им самим, равносильно тому,

как если бы мы сказали, что полагается все это в силу противоположного *я*, т. е. *не-я*. *Я*, следовательно, не в состоянии себя созерцать в качестве ограниченного, не рассматривая в то же время этой ограниченности в качестве воздействия со стороны *не-я*.

Философ, не преодолевающий этой точки зрения, в силу этого не в состоянии объяснить ощущение иначе, как в качестве воздействия вещи в себе (аффицирования)⁸; ибо ведь само собой очевидно, что самосозерцание в своей ограниченности в том виде, как все это до сих пор было выведено, является ничем иным, как *ощущением* согласно обычному словоупотреблению. Поскольку же и наши представления получают *определенность* лишь путем ощущения, то и это объясняется лишь благодаря вышеупомянутому аффицированию. Ибо настаивать на том, что *я* сводится к простому *получению* представлений, к чистой пассивности, мы не имеем права уже в силу проявляющейся здесь спонтанности, и хотя бы уже вследствие одного того, что даже в самих вещах (в том виде, как они представляются) мы не можем различить следов деятельности *я*. Указанное воздействие, следовательно, производится вещами не в том виде, как мы их себе представляем, но такими, каковы они суть независимо от наших представлений. Следовательно, сторона спонтанности в представлениях рассматривается в качестве *привносимого я*, восприимчивость же относится за счет вещей в себе. Точно также положительное в объектах рассматривается в качестве создания *я*, отрицательное же здесь (случайное) относится таким же образом за счет деятельности *не-я*.

Из механизма самого ощущения может быть выведено, что *я* надлежит себя обнаруживать в качестве ограниченного чем-то противоположным. В числе прочего отсюда во всяком случае следует, что все случайное (все относящееся к ограничению) должно ~~представляться в качестве~~

не даваемого построением, необъяснимого через *я*, тогда как положительная сторона вещей может быть достигнута в качестве конструируемого *я*. Однако положение, что *я* (объект нашего рассмотрения) обнаруживает себя в качестве ограниченного противоположным, находит себе ограничение в том, что эту противопологаемость *я* обнаруживает не в чем ином, как в самом себе.

Утверждается ведь не то, что в *я* заключено нечто абсолютно ему противоположное, но что *я* в себе обнаруживает таковое. Нахождение противоположного в *я* означает наличие в нем абсолютно противоположного, но раз мы говорим, что *я* обнаруживает это в себе, то это значит, что противоположение *я* происходит лишь в соотношении с тем, как и что здесь преднаходится; так оно в действительности и есть.

Вышеуказанное обнаружение сводится к бесконечному стремлению *я* созерцать самого себя; с этой стороны *я* представляется чисто идеальным и абсолютно неограничимым. То же, в чем *я* преднаходится, представляется *я* не чистым, но аффицированным. *Я* ищущее и это «в чем», таким образом, сами оказываются противоположностями. Обретенная наличность существует лишь для ищущего, но в то же время, поскольку оно есть только ищущее, оно преднаходит чуждое себе.

Еще яснее будет так. *Я* в качестве бесконечного стремления к самосозерцанию обнаруживает инородное в себе как созерцаемом, можно сказать просто в себе (ибо в этом акте созерцающее и созерцаемое оказываются неразличимыми). Но что же находится (или обходится) * в этом искании? Все то же самос *я*, данное в ощущаемом (*das Empfundene*). Последнее всегда есть нечто непосредственно наличное, безоговорочно непосредственное, это вытекает уже из

* Игра слов: *das Gefundene und das Empfundene*.

самого понятия ощущаемости. Правда, *я* обнаруживает в себе некую противоположность, но эта противоположность заключена в нем же самом. Но *я* сводится целиком к деятельности, следовательно, противоположное *я* может заключаться только в отрицании деятельности. *Я* обнаруживает в себе нечто противоположное — значит лишь то, что оно сталкивается с прекращенной деятельностью. В ощущении мы никогда не ощущаем предмета; никакое ощущение не дает нам понятия ни о каком предмете, являясь чем-то совершенно противоположным понятию (действию), следовательно, отрицанием деятельности. Гораздо позже путем умозаключения мы переходим от этого отрицания к предмету, как его причине, причем поводы к такому переходу опять-таки могут быть указаны в самом *я*.

Так вот если *я* всегда ощущает лишь свою прекращенную деятельность, то ощущаемое не будет чем-то отличным от *я*, которое непременно ощущает лишь самого себя, что в обычном философском словоупотреблении выражается уже в том, что ощущаемое именуется чем-то исключительно субъективным.

Дополнения

1. Согласно данной нами дедукции возможность ощущения определяется

а. нарушенным равновесием между двумя нашими деятельностями. — Оказывается, что также и в ощущении *я* не в состоянии созерцать себя в качестве субъекта-объекта, но предстает перед собой лишь в качестве *просто* ограниченного объекта; ощущение, таким образом, представляется лишь таким самосозерцанием в ограниченности;

б. бесконечным стремлением идеального *я* созерцать себя в *я* реальном. Это возможно лишь при помощи того, что обще как идеальной (к каковой *я* пока целиком сводится), так и реальной деятельностям, т. е. при помощи по-

ложительного в них; противоположное же обуславливается тем, что здесь есть отрицательного. Но и последнее, таким образом, *я* обнаруживает лишь в себе, т. е. не более как ощущает.

2. *Реальность* ощущения основывается на том, что ощущаемое *я* созерцает не в качестве им же положенного. *Ощущаемым* оно представляется лишь постольку, поскольку созерцается *я* в качестве не им полагаемого. А что эта отрицательная сторона дела полагается тем же *я*, это, хотя и может быть ясным для нас, все же остается скрытым от *я*, как объекта нашего рассмотрения, по той простой причине, что созерцаемость для *я* равносильна ограниченности. *Я* (объективно) ограничивается тем путем, что оно себя созерцает (субъективно); но ведь с другой стороны *я* не в состоянии одновременно созерцать себя объективно и в то же время созерцать себя созерцающим, а следовательно ограниченным. Реальность всякого ощущения опирается на эту невозможность в первоначальном акте самосознания одновременно и становиться объектом для созерцания и созерцать это свое становление.

Иллюзия, будто бы ограниченность является чем-то абсолютно чуждым *я* и может найти себе объяснение лишь в воздействии со стороны какого-то *не-я*, эта иллюзия возникает лишь в силу того, что акт, при помощи которого *я* становится ограниченным, отличен от того, в котором оно себя созерцает в качестве ограниченного. Отличие здесь к тому же в самом способе действованиа, а не в том, что один акт следует во времени за другим, ибо в *я* дается сразу все то, что мы мыслим во временной последовательности.

Ничем иным, как актом самосознания, является тот акт, при помощи которого *я* само себя ограничивает, и к выходу за его пределы нам не приходится стремиться уже по одному тому, что совершенно непостижимо, как какое-либо

воздействие извне могло бы претворяться в представление или знание. Пусть даже какой-нибудь предмет действует на я, как на такую же предметность, — подобное воздействие неизменно будет вызывать нечто однородное себе, т. е. опять-таки объективную определенность. Ибо закон причинности распространяется только на однородные вещи (вещи, принадлежащие одному и тому же миру) и не допускает перехода из одного мира в другой. В виду этого превращение первоначального бытия в знание было бы понятно лишь в том случае, если бы можно было показать, что также и представление является родом бытия: такое объяснение во всяком случае выдвигается материализмом, системой, которую философу оставалось бы только приветствовать в том случае, если бы она действительно выполняла взятые на себя обещания. Однако материализм в том виде, как он до сих пор существовал, характеризуется полной непонятностью; в той же мере, в какой он пригоден для уразумения, ничем на деле не отличается от трансцендентального идеализма. Объяснение мышления в качестве материального явления возможно лишь тем путем, что самое материю мы превращаем в призрак, в простую модификацию интеллигенции, которая обладает сообща функциями и мышления и материи. В силу этого материализм сам заставляет нас вернуться к материи, как первоначальному. Правда, с другой стороны, не может быть и речи о таком объяснении бытия из мышления, будто бы первое получается в силу действия последнего: между тем и другим невозможна вообще какая-либо *причинная* зависимость, и никогда они не могли бы сочетаться вместе, если бы не были изначально едины в я. Бытие (материя), рассматриваемое в своей созидательности (*produktiv betrachtet*), является знанием, знание же, взятое в качестве создания, это и есть бытие. Если знание вообще обладает созидательной силой, то должно оно быть таковым полностью и целиком, а не частично: ничто не должно

присоединяться к знанию извне, ибо все сущее тождественно с знанием, за пределами которого не существует больше ничего. Если один из факторов представления заключен в *я*, то в нем же должен быть укоренен и другой из этих факторов, ибо в объекте они нераздельны. Предположим, например, что вещественное содержание должно относиться к вещам в себе, в таком случае эта вещественная наполненность, пока она еще не дойдет до *я*, по крайней мере в момент своего превращения из вещи в представление, оказалась бы чем-то бесформенным, что, без сомнения, немислимо.

Но если первоначальная ограниченность полагается самим *я*, то как происходит, что последнее начинает ее ощущать, т. е. рассматривать в качестве чего-то себе противоположного? Вся реальность познания опирается на ощущение, и поэтому приходится признать ублюдочной всякую такую философию, которая не в состоянии объяснить ощущение. Ибо вне всякого сомнения истинность всего нами познаваемого опирается на то чувство принудительности, которым все это сопровождается. Бытие (объективность) неизменно выражает лишь наличие ограничения в созерцающей или порождающей деятельности. Эта часть пространства есть куб — значит лишь, что в пределах этой части пространства свойственное мне созерцание может проявляться в форме куба. Основой всякой реальности познания таким образом служит то, что создает ограничение, независимое от созерцания. В случае игнорирования такой основы система наша превратилась бы в догматический трансцендентальный идеализм. Доводы, выдвигаемые против трансцендентального идеализма, имеют обычно силу доказательств лишь по отношению к этой его разновидности. Но в то же время никак нельзя понять, к чему этот идеализм опровергать, раз он вообще человеку и в голову не в состоянии забрести. Но мы во всяком случае вступимся

за него, если догматическим сочтут тот идеализм, который настаивает на необъяснимости ощущений путем воздействий извне, полагая, что в представлении нет ничего — хотя бы самого случайного — что бы привносилось вещами в себе и считая даже, что самая мысль о возможности такого воздействия не включает в себе никакого разумного смысла. Следовательно, реальность знания стал бы устранять лишь такого сорта идеализм, который вознамерился бы с полным произволом порождать и вызывать в сознании первоначальную ограниченность, тогда как идеализм трансцендентальный полагает здесь такой предел нашему свободному усмотрению, превосходить который едва ли когда-либо будет нужно, каким бы реалистом ни быть. Утверждение наше сводится лишь к тому, что *я* никогда не ощущает самое вещь (ибо таковой в данный момент мы еще не располагаем) или нечто попадающее в *я* из мира вещиности, но непосредственно лишь самого себя, свою собственную приостановленную деятельность. И этот идеализм не отказывается от объяснения, почему, несмотря на все это, для нас становится неизбежным созерцание в качестве чего-то чуждого нам вышеупомянутой ограниченности, полагаемой идеальной деятельностью *я*.

Объяснение тому мы находим в положении, что акт, при помощи которого *я* становится объективно ограниченным, отличен от того, при помощи которого оно становится ограниченным для самого себя. Акт самосознания объясняет лишь ограниченность объективной деятельности. Однако *я*, поскольку оно идеально, является бесконечным самовоспроизведением (*vis sui reproductiva in infinitum*)*; идеальная деятельность, достигая своей первоначальной грани, не ведает ничего о своей ограниченности: следовательно, благодаря этой деятельности *я* всего лишь находит

* Способность себя воспроизводить до бесконечности.

себя ограниченным. Основание к тому, что я обнаруживает себя ограниченным в этом акте, не может заключаться в нем самом, но кроется в предшествующем действии. Значит, пока что я представляется ограниченным без какого-либо к тому содействия с своей стороны, но к этому и сводится вся роль ощущения, как чего-то обуславливающего всякую объективность знания. Но то обстоятельство, что эта ограниченность представляется нам в качестве чего-то от нас независимого, не нами создаваемого, гарантируется лишь тем, что акт, при помощи которого полагается всякая такая ограниченность, будучи предпосылкой сознания, в то же самое время не доходит до сознания.

3. *Всякая ограниченность возникает для нас только путем акта самосознания.* Необходимо несколько еще задержаться на этом положении, ибо, вне всякого сомнения, оно сопряжено с наибольшими трудностями в нашем учении.

Ограниченностью является уже изначальная необходимость осознать самого себя, возвращаться к самому себе, и это ограниченность полная и совершенная.

Не всякое отдельное представление сопровождается возникновением новой ограниченности; ограниченность полагается раз навсегда вместе с синтезом, содержащимся в самосознании, здесь мы встречаемся с ограниченностью истинной, такой, в которой я неизменно пребывает, не выходя за ее пределы: она лишь получает различное развитие в зависимости от отдельных представлений.

Трудности, на которые натывается наше учение, коренятся по преимуществу в неразличении между ограниченностью первоначальной и дедуцированной.

Первоначальная ограниченность, общая нам вместе со всеми разумными существами, сводится к тому, что мы вообще конечны. В этом мы отличны не от других разум-

ных существ, но от бесконечности. Но всякой ограниченности неизбежно должна быть свойственна *определенность*; нельзя полагать, что может возникнуть какая-то ограниченность вообще, не будучи в то же время определенной ограниченностью; следовательно, в едином акте вместе с ограниченностью вообще должна возникать и свойственная ей определенность. Акт самосознания является единым абсолютным синтезом, вместе с этим единым актом даются и все предпосылки сознания, а тем самым и определенная ограниченность, каковая совместно с ограниченностью вообще является предпосылкой сознания.

Что я вообще ограничен, вытекает непосредственно из бесконечного стремления я становиться для себя объектом; ограниченность вообще получает таким путем объяснение, но такая ограниченность оставляет еще совершенно открытым вопрос о придании определенности этой ограниченности, и тем не менее и то и другое дается в едином акте. *Непостижимость и непонятность, отмечающие философию*, и сводятся как раз к сочетанию этих двух обстоятельств, а именно, что определенность не может быть придана ограниченности при помощи ограниченности вообще и что вместе с тем такая определенность возникает вместе с последней в одном и том же акте. В самом деле, поскольку я вообще ограничен, я должен быть таковым на определенный лад, что, в свою очередь, требует определенности, и т. д. в бесконечность. Эта в бесконечность уходящая определенность и создает всю мою индивидуальность; необъяснимым, таким образом, здесь представляется не просто тот *факт*, что я определенным образом ограничен, но *способ* осуществления этой ограниченности. Так открывается возможность вывести мою принадлежность к известной ступени разумности (Intelligenz), но эта ступень отнюдь еще не определяется; может быть показано, что здесь я должен занимать какое-то определенное положение, но тем еще не предре-

шается определенность этого положения. Таким-то путем с необходимостью может быть выведено, что наши представления, вообще говоря, обязаны быть систематическими, но отсюда не следует, что мы должны быть ограничены именно таким, а не другим кругом представлений. Правда, раз только мы делаем нашей предпосылкой определенную ограниченность, то отсюда уже вытекает ограниченность отдельных представлений; определенность ограниченности во всяком случае сводится здесь к совокупности того, что составляет ограниченность отдельных представлений и, следовательно, точно также может быть выведено из последних; например, раз только мы предположим, что эта определенная часть вселенной и в ней именно такое небесное тело образует непосредственную сферу нашего внешнего созерцания, то явится полная возможность из этой определенной ограниченности вывести необходимость именно таких, а не иных наглядных представлений. Ибо, будь мы в состоянии охватить единым сравнивающим оком всю нашу планетную систему, то, вне всякого сомнения, смогли бы сказать, почему наша земля состоит как раз из таких, а не иных веществ, почему свойственны ей именно такие, а не другие явления, почему, таким образом, раз только преднамечена общая сфера наглядных представлений, последние развертываются именно в таком, а не в другом порядке. Раз только мы перенеслись в эту сферу на основании всего синтеза, осуществляемого нашим сознанием, то здесь уже не может произойти ничего, что оказалось бы с ним в противоречии или не следовало бы из него с необходимостью. Это вытекает из исконной последовательности, свойственной нашему духу: связанность последнего столь велика, что всякое явление, какое только сейчас ни разыгрывается на наших глазах, в такой степени необходимо, что, будь оно только опущено, тотчас же стала бы противоречивой вся система наших представлений.



З а д а ч а

ОБЪЯСНИТЬ,

КАКИМ ОБРАЗОМ Я СЕБЯ СОЗЕРЦАЕТ В КАЧЕСТВЕ ОЩУЩАЮЩЕГО

Объяснение

Я ощущает постольку, поскольку оно само себя созерцает изначально ограниченным. Это созерцание представляется деятельностью, но *я* не в состоянии одновременно и созерцать себя и созерцать себя созерцающим. Следовательно, в этом акте не сознается никакой деятельности; в виду этого под ощущением мыслится всегда понятие не действия, но страдания. В настоящий момент *я* само себе представляется лишь *ощущаемым*. Ибо единственное, что, вообще говоря, может ощущаться, сводится к реально ограниченной деятельности, каковая во всяком случае становится объектом для *я*. Оно же является и ощущающим, но только для нас — философствующих, а не для самого себя. Противопоставление, полагаемое одновременно с ощущением (противопоставление *я* — вещи в себе), по этой самой причине существует не для самого *я*, но полагается в *я* лишь для нас.

Этот момент самосознания в дальнейшем придется назвать стадией первоначального ощущения. Это бывает тогда, когда *я* созерцает себя в изначальной ограниченности, не осознавая в то же время своего созерцания или даже не объективируя последнего. В этот момент *я* совершенно закосневает в созерцании и как бы растворяется в нем.

Следовательно, в более точной своей формулировке, задача сводится к следующему: каким образом *я*, до сей поры бывшее всего лишь *ощущаемым*, становится теперь *одновременно и ощущающим и ощущаемым*.

Из первоначального акта самосознания могла быть выведена всего лишь ограниченность. Но раз *я* должно быть

ограничено на свой собственный взгляд, то оно обязано себя созерцать в качестве такового; к этому созерцанию, служащему связующим звеном между *я* безграничным и *я* ограниченным, и сводился акт ощущения, от которого однако по вышеуказанной причине в сознании оставался лишь слабый след чего-то пассивного. Этот акт ощущения, таким образом, сам должен быть превращен в объект, нужно лишь показать, как он доходит до сознания. Легко предвидеть, что эта задача может быть разрешена лишь путем введения нового акта.

Все это вполне согласно с развертыванием синтетического метода. — Две противоположности *a* и *b* объединяются в акте *x*, но *x* оказывается новой противоположностью между *c* и *d* (ощущающее и ощущаемое); но акт *x* сам в свою очередь превращается в объект; сам он получает себе объяснение путем нового акта, равного *z*, который, быть может, также содержит в себе противоречие и т. д.

Решение

I

Я ощущает тогда, когда в себе обретает (*empfindet* — *findet*) нечто себе противоположное, иными словами, поскольку оно является исключительно деятельностью; при реальном отрицании деятельности мы приходим к аффицированию. Но для того, чтобы стать ощущающим для самого себя, *я* (идеальное) должно в себе положить ту пассивность, которая до сих пор была свойственна всего лишь реальной его стороне, что, вне всякого сомнения, может быть осуществлено лишь путем *деятельности*.

Здесь мы достигаем как раз того пункта, над которым издавна бился эмпиризм, не будучи в состоянии разъяснить создавшуюся трудность. Пусть достаточно указания на воздействие извне для объяснения пассивности ощущения, в

лучшем случае на этом пути может получить себе объяснение противодействие, которое встречает себе напор со стороны объекта наподобие примерно того, как одно упругое тело отскакивает от другого или как зеркало отражает падающий на него луч света; но так никогда нельзя будет объяснить обратного действия *я* на *самого себя*, возвращения его к *самому себе*, никогда нельзя будет уразуметь, каким образом *я* внешнее на себя воздействие переносит в свое созерцание. Объект никогда не обращается вспять к самому себе, не освоивает воздействия на себя в качестве чего-то себе сопринадлежащего, в виду чего как раз он и считается неспособным к ощущению.

Я, таким образом, не может быть ощущающим для самого себя, не будучи вообще *деятельным*. Так вот это в данном случае деятельное *я* не может быть ограниченным, но обязано отличаться безграничностью. Но это идеальное *я* — *безгранично* лишь в противоположении своей объективной, в данном случае ограниченной, деятельности, следовательно лишь постольку, поскольку мы *переходим через границы последней*. Если мы подвергнем рефлексии⁹ то, что имеет место при любом ощущении, то обнаружится неизбежное наличие в каждом чего-то, заключающего в себе знание о впечатлении извне и в то же время независящего от всего этого и не останавливающегося на одном только таком впечатлении; ибо даже установление того, что впечатление получается от объекта, предполагает деятельность, которая не прикована к одному только этому впечатлению, но распространяется на нечто, *по ту сторону* его находящееся. *Я*, следовательно, не будет ощущающим, если в нем нет налично деятельности, стремящейся за всякие пределы. При помощи этой деятельности *я* для того, чтобы стать для самого себя ощущающим, должно включить в свой состав нечто себе чуждое (идеально); но эта чуждость сама опять-таки оказывается в *я*, сводится к пресеченной деятельности *я*. Соотно-

шение этих двух деятельностей, в целях дальнейшего, должно быть подвергнуто более точному определению. Неограниченная деятельность первоначально является идеальной, подобно всякой деятельности я, и наравне также и с реальной, но в противоположность последней она является таковой лишь постольку, поскольку выходит за пределы. Деятельность же ограниченная реальна в той мере, в какой рефлексия обнаруживает ее ограниченность, идеальна же, поскольку рефлексия показывает, что в принципе своем эта деятельность равносильна идеальной; таким образом, в зависимости от точки зрения, она то идеальна, то реальна. Далее очевидно, что деятельность идеальная в качестве таковой вообще может быть отличена только в противоположность к реальной, и обратно. Это может быть подтверждено самыми простыми экспериментами, как например тем, что объект поэтического измышления может быть признан таковым лишь в противоположности своей реальному объекту, и, наоборот, всякий реальный в качестве такового выступает лишь в противоположность тому, который в данном случае принимается за вымысел. На основании этих предпосылок можно сделать следующие заключения.

1. Если мы говорим, вот я должно для самого себя стать ощущающим, то это равносильно тому, что оно должно деятельно включить в свой состав нечто противоположное. Однако, эта противоположность сводится всего только к пределу или моменту пресечения, осуществляемым в реальной деятельности, которая и отличена-то может быть от идеальной только благодаря этому пределу. Освоение со стороны я чего-то противоположного ему означает следовательно, что эта противоположность должна быть включена в его идеальную деятельность. Но ведь этого не может быть без перехода грани уже в область идеальной деятельности, и притом этот переход должен осуществляться при помощи деятельности самого же я.

(Как теперь выступает со все большей ясностью, вся теоретическая философия должна заниматься разрешением лишь этой одной проблемы, а именно установлением того, как предел полагается идеально или как ограничивается идеальная (созерцающая) деятельность. Заранее можно было предвидеть, что (см. выше А 2, а, стр. 94 — 95) нарушенное равновесие между идеальной и реальной деятельностями требует восстановления с такой же несомненностью, с какой *я* остается всегда *я*. Как возможно это восстановление — в этом должна состоять единственная задача, которую мы будем разрешать в дальнейшем). — Но грань может полагаться только в направлении *реальной* деятельности, и обратно реальной представляется как раз та деятельность *я*, которая натывается на предел. Далее, идеальная и реальная деятельности первоначально неразличимы в отвлечении от предела: лишь последний создает раздел между ними. Таким образом, деятельность идеальна, т. е. различима в качестве идеальной по ту сторону предела, иными словами она такова постольку, поскольку выходит за предел.

Следовательно, утверждение, что предел должен ставиться идеальной деятельности, равносильно тому, как если бы мы сказали, что пределу приходится быть за пределом, а это явное противоречие. Оно должно быть устранено.

2. Идеальное *я* могло бы поставить себе задачей снятие предела и, подвергаясь снятию, он неизбежно попадал бы в направленность идеальной деятельности, но предела нельзя снимать: в идеальную деятельность он должен быть включен именно в *качестве* предела, т. е. в неснятом своем виде.

С другой стороны, идеальное *я* могло бы само себя подвергнуть ограничению, т. е. *породить* границу. — Однако и это не дало бы нам объяснения того, что требует объяснения. Ибо во всяком случае грань, положенная в идеальном *я*, не была бы равносильной такому же ограничению *я* реального, как это должно быть. Если бы даже мы захо-

тели признать, что бывшее до сих пор для нас чисто идеальным *я* становится для себя объектом и тем самым оказывается ограниченным, то мы все же не продвинулись бы вперед ни на один шаг дальше, но были бы откинута к тому начальному моменту нашего исследования, когда до той поры чисто идеальное *я* впервые обнаружило в себе стороны субъективного и объективного, как бы распавшись на две части.

Следовательно, остается принять лишь нечто промежуточное между снятием и порождением. Таковым будет *определение*. Подлежащее моему определению должно существовать независимо от меня. Но лишь только я принимаюсь его определять, уже в силу одного этого, оно опять-таки становится зависимым от меня. Далее, определяя неопределенное, я снимаю его в качестве такового и порожаю определенность.

Определение границы, следовательно, должно было бы выпасть на долю идеальной деятельности.

Тотчас же здесь возникают два вопроса:

а. Что же *значат* эти слова: при помощи идеальной деятельности определяется граница.

В данный момент предел представляется доступным сознанию лишь к качеству проблеска какой-то абсолютной пассивности. Поскольку в ощущении *акта я* само себя не осознает, то имеет оно дело исключительно с тем, что получается в результате. Эта пассивность пока что остается чем-то совершенно неопределенным. Но пассивность вообще столь же мало мыслима, как и ограниченность вообще. Всякая пассивность носит *определенный* характер; это неизбежно, поскольку она осуществима лишь в качестве отрицания деятельности. Значит, предел оказался бы определенным, если бы нам удалось определить пассивность.

Вышеупомянутая чистая пассивность представляется одной только материей ощущения — ощущаемым в его чистом виде. Пассивность оказалась бы определенной, если

бы *я* смогло ей приурочить определенную сферу — определенный круг действия (если позволено будет применить здесь это неточное выражение). В таком случае *я* было бы пассивно только в пределах этой сферы, вне ее сохраняя свою активность.

Вышеупомянутый акт определения был бы таким образом созиданием, материалом для которого служила бы изначальная пассивность.

Но теперь возникает второй вопрос:

в. Как мыслимо само это созидание.

Я не в состоянии создавать сферы для действия, не будучи в то же время активным, но столь же мало оно может создавать сферу в качестве сферы ограниченности, не становясь уже тем самым само ограниченным. — *Я* деятельно, поскольку оно является ограничивающим, поскольку же речь здесь идет об ограничении ограниченности, само оно становится ограниченным.

Вышеупомянутое созидательное действие таким образом представляется абсолютным объединением активности и пассивности. *Я* в этом случае пассивно, ибо оно не в состоянии определять ограниченность, не предполагая уже ее данной. Но и обратно: *я* (идеальное) ограничивается в данном случае лишь постольку, поскольку оно ставит себе задачей определение ограниченности. В вышеупомянутом действии, таким образом, кроется деятельность, которая является страданием, и, наоборот, здесь имеется страдание, которое предполагает деятельность.

Прежде чем вновь подвергнуть рефлексии это объединение пассивности и активности в самом действии, нужно уяснить себе, чем нам может помочь последнее в случае его действительного обнаружения в *я*.

В предшествующий момент сознания *я* было только *ощутимым для самого себя*, а не *ощущающим*. В данном акте оно становится *ощущающим для самого себя*. В силу

своей ограниченности оно становится для себя объектом вообще. Но таким оно становится лишь в качестве активного (ощущающего), ибо ограничивается единственно в своем ограничении.

Я (идеальное), таким образом, лишь в своей активности становится *ограниченным* в качестве объекта.

Я в данном случае ограничивается лишь постольку, поскольку оно является *деятельным*. Эмпиризм без труда справляется с объяснением впечатления, ибо от его взора остается совершенно скрытым то обстоятельство, что *я* для того, чтобы стать *ограниченным* (т. е. *ощущающим*) в качестве *я*, обязано уже быть *деятельным*. — В свою очередь, *я* здесь *дейтельно* лишь постольку, поскольку оно ограничено, и эта именно обоюдная обусловленность деятельности и страдания мыслится в *ощущении*, поскольку последнее сопровождается сознанием.

Но как раз в силу того, что *я* в данном случае становится для самого себя *ощущающим*, оно быть может перестает быть *ощущаемым*, наподобие того как при осуществлении предшествующего акта, когда оно было *ощущаемым*, оно не могло стать для самого себя *ощущающим*. *Я* в качестве *ощущаемого* было бы, таким образом, вытеснено из сознания, и место его заняло бы нечто другое, ему противоположное.

Так оно и происходит. Выведенное нами действие носит созидательный характер. И в этом созидании идеальное *я* пользуется полной свободой. Следовательно, основание тому, почему оно ограничено в созидании этой сферы, должно корениться не в нем самом, но в чем-то ему *внешнем*. Сфера представляется созданием *я*, но не пределы этой сферы, они не зависят от *я*, занятого созиданием, и поскольку, на данном этапе, это *я* все целиком поглощено таким созиданием, то и вообще не в состоянии само породить подобных пределов. Последние, таким образом, выступают лишь

в качестве грани между *я* и противоположным ему — вещью в себе. Значит эта грань теперь уже не может считаться находящимся ни в *я*, ни вне *я*, но должна представиться тем общим моментом, в котором *я* соприкасается с противоположным ему.

Тем самым при помощи такого рода действия, если бы только возможность его оказалась постижимой, представилась бы дедуцированной также и для самого *я* вышеупомянутая противоположность между *я* и вещью в себе, одним словом открылось бы и для самого *я* то, что на протяжении всего предшествующего изложения полагалось только для философа.

II

Хотя из всего хода наших разъяснений и ясно, что данное нами решение проблемы, вне всякого сомнения, является правильным, все же оно продолжает оставаться затруднительным для постижения, и пока что у нас отсутствует ряд необходимых здесь промежуточных звеньев.

А именно в ходе этого решения во всяком случае намечилось, что идеальное *я* не может стать пассивным, не будучи до того деятельным, и что, следовательно, ощущение ни в коем случае не объясняется путем простого воздействия на идеальное (созерцающее) *я*, но, с другой стороны, выяснилось также, что идеальное *я*, в свою очередь, не может быть определенным образом активным, не будучи до того страдающим, одним словом ясным стало, что в вышеупомянутом акте активность и пассивность взаимно друг друга обуславливают.

Хотя и нельзя отрицать того, что таковым должен быть тот *окончательный* акт, при помощи которого ощущение оказывается полностью положенным в *я*, все же между этой окончательной стадией и первоначальным ощущением должен расположиться ряд промежуточных звеньев, ибо вслед-

ствие вышеуказанного акта мы уже попадаем в тот ложный круг, который вечно преследует философа. Для того же, чтобы оставаться верными всему духу нашего изложения, мы должны сделать так, чтобы этот круг сначала возник у нас на глазах, тем самым открывая возможность к своему полному постижению. Что мы попадаем в этот ложный круг, это во всяком случае может считаться дедуцированным на основании предшествующего, но там ничего не говорилось о том, как это происходит. И в виду этого наша задача в целом оказывается неразрешенной. Она заключалась в объяснении того, как изначальное ограничение попадает в идеальное *я*. Но ведь очевидно, что все предшествующее еще не уясняет нам того, как происходит подобный *первоначальный* переход. Мы объяснили его при помощи ограничения ограниченности, относимого нами за счет идеального *я*. — Но как *я* вообще доходит до ограничения пассивности? — Мы сами признали, что эта деятельность уже предполагает страдание в идеальном *я*, хотя, правда, и обратно — это страдание в свою очередь предполагает вышеупомянутую деятельность. Мы обязаны добраться до самого основания, вызывающего такой ложный круг, и лишь на этом пути можем рассчитывать на полное разрешение нашей задачи.

Мы возвращаемся вспять к тому противоречию, которое установили прежде всего. Все, что есть *я*, является таковым для самого себя. Следовательно, оно идеально также лишь для самого себя, идеально лишь постольку, поскольку оно себя таковым полагает или признает. Если под идеальной деятельностью мы разумеем только деятельность *я* вообще, поскольку она от *я* исходит и коренится исключительно в нем, то *я* в первоначальном своем виде сводится исключительно к идеальной деятельности. Если *я* ограничивается, то во всяком случае в отношении своей идеальной деятельности. Но эта идеальная деятельность, получающая ограничение,

не признается идеальной как раз по той причине, что подвергается ограничению. Признается идеальной только та деятельность, которая выходит за свои пределы, именно постольку, поскольку это с ней происходит. Такая стремящаяся за свои пределы деятельность должна, следовательно, подвергнуться ограничению, т. е. здесь мы встречаемся с противоречием, которое заключено уже в требовании: *я* должно стать для себя объектом в качестве ощущающего (т. е. субъекта), а это противоречие может быть разрешено лишь тем путем, *если выхождение за границы и ограниченность для идеального я окажутся одним и тем же*, иными словами, если *я* окажется реальным как раз в силу своей идеальности.

Положим, что это так, что *я* ограничивается путем простого выхода за границы, тогда в момент такого выхода оно оставалось бы еще идеальным, следовательно, оказывалось бы реальным и ограниченным в качестве идеального в этой своей идеальности.

Спрашивается, как мыслимо что-либо подобное?

Также и эту задачу мы сможем разрешить тем путем, что положим *бесконечным* стремление к самосозерцанию. — В *я* от первоначального ощущения не осталось ничего кроме ограничения просто в качестве такового. *Я* для нас идеально лишь постольку, поскольку оно выходит за свои пределы, хотя бы даже всего только ощущая. Но оно не в праве признавать самого себя в качестве идеального (т. е. в качестве ощущающего), не противопоставляя своей выходящей за пределы деятельности деятельности реальной или пресеченной. Обе эти деятельности различимы лишь в обоюдном противоположении и в соотнесении друг с другом. Но это в свою очередь осуществимо лишь путем третьей деятельности, которая одновременно находится и внутри и вне предела.

Эта третья деятельность, одновременно идеальная и ре-

альная, вне всякого сомнения совпадает с той выведенной нами (I, стр. 116) созидающей деятельностью, для которой обязательна обоюдная обусловленность активной и пассивной сторон.

Значит, теперь мы можем установить промежуточные звенья, нужные для вышеупомянутой созидающей деятельности, которая теперь сама полностью может быть выведена. — Намечаются они в следующем виде:

1. Уже на предшествующем этапе *я* в качестве бесконечного стремления к самосозерцанию оказывалось *ощущающим*, т. е. созерцающим себя в качестве ограниченного. Но граница всегда проходит между двумя противоположностями, следовательно *я* не было бы в состоянии созерцать себя в качестве ограниченного, не выходя в то же время как-то *по ту сторону* этой грани, т. е. не преодолевая ее. Такая выходящая за грань деятельность была для нас положена уже одновременно с ощущением, но положенной она должна быть и для самого *я*, и только в зависимости от этого *я* становится объектом в качестве *ощущающего*.

2. Объектом должно стать не только то, что до сих пор представлялось в качестве *объективного*, но также субъективная сторона в *я*. Это происходит тем путем, что для *я* становится объектом также и деятельность, уходящая в *запредельность*. Но *я* не в состоянии созерцать какую-либо деятельность в качестве уходящей в *запредельность*, не противопоставляя ее и не сопоставляя с другой деятельностью, которой не свойствен подобный выход за предел. Это созерцание самого себя со стороны своей идеальной и со стороны реальной деятельности, т. е. той, которая в ощущении выходит за пределы, и той, что тормозится, не выходя вовне, такое созерцание осуществимо только путем третьей деятельности, которая *одновременно* и пресекается внутри своих пределов и выходит за них, т. е. *одновременно* оказывается как реальной, так и идеальной, и вот при помощи

этой-то самой деятельности *я* и становится для себя объектом в качестве ощущающего. Будучи последним, *я* здесь идеально, но в то же время, ставши объектом, оно реально; следовательно, одновременно как реальной, так и идеальной должна быть та деятельность, при помощи которой оно становится объектом в качестве ощущающего.

Задачу объяснения того, как *я* в состоянии себя созерцать в качестве ощущающего, можно формулировать еще и так: подлежит объяснению, каким образом *я* в процессе *одной и той же деятельности* может быть как реальным, так и идеальным. Эта деятельность, сразу реальная и идеальная, равносильна той постулированной нами порождающей, для которой активная и пассивная стороны представляются обоюдно обусловленными. Таким образом, возникновение вышеупомянутой третьей деятельности объясняет нам вместе с тем, откуда происходит тот ложный круг, в который мы попали наравне с самим *я* (I).

Возникает же эта деятельность следующим образом. В первом акте (акте самосознания) *я* вообще созерцается и тем самым ограничивается в силу того, что подвергается созерцанию. Во втором акте оно созерцается уже не *вообще*, но определенным образом — в качестве *ограниченного*, но в качестве такового оно не может созерцаться без того, чтобы идеальная деятельность не выходила за предел. Тем самым в *я* возникает противоположность двух деятельностей, которые, будучи деятельностями одного и того же *я*, объединяются в некой третьей, в пределах которой необходима взаимная обусловленность между аффицированностью и деятельностью, иными словами *я* здесь идеально лишь в силу своей одновременной реальности и наоборот, благодаря чему *я* и объективируется для себя в качестве ощущающего.

3. В этой третьей деятельности *я* все время витает между деятельностью, выходящей в запредельность, и деятельностью заторможенной. Благодаря такому витанию *я* обе эти

деятельности оказываются в соотнесенности друг с другом и фиксируются в качестве противоположностей.

Возникает вопрос:

а. В качестве чего фиксируется *идеальная* деятельность. Подвергаясь фиксации, она вообще перестает быть чистой деятельностью. В одном и том же акте она противопоставляется деятельности, заторможенной в своих пределах, тем самым она воспринимается в качестве деятельности фиксированной, но противоположной реальному *я*. Воспринимаясь в качестве фиксированной, она получает идеальное содержание, поскольку же она воспринимается в качестве деятельности, противоположной реальному *я*, — она сама — но будучи реальной лишь в этом противопоставлении — становится деятельностью чего-то реально противоположного реальному *я*. Такая же реальная противоположность реальному *я* сводится не к чему иному, как к *вещи в себе*.

Следовательно, деятельность, вышедшая за свои пределы и ставшая объектом, улетучивается теперь из сознания с тем, чтобы превратиться в вещь в себе.

Без труда бросается в глаза следующее. Единственной причиной первоначальной ограниченности, согласно предшествующему, является созерцающая или идеальная деятельность *я*, но именно она и дается теперь в рефлексии *я* в качестве основания ограничения, но, в чем все дело, уже не воспринимается при этом в качестве деятельности *я*, поскольку последнее тут исключительно реально, но вышеуказанная деятельность берется в своей противоположности *я*. Таким образом, вещь в себе превращается всего лишь в отблеск деятельности идеальной, вышедшей за свои пределы, в процессе созерцания этот отблеск отбрасывается обратно на *я* и в силу этого сам является порождением *я*. Догматик, рассматривающий вещь в себе в качестве чего-то реального, стоит на той же самой точке зрения, что и само *я* на нынешней стадии рассмотрения. Действованию мы обя-

заны здесь тем, что возникает эта вещь в себе, но устойчивость обретает само возникшее, а не способ его возникновения. Таким-то образом *я* пребывает первоначально в полном неведении относительно того, что вышеупомянутая противоположность является его же порождением, и в этом неведении оно обречено оставаться, покуда заключено в тот магический круг, который очерчивается вокруг *я* самосознанием. Только философ, разрывающий этот круг, оказывается в состоянии рассеять эту иллюзию.

И вот наша дедукция продвинулась теперь настолько далеко вперед, что впервые для самого *я* возникает нечто такое, что находится вне его самого. В том акте, до которого мы сейчас дошли, *я* впервые обретает нечто по ту сторону грани, которая сама оказывается ничем иным, как общей точкой соприкосновения между *я* и противоположным ему. В первоначальном ощущении возникала всего лишь грань, как таковая, теперь за ней обнаруживается нечто такое, что служит для *я* объяснением этой грани. Следует ожидать, что тем самым грань приобретает иной смысл, в чем мы и убедимся в ближайшем будущем. Первоначальное ощущение, в котором *я* было всего лишь ощущаемым, превращается в созерцание, где *я* впервые само для себя становится ощущающим, но тем самым как раз и перестает быть ощущаемым. Для *я*, созерцающего себя в качестве ощущающего, ощущаемым представляется выходящая за пределы идеальная (до того ощущающая) деятельность, которая теперь однако уже не созерцается в качестве деятельности *я*. Изначальное ограничение реальной деятельности производится самим *я*, но до сознания эта ограниченность не может доходить, не превращаясь в то же время в вещь в себе. Теперь же нами дедуцируется третья деятельность, в которой ограничивающее и ограничиваемое одновременно и раздельны и слиты вместе.

Нам остается еще исследовать

в. что происходит в этом акте с реальной или преоделенной деятельностью.

Идеальная деятельность превратилась в вещь в себе, точно также и реальная в том же самом акте должна превратиться в противоположность вещи в себе, т. е. в *я* в себе. *Я*, до сих пор бывшее неизменно и субъектом и объектом одновременно, впервые оказывается чем-то в себе; изначально субъективное в *я* выносится за его пределы и созерцается там в виде вещи в себе; остающееся же по сторону *я* представляется чистой объективностью в *я*.

Таким образом, в дедукции мы доходим сейчас до того момента, когда происходит распадение на *я* и противоположное ему, противоположное уже не только для философа, но и для самого *я*. Изначальная двойственность самосознания теперь как бы равномерно распределяется между *я* и вещью в себе. Твердым результатом ныне рассматриваемого акта *я* оказывается таким образом не чистая пассивность, но два реально противоположных друг другу момента, придающих определенное содержание ощущению, и тем самым впервые полностью получает разрешение задача, каким образом *я* становится ощущающим для самого себя. Именно эту задачу до сих пор не была в состоянии разрешить ни одна философская система, и менее всего способен был разрешить ее эмпиризм. Но, если последний тщетно бился над объяснением того, как, получая воздействие извне, *я* из чистой пассивности превращалось в нечто мыслящее и деятельное, то не больше успеха выпало здесь и на долю идеалиста. Ибо, независимо от того, откуда бы ни возникла пассивность: была ли она следствием воздействия со стороны вещи вне нас или вытекала из первоначального механизма духа — неизбежно она сохраняла свой характер пассивности, и объяснения требовал все тот же переход к чему-то иному. Чудесность порождающего созерцания в том, что на его основании как раз разрешается эта трудность,

на ином пути вообще непреодолимая. Ибо очевидно, что *я* не в состоянии себя созерцать в качестве ощущающего, не противопоставляя себя самому себе, не созерцая себя одновременно и в качестве ограничивающей и в качестве ограниченной деятельности, в той обоюдной обусловленности активной и пассивной стороны, которая возникает вышеупомянутым путем: пусть тут противоположность в самом же *я*, но это ясно лишь философу, для объекта же исследования последнего — для самого *я* — все это разворачивается в качестве противоположности между им самим и чем-то внешним ему.

4. Результатом витания (*Schweben*) между реальной и идеальной деятельностью является *я* в себе, с одной стороны, и вещь в себе, с другой, в качестве двух факторов того созерцания, дедукцией которого мы сейчас заняты. Прежде всего возникает вопрос, как эти факторы определяются путем дедуцированного нами акта.

а. Только что мы доказали, что этот акт позволяет выступить *я* в качестве чистой объективности. Но таковой оно становится лишь путем взаимоотношения, устанавливающегося у него теперь с вещью в себе. Ибо если бы ограничивающее оказалось сопринадлежащим ему, то это могло бы быть одной видимостью, взамен того, что сейчас оно представляется таковым *в себе* и как бы независимым от самого *я*, т. е. в точности таким, каким оно мило сердцу догматика, как раз и не поднимающегося выше этого уровня рассмотрения.

(Разумеется здесь мы не то *я*, которое проявляет свою действительность в этом акте, ибо оно идеально в своей ограниченности и, наоборот, ограничено в своей идеальности, не может быть только субъектом или только объектом, но включает в себя всю полноту *я*, однако только так, что сторона субъекта выступает здесь в качестве вещи в себе, а сторона объекта оказывается *я* в себе).

в. *Вещь* первоначально определяется безоговорочно в качестве абсолютной противоположности *я*. Но ведь *я* определяется в качестве деятельности, следовательно, и вещь приходится разуместь в качестве деятельности, противоположной этой деятельности *я*. Но всякое противопоставление должно носить определенный характер; следовательно, не может случиться так, чтобы вещь, оказываясь противоположным *я*, сама не получала бы в то же время ограничения. Отсюда объясняется смысл того, что значит для *я* необходимость подвергаться новому ограничению также и пассивность в себе (1, стр. 115). Это ограничение получается тем путем, что ограничивается вещь, как предпосылка пассивности. Но ограниченность ограниченности, с которой мы столкнулись с самого начала, лишь только зашла речь об ограниченности вообще, осознается лишь тогда, когда *я* противопоставляется вещи в себе. Вещь приобретает определенность в качестве деятельности, противоположной *я*, и тем самым в качестве причины ограниченности вообще, выступая сама в качестве ограниченной деятельности и служа тем самым основанием для определенной ограниченности. Но в чем же вещь получает для себя ограничение? В той же самой грани, которая служит пределом также и для *я*. *Я* в такой же мере деятельно, в какой бездеятельна вещь, и обратно. Только путем этого обоюдного ограничения устанавливается взаимодействие между тем и другим. Но только философу видна эта тождественность грани для *я* с гранью для вещи, только он усматривает, что *я* ограничено лишь постольку, поскольку ограничение имеет место и в *я*, а ограниченность *я* в такой же мере опирается на ограниченность вещи, иными словами, только философу ясна проявляющаяся в ныне разбираемом нами акте *взаимная обусловленность* между активной и пассивной сторонами в *я*; как можно ожидать, на ступени следующего акта это станет очевидным и для самого *я*, но проявится эта оче-

видность в совсем иной форме. Мы по-прежнему неизменно встречаемся все с той же гранью, которая первоначально ставилась самим *я*, но только теперь она представляется гранью не только *я*, но также и вещи. Вещь получает лишь столько реальности, сколько ее убавляется в самом *я* в силу первоначального акта. Но наподобие самого *я* также и вещь представляется ему ограниченной без всякого к тому содействия с его стороны; для того же, чтобы этот результат согласовать с тем моментом, который послужил для нас исходным, нам нужно теперь также и идеальную деятельность представить в качестве ограниченной непосредственно тем путем, что она преодолевает предел и созерцается в качестве идеальной.

Отсюда легко умозаключить, каким путем при помощи вышеупомянутого акта

с. определяется *граница*. Поскольку она является гранью одновременно и для *я* и для вещи, то основание для нее столь же мало может заключаться как в одном, так и в другом; ибо, заключайся оно в *я*, то активность последнего не была бы обусловлена его пассивностью; будь же в вещи, то пассивность последней в такой же мере не могла бы обуславливаться активностью *я*, говоря короче, акт перестал бы быть тем, чем он является на деле. Поскольку же основание границы не заключается ни в *я*, ни в вещи, то не имеет она вовсе себе основания, но просто есть, ибо есть, и есть так, как есть. И тем самым по отношению и к *я* и к вещи она представляется чем-то совершенно случайным. Следовательно, в созерцании то представляется гранью, что совершенно случайно как по отношению к *я*, так и по отношению к вещи; более точное определение или анализ создавшегося положения здесь еще невозможны и остаются делом будущего.

5. Не может сохраняться в силе вышеуказанное витание от одного к другому, в окончательном результате чего *я*

и вещь в себе оказывались противоположностями, ибо вследствие той предметности, которая здесь полагается, возникает противоречие в самом *я* (том самом *я*, которое совершает это витание). Но *я* это ведь абсолютная тождественность. С такой же достоверностью, с какой $я = я$, совершенно произвольно и необходимо возникает третья деятельность, при помощи которой устанавливается относительное равновесие между двумя противоположностями.

Любая деятельность *я* исходит из противоречия, в нем самом заключенного. Ибо, поскольку *я* представляется абсолютной тождественностью, то оно не нуждается ни в какой другой определяющей причине для деятельности кроме известной двойственности в нем самом, и продолжение всякой духовной деятельности зависит от продолжающегося наличия, т. е. от постоянного возникновения вновь вышеуказанного противоречия.

Хотя противоречие и возникает здесь в форме противоположения *я* чему-то внешнего ему, но косвенным образом мы имеем здесь противоречие между деятельностью идеальной и реальной. Если *я* должно себя созерцать (ощущать) в первоначальной ограниченности, то вместе с тем оно должно и стремиться за пределы этой ограниченности. Ограничение, неизбежность, принуждение — все это переживается лишь в качестве противоположности безграничной деятельности. Без воображаемого точно также не будет ничего действительного. — Уже одновременно с ощущением возникает противоречие в *я*. Оно ограничено и вместе с тем выходит за свои пределы.

Это противоречие не может быть снято и в то же время ему нельзя длиться. Следовательно, здесь может быть достигнуто лишь объединение путем третьей деятельности.

Эта третья деятельность представляется вообще созерцающей, ибо в качестве подлежащего ограничению здесь мыслится идеальное *я*.

Но это созерцание оказывается созерцанием созерцания, поскольку созерцать тут приходится ощущение. — Последнее же само уже является созерцанием, хотя и берется здесь в *первой* своей возможности такового (чем и объясняется неразложимая простота всех ощущений, невозможность их определения, ибо всякое определение синтетично). Ныне же выведенное нами созерцание представляется созерцанием *второй* степени или, что то же самое, *созидающим созерцанием*.



ТЕОРИЯ СОЗИДАЮЩЕГО СОЗЕРЦАНИЯ

Предварительное замечание

Декарт, выступая в качестве физика, заявлял: «Дайте мне материю и движение, и с их помощью я построю вам мир». Трансцендентальный же философ говорит: дайте мне естественное сочетание из двух противоположных деятельностей, причем одна из них уходит в бесконечность, другая же стремится созерцать себя в этой безграничности, и я покажу, как на основе этого возникает интеллигенция со всей свойственной ей системой представлений. Всякая другая наука полагает интеллигенцию уже данной в готовом виде, философ же рассматривает ее в становлении, заставляя возникать как бы у себя на глазах.

Я оказывается всего лишь той почвой, на которой развертывается интеллигенция со всеми своими особенностями. Первоначальный акт самосознания объясняет нам только то, как *я* ограничивается в отношении своей объективной деятельности в первоначальном стремлении, но вовсе не то, как происходит это ограничение с субъективной стороны, в знании. Лишь созидающее созерцание вносит пер-

воначальное ограничение в идеальную деятельность и представляется первым шагом *я* на пути к разумности.

Необходимость созидającego созерцания, которое здесь систематически выводится из всего механизма *я*, должно непосредственно вытекать из самого понятия такого созерцания, поскольку в нем мы имеем общую предпосылку всякого знания вообще; ибо, если всякое знание черпает свою реальность из непосредственного знания, то последнее можно видеть лишь в созерцании, тогда как понятия — всего только как бы тени реальности, отбрасываемые воспроизводящей способностью — рассудком, который сам предполагает нечто высшее, что уже не является отображением чего-то внешнего и развертывается само из себя с изначальной силой. По этой самой причине ненастоящий идеализм, т. е. система, превращающая все знание в видимость, неизбежно должен приводить к уничтожению всякой непосредственности в нашем познании, хотя бы тем путем, что здесь появляются какие-то независящие от нас внешние прототипы для наших представлений. Наоборот, система, стремящаяся вскрыть истоки всех вещей в деятельности духа, являющейся одновременно как идеальной, так и реальной, эта система, будучи самым завершенным идеализмом, по этой самой причине должна быть также и самым завершенным реализмом. А именно, если завершенность реализма можно видеть только в том, что он объясняет нам, каким образом мы в состоянии познавать непосредственно вещи в себе, то подобного рода явление становится возможным лишь в случае такого природного склада, при котором вещи оказываются лишь нашей собственной и при том благодаря нашей деятельности ограниченной реальностью. Ибо при таком устройстве ума мы были бы в состоянии устремить наши взоры на самое душу вещей. Перед нами предстала бы непосредственно вся ограниченность их строения и самым неприкрытым образом выступил бы весь их вну-

тлений механизм. Так ведь и художник лучше, чем кто-либо другой, познает свое творение.

В противовес этому могла бы быть проделана попытка объяснить очевидность чувственного созерцания на основе той гипотезы, что в нашем созерцании имеется нечто такое, что обязано своим возникновением толчку или внешнему воздействию.

Но прежде всего путем такого воздействия на представляющее существо в него попадал бы не сам предмет, но только лишь обнаруживаемое им действие. Между тем в созерцании дается не просто воздействие предмета, но сам он во всей своей непосредственной наличности. Так вот, как мы доходим до впечатления от самого предмета, это мы еще могли бы надеяться объяснить путем умозаключений, но при этом совершенно оказалось бы неучтенным то обстоятельство, что в самом созерцании ровно ничего нет от умозаключения или опосредования путем понятий, вроде, например, понятий причины и действия, но что здесь выступает сам предмет. С другой стороны, можно было бы объяснить привхождение предмета к ощущению при помощи творческой способности, приводимой в действие вследствие внешнего импульса, но так никогда нельзя было бы объяснить непосредственного перехода в я внешнего предмета, того самого, от которого исходит впечатление. В таком случае не оставалось бы ничего иного, как вывести впечатление или воздействие из такой силы которая была бы в состоянии целиком охватывать и как бы пронизывать душу. Таким образом, самым последовательным со стороны догматизма было бы набрасывать покров таинственности на происхождение наших представлений о внешних вещах и говорить о всем этом как о каком-то откровении, которое не допускает никаких дальнейших объяснений. Или же, наконец, непостижимое возникновение чего-то столь инородного впечатлению от внешнего объекта, как полу-

чающееся тут представление, этот догматизм взялся бы объяснить путем силы, для которой наподобие божеству (единственному непосредственному объекту нашего знания согласно этой системе) было бы возможно все, даже невозможное.

Как кажется, догматикам и в голову никогда не приходило, что в такой науке, как философия, ничто не может браться за предпосылку, но что скорее, наоборот, здесь в первую очередь нуждаются в дедукции те понятия, которые обычно представляются самыми обычными и необходимыми. Таково, например, и различие между тем, что приходит извне и что подымается изнутри: это различие, вне всякого сомнения, нуждается в обосновании и объяснении. Но именно по той причине, что я пускаюсь тут в объяснение, мною постулируется существование такой сферы сознания, где этот распад на внутреннее и внешнее *еще не* осуществился и где, следовательно, мы имеем взаимную пронизанность одного другим. Вот с какой несомненностью обнаруживается, что философия, которая законом для себя ставит ничего не оставлять недоказанным и невыведенным, помимо своей воли, просто стремясь быть последовательной, превращается в идеализм.

До сих пор никто из догматиков не брался еще за описание и изображение того, как происходит вышеупомянутое внешнее воздействие, хотя вполне справедливым было бы этого ожидать от нашего догматика, поскольку здесь мы встречаемся с необходимым требованием со стороны теории, от которой ставится в зависимость ни более ни менее как вся реальность нашего знания. Здесь пришлось бы посчитаться с тем, как материя мало-по-малу возводится в ранг духовности, причем тут забывают только про одно, а именно про то, что дух от века образует некий изолированный остров: какие бы окольные пути к нему со стороны материи мы ни пролагали, никогда на него не попасть иначе, как путем скачка.

Нельзя сколько-нибудь долгое время отклонять подобные законные требования путем ссылки на яко бы абсолютную непостижимость такой точки зрения, поскольку все вновь и вновь поднимается стремление к пониманию вышеуказанного механизма, и если философская система, гордая тем, что ничто не оставляется ею недоказанным, притязает на то, что этот механизм ею объяснен, то вы должны показать, что именно непонятно в ее аргументации. Но непонятное здесь встречается только с точки зрения обыденности, отказ от каковой составляет первое условие для понимания чего-либо в философии. Возьмем, например, такого человека, на взгляд которого во всей деятельности духа нигде не встречается ничего бессознательного, и все ограничивается тут одной сознательностью. Ведь такой человек столь же тщетно станет уяснять себе, как это интеллигенция теряется безотчетно в своих порождениях; все это с данной точки зрения будет столь же непонятным, как и то, каким образом может быть, что художник без оглядки погружается в свое творение. Для такого человека существует лишь самое пошрое морализирование, но ни в чем нет такого созидания, в котором сочетались бы необходимость со свободой.

Выше частично уже было нами дедуцировано, что создающее созерцание вытекает из того извечного противоречия, которое постоянно вынуждает к деятельности интеллигенцию, не испытывающую никакого другого влечения кроме стремления восстанавливать свою тождественность, причем способы этого созидания по своей неуклонности и обязательности ничем не отличаются от того, как действует природа, создавая свои произведения. В дальнейшем теория созерцания в своем законченном виде сделает все это яснее.

Что касается самого термина «созерцание», «наглядность», то следует отметить, что не нужно придавать

этому понятию никаких оттенков, связанных с чувственностью, словно, например, то созерцание, о котором мы здесь говорим, ограничивалось бы только зрением, хотя словоупотребление и наталкивает нас исключительно на такое отождествление. Так случается не без причины и притом достаточно глубокой. Невежественная толпа видит объяснение зрению в световом луче; но что такое этот луч? Он сам уже зрение, и при том зрение изначальное — само созерцание.

Вся теория созидającego созерцания исходит из доказанного и дедуцированного положения, а именно, что путем взаимного соотношения деятельность, выходящая в беспредельность, и деятельность, заторможенная в пределах ограничения, фиксируются в качестве противоположностей, причем одна из них становится вещью в себе, другая же — я в себе.

Тут тотчас же может возникнуть вопрос, каким образом вышеупомянутая идеальная деятельность, полагаемая в качестве не допускающей ровно никаких ограничений, фиксируется и оказывается ограниченной. Ответ заключается в том, что эта деятельность ограничивается не в качестве созерцающей, не в качестве деятельности я, ибо, получая ограничение, она перестает уже быть деятельностью я, превращаясь в вещь в себе. Эта созерцающая деятельность теперь сама оказывается созерцаемым и поэтому не может уже считаться созерцающей. Но ведь ограничения не допускает только созерцающая в качестве таковой.

Новая деятельность созерцания, которая теперь приходит на смену, оказывается погруженной в созидание, и именно по этой причине она вместе с тем реальна. Эта прикованная к созиданию реальная деятельность, будучи созерцающей, все еще не допускает ограничения. Ибо хотя в созидающем созерцании она также подвергается ограничению, ограниченной она становится лишь на это время, тогда как де-

тельность реальная навсегда остается ограниченной. Так вот, если теперь окажется, что во всем своем созидании интеллигенция опирается на противоречие между не допускающей ограничения идеальной и заторможенной реальной деятельностями, то созидание получит такой же характер бесконечности, какой свойственен вышеуказанному противоречию, и одновременно с идеальной ограниченной в созидании деятельностью будет приобщен принцип прогрессивного движения. Всякое созидание на данный момент оказывается конечным, но то, что в нем осуществляется, обуславливает новое противоречие, ведущее к новому созиданию, и так далее; без сомнения, мы здесь будем уходить в бесконечность.

Если бы *я* не было деятельностью, которая уходит в беспредельность, то оно не могло бы никогда выбраться за пределы своего первого же создания: оно было бы созидающим и ограниченным в своем созидании для созерцающего извне, но не для самого себя. Наподобие того, как в целях усмотрения себя ощущающим *я* должно стремиться к выходу за пределы первоначально ощущаемого, так же точно, чтобы стать для себя созидающим, *я* должно выйти за пределы всего им созданного. Созидающее созерцание, следовательно, вовлекает нас в то же самое противоречие, что и ощущение, и при помощи этого противоречия созидающее созерцание в такой же мере будет для нас подниматься на высшую ступень, как это происходило при ощущении в случае простого созерцания.

Что это противоречие должно быть бесконечным — легче всего можно доказать следующим путем:

Я свойственна недопускающая ограничения деятельность, но эта деятельность не может быть в *я*, как таковом, без того, чтобы она не полагалась *я* в качестве своей деятельности. Но *я* не в состоянии ее созерцать в качестве своей деятельности, не отличая от нее себя самого в качестве

субъекта или субстрата вышеупомянутой бесконечной деятельности. Но тем самым возникает новая двойственность, противоречие между конечным и бесконечным. *Я* в качестве субъекта вышеупомянутой бесконечной деятельности динамически (потенциально) бесконечно, *сама же деятельность*, полагаясь в качестве деятельности *я*, становится конечной, но, становясь таковой, снова оказывается выходящей за положенную грань, и в таком выхождении опять ограниченной. — И вот такая переменчивость состояний продолжается до бесконечности.

Я, таким путем возвысившееся до степени интеллигенции, оказывается в состоянии постоянного то расширения, то сжатия, но как раз такое состояние свойственно формированию и созиданию. В силу этого должна представиться *созидающей деятельностью*, вовлеченная в эту переменчивость.

I

ДЕДУКЦИЯ СОЗИДАЮЩЕГО СОЗЕРЦАНИЯ

1. Мы покинули наш объект в состоянии витания между противоположностями. Эти противоположности в себе ни в коем случае не могут быть воссоединены, и если последнее происходит, то только благодаря стремлению *я* этого достигнуть, что единственно обеспечивает их устойчивость и обоюдную сопряженность.

Обе противоположности получают воздействие только со стороны деятельности *я*, и в этом отношении они представляются созданием *я* одинаково как вещь в себе, так и *я*, которое здесь впервые выступает в качестве своего собственного порождения. — То же *я*, порождением которого они являются, возвышается таким путем до степени интеллигенции. Если бы вещь в себе пришлось представить находящейся *вне я* и обе противоположности оказались бы таким

путем в разных сферах, то и воссоединение между ними стало бы совершенно невозможным, ибо в себе они несоединимы; следовательно, для их сочетания требуется наличие чего-то высшего, что бы их свело вместе. Этим высшим как раз и оказывается само *я* на своей следующей ступени — *я*, возвысившееся до разумности. О таком-то *я* мы и поведем теперь впредь всю нашу речь. Ибо то *я*, вне которого существует вещь в себе, представляется всего только объективным и реальным *я*, то же, которое охватывает эту вещь, оказывается вместе с тем и реальным и идеальным, т. е. разумеющим.

2. Вышеуказанные противоположности сочетаются вместе только благодаря деятельности *я*. Но *я* не созерцает самого себя в этих своих действиях, деятельность таким образом для сознания как бы сводится на-нет, с отчетливостью же выступает только противоположность в качестве таковой. Но именно в качестве таковой она не может сохраняться в сознании (противоположности должны были бы взаимно друг друга уничтожить) без помощи третьей деятельности, которая бы способствовала сохранению их разности (противоположности) и как раз через то объединяла бы.

Предпосылкой созидающего созерцания является осознание противоположности, *как* таковой, т. е. осознание того, что это противоположности абсолютные (а не всего лишь относительные). Трудность заключается в объяснении именно этого. Ибо в *я* все возникает благодаря его собственной деятельности, даже вышеуказанная противоположность. Но если она полагается благодаря деятельности *я*, то тем самым перестает быть *абсолютной*. Эта трудность может быть разрешена лишь следующим образом. Сама вышеуказанная деятельность должна стираться в сознании, ибо в ином случае оба члена противостояния (*я* и вещь в себе) оказались бы невоссоединимыми в себе (т. е. через самих себя). Ибо в вышеуказанном первоначальном акте они со-

четались бы между собой только благодаря деятельности *я* (следовательно, достигали бы этого не сами по себе), такой деятельности, которая сводилась бы лишь к тому, чтобы поднять их до сознания, а затем тотчас же бы улетучивалась из сознания, раз только эта цель достигнута.

Для сознания открывается широкое поле деятельности благодаря тому, что сохраняется вышеуказанное противостояние. Ибо в его свете тождественность сознания безоговорочно снимается — теперь не только уже для внешнего наблюдателя, но и для самого *я*, и, следовательно, последнее достигает той стадии в наблюдении, с какой первоначально начали мы сами, с той только разницей, что для *я* с этой точки зрения многое представляется совсем в другом свете, чем нам. Мы первоначально видели, как *я* вовлекалось в борьбу между противоположными деятельностями. *Я*, ничего о том не ведая, произвольно и слепо должно было как бы воссоединять их в одном едином построении. В это построение идеальная, не допускающая ограничения деятельность входила в качестве таковой; таким образом остаться в качестве ограниченной здесь могла только реальная деятельность. Теперь же, вследствие того, что вышеупомянутая борьба сама становится объектом для *я*, для самого себя созерцающего *я* она превращается в противостояние между *я* (как объективной деятельностью) и вещью в себе. Раз, таким образом, созерцающая деятельность оказывается вне столкновения, что происходит именно благодаря тому, что *я* возвышается до интеллигенции или благодаря тому, что *я* это самое столкновение опять-таки превращает в объект для себя, то теперь вышеуказанная противоположность может быть снята уже для самого *я* путем объединяющего построения. Точно также ясно, почему самой исходной противоположностью для самого *я*, правда ни в коем случае не для философа, является противоположность между *я* и вещью в себе.

3. Такая противоположность в себе не допускает объединения, она полагается в *я* лишь постольку, поскольку в качестве таковой она *созерцается я*. Это *созерцание* уже нами выведено, но до сих пор рассмотрено только с одной своей стороны. Ибо в силу той первоначальной тождественности, какая свойственна самой сущности *я*, последнее не может созерцать эту противоположность, не внося в нее тотчас же вновь тождественности и не устанавливая тем самым обоюдной взаимосвязи между *я* и вещью в себе, и обратно. В вышеуказанной противоположности вещь выступает только в форме деятельности, хотя деятельности и противоположной *я*. Таковая, хотя и фиксируется актом *я*, но устанавливается здесь лишь в качестве деятельности. Следовательно, выведенное нами до сих пор все еще продолжает оставаться активным, деятельным, будучи далеко не той пассивной бездеятельностью, каковая нужна для являемости. Последней мы никогда не достигнем, если не внесем снова противоположности в объект и не восстановим таким путем равновесия. Вещь в себе является чисто идеальной деятельностью, в которой нельзя отличить ничего, кроме ее противоположности реальной деятельности *я*. Как вещь, так и *я* остаются здесь всего только деятельностями.

Эти противоположные деятельности не могут идти врозь, поскольку их уже объединяет общность грани, как точки соприкосновения. Но точно также они не в состоянии и сосуществовать вместе, не сводясь непосредственно к чему-то третьему, из них сообща возникающему. Только таким путем они преодолеваются в *качестве* деятельностей. То третье, что из них возникает, не может быть ни *я* ни вещью, но оказывается в результате чем-то таким, что занимает между ними промежуточное положение. Вот почему для созерцания этот результат не может уже больше представиться в форме вещи в себе, или деятельной вещи, но только в качестве видимости такой вещи. Вещь, поскольку она в

своей активности является причиной страдания в нас, в виду этого не может здесь быть включена в созерцание, иными словами вытесняется из сознания в силу созидающего созерцания, которое, витая между вещью и я, создает нечто такое, что лежит посреди между тем и другим, и, не позволяя им совпадать, в то же время дает им совместное выражение.

Что это третье, как объект, оказывается чувственным созерцанием — о том ведаем лишь мы, но не само я, но и для нас это еще не доказано, но только подлежит дальнейшему обоснованию.

Это доказательство можно вести только следующим путем. В созданном не может быть больше того, что заключено в созидающей деятельности, и то, что туда вложено путем синтеза, должно быть вновь оттуда извлечено при помощи анализа. Следовательно, порожденное должно носить на себе допускающие обнаружение следы обеих деятельностей, как деятельности я, так и деятельности вещи.

Для установления того, через что могут быть различены обе эти деятельности в своем произведении, мы должны первоначально установить, в каких отношениях они вообще допускают между собой различия.

Одна из этих деятельностей принадлежит я, причем, первоначально, т. е. до своего ограничения (а последнее здесь еще должно быть объяснено в качестве существующего для я), она бесконечна. Но ведь нет никаких оснований полагать конечной деятельность, противоположную я, но, коль скоро деятельность я бесконечна, с таким же правом можно считать бесконечной и эту противоположную я деятельность.

Но нельзя помыслить бесконечность двух деятельностей, друг другу противоположных и внеположных, если та и другая будут носить положительный характер. Ибо две равно положительные деятельности могут быть лишь относительно

противоположными, т. е. противоположными по направлению.

(Например, если на одно и то же тело действует в противоположном направлении две равных силы A и A , то первоначально обе они должны быть положительными, так что в случае совокупного их действия получится лишь удвоение силы; обе они, таким образом, противоположны не изначально и не абсолютно, но лишь в силу своего отношения к телу; обе деятельности становятся положительными, как только берутся вне всякой связи с телом. Точно так же совершенно безразлично, какая из них полагается положительной и какая — отрицательной. В конце концов они различимы между собой лишь в силу противоположной своей направленности).

Раз таким образом как деятельность A , так и деятельность вещи одинаково оказываются положительными и, следовательно, лишь относительно противоположными друг другу, то различены они могут быть только по своему направлению. Но ведь обе эти деятельности положены в качестве бесконечных, в бесконечности же никак нельзя установить никаких направлений; значит относительная их противоположность может быть усмотрена только с точки зрения чего-то высшего — третьего. Одна из двух деятельностей должна быть не только относительно, но и абсолютно отрицательной по отношению к другой; но *как* это возможно — до сих пор еще не показано, хотя и выдвигается утверждение, что так должно быть.

Представим себе вместо вышеупомянутых всего лишь относительно противоположные силы, из которых одна $= A$, другая же $= -A$, то $-A$ будет изначально отрицательна и абсолютно противоположна A ; при сочетании той и другой возникает, не как выше — двойная сила, но получается следующее выражение их связи: $A + (-A) = A - A$. Отсюда попутно выясняется, почему математика не нуждается в раз-

личении между абсолютной и относительной противоположностями, ибо для счета совершенно безразлично, будем ли мы употреблять формулу $a - a$ или $a + (-a)$, из которых первая выражает относительное, вторая же — абсолютное противоположение. Но тем важнее это различие для физики и философии, как это с ясностью обнаружится в дальнейшем. A и $-A$ не только просто различимы по противоположности своих направлений, ибо одна из них не только в этом соотношении, но и абсолютно по природе своей является отрицательной.

В применении к нашему случаю это будет значить, что деятельность $я$ в себе положительна и служит основанием для всякого рода положительности. Ибо она характеризуется в качестве стремления распространяться в бесконечность. Тем самым деятельность вещи в себе должна стать абсолютно и по природе своей отрицательной. Если в первом случае мы имели стремление к безграничному расширению, то теперь эту силу мы должны мыслить в виде ограничения первой. Сама в себе и для себя она не могла бы обладать реальностью, не имея возможности получить таковую, будучи противопоставленной другой деятельности, которую она постоянно должна ограничивать.

Так оно и происходит. Представляющееся нам на настоящей стадии рассмотрения в качестве деятельности вещи в себе является ничем иным как идеальной, обращаемой на самое себя деятельностью $я$, а таковая может быть представлена *лишь* в качестве отрицания другой деятельности. Объективная или реальная деятельность ведет самостоятельное существование и остается также и тогда, когда нет налицо никакой созерцающей деятельности; в противность этому созерцающая или ограничивающая деятельность без созерцаемого и ограничиваемого превращается в ничто.

Наоборот, из того, что обе деятельности абсолютно друг другу противоположны, следует, что они должны полагаться

в одном и том же субъекте. Ибо только тогда, когда две противоположные деятельности принадлежат одному и тому же субъекту, одна может быть абсолютно противоположна другой.

(Например, представим себе тело, которое поднимается вверх под воздействием силы, направленной от поверхности земли; постоянное воздействие силы тяжести приведет к тому, что тело, постепенно отклоняясь от прямой линии, в конце концов вернется на землю. Теперь перед нами две возможности: мы можем себе представить тяжесть в качестве действующей путем толчка, и тогда как *A*, так и действующий в противоположном направлении импульс тяжести окажутся одинаково положительными силами, и противоположность их станет совершенно относительной, так что по своему произволу мы можем принимать за отрицательные как *A*, так и *B*. Если же предположить, что причина тяжести не лежит вовсе где-то вне той точки, откуда исходит сила *A*, то как и у *A*, так и у *B* окажется один общий источник. Отсюда сразу будет очевидным, что одна из этих сил должна быть отрицательной неизбежно и изначально, равным образом как и то, что, раз положительная сила действует только путем толчка, то отрицательной будет та, которой свойственно также и дальное действие. В первом случае мы будем иметь пример относительного противопоставления, во втором — абсолютного. Хотя для подсчета и все равно, какое из них мы примем, — это не безразлично для естествознания).

Если, таким образом, обе деятельности принадлежат одному и тому же субъекту — *я*, то само собой разумеется, что они должны быть абсолютно противоположными друг другу, и обратно: если деятельности абсолютно противоположны, то они должны принадлежать одному и тому же субъекту.

Но пусть обе деятельности распределены между различными субъектами, как это в данном случае, как будто бы,

должно иметь место, ибо одну из деятельностей мы приписываем *я*, другую же — вещи. Тогда уходящая в бесконечность деятельность субъекта могла бы ограничиться противоположной тенденцией (вещью в себе). Однако в таком случае вещь в себе очутилась бы вне *я*. Но вещь в себе внешняя лишь *реальному* (практическому) *я*; под магическим воздействием созерцательности *и то и другое* здесь объединяются и полагаются в одном и том же тождественном субъекте (интеллигенции) в качестве деятельностей, противоположных уже не относительно, но абсолютно.

4. Противоположные деятельности, которые должны обуславливать созерцание, получают теперь более точные определение и характеристику, не зависящие от своей направленности. Одна из деятельностей, принадлежащая *я*, характеризуется своей положительной природой, отличительный же признак другой в том, что она может мыслиться лишь в качестве ограничения положительной деятельности. Применим теперь эти определения к выше поставленному вопросу.

Совместность, возникающая из противоположения обеих деятельностей, должна носить в себе следы каждой из них, и поскольку природа их нам известна, то тем самым должен получить определенную характеристику также и результат их взаимодействия.

Складываясь под воздействием противоположных деятельностей, уже по одной этой причине результат этот должен быть чем-то конечным.

Далее, этот результат представляется совместностью противоположных деятельностей, следовательно, ни одна из них не может уничтожать другую, обе они, вместе взятые, должны выступать в получающемся результате не в качестве чего-то тождественного, но в виде того, что они суть, т. е. *в качестве противоположных деятельностей, взаимно приводимых в равновесие.*

Приходя в равновесие, они, хотя и не перестают быть деятельностями, все же теряют *видимость* таковых. — Прибегнем снова к примеру рычага. Для его уравнивания требуется поместить равные тяжести на одинаковых расстояниях от точки опоры. Каждая из таких тяжестей действует, но это действие ни в чем не обнаруживается (не кажется чем-либо действенным), все дело ограничивается общим эффектом. Также точно происходит и в случае созерцания. Деятельности, приходящие в равновесие, не перестают вследствие этого быть деятельностями, ибо равновесие сохраняется лишь в силу того, что обе деятельности в качестве таковых противоположны друг другу, покой же свойственен лишь их результату.

Но далее результат, поскольку он должен быть результатом совместного действия, обязан обнаруживать в себе следы обеих деятельностей. Следовательно, в нем должны быть различены две противоположных деятельности: одна такая, которая, будучи безоговорочно положительной, обнаруживает стремление к уходу в безграничность, другая же, в качестве абсолютно противоположной первой, имеет установку на абсолютную конечность и именно по этой причине отличима лишь в качестве ограничения положительной деятельности.

Лишь в силу своей абсолютной противоположности обе деятельности могут быть к тому же и бесконечными. Бесконечны же они в противоположном смысле. (В качестве пояснительного примера мы можем взять здесь числовой ряд, бесконечность коего простирается в обе стороны. Конечная величина, как вообще все приравненное к единице, может умножаться до бесконечности, так что для нее всегда можно подобрать знаменатель, приводящий ее к единице; если же предположить, что в увеличении ее превзойдены всякие пределы, то она превращается в $\frac{1}{0}$, т. е. в беско-

нечно большое. Путем деления на бесконечное число частей последнее может уменьшаться до бесконечности и превращаться в бесконечное малое, равное $\frac{1}{\infty}$, когда знаменатель превысит любое, наперед заданное число).

Одна из вышеупомянутых деятельностей, таким образом, в случае отсутствия для себя каких-либо ограничений, породила бы положительную бесконечность, другая же, при тех же самых условиях, привела бы лишь к бесконечности отрицательной.

Совместному результату таким образом должны быть свойственны следы обеих деятельностей, из которых одна в своей безграничности породила бы положительную, а другая — отрицательную бесконечность.

Но далее, обе эти деятельности не могли бы быть *абсолютно* противоположны друг другу, не будучи деятельностями *одного и того же тождественного субъекта*. Следовательно, и в создании совместного результата они не могли бы объединиться без деятельности некоей третьей силы, которая явилась бы *синтезом* того и другого. Следовательно, получающееся в виде результата — должно хранить в себе следы не только двух вышеупомянутых деятельностей, но в некоей третьей, синтезирующей противоположность первых двух.

После того как полностью выведены все характерные особенности порождения (результата), остается надобность лишь в доказательстве того, что все они свойственны тому, что именуется нами материей.

II

ДЕДУКЦИЯ МАТЕРИИ

1. Обе деятельности, уравнивающиеся в созидании, могут нами представляться лишь в форме неподвижно покоящихся деятельностей, т. е. сил.

Одна из двух этих сил по природе своей будет положительной, т. е. способной к расширению в безграничность в случае отсутствия какой-либо ограничивающей ее противоположной силы. — Доказательство того, что материи свойственна такая расширяемость в бесконечность, может вестись лишь трансцендентальным путем. Раз только одна из двух деятельностей, строящих совместный результат, по природе своей устремлена в безграничность, то безграничная способность к расширению не может не выступить в качестве одного из факторов созидания.

Эта бесконечная способность к расширению, концентрирующаяся в результате, будучи предоставлена сама себе, превзошла бы всякие пределы. Таким образом, лишь в отрицательно направленной и тормозящей силе можно видеть объяснение тому, что мы не выходим здесь за рамки конечного порождения. На эту тормозящую силу мы, равным образом, должны наткнуться как на что-то, соответствующее ограничивающей деятельности *я*, также и в том, что является результатом их совместности.

Если бы таким образом *я* на данной стадии было способно к рефлексии по поводу своего построения, то оно обнаружило бы в последнем некую совместность из двух уравновешенных сил, из которых одна, предоставленная самой себе, породила бы бесконечно большое, тогда как другая в своей неограниченности свела бы это порождение к чему-то бесконечно малому. Однако, в данный момент *я* остается пока что неспособным к рефлексии.

2. До сих пор было так, что мы учитывали лишь противоположность в природе обеих деятельностей и соответствующих им сил, но от этой противоположности зависела и противоположность в их направленности. В силу этого мы в праве задать вопрос, каким образом обе силы могут быть различены лишь по одной своей направленности, что приведет нас к более точному определению порождения

и позволит вступить на путь нового исследования, ибо, без всякого сомнения, мы сталкиваемся здесь с весьма серьезным вопросом: каким образом могут действовать в противоположном направлении силы, мыслимые исходящими из одного и того же средоточия.

Одна из двух деятельностей принимается в качестве чего-то первоначально устремленного в положительно бесконечное. Но бесконечности чужда какая-либо направленность. Ибо направление это уже определенность, всякая же определенность несет с собой отрицание. В силу этого положительная деятельность должна обнаружиться в произведении в качестве чего-то, совершенно не знающего какой бы то ни было направленности и тем самым распространяющегося безразлично по всем направлениям. Но опять-таки еще раз следует отметить, что деятельность, распространяющаяся во всех направлениях, в качестве таковой различима точно также лишь с точки зрения рефлексии, ибо в процессе самого порождения деятельность нельзя отличить от ее повсеместной направленности, и как само я приходит к такому различению — это должно стать предметом особой задачи. Теперь же вопрос лишь в том, какое направление в порожденном отличает деятельность, противоположную деятельности положительной. Может быть строго доказано то, что мы в праве ожидать уже заранее, а именно, что в противоположность деятельности положительной, распространяющейся во всех направлениях, здесь мы должны иметь деятельность, идущую лишь в одном направлении. — Понятие направления мысленно уже предполагает способность к расширению. Где нет расширяемости, распространяемости, там нельзя говорить ни о каком направлении. Ну а коль скоро отрицательная сила абсолютно противоположна способности к распространению, то она должна представиться в качестве силы, противодействующей какому бы то ни было направлению, т. е., значит, такой, которая,

в случае своей неограниченности, оказалась бы абсолютным отрицанием всякой направленности в порожденном. Но подобное отрицание — это ведь абсолютный предел, чистая *точка*. Тем самым вышеуказанная деятельность должна представиться в качестве таковой, которая всякую распространенность стремится свести к одной лишь точке. Эта точка и будет здесь предуказывать направление, и сила таким образом станет действовать лишь в *одном* направлении, в направлении к этой точке. Представим себе силу расширения исходящей из одного центра *C* и распространяющейся по всем направлениям *CA*, *CB* и т. д.; в противоположность этому сила отрицательная или сила притяжения будет действовать обратно по всем направлениям, устремляясь к точке *C*. — Но и об этой направленности можно повторить лишь то, что мы говорили о направленности силы положительной. Также и здесь деятельность и направленность оказываются абсолютным единством, неразличимым для самого *я*.

Сами эти направления столь же мало различимы между собой, как и деятельности положительная и отрицательная и свойственные им направления. Предметом дальнейшего исследования будет установление того, как *я* приходит к этому различению, благодаря которому *пространство* впервые выступает для него в качестве пространства, *время* же различается в качестве времени.

3. Самый важный вопрос, который нам остается сейчас разрешить в целях выяснения соотношения между двумя силами, сводится к следующему: как это в одном и том же субъекте могут быть объединены деятельности, противоположные по направлению. Понятно, как могут действовать в противоположном направлении две силы, исходящие из *различных* точек; гораздо труднее объяснить, как это может случаться с силами, исходящими из одной и той же точки. Если *CA*, *CB* и т. д. являются линиями, по ко-

торым действует положительная сила, то отрицательная должна действовать в противоположном направлении, от A к C , от B к C и т. д. Пусть теперь положительная сила задерживается в точке A , то ведь тогда силу отрицательную, которой, для того чтобы обнаружить свое действие в A , нужно пробежать через все точки, промежуточные между C и A , мы никак не сможем отличить от силы расширения, ибо обе эти силы стали бы действовать в совершенно одном и том же направлении. Но поскольку вторая сила действует в направлении, противоположном силе положительной, то вместе с тем и противоположное должно иметь для нее место, т. е. она будет воздействовать на точку A непосредственно и замыкать линию A , не пробегая в отдельности точек, расположенных между C и A .

Если таким образом силе расширительной свойственна сплошность действия, то, наоборот, притяжение или тормозящая сила отличается непосредственностью своего действия, оказывается *дальнодействием*.

Тем самым определяется соотношение обеих сил. Поскольку отрицательная сила действует непосредственно в месте ограничения, то последнее служит местом для действия лишь расширительной силы, за пределами же этого пункта ограничения неизбежно распространяет свое действие в бесконечность сила притяжения, по направлению противоположная расширению (хотя и исходящая из одной и той же точки).

Ибо, будучи силой, действующей непосредственно и не считающейся ни с каким расстоянием, она должна мыслиться идущей как угодно далеко, следовательно, в действительности своей простирающейся в бесконечность.

Так теперь выходит, что обе силы находятся в таком же точно соотношении, как и объективная и субъективная деятельности вне созидания. — Наподобие того как деятельности заторможенная в пределах грани и уходящая в бес-

конечность за грань представляются лишь моментами создающего созерцания, в такой же степени через общность ограничения (случайного как для одной, так и другой) различные силы притяжения и отталкивания (из которых одна заторможена в самом месте ограничения, другая же — уходит в бесконечность, причем общая у ней с силой отталкивания грань оказывается к тому же таковой лишь *соотносительно с ней самой*) оказываются лишь моментами построения материи, но не самим строящим.

Осуществляться же построение здесь может лишь третьей силой, которая синтезирует оба этих момента и соответствует синтетической деятельности я в созерцании. Только при помощи этой третьей синтетической силы мы оказались в состоянии понять, каким образом обе деятельности могли быть положены в одном и том же тождественном субъекте в качестве абсолютно противоположных друг другу. Сила, в объекте соответствующая этой деятельности, представится, следовательно, той самой, при помощи которой обе эти безусловно противоположные друг другу деятельности полагаются в одном и том же тождественном субъекте.

(Кант в своих «*Метафизических началах естествознания*»¹⁰ силу притяжения именует силой пронизающей, но это происходит только потому, что притяжение он рассматривает уже как силу тяжести (т. е. не в чистом виде). Вот почему для построения материи он нуждается всего в двух силах, тогда как мы дедуцируем неизбежность трех таких сил. — Сила притяжения, мыслимая в своем чистом виде, исключительно в качестве одного из моментов всего построения, хотя и обладает непосредственно дальнедействием, но ничего не пронизает, ибо ей просто нечего пронизать. Свойство пронизания она приобретает впервые лишь тем путем, что включается в силу тяжести. Тяготение не тождественно с силой притяжения, хотя и включает в себя с неизбеж-

ностью последнюю. Точно также тяготение не такая простая сила, как притяжение, но, как это уяснит дедукция, носит сложный характер).

Лишь в силе тяжести, единственно созидающей и творческой, находит себе завершение построение материи, и нам остается лишь сделать основные выводы из этого построения.

Выводы

От трансцендентального исследования мы с полным правом можем требовать объяснения тому, почему материя неизбежно должна созерцаться в качестве протяженной в трех измерениях, чему до сих пор, насколько нам известно, никто не пытался дать объяснения; мы считаем поэтому необходимым присоединить сюда вывод *трех измерений материи* непосредственно из трех основных сил, понадобившихся для построения материи.

Согласно вышеизложенному ходу исследования в построении материи следует различить три момента.

а. Первый из них тот, когда обе противоположные силы мыслятся совместными в одной и той же точке. Исходя из этого центра, сила расширения в состоянии действовать во всех направлениях, каковые могут быть различены лишь при помощи противоположной силы. Единственно только такая сила дает как точки ограничения, так и точки, указывающие направление. Но эти направления не следует смешивать с измерениями, ибо линия, в какую бы сторону она ни протягивалась, обладает всегда одним измерением, а именно — длиной. Отрицательная сила придает определенную направленность самой по себе неизвестно куда распространяющейся силе расширения. Но ведь уже было доказано, что отрицательная сила действует не посредством чего-либо, но проявляется непосредственно в точке ограничения. Если теперь предположить, что отрицательная сила,

исходя из точки C , где сочетаются обе силы, воздействует непосредственно на могущую пока оставаться совершенно неопределенной точку, ограничивающую всю линию, то вследствие имеющегося здесь действия на расстояние в пределах известной удаленности от C мы не встретим никаких следов отрицательной силы, но преобладающей будет одна только положительная, однако рано или поздно мы найдем на нашей линии такую точку A , где обе силы как положительная, так и противоположная ей по направлению отрицательная друг друга уравнивают, так что эту точку нельзя будет уже считать ни положительной, ни отрицательной, но ей окажется свойственным полное безразличие. Начиная с этой точки отрицательная сила будет получать все большее преобладание, пока, наконец, в некоей точке B она не получит перевеса, не станет единственно господствующей и не подвергнет таким образом полному ограничению всю линию. Точка A станет общей границей для двух наших сил. Точка же B окажется ограничением всей линии в целом.

Эти три точки, расположенные на созданной нашим построением линии, оказываются тождественными с теми точками, которые мы различаем у магнита (точка C , начиная от которой вплоть до A преобладание остается за положительной силой, точка A , в которой мы имеем лишь равновесие обеих сил и, наконец, B , где господствующей становится отрицательная сила).

Таким образом, без всякого умысла с нашей стороны, наравне с первым измерением материи — *длиной* — оказывается дедуцированным также и *магнетизм*, откуда сейчас же проистекает ряд важных следствий, за полный разбор которых мы даже и не в состоянии братья в рамках настоящего труда. На основании этой дедукции становится, например, ясным, что в форме магнитных явлений нам дается материя на том первом этапе ее конструирования,

когда обе противоположные силы объединяются в одной точке, и что, значит, магнетизм вовсе не особенность того или иного отдельного рода материи, но свойство материи вообще, следовательно, подлинная категория физики; отсюда же вытекает, что упомянутые три точки, сохраняющиеся в том, что составляет природу магнита, и исчезающие во всех других телах, являются ничем иным, как теми тремя априори выводимыми точками, которые служат для реального построения длины и что, значит, магнетизм в его общем виде конструирует длину, как таковую, и т. д. Отмечу еще лишь то, что эта дедукция бросает такой свет на физическую сторону магнетизма, какой быть может никогда нельзя было бы получить чисто экспериментальным путем, а именно мы тут убеждаемся, что положительный полюс (та точка *C*, о которой у нас была речь выше) служит местонахождением обеих сил. Ибо совершенно неизбежно, что *M* обнаруживается для нас в противоположной точке *B*, поскольку отрицательная сила может быть только дальнодействием. Уже одно это делает обязательным существование трех точек, характерных для линии магнитных сил. И обратно, наличие трех точек в магните доказывает, что отрицательная сила — это дальнодействие, равно как взятое все в целом совпадение в нашей априори построенной линии с магнитом служит доказательством правильности всей нашей дедукции.

б. Для только что построенной линии точка *B* является ограничением линии вообще, *A* же — грань, совместная для обеих сил. Ограничение вообще полагается отрицательной силой; если же теперь отрицательная сила, в качестве основы ограничения, сама ограничивается, то таким путем возникает ограниченность в ограниченности, приходящаяся на долю точки *A*, которая служит общей гранью для обеих сил.

Поскольку отрицательная сила в такой же степени бес-

конечна, как и положительная, то грань, полагаемая в A , будет для нее столь же случайной, как и для последней.

Но если A случайно для обеих сил, то линию $СAB$ можно также мыслить подразделенной на две линии $СА$ и AB , причем разделом служит здесь A .

Этот момент, представляющий обе противоположные силы в качестве чего-то совершенно раздельного, такого, между чем пролегал грань, оказывается следующим по порядку в конструировании материи, в природе же тут мы находим электричество. Ибо, если ABC представляет магнит, положительный полюс которого A , отрицательный — C , нулевая же точка равна B , то общая схема электрических явлений представляется мне в том виде, что вышеуказанное единое тело я представляю распавшимся на части AB и BC , из которых каждая представляет исключительно одну из этих двух сил. Строгим же путем это утверждение доказывается так.

Поскольку обе противоположные силы мыслятся объединенными в одной и той же точке, то возникнуть на этом пути может только выше построенная нами линия, ибо отрицательная сила так определяет положительную, что последняя безоговорочно направляется лишь к той точке, где происходит ограничение. Противоположность же этому наступает, следовательно, тогда, когда обе силы оказываются идущими врозь. Пусть обе силы встречаются в точке C . Если эту точку представить покоящейся, то вокруг ее окажется несметное количество точек, в направлении которых могло бы происходить механическое передвижение в том случае, если бы тело получило механическую подвижность. Но ведь в нашей точке действует сила, которая в состоянии распространяться одновременно в любом из этих направлений: мы имеем в виду первоначально лишенную какой-либо направленности, следовательно способную идти

в любом направлении силу расширения. Значит, эта сила пойдет одновременно по всем этим направлениям, но двинувшись куда-либо, она так и пойдет по прямой, придерживаясь неизменно одного и того же направления, поскольку отрицательная сила представляет нечто с ней неразрывное; следовательно, во всех направлениях эта расширительная сила будет действовать лишь в одном только измерении — в длину. Противоположное положение получится тогда, когда обе силы окажутся совершенно отдельными. А именно, поскольку точка C движется (пусть, например, в направлении CA), в каждом последующем моменте своего движения она оказывается окруженной несметным числом таких точек, в направлении которых может двигаться. Тем самым расширительная сила, не встречающая никаких препятствий своей тенденции расширяться во всех направлениях, из любой точки линии CA даст пучок линий, разбегающихся по всем направлениям и образующих угол с линией, благодаря чему к одному измерению длины прибавится также измерение *ширины*. Все это полностью сохраняет силу для любой из тех линий, которые разбегаются во все стороны от точки C , пока что принимаемой за покоящуюся; следовательно, ни одна из этих линий не будет уже больше представлять чистую длину.

Что этот момент нашего конструирования в природе находит себе выражение в *электричестве*, ясно из того, что в отличие от магнетизма последнее распространяется не просто вдаль, не жаждет дали и не руководится ею одною, но с ней сочетает и ширину, распространяясь по всей поверхности того тела, которому оно сообщается. Но столь же мало оно действует вглубь, распространяясь, как известно, лишь вдаль и вширь.

с. Поскольку же нельзя отрицать того, что две на данной стадии совершенно отдельные силы первоначально исходят из одной и той же точки, нельзя не признать

также, что в них обеих должно возникнуть стремление к новому соединению. Но это возможно лишь при помощи третьей силы, которая могла бы вторгаться в развертывание первых двух, противоположных друг другу, создавая почву для их взаимопроникновения. Непроницаемость и создается впервые благодаря тому, что обе силы взаимно друг друга проникают на основе третьей, и вместе с этим свойством, наряду с первыми двумя измерениями, возникает третья, а именно — *толщина*, в чем и находит себе завершение построение материи.

На первой стадии конструирования обе силы, хотя и объединенные в одном субъекте, были все же разделены, наподобие того как в выше построенной нами линии *СAB* от *С* до *А* была налицо одна только положительная, а от *А* до *В* — отрицательная сила; на второй стадии — обе силы оказались даже принадлежащими различным субъектам. На третьей же стадии они в такой мере объединяются в создаваемом ими совместно, что нигде в нем не находится больше ни одной точки, где бы не соприисуществовали совместно обе силы, так что тут *все это порождение в целом* оказывается пребывающим в безразличии.

Этот третий этап конструирования в природе отмечается *химизмом*. Первоначальная противоположность двух наших сил, представленная в химическом процессе взаимодействием двух тел, явствует из того, что здесь происходит обоюдное проникание, а это мыслимо только в случае наличия сил. Но в свою очередь немислимо, чтобы оба тела являли изначальное противоречие без того, чтобы в каждом из них не получала абсолютного преобладания та или иная из этих двух сил.

Наподобие того, как третья сила, создавая такую взаимопроницаемость двух противоположных сил, что весь результат в целом в каждой своей точке оказывается одновременно и отталкиванием и притяжением, присоединяет

третье измерение к первым двум, так же точно и химический процесс оказывается восполнением двух предшествующих, из которых первый нуждается лишь в протяженности, второй же идет и вдаль и вширь, пока, наконец, химизм не начинает действовать одновременно во всех трех измерениях, что единственно делает возможным подлинное взаимопроникновение.

Раз построение материи проходит через эти три стадии, то априори можно ожидать, что они могут быть различены в большей или меньшей степени на примере отдельных естественных тел; более того, становится возможным априорное определение того места в ряду, где тот или иной момент должен либо выступать с особенной силой, либо отходить на задний план; так, например, первый из этих моментов может быть различен лишь у твердых тел, тогда как по отношению к жидким его никак нельзя уловить, что дает даже априорный принцип для подразделения естественных тел, например, на твердые и жидкие, и установления той градации, в которой они должны между собой находиться.

Если взамен несколько специального обозначения — химический процесс, под чем разумеется вообще всякий процесс, передающийся также и своему *продукту*, мы постараемся найти какое-либо более общее, то должны будем принять во внимание преимущественно то обстоятельство, что, согласно выведенным до сих пор основоположениям, предпосылкой реального процесса вообще должно быть триединство сил и что, следовательно, в природе следует априори искать такой процесс, у которого с преимущественной ясностью выражено это триединство. Таким процессом будет *гальванизм*, под каковым здесь разумеется не отдельный какой-либо процесс, но общая формулировка для всех тех процессов, действие которых переносится и на самый результат.

Общее замечание по поводу первой эпохи

Едва ли кто из читателей, следя за ходом предшествующего исследования, не отметит следующего.

В первой эпохе самосознания можно различить три акта, которые мы как будто бы опять находим в трех силах, свойственных материи, и в трех моментах ее построения. Эти три момента построения приводят нас к трем измерениям материи, а эти последние — к трем ступеням динамического процесса. Совершенно естественно приходит в голову мысль, что под этими различными формами возобновляется постоянно все одна и та же тройственность. Для развития этой мысли и полного установления пока всего лишь подозреваемой связи будет не бесполезным сопоставление вышеупомянутых трех актов *я* с тремя моментами в построении материи.

Трансцендентальная философия является ничем иным, как постоянным возведением *я* во все новые и новые степени; вся усвоенная ею методика состоит в том, чтобы *я* переводить с одной степени самосозерцания на другую, где оно будет полагаться со всеми теми определениями, которые содержатся в свободном и сознательном акте самосознания.

Первый акт, который является отправным для всей истории интеллигенции, совершается самосознанием тогда, когда оно еще не свободно, но погружено в бессознательность. Тот самый акт, который постулируется с самого начала философом, мыслимый в своей неосознанности, оказывается первым актом нашего объекта — *я*.

В этом акте *я* хотя и является одновременно субъектом и объектом, но только для нас, а не для самого себя; здесь мы имеем как бы тот отмеченный нами в конструировании материи момент, когда обе деятельности, как изначально безграничная, так и ограничивающая, остаются пока что еще объединенными.

Результатом этого акта опять-таки для нас, а не для самого *я* оказывается ограничение объективной деятельности через деятельность субъективную. Но ограничивающая деятельность, уходя вдаль (будучи дальнедействием), не подлежа сама ограничению, неизбежно должна мыслиться в качестве стремящейся к выходу за полагаемую грань.

Таким образом в этом первом акте содержатся точь-в-точь те же самые моменты, которые характеризуют первую стадию в конструировании материи.

В этом акте из *я*, как субъекта и объекта, на деле возникает некоторое общее построение, но последнее еще не является таковым для самого *я*. Так как *я* не в состоянии осознавать полагания ограниченности само через себя, то это созерцание сводится лишь к преднахождению или ощущению. Раз таким образом *я* в этом акте не осознает той своей деятельности, через которую оно ограничивается, то вместе с тем непосредственно также и противоположность между *я* и вещью в себе полагается не для *я*, а для нас.

В другой формулировке это означает ни более ни менее как то, что в этом втором акте две первоначально в нем объединенные деятельности распадаются на две совершенно различные и внеположные друг другу, а именно, на деятельность *я*, с одной стороны, и деятельность вещи, с другой. Деятельности, первоначально являвшиеся деятельностями тождественного субъекта, распределяются между различными субъектами.

Отсюда выясняется, что второй момент, который нами принимался в построении материи, именно тот, где обе силы приурочиваются к различным субъектам, для физики равносильен тому, чем для трансцендентальной философии является вышеупомянутый второй акт интеллигенции. Точно также теперь ясно, что в первом и втором акте мы имели подход к построению материи или что *я*, само о том не зная как, первым своим актом предусматривает построение материи.

Но вот еще одно замечание, еще ближе подводящее нас к тождественности между трансцендентальным и сущностью физических сил (динамикой) и позволяющее вникнуть в те далеко идущие связи, которые раскрываются с достигнутой нами точки зрения. Дело в следующем: вышеупомянутый второй акт является актом ощущения. Но что же дается нам в ощущении в качестве объекта? Не иначе как качественность. Но качественностью может быть только электричество — таково положение, доказанное нами в натурфилософии. Но как раз в виде электричества выступает вышеупомянутый второй момент в нашем построении. Следовательно, можно сказать, что ощущению в природе соответствует электричество.

На деле не приходится доказывать тождественность третьего акта с третьим моментом построения материи. Отсюда явно следует, что *я*, строя материя, строит, собственно говоря, самого себя. В третьем акте *я* само для себя становится объектом в качестве ощущающего. Но в ходе дедукции обнаруживается, что для этого необходимо совместное выражение обеих до того совершенно отдельных деятельностей в одном и том же произведении. Это произведение, являющееся материей, таким образом полностью должно быть сочтено построением *я*, хотя и не является таковым для самого *я*, которое пока еще остается тождественным с материей. Если *я* в первом акте созерцалось лишь в качестве объекта, во втором же — в форме субъекта, то на третьей ступени оно становится объектом в качестве того и другого, становится таковым, само собой разумеется, для философа, а не для самого себя. Обнаружение этого в форме материи неизбежно, ибо в этом акте *я* хоть и выявляется в виде субъекта-объекта, но еще не созерцает себя в качестве такового. Понятие *я*, от которого исходит философ, — это понятие такого субъект-объекта, который осознает себя им. Но это не свойственно

материи; через нее, следовательно, также и я не становится в качестве такового объектом. Но ведь трансцендентальная философия только тогда получает себе завершение, когда я в такой же мере превращается в объект для самого себя, в какой оно уже было таковым для философа. — Значит, ныне разбираемой стадией не может завершаться весь круг этой науки (трансцендентальной философии).

В результате проводившегося нами до сих пор сопоставления мы установили, что три момента построения материи действительно соответствуют трем актам интеллигенции. Если три вышеупомянутых момента в том виде, как они осуществляются в природе, являются, собственно говоря, тремя стадиями в истории самосознания, то отсюда с достаточной ясностью вытекает, что действительно все силы вселенной в конце концов сводятся к силам представляющим. Это положение, лежащее в основе Лейбницева идеализма, в своем надлежащем понимании, на деле ни в чем не расходится с трансцендентализмом. Если Лейбниц называет материю монадами в дремлющем состоянии или Гемстергейс¹¹ говорит о ней, как о замутненном духе, то смысл этих выражений очень легко может быть установлен при помощи выставленных сейчас основоположений. На деле материя не что иное как дух, созерцаемый в равновесии своих деятельностей. Не требуется пространных рассуждений для обнаружения того, в какой мере полагается конец целой куче запутанных рассуждений о соотношении между духом и материей, благодаря такому устранению всякого дуализма или сколько-нибудь реального противопоставления последних путем того, что материя представляется лишь угасшим духом, а дух рассматривается в качестве становящейся материи.

Точно также нет надобности пускаться ни в какие дальнейшие рассуждения для обнаружения того, что такая точка зрения ведет к гораздо более возвышенным понятиям

относительно сущности и достоинства материи, нежели все остальные воззрения, взять хотя бы атомистическое, которое представляет материю состоящей из атомов, не помышляя о том, что так мы ни на йоту не подходим к постижению ее истинной сущности, поскольку атомы сами оказываются всего лишь материей.

Априори выведенное построение материи создает основу для общей теории явлений природы, подающей надежду на избавление от всякого рода гипотез и измышлений, в которых атомистическая физика никогда не перестает испытывать надобность. Еще до того как приступить к действительному объяснению того или иного явления природы, физик-атомист вынужден прибегать к куче предположений, например, вводя целый ряд материй особого рода. Совершенно произвольно и без малейшего к тому доказательства последним приписывается множество различных свойств только по той причине, что именно такие свойства, а не какие-либо иные требуются ходом нашего объяснения. Раз только установлено, что последние причины естественных явлений никогда не смогут быть вскрыты при помощи опытных исследований, то в этом случае приходится либо вообще отказываться от их познания, либо идти на их измышление подобно тому, как поступает атомистическая физика. Но можно, наконец, искать эти первопричины априорным путем, что является единственным источником того знания, которое предоставляется в наше распоряжение помимо опыта.

ВТОРАЯ ЭПОХА

ОТ СОЗИДАЮЩЕГО СОЗЕРЦАНИЯ ВПЛОТЬ ДО РЕФЛЕКСИИ

Предварительное замечание

Первая эпоха завершалась возвышением я до интеллигенции. Две совершенно раздельные и приуроченные к совсем раз-

ным сферам деятельности на основе вторгающейся здесь третьей снова сводились к единому для них порождению. Благодаря этому вторжению третьей деятельности также и действительность вещи оказывалась деятельностью *я*, благодаря чему последнее возвышалось до степени интеллигенции.

Но *я*, будучи созерцающим, полностью слито и связано с процессом созидания и не может одновременно быть и созерцающим и созерцаемым. Только в силу этого процесс созидания протекает совершенно слепо и неосознанно. Согласно достаточно уже нам известной методе трансцендентальной философии теперь возникает вопрос, каким образом *я*, до сих пор являвшееся созерцающим и интеллигенцией лишь для нас, может стать таковым также и для себя, сделав себя самого в качестве такового предметом созерцания. Но во всяком случае нельзя было бы привести никакого основания, заставляющего *я* рассматривать самого себя в качестве созидательной силы, если бы в самом созидании не заключалось чего-то такого, что побуждало бы возвращаться к самой себе деятельность *я*, занятую созиданием, заставляя ее выходить за пределы ею создаваемого. Следовательно, вопрос о том, как *я* познает самого себя в качестве создающего, равносильен с тем, как это *я* доходит до того, что отрывается от созданного им и выходит за его пределы.

Ранее чем приступим к ответу на этот самый вопрос, следующего рода замечание даст нам предварительное понятие о том, в чем будет заключаться ближайшая стадия (эпоха), подлежащая нашему рассмотрению.

Предмет всего нашего исследования сводится исключительно к объяснению самосознания. Все действия *я*, которые до сих пор нами выведены или будут выведены в дальнейшем, это всего лишь промежуточные звенья, при помощи которых наш объект подымается до самосознания. Самосознание само представляется определенным действием, следовательно, и эти промежуточные звенья должны заклю-

чатся в определенных действиях. Но всякое определенное действие ведет к возникновению для я определенного результата. Однако я было поглощено само собой, а не результатом. Оно желает созерцать не результат, но самого себя в этом результате. Но ведь было бы возможным и, как скоро будет установлено, представляется даже необходимым, что стремление созерцать самого себя в созидании обуславливает для я возникновение нового созидания и так далее в бесконечность. Воспрепятствовать этому уходу в бесконечность может только привхождение неизвестного до сей поры ограничения. Неизвестного до тех пор, покуда мы не в состоянии разобраться, как это я, раз только оно вовлечено в созидание, может бросить его, поскольку условие всякого созидания и механизм его постоянно воспроизводятся.

Пытаясь, таким образом, объяснить, как я может выключить себя из созидания, мы вовлекаем наш объект, скорее наоборот, в целый ряд создающих действий. Таким образом, лишь весьма косвенным путем мы сможем разрешить основную задачу, выдвигающуюся на этой стадии, и вечно вместо искомого будем наталкиваться на возникновение чего-то иного, пока не выйдем из этого круга путем рефлексии, осуществляемой с абсолютной спонтанностью. Между этим моментом абсолютной рефлексии и тем, чем является сознание сейчас, в качестве промежуточного звена располагается все многообразие объективного мира, его порождений и явлений.

Поскольку вся наша философия развертывается с точки зрения созерцания, а не той рефлексии, на которую ориентировался, например, Кант в своей философии, то и сейчас начинающийся ряд действий интеллигенции мы будем дедуцировать в качестве действий, а не понятий о действиях или категорий. Ибо лишь на дальнейшей стадии самосознания нашей задачей будет показать, как эти действия восходят до рефлексии.



Задача

нужно показать, как я доходит до того,
что начинает себя созерцать порождающим

Решение

I

Раз только я стало чем-то создающим, мы уже не в праве считать, что оно в состоянии себя созерцать в качестве простой деятельности. Но была бы немислимой возможность для него созерцать себя в качестве *порождающего*, если бы не возникала непосредственно в силу порождения некая идеальная деятельность, при помощи которой я начинает себя созерцать в процессе порождения.

Таким образом, пока что в качестве гипотезы, принимается, что я свойственно созерцание самого себя в акте порождения, что позволит нам выяснить предпосылки такого созерцания. Если эти предпосылки действительно окажутся имеющими место в сознании, то отсюда во всяком случае мы сделаем тот вывод, что подобного рода созерцание на деле имеет место, и попытаемся установить, к чему оно ведет.

Если я должно созерцать себя в качестве чего-то порождающего, то ему прежде всего необходимо — это первое, что мы в состоянии здесь установить, — отличать себя в качестве такового, что не занято порождением. Ибо, созерцая себя порождающим, это я вне всякого сомнения взирает на себя как на нечто определенное, но такую определенность нельзя созерцать, не противопоставляя ей нечто такое, чем она также могла бы быть.

Исследование наше пойдет легче, если мы тотчас же зададим вопрос, чем же должно быть в я то, не ведущее

к порождению, чему должно быть противопоставлено порождающее. Уже сейчас можно установить, по крайней мере, следующее. Я, поскольку оно обладает порождающей силой, выступает здесь не в качестве простой деятельности, но в форме того, что слагается из других деятельностей, наподобие того как слагаются силы в механике (в том смысле, как мы, например, говорим о сложном движении). Не ведущее в я к порождению, следовательно, будучи противоположным порождающему, должно быть *простой* деятельностью.

Но далее: эта простая деятельность и деятельность порождающая, для того чтобы их можно было противополжить друг другу, должны в то же время охватываться некоторым высшим понятием. В отношении к нему обе должны стать единой деятельностью, следовательно, их различность обязана представиться в качестве чего-то случайного. Обязательно окажется так, что, раз положено одно, обе деятельности выступят в качестве различных, если же — другое, то станут тождественными.

Далее в я должны быть налицо опять-таки три деятельности: простая, сложная и такая третья, которая различала бы обе первых и соотносила бы их между собой. А эта третья деятельность сама с неизбежностью должна быть простой, ибо в ином случае она не могла бы отличить деятельность сложную в качестве таковой. Вышеупомянутая простая деятельность, с которой соотносится сложная, вместе с тем оказывается и соотносящей, и если мы опишем ее, то тем самым будет описана и та деятельность, которая с нею соотносится.

Но ведь соотносящая деятельность не может быть никакой иной, как выше нами постулированной непосредственно в силу порождения вновь возникающей идеальной деятельностью. Последняя, именно в силу своей идеальности, направляется лишь на само я, будучи ничем иным, как той

простой созерцающей деятельностью, которую мы с самого начала приписали *я*.

Основанием для соотнесения обеих деятельностей было бы, следовательно, то, что обе они сводятся к созерцанию, для различения — то, что в одном случае такое созерцание осуществляется простой, а в другом случае — сложной деятельностью.

Если обе деятельности должны полагаться в качестве созерцающих, то они обязаны проистекать из единого принципа. Следовательно, по отношению к этому принципу должно стать случайным то, что обуславливает различие этих двух сил. Эта случайность обща им обоим: что случайно по отношению к порождающей, остается случайным и по отношению к простой. Но можно ли обнаружить в произведении такое случайное, которое вместе с тем могло бы быть общей границей обеих деятельностей?

Для установления этого спросим об обратном. Что именно существенно, необходимо для произведения? Необходимо здесь то, что обуславливает само порождение, случайным же и привходящим будет тем самым противоположное, т. е. полагающее грань, предел для произведения.

Ограничивает порождение противоположная *я* деятельность вещи в себе. Но последняя, являясь неизбежным условием порождения, не может быть для него чем-то случайным. Таким образом, случайным окажется не само ограничивающее, но то, что ограничивает ограничивающее.

Еще яснее. Деятельность вещи в себе объясняет мне лишь то, что ныне созидаящая деятельность вообще претерпевает ограничение, но не говорит ничего о случайности этого ограничения или вообще о том, что ограничение должно быть именно таковым, а не иным. Деятельность вещи сама в себе столь же мало ограничена, как и деятельность *я*.

Ограничение *я* деятельностью вещи в себе получает объяснение из того обстоятельства, что эта деятельность

противоположна *я*; но на основании этой же самой противоположности уже нельзя получить объяснение тому, что эта деятельность ограничивает *я* определенным образом; это вообще невозможно без ограничения самой деятельности. Последняя во всяком случае могла бы оставаться противоположной *я*, не внося никакой такой определенности в производимое ею ограничение.

Момент необходимости в порождении заключается таким образом в противоположности вообще, случайно же то, как проходит грань между противоположностями. Но последняя оказывается ничем иным, как той общей границей, по которой проходит раздел между *я* и вещью. Эта граница обща, поскольку она является таковой как для вещи, так и для *я*.

Если мы сопоставим все наши выводы, то придем к следующему результату. Обе, в принципе тождественные, созерцающие деятельности различимы только вследствие случайности грани между *я* и вещью в себе, иными словами: грань между *я* и вещью вместе с тем является также и гранью между двумя созерцающими деятельностями.

Простая созерцающая деятельность своим объектом имеет всего лишь само *я*, для составной же таковым является как *я*, так и вещь одновременно. Во втором случае частично мы выходим за границу, так что наша деятельность проявляет себя одновременно как внутри, так и вне. Но дело в том, что только по сю сторону границы *я* остается *я*, ибо, выходя за поставленный здесь предел, оно превращается в вещь в себе. Таким образом, созерцание, выходящее за предел, выходит тем самым и за пределы самого *я* и в результате предстает перед нами в форме *внешнего* созерцания. Простая же созерцающая деятельность развертывается внутри *я* и потому может быть названа созерцанием *внутренним*.

Соотношение между двумя созерцающими деятельностями тем самым рисуется в следующем виде. Единственной гранью между внутренним и внешним созерцанием предста-

вляется грань между *я* и вещью в себе. Уничтожь мы эту грань, внешнее и внутреннее созерцание слились бы воедино. Внешнее чувство вступает в свои права там, где прекращается внутреннее. Представляющееся нам в качестве объекта внешнего чувства — это всего лишь момент ограничения внутреннего; таким образом оказываются изначально тождественными одинаково как внешнее, так и внутреннее чувства, ибо внешнее выступает лишь в качестве ограничения внутреннего. Внешнее чувство с неизбежностью является также и внутренним, но не наоборот: внутреннее вовсе не обязательно должно быть также и внешним. Всякое созерцание в принципе своем всегда умозрение, в силу этого объективный мир это лишь мир умопостигаемый, берущийся под условием известных ограничений.

Результат всего исследования представляется в следующем виде. Если *я* должно само себя созерцать в качестве создающего, то *прежде всего* в нем должно происходить подразделение на внутреннее и внешнее созерцание, *вторых*, между тем и другим должно быть установлено известное соотношение. Тем самым прежде всего возникает вопрос, что же именно приведет нас к соотнесенности обеих этих видов созерцания.

Соотнесены между собой они по необходимости должны быть на основе чего-либо им общего. Но ведь у внутреннего созерцания нет ничего общего с внешним, как таковым, тогда как, наоборот, внешнее как-то сопричастно внутреннему, ибо внешнее чувство является также и внутренним. Следовательно, соотносящим моментом в данном случае является опять-таки внутреннее чувство.

Мы начинаем тут впервые постигать, как это могло прийти до противоположения внутреннего и внешнего созерцания, в то же время соотнося их между собой. А именно это никогда не могло бы случиться, если бы соотносящее — внутреннее чувство — не было бы само включено во внешнее

созерцание в качестве, собственно говоря, деятельного и создающего принципа; ибо если внешнее чувство оказывается ограниченным внутренним, то в противоположность этому внутреннее в качестве такового мы должны были бы полагать первоначально не знающим никаких ограничений. В силу этого внутреннее чувство оказывается ничем иным, как уже на первых же порах положенным в *я* безграничным стремлением созерцать самого себя. Здесь это впервые различается нами в качестве внутреннего чувства. Таковым здесь оказывается та самая деятельность, которая на предшествующей ступени ограничивалась непосредственно вследствие своего выхода за границу.

Если созерцающее в процессе внешнего созерцания *я* должно признать самого себя, то это внешнее созерцание оно обязано взять в соотнесении с ныне восстановленным в своих правах — идеальным, которое сейчас выступает в качестве созерцания внутреннего. Но само *я* сводится лишь к этому идеальному созерцанию, ибо созерцание, являющееся одновременно и реальным и идеальным, должно быть чем-то совершенно иным; таким образом в этом акте оказываются тождественными соотносящее и соотносимое. Но внешнее созерцание во всяком случае может быть взято в соотнесенности с внутренним, ибо то и другое различно, хотя имеется основание также и к их тождественности. Но *я* не в состоянии брать внешнее созерцание в соотнесенности с внутренним, как таковым, ибо оно не может в одном и том же акте соотносить с самим собой внешнее созерцание и в то же время, в ходе этого соотнесения, видеть самого себя в качестве основы такого соотнесения. Таким образом, оно не могло бы соотносить внешнего созерцания с внутренним в качестве такового, ибо, согласно предположению, оно должно было быть одним лишь внутренним созерцанием; и для признания внутреннего созерцания за таковое ему — этому *я* — нужно быть еще чем-то иным.

Осуществляя предшествующий акт, я носило созидающий характер, но созидающее и созидаемое сводились там к одному и тому же: я и противостоящий ему объект оказывались одним и тем же. Теперь же мы разыскиваем такое действие, в котором я должно признать себя в качестве созидающей силы. Если бы это удалось, то в сознании у нас не осталось бы вообще ничего созерцаемого. Но порождающее созерцание, в случае своего признания за таковое, может приниматься таким лишь в противоположности своей созерцанию внутреннему. Но ведь и внутреннее само по себе не могло бы быть признано таким, оттого-то как раз в процессе подобного признания я было бы всего лишь внутренним созерцанием, следовательно также и внешнее созерцание не могло бы быть признано за таковое, а поскольку оно доступно признанию лишь в качестве внешнего созерцания, то и вообще его нельзя было бы принять за созерцание. Тем самым в результате всего этого акта в сознании осталось бы, с одной стороны, лишь созерцаемое (в отрыве от созерцания), с другой же — я в качестве идеальной деятельности, которая теперь является в форме внутреннего чувства.

В эмпирическое сознание не попадает решительно ничего такого, что представляло бы внешнее созерцание в форме акта; этого и не должно быть. Чрезвычайно важным представляется исследование того, как тут могут сосуществовать одновременно объект и внутреннее чувство, все еще ничем не ограничиваемое, например хотя бы в построении общих схем. Но в такой же степени как и внешнее созерцание, так же и вещь в себе не выступает в сознании в качестве акта; будучи вытесненной из сознания объектом чувственного восприятия, она остается идеальным основанием для объяснения сознания и, наподобие деятельности самой интеллигенции, продолжает быть для последнего чем-то потусторонним сознанию. В вещи в себе в качестве основы

для объяснения нуждается лишь та философия, которая стоит рядом ступеней выше эмпирического сознания. Эмпиризму никогда не дотянуться до этой плоскости рассмотрения. Кант, вводя вещь в себе в сферу философских понятий, дал по крайней мере первый толчок к тому, чтобы поднять философию над уровнем обычного сознания, и хоть смутно, но показал, что основание для объекта, возникающего в сознании, не может заключаться опять-таки в этом сознании, но он так и не представил себе отчетливо, не говоря уже об объяснении этого, что вышеупомянутая лежащая за пределами нашего сознания основа, послужившая для объяснения, в конце концов сводится к нашей собственной идеальной деятельности, всего лишь гипостазированной в форме вещи в себе.

II

В результате гипотетически нами принятого соотношения выступают *чувственный объект* (в отрыве от созерцания, как акта), с одной стороны, и *внутреннее чувство* — с другой. При наличии того и другого *я* становится сознательно ощущающим. Ибо именуемое нами внутренним чувством — это не что иное, как сознательное ощущение *я*. В первоначальном акте ощущения *я* ощущало, не будучи таковым для себя, т. е. до его сознания не доходило, что оно ощущает. Только что дедуцированный акт, от которого, правда, по вышеуказанным причинам, в *я* не может остаться ничего кроме предмета чувственного восприятия, с одной стороны, и внутреннего чувства — с другой, этот самый акт показывает, что благодаря создающему созерцанию *я* начинает осознавать себя ощущающим.

Согласно достаточно уже нам знакомому образу действия трансцендентальной философии стоящая перед нами задача выяснения того, как *я* познает самого себя в качестве создающей силы, должна, таким образом, получить

следующую формулировку: *как я становится для себя объектом в качестве осознающего себя ощущающим*. Или же, поскольку между осознанностью себя в качестве ощущающего и внутренним чувством проводится знак равенства, вопрос наш сводится к тому, как я становится для себя объектом в качестве внутреннего чувства.

Тем самым все дальнейшее наше исследование должно быть посвящено именно выведенному нами выше (I) акту соотношения; нужно попытаться дать ему объяснение.

Без труда бросается в глаза следующее. Я в состоянии самого себя различить в качестве осознающего себя ощущающим лишь путем противопоставления объекта, как всего лишь созерцаемого (тем самым бессознательного), самому себе в качестве сознательного (осознающего себя ощущающим).

Но ведь объект, с трансцендентальной точки зрения, является ничем иным как внешним или порождающим созерцанием. Но только я не может осознавать это созерцание в качестве такового. Следовательно, объект должен в такой же мере противопоставляться внутреннему чувству, как и внешнее чувство. Но противоположение этих двух видов созерцания — внутреннего и внешнего — единственно и создает проходящую между ними грань. Таким образом, объект лишь тогда является таковым, когда он очерчивается той же гранью, что и проходящая между внутренним и внешним чувством, так что мы имеем здесь уже не границу между этими чувствами, но раздел между сознательно ощущающим я и совершенно бессознательным объектом.

Значит, я не может противопоставлять себе объекта, не признавая грани в качестве таковой. Но как теперь определяется граница? — в качестве случайной во всех отношениях: случайной как для вещи, так и для я? Но в какой мере она является вообще границей для я? Здесь полагается

грань не деятельности, но страданию в *я*, понятно страданию в *реальном и объективном я*. Пассивность *я* ограничивается именно тем путем, что основание ее полагается в вещи в себе, которая сама неизбежно представляется ограниченной. Но то, что служит границей вещи в себе (идеальная деятельность), оказывается границей пассивности, а не активности в реальном *я*, ибо эта активность ограничена уже самой вещью в себе.

Но сам собой получается ответ на вопрос, чем является граница для *вещи*. *Я* и вещь противоположны друг другу в такой степени, что пассивность в одном оказывается активностью в другой. Если, таким образом, граница представляется границей пассивности в *я*, то неизбежно она выступает в качестве границы активности вещи, и только в силу этого становится *общей* гранью между *я* и вещью.

Следовательно, для признания границы в качестве таковой нужно увидеть в ней грань для активности вещи. Спрашивается, как это мыслимо?

Грань должна полагаться активности вещи, и притом это полагание будет случайным не только для *я*, но в такой же степени и для вещи. Если это ограничение случайно для вещи, то последняя первоначально и сама в себе должна быть безграничной деятельностью. Следовательно на основании самой вещи, как таковой, нельзя объяснить ограничение ее активности; для объяснения последней требуется некоторое основание вне ее.

В чем мы будем искать это основание? В *я*? Но на той стадии рассмотрения, которой мы достигли, к такому объяснению уже нельзя прибегать. *Я* само не в состоянии постичь, что бессознательно оно же само в конце концов является причиной этой ограниченности вещи (идеальной деятельности) и тем самым вызывает свою собственную пассивность, т. е., как мы скоро в том убедимся, особенность

своей ограниченности. Следовательно, если вещь активна, а через то *я*, становясь ограниченным, оказывается пассивным, то основание всему этому само *я* в праве искать лишь в том, что в настоящий момент лежит совершенно вне сознания, но в то же время вмешивается в происходящее с последним. Следовательно, *я* должно выходить за границу с такой же достоверностью, с какой эта граница признается в качестве таковой; ей должно быть найдено основание в том, что уже выходит за пределы сознания. Это неведомое, которое мы пока обозначим в качестве *A*, необходимо выходит за пределы порождения ныне занимающего нас объекта, который мы обозначим в качестве *B*. Следовательно, для того, чтобы *я* могло порождать *A*, *B* уже должно быть налицо. Значит, на настоящей стадии сознания в нем уже ничего нельзя изменить: оно как бы выходит из-под власти *я*, находясь вне его сферы действия, и получает для *я* определенность, не допускающую никаких изменений. Раз только *A* положено, то должно полагаться и *B* именно так, как оно полагается, а не как-либо иначе. Ибо в *A* заключается основание той определенности, с какой *B* ограничивается.

Но *я* тут уже не осознает, что основанием служит *A*. Таким образом определенность в ограниченности *B*, хотя и представляется случайной для *я*, не осознающего ее причины, — для нас, знающих, в чем тут дело, эта определенность представляется неизбежной.

Для ясности необходимо отметить следующее. Основание тому, что *B* именно таково, заключается в некотором *A*, в настоящий момент находящемся совершенно за пределами сознания. Но определенность этого *A*, быть может, в свою очередь потребует себе основания еще в чем-то ином, еще более удаленном, и так далее — не придется ли нам тут итти в бесконечность, если только мы не доберемся до такого общего основания, которое определяет весь ряд

в целом? Это общее основание не может быть ничем иным, как тем, что мы с самого начала назвали ограничением, но пока еще не дедуцировали с абсолютной полнотой; сводится же все это, насколько уже сейчас можно видеть, единственно к той общей грани, которая подразделяет идеальную и реальную деятельности.

Если *я* должно признавать случайной границу между собой и объектом, то такую грань оно должно считать как-то обусловленной тем, что выходит за пределы настоящего момента. Таким образом, оно ощущает необходимость вернуться вспять к такому моменту, какой не может быть им осознан. Оно *чувствует* себя откинутым назад, но на деле не может пойти назад. Таким образом в *я* возникает состояние немощи, принуждения. Основание к определенной ограниченности *В* уже имеется налицо, реально и независимо от *я*. Значит, в последнем, по отношению к *А*, будет иметь место лишь идеальное порождение или воспроизведение. Но всякое воспроизведение свободно, ибо оно целиком сводится к идеальной деятельности. *А* именно *А* должна быть свойственна определенность лишь в той мере, в какой это нужно для того, чтобы тут имелось основание для такой, а не иной ограниченности *В*, в воспроизведении же *А* *я* будет пользоваться, если не материально, то формально полной свободой. В противоположность этому, порождая *В*, оно не было свободно ни материально, ни формально, ибо раз только имелось *А*, *В* приходилось создавать уже в качестве именно такового, и взамен его не было возможно ничто другое. Итак, *я* здесь в одном и том же акте одновременно и формально свободно и формально вынуждено. Одно обуславливает другое. *Я* не могло бы себя чувствовать вынужденным по отношению к *В*, если бы нельзя было возвращаться вспять к предшествующему моменту, когда *В* еще не было, и в отношении последнего ощущалась полная свобода. Но и обратно, *я* не было бы в состоянии

ощутить необходимости попятного движения, если бы не натолкнулось на вынужденность в настоящем.

Говоря коротко, состояние *я* на настоящей стадии следующее. Оно чувствует себя отброшенным к такому моменту сознательности, к которому не в состоянии вернуться. Общая грань между *я* и объектом, основание второй ограниченности, переходит в грань между нынешним и прошлым. Переживание *настоящего* и есть ощущение этой возвращенности к тому, к чему нельзя вернуться. Таким образом, уже в первый же момент своей сознательности *я* оказывается погруженным в настоящее. Ибо оно не может противопоставлять себе объекта, не ощущая себя ограниченным одним моментом, как бы сосредоточенным в нем. Это чувство и есть не что иное, как чувство себя самого. С него начинается всякое сознание и, опираясь на это ощущение, *я* впервые противопоставляет себе объект.

В чувстве самого себя объективируется для самого себя внутреннее чувство, т. е. ощущение, протекающее с сознанием. Именно по этой причине это чувство совершенно отлично от ощущения, в котором выступает неизбежно нечто отличное от *я*. В предшествующем акте *я* было внутренним чувством, не будучи таковым для самого себя.

Каким же образом *я* становится само для себя объектом в качестве внутреннего чувства? Единственно и исключительно тем путем, что в нем возникает *время* не как нечто извне созерцаемое, но время в качестве одного только момента, единой грани. У *я* возникает чувство самого себя в ходе того, как оно противопоставляет себе объект, иными словами, оно само становится для себя объектом в *качестве* чистой интенсивности, деятельности, которая допускает экспансию лишь в одном измерении, но в данный момент сжалась всего до одной единственной точки; время и есть как раз ставшая для себя объектом такая деятельность, допускающая расширение лишь в одном направлении.

Время не есть нечто, протекающее независимо от *я*, но это и есть само *я*, мыслимое в состоянии деятельности.

Но так как *я* противопоставляет себе объект в этом акте, то последний должен ему представиться в качестве отрицания всякой интенсивности, т. е. он выступает в качестве *чистой экстенсивности*.

Итак, *я* не может себе противопоставлять объект, если только в нем не только не проводится различие между внутренним и внешним созерцанием, но таковое не становится к тому же объектом рассмотрения.

Но ведь созерцание, при помощи которого само для себя объективируется внутреннее чувство — это *время* (здесь речь идет о чистом времени, т. е. о таком, которое совершенно не зависит от пространства), *пространство* же — то созерцание, при помощи которого объектом для самого себя становится внешнее чувство.

III

В первом построении объекта соучаствовали одинаково как внешнее, так и внутреннее чувства. Объект представляется чистой экстенсивностью только тогда, когда объектом для *я* становится внешнее чувство в силу именно того, что *я* это — внутреннее чувство, для которого объективируется внешнее: следовательно, то и другое уже не могут быть объединены так, как это имело место в первоначальной конструкции. Значит, объектом будет уже не одно только внешнее или не одно только внутреннее чувство, но то и другое одновременно, так что оба обоюдно ограничиваются одно другим.

Для более точного, чем до сих пор, определения объекта в качестве *объединения* обоих родов созерцания мы должны еще более строгим, чем это было, образом различить противоположные звенья, приводящие к синтезу.

Так что же такое внутреннее и что такое внешнее чувство, мыслимые в своем ничем не ограниченном виде?

Внутреннее чувство есть не что иное, как обращенная на самое себя деятельность *я*. Если мы представим себе внутреннее чувство в качестве чего-то совершенно неограниченного внешним, то *я*, достигнув как бы апогея переживания, всю свою безграничную деятельность как бы концентрирует в одной точке. Наоборот, если мы представим себе внешнее чувство в качестве чуждого ограничению внутренним, то здесь получится полное отрицание какой бы то ни было интенсивности, *я* окажется совершенно растворившимся, неспособным ни к какому противодействию.

Таким образом, внутреннее чувство, мыслимое в своей безграничности, воплощается в виде *точки*, одной лишь грани, символизируясь в форме времени, взятом совершенно независимо от пространства. Ибо время, мыслимое само в себе, это всего лишь абсолютная грань, откуда следует, что синтез времени и пространства, до сих пор нами пока что еще не дедуцированный, может находить себе выражение лишь в линии или точке, протянувшейся в виде линии.

Противоположность же точке, или абсолютную экстенсивность, мы найдем в отрицании всякой интенсивности — в бесконечном пространстве, в котором как бы растворяется *я*.

В самом объекте, т. е. в процессе созидания, пространство и время таким образом могут возникать только одновременно и независимо друг от друга. Они противоположны именно по той причине, что взаимно друг друга ограничивают. Каждое из них само в себе одинаково бесконечно, но только в противоположном смысле. Время конечно только через пространство, пространство — только через время. Одно конечно через другое — это значит, что

одно измеряется и определяется другим. Вот почему самой первоначальной мерой времени является пространство в качестве того расстояния, которое проходится равномерно двигающимся телом в тот или иной отрезок времени, а такой же мерой пространства оказывается время, нужное для пробега этого расстояния равномерно двигающимся телом. И время и пространство таким образом неразрывно связаны.

Но ведь пространство это не что иное, как объективированное внешнее чувство, время же — объективированное внутреннее чувство; следовательно, все, верное по отношению к пространству и времени, остается верным и для внутреннего и внешнего чувств. Объект — это внешнее чувство, определенное внутренним. Значит, экстенсивность в объекте не просто пространственная величина, но экстенсивность, определяемая интенсивностью, иными словами то, что мы называем *силой*. Ибо интенсивность силы измеряется лишь тем пространством, на которое она в состоянии распространяться, не превращаясь в 0. И обратно, это пространство для внутреннего чувства определяется величиной вышеупомянутой силы. Следовательно, интенсивность это то, что соответствует в объекте внутреннему чувству, экстенсивно же в нем то, что соответствует чувству внешнему. Но интенсивность и экстенсивность взаимно друг друга определяют. Объект — это не что иное как время, фиксированное исключительно в его настоящем: такое фиксирование возможно единственно только при помощи пространства, но пространства заполненного, а эта наполненность пространства определяется единственно и исключительно при помощи длительности того времени, которое само уже не в пространстве, но предваряет всякую протяженность (*extensione prior*). Итак, *предопределяющее* пространственную наполненность ведет свое существование исключительно во времени; наоборот, *фиксирующее время*

существуют лишь в *пространстве*. Но ведь существующее в объекте исключительно во времени сводится как раз к тому, в чем объект сопричастен внутреннему чувству. Степень объективности для внутреннего чувства определяется исключительно гранью, общей для внутреннего и внешнего чувства, каковая представляется совершенно случайной. Следовательно, то в объекте, что соответствует внутреннему чувству или что имеет величину во времени, представляется в качестве чего-то безусловно случайного и привходящего — акциденцией; наоборот, необходимым и субстанциальным будет то, что в объекте соответствует внешнему чувству, или имеет известные пространственные размеры.

Наподобие того как объект одновременно и экстенсивность и интенсивность, так же точно он сразу является и *субстанцией* и *акциденцией*, одно неразрывно в нем связано с другим, и лишь в их сочетании объект достигает своего завершения.

Субстанциальность в объекте выражается исключительно в виде пространственной величины, акцидентальное же в нем ведет не к чему иному, как временным размерам. Через пространственную заполненность фиксируется время, определенность же пространственного заполнения предопределяется размером времени.

Если мы от этого добытого нами результата вернемся обратно к отправной точке исследования, то придем к следующему. — Я должно было противопоставить себе объект, дабы признать его в качестве такового. Но в этом противопоставлении для я стали объектом внешнее в внутреннее чувства, тогда как для нас — философствующих — оказалось возможным различить в я пространство и время, в объекте же — субстанцию и акциденцию. — Следовательно, самое различие субстанциального и акцидентального опиралось лишь на то, что одному можно было приписать бытие

исключительно во времени, другому же — исключительно в пространстве. Только в силу свойственной созерцанию акцидентности *я* вообще ограничивается временем; ибо субстанция, существуя только в пространстве, остается в своем существовании также совершенно независимой от времени и вовсе не подвергает интеллигенцию никаким ограничениям в отношении времени.

Поскольку таким образом, а также на основании выше нами дедуцированного акта *я*, для философа стало возможным различать в последнем пространство и время, в *объекте* же — субстанциальность и акцидентность, то, в согласии с уже известным нам методом, возникает вопрос, как могут стать различимыми также и для *самого я* пространство и время, а тем самым субстанция и акциденция.

Время — это всего лишь объективировавшееся внутреннее чувство, пространство — объективировавшееся внешнее. Если оба снова должны стать для нас объектом, то это возможно лишь при помощи созерцания, возведенного в высшую степень, т. е. созерцания созидающего. В обоих случаях мы имеем дело с созерцаниями *я*, и объектом для последнего они могут стать лишь тогда, если будут *выходить за пределы я*. Но что значит быть «вне *я*»? — В данный момент *я* сводится исключительно к внутреннему чувству. Значит, все, что вне *я*, будет относиться к внешнему чувству. Пространство и время, следовательно, могут стать объектами для *я* только в силу созидания, т. е. благодаря тому, что *я* прекращает созидание (ибо это *я* сейчас всего лишь внутреннее чувство), и приступает к нему заново. Но во всем, что ни создается, пространство и время сочетаются между собой в таком же синтезе, какой имел место для внутреннего и внешнего чувства. Значит, мы не добились бы ничего также и при помощи этого вторичного созидания, мы не двинулись бы несколько вперед по сравнению с первым, если бы это вторичное созидание не было

противоположно первому, становясь объектом для я непосредственно путем такого своего противоположения. Но противоположность вторичного созидания первому мыслима лишь в том случае, если первое как-то ограничивает второе. А значит, причина того, что я продолжает созидать не может ни в коем случае заключаться в созидании первом по порядку, ибо оно служит лишь ограничением второго и заранее предполагает ограничиваемое в качестве материала, подлежащего ограничению: мы должны здесь обратиться к бесконечности самого я.

Значит, созидание первого рода может быть основанием лишь для того, что следующий по порядку объект создается с определенной степенью ограниченности, но отнюдь не для того, что я вообще от такого созидания переходит к следующему. Одним словом, лишь акцидентальная сторона созидания второго рода предопределяется предшествующим. Первое созидание мы обозначаем через *B*, второе — через *C*. Если *B* служит основой лишь случайного в *C*, то лишь случайное в первом может предопределять *C*. Ибо, что *C* именно путем *B* ограничивается как раз на этот определенный лад, зависит лишь от того, что *B* само ограничивается определенным образом, т. е. при помощи того, что для него случайно.

Для облегчения исследования и для того, чтобы сразу было видно, какие цели оно преследует, укажем на то, что здесь мы подходим к дедукции причинности. Это тот момент, в свете которого легче чем на всех иных стадиях рассмотрения постичь тот образ действия, при помощи которого в трансцендентальном идеализме выводятся категории. Поэтому да будет нам здесь позволено предпослать некоторые общие соображения относительно нашей методики.

Мы выводим соотношение причинности в качестве той неизбежной предпосылки, при которой единственно я мо-

жет признать за объект предстоящее ему в качестве такового. Если бы представление было вообще чем-то неподвижным для интеллигенции, время же застыло, то для интеллигенции не только бы не было дано многообразие представлений (что само собой разумеется), но даже и наличный в настоящем предмет не был бы признан за существующий.

Последовательность в причинных соотношениях носит характер необходимости. Произвольность в смене вообще первоначально не мыслима. Та произвольность, например, с какой мы просматриваем отдельные части органического целого или произведения искусства, в свою очередь основана на причинной связи. Предположим, что в случае органического целого я беру за начало любую из его частей: я неизменно должен буду от одной переходить к другой, а от ней к следующей, в виду того что в органическом создании все взаимно является причиной и действием одно для другого. Это не имеет места в случае произведения искусства: здесь ни одна часть не служит причиной другой, но все же одна предполагает другую в творческой мысли художника. И так происходит повсюду, где смена представлений кажется произвольной, например, при просмотре отдельных частей неорганической природы, где также мы имеем общую взаимообусловленность всех частей.

Все категории являются теми способами действия, при помощи которых впервые у нас возникают сами объекты. Для интеллигенции не существовало бы вообще объекта, если бы не было причинного соотношения, и последнее именно по этой причине неразрывно связано с объектами. Когда мы высказываем суждение: *A* — причина *B*, то это значит ни больше, ни меньше как: последовательность, в какой они являются, дана не только у меня в мыслях, но заключена в самих объектах. Ни *A*, ни *B* не могли бы вообще существовать, если бы не находились в таком соотноше-

нии. Здесь таким образом мы имеем не просто смену вообще, но такую смену, которая обуславливает сами объекты. Но что понимает идеализм под той противоположностью, которую он устанавливает между тем, что только в мыслях, и самими объектами? Смена носит объективный характер — на языке идеализма это значит, что основание ей нужно искать не в сознательном ходе моей мысли, но в бессознательном созидании. Что основание этой смены лежит не в нас — означает ни более ни менее как следующее: пока эта смена не дана, мы ее не осознаем, но ее развертывание и осознание этого развертывания сводятся к одному и тому же. Смена должна нам представляться неразрывно связанной с явлениями, равно как явления не могут выступать помимо этой смены. В отношении опыта результат поэтому будет один и тот же, будем ли мы считать смену твердо укорененной в вещах или, наоборот, вещи укорененными в смене. В обыденной интеллигенции принимается в расчет лишь вообще неразрывная связь между тем и другим. Поэтому совершенно бессмысленно возникновение смены приписывать интеллигенции, вещи же считать чем-то независимым от последней. По крайней мере нужно было бы стоять за равную независимость от представлений и того и другого: и смены и объектов — вещей.

Мы возвращаемся обратно к нашему ходу мыслей. Но чем же было *В*? Неразрывным сочетанием субстанции и акциденции. Поскольку оно субстанция, то представляется ничем иным, как самим временем, оцепеневшим в его течении, ибо субстанция возникает для нас тогда, когда мы сковываем бег времени, и обратно. Если таким образом существует последовательность во времени, то субстанция сама опять-таки должна быть чем-то пребывающим во времени. В соответствии с этим субстанция не может ни возникать, ни уничтожаться. Не может возникать; ибо при

предположении, что нечто возникает, нужно было бы предпослать ему такой момент, когда этого возникающего еще не было, но таковой в свою очередь должен быть к чему-то твердо приурочен, следовательно, в нем надлежит быть чему-то пребывающему. Значит, то, что у нас на глазах так будет возникать, всегда окажется тем или иным определением пребывающего, но не самим пребывающим, остающимся всегда одним и тем же. В столь же малой степени можно говорить и об уничтожении субстанции: ибо, когда что-нибудь уничтожается, должно в то же время оставаться и нечто пребывающее, к чему можно было бы приурочить момент уничтожения. Следовательно, исчезнувшим, прешедшим было бы не само пребывающее, но лишь одно из его определений.

Если, таким образом, ни один предмет, в отношении субстанциальности, не в состоянии ни вызывать, ни уничтожать другой, то все последующее лишь в части своей акцидентальности может быть предопределено предшествующим, а также и в предшествующем лишь акцидентность является тем, что предваряет акцидентность последующего.

Так вот благодаря тому, что в *B* акцидентность предопределяет *C*, в предмете происходит разделение на субстанцию и акциденции: первая пребывает, тогда как последние сменяются: пространство неподвижно, тогда как время течет, и оба они в отдельности становятся объектом для *я*. Но именно по этой причине последнее видит себя попавшим в новое состояние, а именно чувствует себя вовлеченным в произвольную смену представлений, и вот именно это состояние должно стать предметом нашей рефлексии.

«Акцидентность *B* таит в себе основание к акцидентности *C*». — Это опять-таки ведомо лишь нам, следящим за судьбами *я*. Но теперь также и сама интеллигенция должна признать в акцидентности *B* основу акцидентности

и в *C*, но это невозможно без противоположения в едином акте *B* и *C* и нового их сопряжения между собой. Противоположность, существующая между ними, очевидна, ибо *B* вытесняется *C* из сознания и относится назад к предшествующему моменту, *B* это причина, *C* — следствие, *B* — ограничивающее, *C* — ограничиваемое. Но как то и другое могут стать опять сопряженными — остается непонятным, ибо *я* оказывается сейчас ничем иным, как сменой первоначальных представлений, из которых одно вытесняет другое (по той же самой причине, по которой *я* от *B* вынуждается перейти к *C*, от *C* оказывается теперь вынужденный переход к *D* и т. д.). Но ведь нами было установлено, что только акциденции могут возникать и уничтожаться, отнюдь не субстанции. Но что такое субстанция? Она сама оказывается ничем иным, как временной приуроченностью. Следовательно, также и субстанции не могут сохраняться (само собой разумеется для *я*, ибо бессмысленно задавать вопрос, как субстанции могут пребывать, скажем, для самих себя); ведь время сейчас вообще никак не закреплено, но течет (точно также не в себе, но только для *я*); субстанции, таким образом, не могут быть закреплены неподвижно, ибо даже *я* чужда такая неподвижность, так как оно сейчас оказывается ничем иным, как самой этой сменой. —

Это состояние интеллигенции, при котором она оказывается всего лишь интеллигенцией, впрочем носит промежуточный характер, улавливаемый тут одним лишь философом, ибо сама интеллигенция неизбежно от этого состояния переходит к следующему.

Все же субстанции обязаны сохраняться, если должно быть возможным противоположение *C* — *B*. Но такое закрепление смены возможно не путем ли только того, что в нее вносится различие направлений. Смена в состоянии идти лишь в одном направлении. Беря эту направленность в ее отвлечении от смены, мы получаем как раз время,

которому на взгляд извне свойственно лишь одно измерение.

Но противоположность направлений в смене может возникнуть лишь тем путем, что *я*, будучи вынужденным переходить от *В* к *С*, вместе с тем откидывается и обратно к *В*; ибо в таком случае сможет быть снята противоположность направлений, смена окажется установленной, и эта установленность распространится также и на субстанции. Но ведь *я* может откидываться от *С* к *В* только тем же самым способом, каким оно вынуждалось переходить от *В* к *С*. А именно в такой же степени, как в *В* таилось основание к известной определенности *С*, так же и последнее должно сейчас явиться основанием для тех или иных определений *В*. Но ведь этой именно определенности в *В* не могло быть, пока не существовало *С*; ибо основание это должно заключаться в акцидентности *С*, последнее же в качестве именно такой определенности возникает для *я* только теперь; правда, *С* в качестве субстанции могло быть и до того, но о том *я* ничего пока не было ведомо, для него это возникает только теперь, именно в качестве такой определенности; следовательно, также и вышеупомянутая определенность в *В*, основание которой содержится в *С*, может возникать лишь в этот момент. Итак, в одном и том же нераздельном моменте, когда *В* определяется *С*, в свою очередь *С* должно определяться *В*. Но ведь *В* и *С* противопологаются в сознании, следовательно, — полагание в *С* неизбежно должно оказаться неполаганием в *В*, и обратно, так что, если определение *С* через *В* носит положительный характер, то обратная зависимость *В* от *С* должна полагаться последним в смысле отрицательном.

Едва ли требуется заверение в том, что выше нами дедуцированы все черты, характерные для взаимодействия. Без помощи взаимодействия вообще нельзя построить никакого причинного соотношения, ибо в том случае, если субстан-

ции не будут взаимно закреплены на основе существующего между ними соотношения, устраняется вообще возможность какой-либо связи между причиной и действием, и та противоположность, обязательность которой мы выставили выше, оказывается неосуществимой. Но такая закрепленность возможна лишь в том случае, если соотношение причинности будет носить обоюдный характер. Ибо, если бы субстанции не находились во взаимодействии, то, хотя бы обе из них и могли полагаться в сознании, но только таким образом, что одна полагалась бы тогда, когда не полагается другая, и наоборот, но не так, чтобы в один нераздельный момент вместе с полаганием одной полагалась бы и другая, а это необходимо для того, чтобы обе получили со стороны я обязательное признание в качестве находящихся в причинном соотношении. Такое положение, а именно, не то что полагается сначала одна, а потом другая, но обе вместе — мыслимо лишь в том случае, если одна полагается взаимно через другую, т. е. когда каждая является причиной такой определенности в другой, которая в противоположении своем соответствует тому, что полагается в первой, одним словом, здесь требуется взаимодействие между обеими этими субстанциями.

Путем взаимодействия приобретает устойчивость смена, и в объекте восстанавливается момент настоящего, с чем связано вышеупомянутое одновременное наличие субстанции и акциденции. *В* и *С* сразу являются и причиной и действием. В качестве причины берется сторона субстанциальности, ибо причиной мы можем признать лишь то, что созерцается в своей пребываемости, *действием* же оказывается *акциденция*. Таким образом, путем взаимодействия снова достигается синтетическая объединенность причины и действия. Возможность признания объекта в качестве такового таким образом для я обуславливается необходимостью смены и взаимодействия, причем первый момент спи-

мает настоящее, (дабы я могло выходить за пределы объекта), второй же — вновь его восстанавливает.

Но отсюда еще не следует, что *B* и *C* вследствие того, что в один и тот же момент они являются друг для друга и основанием и определенностями, должны сохранять свою совместность также и впредь. Для самой интеллигенции эта совместность сохраняется лишь один момент, ибо поскольку созидание здесь идет неуклонно и до сих пор не имеется никаких оснований к тому, чтобы оно как-либо подверглось ограничению, то мы все снова и снова увлекаемся потоком перехода. Таким образом, в этом еще нельзя искать объяснения тому, как я доходит до принятия совместности *всех* решительно субстанций в мире, т. е. до признания общего взаимодействия.

Одновременно с взаимодействием оказывается дедуцированным также и понятие сосуществования. Для всякого сосуществования требуется акт интеллигенции, и тут мы имеем не что иное, как предпосылку изначальной смены наших представлений. Субстанции не являются чем-либо отличным от сосуществования. Фиксирование субстанций в качестве таковых означает полагание сосуществования, и наоборот, сосуществование сводится к обоюдному фиксированию между собой субстанций. Если это действие интеллигенции идеально, т. е. воспроизводится с сознанием, то отсюда возникает для меня пространство в качестве простой формы сосуществования или совместности. Вообще лишь благодаря категории взаимодействия пространство становится формой сосуществования, категория же субстанции представляет его в форме экстенсивности. Пространство таким образом оказывается ничем иным, как деятельностью интеллигенции. Пространство мы можем определить в качестве застывшего времени, время же наоборот — в качестве текучего пространства. В пространстве, рассматриваемом самом по себе, все дается подле, тогда как во времени, достигшем степени объектив-

ности, все следует одно за другим. Таким образом, одинаково как пространство, так и время, в качестве таковых, могут объективироваться лишь благодаря смене, ибо только при наличии таковой пространство *покоится*, время же *течет*. В синтетическом же своем объединении одинаково как пространство, так и объективировавшееся время оказываются во взаимодействии. *Одновременность* и является таким объединением; сосуществование в пространстве, когда привходит сюда определение времени, превращается в одновременность. То же самое происходит и с последовательностью во времени, когда привходит определенность пространства. — Единственно времени изначально присуще направление, хотя точка, указывающая это направление, и удалена в бесконечность; но именно по той причине, что времени изначально присуща направленность, мы в состоянии различить здесь только лишь одно направление. В пространстве изначально не существует никакой направленности, ибо все направления здесь взаимно друг друга уничтожают; в качестве идеального субстрата всякой последовательности оно оказывается абсолютным покоем, абсолютным отсутствием интенсивности и в силу этого ничем. — Издавна философов в отношении пространства смущало как раз то, что оно обладает всеми предикатами «ничто» и в то же время не может быть принято за «ничто». — Именно по той причине, что в пространстве изначально не существует никакого направления, в нем оказываются данными все направления сразу, лишь только сюда привходит направленность. Но соотношение причинности в его чистом виде дает лишь одно направление: я могу переходить только от *A* к *B*, но не обратно, и лишь при помощи категории взаимодействия все направления становятся одинаково возможными.

В предшествующих исследованиях содержится полная дедукция категорий отношения, и, поскольку изначально только таковые и существуют, всех категорий вообще, если

не для самой интеллигенции (ибо лишь на ступени следующей эпохи может быть объяснено, как последняя доходит до их признания), то по крайней мере для философа. Если подвергнуть рассмотрению таблицу категорий у Канта, то обнаруживается, что в каждом разделе идут две противоположные друг другу категории, а третья представляется объединением этих двух. При помощи соотношения субстанции-акциденции определяется, например, лишь один единственный объект, соотношение же причины-действия дает множество предметов, а при помощи взаимодействия все они снова выступают в качестве единого объекта. — Первым соотношением полагается в объединении нечто такое, что подвергается снятию во втором соотношении, с тем чтобы вновь подвергнуться синтезу — в третьем. Далее две первых категории являются всего лишь идеальными факторами, и лишь следующая за ними третья обладает реальностью.¹² Таким образом в первоначальном сознании, или в самой интеллигенции, поскольку она вовлечена в механизм представления, не могут встречаться ни единичный объект в качестве субстанции и акциденции, ни в такой же мере соотношение причинности в его чистом виде (т. е. такое, при котором смена шла бы лишь в одном направлении). Только лишь благодаря категории взаимодействия объект впервые становится субстанцией и акциденцией, причиной и действием одновременно. Поскольку объект является синтезом внутреннего и внешнего чувства, он находится в необходимом соприкосновении с предшествующим и последующим моментами. В соотношении причинности этот синтез снимается, поскольку субстанции сохраняются для внешнего чувства, тогда как для внутреннего чувства развертывается смена акциденций. Но соотношение причинности само в качестве такового не может быть признано без того, чтобы обе субстанции, в него вовлеченные, не сочетались снова воедино, и так этот синтез осуществляется дальше вплоть

до идеи природы, где все субстанции вступают в единство, находящееся во взаимодействии лишь с самим собой.

При помощи этого абсолютного синтеза фиксируется всякая произвольная смена представлений. Так как до сих пор мы не могли подыскать никакого основания тому, чтобы *я* целиком изымалось из развертывающейся смены и поскольку для нас постижимы лишь относительные, но отнюдь не абсолютные синтезы, то заранее можно предвидеть, что представление о природе, как абсолютной цельности, в которой устранены все противоположности, а весь ряд причин и действий охвачен абсолютно органическим единством, невозможно на основе одного только изначального механизма представления, ведущего нас лишь от предмета к предмету и не выходящего за пределы относительного синтеза, но требует от интеллигенции *свободного* акта, до сих пор нам еще совершенно неведомого.

В ходе нынешнего исследования мы нарочно оставляли необъясненными целый ряд отдельных моментов, стараясь о том, чтобы возможно меньше нарушалась связность всей нашей дедукции, но теперь на все это обязательно нужно обратить внимание. Так до сих пор нами лишь просто принималось, что в самой интеллигенции заключается причина того, почему она не в состоянии остановиться в своей порождающей деятельности. Ибо не в созидании первого порядка, но в интеллигенции вообще должна была заключаться причина того, что *я вообще* продолжало заниматься созиданием. Причина этого заключена уже в тех основоположениях, которые были нами выдвинуты выше.

Я не может быть сочтено ни созидающим изначально, ни созидающим по произволу. Сущность и природа интеллигенции определяются исконным противостоянием. Но ведь в изначальном своем виде *я* представляется чистой и абсолютной тождественностью, к восстановлению которой оно должно неуклонно стремиться, но это возвращение связано с нали-

чем такой изначальной двойственности, которая никогда не может быть до конца снята в качестве отрицательной предпосылки. Если таким образом *я* оказывается вовлеченным в непрестанное созидание, то это возможно лишь благодаря тому, что предпосылка последнего, вышеуказанная изначальная борьба противоположных деятельностей, до бесконечности все снова и снова восстанавливается в *я*. Но ведь эта борьба должна завершиться созидающим созерцанием. Раз же она действительно завершается, то интеллигенция целиком и без остатка переходит в объект, становится уже объектом, а не интеллигенцией, каковой она остается, лишь покуда длится вышеупомянутая борьба; стоит борьбе завершиться, и мы будем иметь уже не интеллигенцию, но материю, объект. Значит, раз только всякое вообще знание опирается на вышеупомянутую противоположность между интеллигенцией и объектом, нужно признавать невозможным снятие этой противоположности в пределах какого ни на есть отдельного предмета. Но как оно все же находит себе выражение в конечном объекте, это ни в коем случае нельзя было бы объяснить, не носи каждый предмет лишь видимости единичности и не будь он порожаем в качестве части бесконечного целого. Но что снятие противоположности осуществимо лишь в бесконечном предмете — это может быть мыслимо только тогда, если бесконечность свойственна самому этому противоположению, благодаря чему осуществимость приобретают лишь опосредствующие звенья синтеза, но никогда не могут перейти друг в друга крайние члены вышеуказанного противостояния.

Но разве в действительности нельзя показать того, что наше противоположение обязано быть бесконечным, поскольку борьба тех двух деятельностей, на которые оно опирается, неизбежно должна длиться вечно. Интеллигенция никогда не может расширяться в бесконечность, ибо этому препятствует ее стремление обращаться вспять к самой себе. Но в такой же малой степени абсолютным может стать ее

возвращение к самой себе, ибо тут служит препятствием стремление в бесконечность. Стало быть, никаких посредствующих звеньев здесь быть не может, и всякое синтезирование носит лишь относительный характер.

Если же мы желаем более точно установить механизм созидания, то должны исходить лишь из того, что оно обусловлено невозможностью преодоления абсолютного противоположения, с одной стороны, и необходимостью такого преодоления, с другой. В том результате, который так получается, противоположность может быть преодолена не абсолютно, но лишь частично. Помимо противоположности, которая преодолевается в этом результате, остается еще другая, которая в свою очередь подлежит преодолению в следующем результате. Таким образом, каждый возникающий на этом пути результат, из-за того, что он лишь частично преодолевает бесконечное противоположение, обуславливает возникновение следующего, который, опять-таки преодолевая противоположность лишь частично, ведет к третьему. Все эти результаты соподчинены один другому и в конце концов первому, ибо каждый предшествующий в этом ряде момент содержит в себе противоположность, обуславливающую возникновение последующего. Если мы учтем, что сила, соответствующая созидательной деятельности, является собственно синтетической силой природы или тяготением, то мы убедимся, что эта включенность сводится к взаимной включенности друг в друга небесных тел, что действительно имеет место во вселенной, так, что организация последней в виде такой системы, где одно сохраняет свое бытие через другое, оказывается ничем иным, как организацией самой интеллигенции, которая во всех своих созданиях стремится к обретению точки абсолютного равновесия, точки, отодвигающейся при этом в бесконечность.

Но именно такое объяснение механизма созидания, осуществляемого интеллигенцией, непосредственно вовлекает нас

в новую трудность. Всякое эмпирическое сознание начинает с наличного объекта, и уже на самых первых порах видит себя вовлеченным в определенную последовательность представлений. Но дело-то в том, что единичный объект возможен лишь в качестве части вселенной, и смена, опирающаяся на соотношение причинности, уже сама по себе предполагает не только множественность субстанций, но взаимодействие, или динамическое сосуществование их всех. Противоречие, таким образом, заключается в том, что интеллигенция, в процессе осознания этих субстанций, может включаться лишь в определенном месте всей этой последовательности, и раз так, то нужно предполагать всю целокупность субстанций и взаимодействия между ними. Это служит независимо от сознания существующей предпосылкой всякой возможной смены существования.

Это противоречие может быть снято единственно путем различения абсолютной и конечной интеллигенций, в чем вместе с тем можно видеть новое доказательство того, что мы, сами о том не ведая, ставим порождающее *я* в условия новой или определенной ограниченности. Более точное рассмотрение приводит к следующему результату.

Если *я* вообще изначально ограничено, то неизбежно существование вселенной, т. е. взаимодействия субстанций вообще. При помощи этой изначальной ограниченности, или, что тоже самое, в силу изначальной распри в самосознании, для *я* возникает мироздание, не постепенно, но путем единого абсолютного синтеза. Но эта изначальная или первичная ограниченность, которая во всяком случае объяснима на основе самосознания, не дает уже больше при помощи последнего объяснения той особой ограниченности, которая остается, таким образом, совершенно необъяснимой. Путем именно этой ограниченности, которую ниже мы станем именовать вторичной, интеллигенция уже на самых первых порах эмпирического сознания должна себе представиться так сей-

час существующей, приуроченной к определенному моменту временного ряда. Но то, что в этом ряду происходит со второй ограниченностью, все целиком уже положено первичной, с той только разницей, что в этом последнем случае все полагается сразу, и абсолютный синтез возникает для я не путем нарощения частей, но в качестве единого целого; и происходит это также не во времени, ибо всякая временность сама всего лишь полагается в упомянутом синтезе, тогда как в эмпирическом сознании такая целостность может быть порождена лишь путем постепенного синтеза частей, т. е. исключительно в форме ряда сменяющих друг друга представлений. А поскольку интеллигенция существует не во времени, а дается от века, она оказывается ничем иным, как тем самым синтезом, о котором у нас идет речь, и в силу этого в порождении своем она не может иметь ни начала, ни конца; поскольку же она ограничена, то и во временной ряд может вступать лишь в определенный момент. Дело не в том, чтобы бесконечная интеллигенция была отлична от конечной или первая существовала как-то помимо второй. Ибо, если я отвлекусь от особенной ограниченности конечной интеллигенции, то в ней я обнаружу само же бесконечное. Если же эта ограниченность мною привносится, то абсолютность интеллигенции именно потому преодолевается, и перед нами оказывается одна только конечная интеллигенция. Точно также существующее соотношение не нужно себе представлять так, будто абсолютный синтез и вышеупомянутое включение в определенный момент эволюции это два отличных акта: скорее наоборот, в едином изначальном действии для интеллигенции возникают одновременно и мироздание и тот определенный в развертывании момент, к которому приурочивается эмпирическая осознанность или — говоря точнее — путем одного и того же акта для интеллигенции возникают как первая, так и вторая ограниченность. Вторая представляется необъяснимой лишь по-

тому, что она полагается одновременно с первой, но при этом в отношении своей определенности не может быть выведена из последней. Эта определенность таким образом представится в качестве решительно и во всех отношениях случайного, что идеалистом может быть объяснено только на основании абсолютного действия интеллигенции, тогда как реалисту — напротив — приходится прибегать к тому, что он называет роком или судьбой. Но легко видеть, почему тот момент, с которого начинается сознание, должен представиться интеллигенции в качестве определяемого совершенно без всякого содействия со стороны последней; ибо как раз по той причине, что только лишь в этот момент возникает сознание и вместе с ним свобода, все, что находится по ту сторону этой грани, должно представиться в качестве совершенно независимого от нашего свободного усмотрения.

Сейчас мы так далеко продвинулись в прослеживании интеллигенции в ее раскрытии, что уже в состоянии ограничить ее определенным рядом представлений, которые лишь с известного момента начинают осознаваться. Только что нами предпринятое исследование стремилось ответить лишь на тот вопрос, как интеллигенция могла включиться в эту смену, поскольку же мы нашли, что для интеллигенции вторичная ограниченность должна возникать одновременно с первоначальной, то в силу этого сейчас же для нас становится ясным, что при самых же первых проблесках сознания мы могли встретиться с интеллигенцией лишь в точно таком ее виде, в каком она на деле нами преднаходилась, т. е. в качестве чего-то включенного в определенную серию смен. Такого рода исследования в значительной степени способствовали уяснению той задачи, которая собственно и разрешается трансцендентальной философией. Каждый в праве *самого себя* рассматривать в качестве объекта таких изысканий. Но для выяснения своей собственной сущности

он должен предварительно отвлечься от всякой своей индивидуальности, ибо она-то как раз и требует себе объяснения. Если бы были устранены все грани, создающие индивидуальность, то в результате мы снова получили бы одну только абсолютную интеллигенцию. Снимая же и грани интеллигенции, мы оказываемся лицом к лицу с тем же самым абсолютным *я*. Стоящая перед нами задача сводится как раз к объяснению того, как может быть объяснена абсолютная интеллигенция на основании этого действия абсолютного *я* и потом уже на основе действия абсолютной интеллигенции выведена вся та система ограниченности, которая создаст мою индивидуальность. Но раз устранено все, что служило гранью для интеллигенции, то чем же мы можем воспользоваться в качестве основы для объяснения именно такого, а не иного рода действия? Я замечаю, что, устраняя из *я* всякую индивидуальность и даже те грани, в силу которых оно становится интеллигенцией, я все же не в состоянии уничтожить основной особенности *я*, в силу которой оно одновременно является и субъектом и объектом для самого себя. Следовательно, *я* само в себе и согласно своей природе, еще до того, как оно подвергается тем или иным специальным ограничениям, оказывается изначально ограниченным в своей деятельности в силу того только, что оно само для себя объект. Из этого самого первого исконного ограничения активности непосредственно проистекает абсолютный синтез тех противоборствующих сил, противоположность которых ведет к вышеуказанной ограниченности. Если бы интеллигенция пребывала в тождественности с этим абсолютным синтезом, то получилось бы всего только мироздание, но не интеллигенция. Интеллигенция для того, чтобы быть таковой должна получить возможность выходить за пределы такого синтеза с тем, чтобы породить его во второй раз уже сознательно; но это в свою очередь невозможно, если к этой первичной ограниченности не присоединяется вторичная

или особенная, которая уже не может состоять в том, что интеллигенция вообще созерцает мироздание, но требует созерцания последнего с известной определенной точки зрения. Следовательно, трудность, на первый взгляд представляющаяся неразрешимой, а именно, что все существующее должно быть объяснено на основании действий *я* и что в то же время интеллигенция может включаться лишь на определенном этапе того ряда последовательных смен, который уже заранее предопределен,—эта трудность разрешается путем различения между абсолютной и специфицированной интеллигенцией. Последовательность, в которую включается твое сознание, определяется не тобой в той мере, в какой ты выступаешь в качестве индивидуальности, ибо в этом отношении ты не созидашь, а сам оказываешься созданным. Вышеупомянутая последовательность представляется всего лишь развертыванием того абсолютного синтеза, в котором полагается все, что только ни случается и ни подлежит совершению в будущем. Для того, чтобы ты был этой определенной интеллигенцией, необходимо нужно, чтобы ты представлял как раз эту последовательность. Необходимо, чтобы эта последовательность представилась тебе в качестве предопределенной независимо от тебя, такой, на порождение которой заранее ты не мог бы рассчитывать. Не то чтобы она развертывалась сама по себе; ибо лежащее вне сферы твоего сознания представляется чем-то от тебя независимым, в этом именно и заключается тебе присущая ограниченность. Уничтожьте последнюю — и не станет никакого прошлого, с полаганием же одного становится необходимым и другое, обладающее точно такой же — не большей и не меньшей — реальностью. За пределами определенной (специфицированной) ограниченности простирается сфера абсолютной интеллигенции, по отношению к которой ничто не начинает быть и ничто не становится, ибо для нее все существует сразу, или вернее она сама представляется всем. Таким образом, единственно

только время служит гранью между абсолютной, не осознающей еще себя в качестве таковой интеллигенцией и интеллигенцией сознательной. Для чистого разума времени не существует, все для него представляется существующим и существующим сразу, для разума же, поскольку он эмпиричен, все возникает и при том возникает в качестве последовательной смены.

Прежде чем мы приступим к дальнейшему прослеживанию судеб интеллигенции, мы должны обратить наше внимание на ряд более детальных особенностей вышеупомянутой последовательной смены. Эти особенности даются одновременно с нашей дедукцией самой последовательности, и отсюда, как заранее можно ожидать, мы в состоянии сделать ряд дальнейших выводов.

а. Сама последовательность, как нам известно, оказывается ничем иным, как развертыванием исконного и абсолютного синтеза; то, на что мы натываемся в данном ряду, таким образом уже заранее предопределено последним. Одновременно с первоначальным ограничением полагаются все определенные стороны мироздания, со вторичным же, благодаря которому я становлюсь именно *этой* интеллигенцией — все то определенное, что сопутствует возникновению этого объекта в моем сознании.

б. Вышеуказанный абсолютный синтез является актом, который совершается вне всякого времени. С каждым эмпирическим сознанием время как бы наново начинается; этому не мешает то, что всякое эмпирическое сознание всегда предполагает известное время в качестве протекшего, ибо такое сознание возникает неизбежно на известном этапе общей эволюции. По этой причине для эмпирического сознания никогда не может быть никакого начала во времени, кроме того, что дается абсолютной свободой. В силу этого можно утверждать, что всякая интеллигенция является абсолютным началом во времени, абсолютным разделом, как бы

заброшенным в не знающую временных пределов бесконечность и там положенную так, что с этого момента собственно и начинается всякая временная бесконечность.

Весьма обычным возражением против идеализма является то, что представления о внешних вещах доходят до нас совершенно произвольно, что мы тут решительно ничего не привносим с нашей стороны и что, не говоря уже о каком-либо их порождении, вынуждены принимать их так, как они нам даются. Чтобы иметь возможность созерцать объект в качестве такового, я должно полагать момент прошлого в виде основы для настоящего; таким образом прошедшее все вновь возникает в силу действия интеллигенции и необходимо лишь постольку, поскольку необходимо для я это движение вспять. Но что в настоящий момент может возникать лишь то, что действительно возникает, причину этого нужно искать исключительно и единственно в бесконечной последовательности духа. В настоящее время для меня может возникнуть именно этот объект с такими, а не другими особенностями, как раз в силу того, что в предшествующий момент мною было порождено нечто, служащее основанием именно для таких, а не других особенностей. Как это интеллигенция, лишь только она приступает к порождению, тотчас же видит себя вовлеченной в целую систему вещей, тому пример бесчисленное множество аналогичных случаев, когда разум в силу свойственной ему последовательности, раз приняв то или иное за предпосылку, вовлекается в сложнейшую систему, даже тогда, когда предпосылка избрана совершенно произвольно. Так, например, не существует более сложной системы, нежели система тяготения, которая для своего создания потребовала самого мощного напряжения со стороны человеческого духа, и в то же время разбираться в этом лабиринте движений заставил астрономов весьма простой закон, и он же послужил тут путеводной нитью. Вне всякого

сомнения, десятичная система счета избрана нами совершенно произвольно, и в то же время математик, взяв ее за предпосылку, видит себя вовлеченным в такую массу всяких следствий (как например, замечательные свойства десятичных дробей), какие, может быть, никем еще не были до конца раскрыты.

В порождении настоящего момента, таким образом, интеллигенция никогда не бывает свободной, поскольку она была созидающей и за момент до того. Стоит только приступить к созиданию, и ее свобода словно улетучивается навсегда. Но для я как раз и не существует этого приступа к созиданию, ибо опять-таки к специфической ограниченности интеллигенции принадлежит то, что она и выступает в качестве чего-то, вообще начинающего представлять. Стоит отвлечься от этой ограниченности, и я оказывается извечным, таким, для созидающей деятельности которого нельзя указать начала. Когда высказывается суждение, что интеллигенция приступила к созиданию, то судит так всегда она сама согласно определенной закономерности; значит отсюда следует во всяком случае, что она оказывается приступающей к созиданию для самой себя, но никогда не бывает такой объективно, или в себе.

Идеалист не может обойти вопроса, как он доходит до признания прошлого и что ему служит ручательством в таком. Настоящее объясняется каждым на основании его созидающей деятельности, но как происходит принятие бывшего ранее, чем порождение началось? Было ли прошлое таковым в себе — это такой же трансцендентный вопрос, как вопрос о существовании вещи в себе. Прошедшее существует лишь в силу прошлого, следовательно, для каждого оно является таковым лишь в силу ему искони свойственной ограниченности; если отвлечься от этой ограниченности, то все происходящее и все происшедшее оказывается порождением единой интеллигенции, которая не имеет себе ни начала, ни конца.

Если мы стремимся внести временную определенность вообще в абсолютную интеллигенцию, которой свойственна не эмпирическая, но абсолютная вечность, то такая интеллигенция оказывается всем, что есть, было и будет. Но эмпирическая интеллигенция для того, чтобы быть определено такой, должна перестать быть всем, обязана выйти из вневременности. Первоначально для интеллигенции существует единственно только настоящее; вследствие бесконечного стремления этот момент настоящего становится залогом будущего, но эта бесконечность не носит теперь больше абсолютного, т. е. вневременного характера, но становится эмпирической в силу бесконечности, порождаемой сменой представлений. Правда, интеллигенция стремится в каждый отдельный момент осуществить абсолютный синтез согласно словам Лейбница: в любой момент времени в душе рождается представление о мироздании. Но поскольку это для нее не осуществимо путем абсолютного деяния, то все это она пытается представить путем последовательных актов, развертывающихся во времени.

с. Поскольку время само в себе и первоначально выступает исключительно в виде грани, то созерцанию извне, т. е. в связи с пространством, оно может представляться лишь в виде движущейся точки, т. е. линии. Но линия служит самым исконным наглядным изображением движения: всякое движение созерцается таковым лишь тогда, когда мы его рассматриваем в виде линии. Таким образом, мы получим движение, если извне станем созерцать смену представлений в ее первоначальном виде. Но ведь интеллигенция и стремится к тому, чтобы сохранить свою тождественность на протяжении всего ряда смен, и не будь этого стремления интеллигенции, такая тождественность поминутно снималась бы при переходе от одного представления к другому. Вот почему такой переход должен совершаться при помощи величины, которая является сплошной, т. е.

состоит из частей, всегда допускающих дальнейшее дробление.

Но переход этот совершается во времени, следовательно, время и оказывается подобной величиной. И поскольку всякая смена интеллигенции первоначально представляется во внешнем виде движения, то закон непрерывности оказывается основным законом всякого движения.

Таким же точно образом доказывается, что и пространство обладает подобным свойством.

Смена и все временные изменения оказываются ничем иным, как развертыванием абсолютного синтеза, путем которого все заранее предопределяется, но последнее основание всякого движения нужно искать в ведущих к самому этому синтезу началах, сводящихся в свою очередь к исходной противоположности, значит, основу всякого движения следует искать в том, что ведет к такой противоположности. Она может преодолеваться лишь на один момент, поскольку дается в бесконечном синтезе на примере конечного предмета. Момент-за-моментом противоположность возникает все снова и тотчас же преодолевается. Это возникновение наново и преодоление наново в каждый момент должны служить последней основой для всякого движения. Это положение, служащее основным началом физики сил, находит себе место в трансцендентальной философии, наподобие других основоначал подчиненных наук.

IV

В той смене, которую мы только что описали, интеллигенция учитывает не ее, как таковую, в виду полной ее произвольности, но себя самое. Она жаждет самое себя, но именно потому себя же избегает. Раз войдя в эту смену, она уже не в состоянии взирать на себя иначе, как на действительность, выступающую в ней самой. Но ведь мы уже дедуцировали, основываясь на взаимодействии, свойственное

интеллигенции в этой смене самосозерцание. Но последнее пока что мы могли постигнуть лишь в качестве относительного, а не абсолютного синтеза, т. е. не в виде созерцания *всей* череды представлений. Нельзя вообще никак помыслить возможность превращения в объект всей смены без того, чтобы она не подверглась ограничению.

Таким образом тут волей-неволей мы приходим к третьему роду ограниченности, которая замыкает интеллигенцию в еще более узком кругу. Но пока что такую ограниченность приходится выдвигать лишь в качестве постулата. Первое ограничение, налагаемое на *я*, сводилось к тому, что оно вообще — интеллигенция, второе к тому, что здесь мы должны исходить только от наличного момента или вообще включаться лишь в определенный момент ряда. Но начиная по крайней мере с этого момента ряд может быть продолжен в бесконечность. Но если далее эта бесконечность в свою очередь не подвергнется ограничению, то никак нельзя понять, как интеллигенция сможет выйти из этого своего процесса созидания и взглянуть на самое себя, как на нечто занятое созиданием. До сих пор интеллигенция и само изменение были чем-то единым; теперь же если интеллигенция стремится себя созерцать в этой изменчивости, то она должна быть противоположена последней. Но ведь изменчивость сводится к перемене состояний, стать же объектом созерцания сама изменчивость может лишь в том случае, если субстанциальное в ней будет созерцаться в виде пребывающего. Но субстанциальным в вышеупомянутой бесконечной смене и представляется как раз сам абсолютный синтез, который и не возникал, но существует от века. Но интеллигенция не в состоянии сделать объектом созерцания абсолютный синтез, т. е. мироздание, не превратив его в нечто конечное. Значит, интеллигенция не может созерцать и смену без того, чтобы даваемое ей в созерцании мироздание не подверглось ограничению.

Но ведь интеллигенция в столь же малой степени может прекратить созидание, как и положить конец своему существованию как интеллигенции. Значит, вышеупомянутая смена представлений не может для нее подвергнуться ограничению без того, чтобы снова не стать бесконечной в пределах этого ограничения. В качестве примера непосредственно это уясняющего мы тотчас же можем привести наличие во внешнем мире такой постоянной смены изменений, которые не теряются в бесконечности, но ограничены определенным циклом, по которому они идут. Так, эта смена одновременно и конечна и бесконечна: конечна, поскольку она никогда не переходит известной грани, бесконечна, в силу постоянного возврата вспять. Круг представляется истинным синтезом конечности и бесконечности, в этот круг должна переходить также и прямая линия. Смена лишь внешне разворачивается по прямой линии и постоянно возвращается к прежней точке.

Но интеллигенция должна созерцать смену в качестве чего-то в себе замкнутого; без сомнения, в силу этого для нее должно получиться что-то новое, и так ей снова не удастся дойти до созерцания смены, ибо вместо этого возникнет нечто совсем другое. Вопрос в том, каково же будет это вновь возникшее.

Про органическую природу можно сказать, что в ней мы имеем пример самого явственного доказательства трансцендентального идеализма, ибо любое растение является символом интеллигенции. Если для растения усвояемый им и известным образом формируемый материал уже как-то преобразован в окружающей природной среде, то откуда он может взяться для интеллигенции, которая абсолютна и единственна? Последняя должна быть чем-то абсолютно органическим, раз она сама из себя производит как материальное содержание, так и форму. В первоначальной смене представлений она представляется нам в форме деятельности, которая неуклонно служит для самой себя одновременно и при-

чиной и действием: причиной — поскольку она производит, действием — поскольку она же выступает и в качестве произведенного. Эмпиризм, согласно которому все попадает в интеллигенцию извне, на самом деле объясняет природу последней на чисто механический лад. Если только интеллигенция вообще органична, как она и есть, то все представляющееся ей внешним она приобщает себе изнутри, и мироздание оказывается для нее лишь более грубым и более далеко стоящим органом самосознания, для которого индивидуальный организм будет всегда более тонким и более непосредственным способом действия.

Дедукция органической природы в основном должна ответить на следующие четыре вопроса:

1. Чем объясняется неизбежность органической природы вообще?

2. Чем объясняется необходимость восхождения по ступеням органической природы?

3. Откуда возникает отличие между одушевленной и неодушевленной организованностью?

4. В чем основная особенность всякой организованности?

1. Необходимость органической природы дедуцируется следующим образом. Интеллигенция должна созерцать самое себя в своем творческом переходе от причины к действию или в смене своих представлений, поскольку последняя в себе замыкается. Но этого она не в состоянии сделать, не продолжая вышеуказанной смены до бесконечности или не заставляя ее застывать в неподвижности. Изменение, обращенное на самое себя, приведенное в покой — это как раз и есть организованность. Понятие последней вовсе не исключает всякого понятия о смене. Организованность — это всего лишь изменчивость, заключенная в границы и представленная в неподвижном виде. Покой является выражением органического образования (структуры), хотя это постоянное

воспроизведение такой успокоенности возможно лишь благодаря непрерывно идущему внутри изменению. Поскольку интеллигенция в первоначальной смене представлений сама для себя является одновременно и причиной и действием и изменению оказывается ограниченным, то оно должно стать для интеллигенции объектом в качестве организованности, что представляется самым первоначальным разрешением стоявшего перед нами вопроса о том, как интеллигенция может созерцать самое себя, как производящее начало.

2. Но теперь опять-таки смена оказывается идущей в бесконечность в пределах указанных ей границ. Так интеллигенция снова выступает в качестве бесконечного стремления к организованности. Следовательно, также и во всей системе интеллигенции все будет стремиться к организованности, и такое общее стремление обязательно должно распространиться на все, что служит здесь внешним миром. В силу этого станет необходимым также и восхождение по ступеням организованности. Ибо интеллигенции, в эмпирическом ее виде, свойственно постоянное стремление — мироздание, которое она не может представить в качестве абсолютного синтеза, конструировать по крайней мере последовательно во времени. Последовательность в первоначальных представлениях интеллигенции, таким образом, оказывается ничем иным, как последовательным демонстрированием или развертыванием абсолютного синтеза, но только так происходящими, что при помощи ограниченности третьего рода мы доводим развертывание лишь до известной грани. Ограниченная и созерцаемая в этой своей ограниченности организованность и есть эволюция.

Таким образом, организованность в общем своем виде оказывается ничем иным, как уменьшенным во много раз и как бы сокращенным образом мироздания. Но опять-таки смена сама обладает постепенностью, т. е. она не в состоянии целиком развертываться в тот или иной отдельный момент.

Но чем дальше идет смена, тем больше разворачивается мироздание. Следовательно, также и организованность в соответствии с тем, как идет смена вперед, будет приобретать все больший размах, представляя в себе все большую и большую часть мироздания. Это приведет к такой градации ступеней, которая идет параллельно с разворачиванием мироздания. Закон этой градации в том, что организованность неуклонно расширяет свой круг, по мере неуклонного роста интеллигенции. Если бы это расширение или эта эволюция мироздания продолжались до бесконечности, то до бесконечности повышалась бы и организованность: предел одного является пределом также и другого.

Пояснением может служить следующее. Чем ниже мы спускаемся в органической природе, тем больше суживается тот мир, который характеризуется и охватывается организованностью. Наибольшей узостью должен здесь отличаться мир растения, ибо из сферы последнего выпадает множество изменений, протекающих в природе. Более широк, но все же крайне ограничен тот круг изменений, которые находят себе отображение у представителей низших разрядов животного царства, в виду того, что наиболее благородные чувства, как-то слух и зрение, остаются здесь пока что в зачаточном состоянии, и едва-едва только пробивается общее чувство, т. е. восприимчивость непосредственно наличного. Под именем ощущения у животных мы обозначаем не способность получать представления путем внешних впечатлений, но лишь отношение этих животных к мирозданию, могущее принимать то более, то менее широкие формы. Правильно же мы посмотрим на животных *вообще*, если уясним, что они знаменуют собой в природе тот момент развития сознания, который сейчас достигнут нашей дедукцией. — Если поднимемся вверх по ступеням организованности, то найдем, что органы чувств развиваются по мере того, как расширяется мир, свойственный данной степени организо-

ванности.¹⁾ Гораздо раньше, например, проявляет себя слух, ибо благодаря ему мир расширяется лишь незначительно вдаль. Уже позже возникает божественное чувство зрения, ибо с его помощью мир расширяется до таких пределов, которые не в состоянии измерить даже сила воображения. Благоговение Лейбница перед светом столь огромно, что более развитые представления приписываются им животным лишь потому, что последние обнаруживают способность к световым впечатлениям. Однако, даже там, где имеются все внешние признаки этого чувства, все еще остается невыясненным, насколько далеко его сфера простирается и не является ли свет светом лишь на высшей ступени организованности.

3. Организованность вообще представляется как бы заторможенной в своем беге и застывшей изменчивостью. Но опять-таки интеллигенции нужно созерцать не только смену своих представлений вообще, но и самое себя в качестве действительного в этой изменчивости. Но раз объектом должна стать ее собственная действительность в смене (понятно внешне, ибо речь здесь идет лишь о созерцании извне), то в последней она должна видеть нечто такое, что поддерживается внутренним принципом деятельности. Но ведь внутренняя изменчивость созерцается извне в качестве движения. Следовательно, она может быть созерцаема лишь в случае такого объекта, которому в себе свойствен внутренний принцип движения. Но таково все живое. Значит, интеллигенция должна себя созерцать не только организованной, но также и живым существом.

Но как раз из этой дедукции жизни становится ясным, что последняя должна быть повсеместно в органической природе, так что тут не имеет места вышеуказанное разделение

¹⁾ По поводу этого закона я должен сослаться на речь г-на Кильмейера¹³ «О соотношении органических сил», где этот закон выставляется и доказывается.

на организованности одушевленные и неодушевленные. Поскольку интеллигенция в рамках всей органической природы должна себя созерцать в качестве действенного в изменении, то и всякая организованность в более широком смысле этого слова оказывается содержащей в себе жизнь, т. е. внутренний принцип движения. Эта жизнь может подвергаться то большим, то меньшим ограничениям — следовательно вопрос: откуда это различие? — сводится к предшествующему: откуда в органической природе возникает восхождение по ступеням — потенциям.

Но эта иерархия организованностей показывает лишь различные моменты в эволюции мироздания. Наподобие того, как интеллигенция постоянно стремится к воплощению абсолютного синтеза, так и органическая природа выступает в постоянной борьбе за всеобщую организованность в противоборстве с неорганическим. Вместе с границей в смене собственных интеллигенции представлений полагается также грань и организованности. Но ведь должен существовать абсолютный предел для осуществляемого интеллигенцией созерцания; этим пределом для нас служит свет. Ибо хотя с его помощью область нами созерцаемого и расширяется до безграничных пределов, все же граница света не может быть гранью мироздания, и это не просто гипотеза, что по ту сторону нашего светового космоса неведомый свет излучается еще в другом мире, который не может уже стать для нас зримым. — Так, вот, если интеллигенция в форме организованности созерцает эволюцию мироздания в тех пределах, в каких она становится для нее доступной, то в этой организованности она усматривает нечто тождественное с собой. Ибо это сама интеллигенция пытается себя творчески отобразить во всех лабиринтах и изгибах органической природы. Но ни в одной из подчиненных организаций мир интеллигенции не находит себе полного воплощения. Лишь достигая самой совершенной организованности, в которую

вбирается весь ее мир, она убеждается в тождественности этого своего устройства с самой собой. В силу этого она представляется не только в качестве чего-то органического вообще, но возносится на самую вершину организованности. Все другие типы организованности она в праве принимать за всего лишь промежуточные звенья, проходя через которые постепенно освобождается от уз материи наиболее совершенная из всех форма, полностью становясь для себя объектом. Следовательно, ни один из других типов организованности она не может считать равным себе по достоинству.

Граница мира, или что то же самое — грань, на которую наталкивается смена представлений, служит для интеллигенции и пределом ее организованности. Следовательно, названная нами третьей ограниченность состоит в том, что интеллигенция должна сама для себя обнаружиться в качестве органической индивидуальности. Вследствие необходимости для нее взирать на себя, как таковую, полностью ограничивается и весь ее кругозор, и обратно — в силу того, что изменчивость представлений подвергается ограничению, сама эта изменчивость приобретает органическую индивидуальность.

4. Основная особенность организованности сводится к тому, что, будучи как бы выключенной из механизма, она не только причина и не только действие, но в себе пребывает, оказываясь для себя одновременно и тем и другим. Первоначально мы определили объект в качестве субстанции и акциденции, но в таком своем виде он не мог быть подвергнут созерцанию, не становясь в то же время причиной и действием, и в свою очередь, его нельзя было принимать за причину-действие, не упрочивая субстанций. Но где начинается субстанциональность и где она находит себе предел? Одновременное сосуществование всех субстанций превращает их в некую единую субстанциональность, которая может быть постигнута лишь в вечном взаимодействии.

всех субстанций между собой; в том и заключается абсолютная организованность. Она выступает, таким образом, в качестве высшей степени категории взаимодействия; последняя, мыслимая в своей общности, и ведет к понятию природы, или той общей организованности, по отношению к которой все отдельные организации сами в свою очередь оказываются акциденциями. Таким образом основная особенность организованности сводится к тому, что, находясь в постоянном взаимодействии сама с собой, она оказывается одновременно и производящим началом и тем, что получается. Такого рода понятие составляет принцип всего учения об органической природе, и отсюда априори могут быть выведены все дальнейшие определения организации.

Так как сейчас мы достигли вершины всякой созидательности, а именно созидания органического, то да будет нам позволено бросить взгляд назад на весь пройденный нами путь. Мы в праве теперь различить в природе три степени созерцания: простое — вещество, вносимое в эту природу ощущением, второе — материю, которая полагается созидающим созерцанием, наконец — третье, характеризуемое нами в качестве организованности.

Поскольку же теперь последняя представляется ничем иным, как лишь созидающим созерцанием, взятым в своей высшей потенции, то также и категории, служащие для построения материи вообще, или категории общей физики, оказываются вместе с тем категориями органических структур и учения об органической природе, с той только разницей, что также и эти категории представляются как бы взятыми в своей высшей потенции. Далее, подобно тому как вышеупомянутые три категории общей физики определяли три измерения материи, так же точно три органических категории соответствуют трем измерениям органического произведения. И если гальванизм, как сказано, служит общим выражением процесса, завершающегося известным резуль-

татом, а магнетизм, электричество и химическое сродство, возведенные в произведении в высшую степень, дают три категории органической физики, то в гальванизме мы склонны видеть то связующее звено, при помощи которого вышеупомянутые общие силы природы переходят в чувствительность, раздражимость и стремление к росту.

Основная же особенность жизни, в частности, будет состоять в том, что она является самой к себе возвращающейся, зафиксированной и опирающейся на принцип внутреннего развития сменой событий, и наподобие того как жизнь интеллекта, отражением чего она является, или тождественность сознания опирается лишь на сплошность наших представлений, так и сама жизнь обуславливается непрерывностью внутренних перемен, и равносильно тому, как интеллигенция постоянно борется за сохранение сознательности в смене представлений, так же и жизнь нужно мыслить находящейся в постоянной борьбе с естественным ходом событий, объятая стремлением утвердить себя наперекор последним.

После того как мы ответили на основные вопросы, которые могут быть заданы в связи с дедукцией органической природы, мы обращаем наше внимание еще на один особый вывод, получившийся попутно с этой дедукцией, а именно, что в иерархии организованности неизбежно мы должны натолкнуться на такую ее разновидность, в случае которой интеллигенция вынуждена себя созерцать в качестве чего-то тождественного самому себе. Раз теперь интеллигенция оказывается ничем иным, как развертыванием первоначальных представлений, и если эта смена должна быть представлена в организме, то та организованность, которую интеллигенция обязана признать в качестве тождественной с собой, в каждый момент должна служить полным выражением ее внутреннего существа. Так значит, где отсутствуют изменения, соответствующие представлениям, там не могут превращаться в объект и вышеуказанные представления интеллигенции.

Если прибегать к выражениям трансцендентного порядка, мы можем говорить о том, например, что слепорожденный с точки зрения внешнего наблюдателя обладает представлением о свете, ибо для этого требуется лишь способность внутреннего созерцания, все отличие только в том, что это представление не становится здесь объектом; и так можно говорить, несмотря на то, что с трансцендентальной точки зрения такого представления в действительности этот слепой не имеет, поскольку в я нет ничего такого, что оно не могло бы само созерцать. Организм является предпосылкой, при единственном соблюдении которой интеллигенция, в качестве субстанции или субъекта изменчивости, в состоянии себя отличать от самой смены; только в этом случае смена может превратиться в нечто независящее от интеллигенции. Это простая иллюзия, когда нам кажется, будто можно перейти от организованности к интеллигенции именно тем путем, что при помощи воздействия на первое может быть вызвано представление во втором: ведь о представлении нам как раз ничего не может быть известно до тех пор, пока оно не станет для нас объектом благодаря организованности: воздействие на последний, следовательно, предшествует осознанию представления и, значит, не может считаться чем-то, им обусловленным, но, наоборот, само выступает по отношению к нему в качестве обуславливающего. Не само представление, но осознанность последнего обусловлена воздействием на организм, и если эмпиризм только этим ограничивает свои утверждения, то против него не приходится спорить.

Если вообще можно говорить о переходе там, где налицо не две противоположных вещи, но, собственно говоря, одно и то же, то скорее мы в праве говорить о переходе от интеллигенции к организму, а не о противоположном движении. Ибо поскольку организм сам оказывается лишь родом созерцания, свойственного интеллигенции, то неиз-

бежно все, что в ней есть, должно стать непосредственно объектом в организованности. Вся так называемая зависимость духа от материи вытекает именно из этой необходимости созерцать во-вне все в нас наличное, также и представление само по себе взятое, а не только объект его. Поскольку, таким образом, организм не дает уже полного отражения мироздания вокруг нас, то он больше не может служить и органом самосозерцания, т. е. претерпевает болезнь; мы и самих себя ощущаем больными единственно вследствие вышеупомянутой тождественности с организованностью. Но сам организм бывает болен лишь в силу законов природы, т. е. согласно законам самой интеллигенции. Ибо интеллигенция не свободна, но ограничена и стеснена своими законами. В тех, следовательно, случаях, когда мой организм обрекается на болезнь согласно законам природы, и я также вынуждаюсь его созерцать в качестве такового. Чувство нездоровья возникает в силу не чего-либо другого, как нарушения тождественности между интеллигенцией и связанным с ним организмом, чувство же здоровья, если только вообще можно назвать чувством совершенно бес-содержательное ощущение, представляется полным погружением интеллигенции в организм или, как выражается один заслуживающий всяческого внимания автор, доступностью всего организма для духа.

К вышеуказанной зависимости от физического не самой умственной деятельности, но осознания этой деятельности, относится также обнаруживаемое нами колебание в духовных силах в зависимости от органического состояния, равно как и самая необходимость рассматривать себя в качестве появившегося на свет. Я в качестве такого определенного индивидуума вообще не существовало до того, как себе представилось таковым, и я уже не буду тем, как только перестану себя так созерцать. Поскольку же, согласно законам природы, неизбежно наступление такого момента, когда

организм перестает быть отражением внешнего мира, будучи таким созданием, которое постепенно разрушается вследствие внутренне ему присущих сил, то временное нарушение тождественности между организмом и интеллигенцией, в случае болезни носившее частичный характер, становится теперь абсолютным в форме смерти, т. е. такого естественного явления, которое само входит в первоначальный ряд представлений, свойственных интеллигенции.

Что организм должен быть постоянным сколком с интеллигенции, верно не только по отношению к слепой ее деятельности, но и по отношению к деятельности свободной, если таковая вообще имеется, ибо дедукция ее пока еще не дана. Следовательно, всякой по свободному усмотрению происходящей смене представлений в интеллигенции должно соответствовать свойственное ей свободное движение в организме, куда относится не только все то, что именуется таким движением в тесном смысле этого слова, но также ужимки, язык — одним словом все, что служит выражением внутреннего состояния. Каким же образом свободно для интеллигенции наметившееся представление переходит во внешне выраженное движение — это вопрос, относящийся к практической философии, и мы касаемся его здесь лишь в силу того, что ответ на это может быть дан при помощи только что изложенных основных принципов. Решается этот вопрос совсем иначе, нежели противоположная ему проблема того, как изменение в организме может обуславливать представление в интеллигенции. Ибо, поскольку интеллигенция занята бессознательным созиданием, ее организм остается чем-то непосредственно с ней тождественным, так что все, что тут созерцается как находящимся вовне, без всяких опосредований отражается организмом. Так, согласно законам природы, необходимо, чтобы последний, при тех или иных условиях, например при наличии факторов раздражения, представлялся бы нам объятым болезнью; при

наличии таких предпосылок интеллигенция уже не свободна в том, станет ли она или нет представлять отсюда вытекающее: организм заболевает, ибо интеллигенция таковым должна его представлять. Но от интеллигенции в той мере, в какой она действует свободно, остается отличным свойственный ей организм, следовательно из представления первого не вытекает непосредственно бытия другого. Причинную связь между свободной деятельностью в интеллигенции и движением в организме столь же затруднительно себе представить, как и противоположное между ними соотношение, ибо здесь мы имеем не действительные, но лишь идеально полагаемые противоположности. Не остается, таким образом, ничего другого, как признать наличие гармонии, по необходимости предустановленной, между интеллигенцией в том виде, как она действует свободно, и тем, как она погружена в созерцание, не сопровождающееся осознанием. Значит, во всяком случае и трансцендентальный идеализм нуждается в предустановленной гармонии, хоть он и объясняет с ее помощью не соответствие движений в организме произвольным представлениям, но согласие между органическими изменениями и теми представлениями, которые возникают по нашему произволу. Точно также мы будем иметь здесь предустановленную гармонию не в том смысле, в каком обычно она толкуется Лейбницем, не гармонию непосредственно между интеллигенцией и организмом, но такую, которая имеет место между свободной и бессознательно порождающей деятельностью, ибо только такого рода гармония нам необходима для объяснения перехода от интеллигенции к внешнему миру.

Но как возможна такая гармония, сама по себе взятая, этого мы не можем сейчас понять, да в этом и нет надобности, покуда мы не выходим из занимающего нас сейчас круга вопросов.

V

Из ныне полностью дедуцированного соотношения между интеллигенцией и организмом явствует, что на настоящем этапе сознания первая целиком растворяется в последнем и потому снова не может дойти до созерцания самой себя.

Но теперь в силу того, что для интеллигенции весь ее мир сосредоточивается в организме, круг производящей деятельности оказывается замкнутым. Тем самым, тот последний акт, при помощи которого интеллигенция должна обрести завершенную осознанность (а нахождение такого акта составляло единственную нашу задачу; все же остальное, с чем мы сталкивались при ее разрешении, возникало у нас лишь как бы попутно и столь же непреднамеренно, как и сама интеллигенция), этот акт должен лежать совершенно вне сферы созидания, т. е. самое интеллигенцию нужно взять в полном отрыве от последнего, если только должно возникнуть созидание, а это, вне всякого сомнения, становится возможным только путем ряда действий. Но ранее, чем мы приступим к дедуцированию этих действий, необходимо, хотя бы в общих чертах, ознакомиться с той областью, куда относятся вышеупомянутые противоположные созиданию акты. Ибо о противоположности их созиданию можно заключать уже на основании того, что они должны ограничивать это созидание.

Следовательно, мы задаем себе вопрос, встречалось ли нам где-либо в нашей связи мыслей действие, противоположное созиданию. При выводе последовательно целого ряда таких производных, при помощи которых я постепенно получало возможность взирать на себя как на создающую силу, нам не встретилась ни одной деятельности, которая знаменовала бы отрыв я от созидания, но при всем том поднятие каждого из получавшихся нами результатов до сознания самой интеллигенцией всякий раз объяснялось един-

ственно путем неуклонной рефлексии последней по поводу сию уже созданного, ибо только такая рефлексия создавала предпосылку для дальнейшего созидания. Значит, для объяснения того, как все дальше и дальше идет созидание, мы должны были вносить в наш объект известную деятельность, при помощи которой он перерастал грани каждого отдельного созидания, но лишь для того, чтобы так вовлечься в ряд новых созиданий. Поэтому мы можем заранее предусматривать, что вышеуказанная постулированная нами теперь серия актов, вообще говоря, должна относиться к области рефлексии.

Но созидание сейчас достигло для интеллигенции своего завершения, так что мы не в состоянии вновь вернуться к нему путем той или иной рефлексии. Значит, тот акт рефлексии, к дедукции которого мы сейчас приступаем, должен быть совершенно отличным от того, который постоянно сопутствовал созиданию. Если же, как вполне возможно, последнее будет сопровождаться по необходимости созидательной деятельностью, то это созидание должно быть свободным в противоположность первому, носившему принудительный характер. При помощи последнего интеллигенция будет полагать предел не только своим частным созиданиям, но созиданию вообще в его безоговорочности.

Противоположность между созиданием и рефлексированием явственнее всего выражается в том, что все усмотренное нами до сих пор с точки зрения созерцания будет казаться сейчас совсем иным с точки зрения рефлексии.

Нам известно теперь по крайней мере в общих чертах и предварительно, к области чего должна быть вообще отнесена вышеуказанная последовательность тех актов, при помощи которых интеллигенция отрывается от созидания вообще, а это относится к области свободной рефлексии. И если последняя должна стоять в связи с тем, что до сих пор нами было дедуцировано, то основание для нее нужно искать

непосредственно в той ограниченности, которая была у нас по порядку третьей: она совершенно так же заставит нас вступить в эпоху рефлексии, как предшествующая — вторая — открывала перед нами эпоху созидания. Но пока мы еще не располагаем решительно никакими средствами для подлинного установления такой связи и можем лишь утверждать, что она существует.

Общее замечание ко второй эпохе

Усмотрение той общей связи, которая имеется между рядом действий, дедуцированных на протяжении второй эпохи, опирается на отчетливое понимание различия, существующего между тем, что мы назвали первой или первоначальной ограниченностью, и той, что выступает в качестве вторичной и особой.

А именно первоначальная грань была поставлена для *я* уже в первом акте самосознания идеальной деятельностью, или, как это потом стало для *я* ясным, вещью в себе. Но вещь в себе ограничила всего лишь объективное, или реальное *я*. Однако *я*, поскольку оно созидает, т. е. на протяжении всего второго периода, уже не просто реально, но реально и идеально одновременно. Таким образом, ныне созидающее *я* в качестве такового не может себя чувствовать ограниченным вышеуказанным первоначальным пределом; этого не может быть и по той причине, что этот предел сейчас передвинулся в объект, который как раз и служит общим выражением как *я*, так и вещи в себе. Тут же, поэтому, нужно искать и ту первоначальную полагаемую вещь в себе ограниченность, которая действительно в данном случае и обнаруживается.

Если, таким образом, сейчас *я* чувствует себя ограниченным, то ощущать себя ограниченным оно в состоянии лишь в отношении созидания, а это в свою очередь может

происходить единственно при помощи второго предела, который должен быть таковым как для *я*, так и для вещи.

Но этому пределу обязательно быть пределом пассивности в *я*, но таков он лишь для реального или объективного *я*, будучи по этому самому пределом активности для *я* идеального, или субъективного. Вещь в себе ограничивается— это значит: ограничивается идеальное *я*. Точно также очевидно, что благодаря созиданию грань на деле передвигается в идеальное *я*. Тот же самый предел, который полагается деятельности идеального *я*, оказывается пределом для пассивности в реальном *я*. Первая ограниченность возникает вследствие противоположения вообще идеальной и реальной деятельностей, ограниченность же второго рода полагается в силу тех размеров или тех пределов, которые должно принимать это противоположение, получающее обязательно характер полной определенности, коль скоро оно признается в качестве такового, что в действительности и происходит при созидающем созерцании.

Таким образом, само о том не ведая, непосредственно в силу того, что оно становилось созидающим, *я* подвергалось ограничению второго рода, т. е. также и его идеальная деятельность оказывалась ограниченной. Эта вторая ограниченность неизбежно должна быть чем-то совершенно случайным для *я* в себе, не подлежащего никаким ограничениям. Она совершенно случайна — это значит: основывается на абсолютно свободном действовании самого *я*. Объективное *я* ограничено именно таким определенным способом как раз потому, что *я* идеальное действует так, а не иначе. Но возможность для этого *я* действовать именно таким определенным образом обуславливается уже предварительным внесением в него определенности. Следовательно, вышеуказанный второй предел должен представиться *я* одновременно в качестве зависящего и в качестве независимого от его деятельности. Такое противоречие раз-

решается единственно тем путем, что эта вторая ограниченность оказывается всего лишь *сейчас* существующей и, следовательно, основание свое должно иметь в предшествующей деятельности *я*. Поскольку рефлексией усматривается, что этот предел ныне таков, — он независим от *я*; поскольку же рефлексия обращается на то, что он вообще есть, — сам он полагается деятельностью ничего иного как *я*. Поэтому вышеупомянутое ограничение идеальной деятельности может представляться *я* лишь в качестве ограниченности в настоящем; непосредственно в силу того, что ощущение *я* начинает сопровождаться сознанием, для этого *я* возникает время в качестве абсолютной грани, в силу которой оно само на себя взирает как на ощущение самосознающее, т. е. обладающее внутренним чувством. Но ведь *я* в предшествующем акте (в процессе созидания) было не исключительно только внутренним чувством, но, что видно было, правда, только философу, одновременно как внутренним, так и внешним, ибо оно сразу было и реальной и идеальной деятельностью. Следовательно, оно не может стать для себя объектом в качестве внутреннего чувства, не объективируясь в то же время и в форме чувства внешнего, и если чувство первого рода созерцается в качестве абсолютной грани, то во втором случае получается созерцание бесконечной деятельности, идущей во всех направлениях.

Значит, непосредственно в силу того, что идеальная деятельность ограничивается в созидании благодаря времени, внутреннее чувство объективируется независимо от пространства, а чувство внешнее при помощи пространства также объективируется в своей независимости от времени; то и другое, следовательно, возникают в сознании не в качестве созерцаний, недоступных для осознания со стороны *я*, но в виде созерцаемого.

Но теперь время и пространство сами в свою очередь должны стать объектом для *я*, что составляет *второй* род

созерцания на протяжении этой эпохи и благодаря чему в я полагается новая определенность, а именно *смена представлений*, в силу которой для я вообще не существует никакого объекта, с которого оно бы начинало, поскольку искони оно в состоянии осознавать лишь этот второй род созерцания в его противоположении первому, в качестве чего-то ограничивающего, благодаря чему ограниченность второго рода полностью поднимается до сознания.

Но ведь теперь для я должно стать объектом в свою очередь само соотношение причинности, что осуществляется при помощи *взаимодействия*, т. е. третьего по типу созерцания на протяжении этой эпохи.

Итак, три ступени созерцания, имеющиеся в этой эпохе, оказываются ничем иным, как основными категориями всякого знания, именно категориями отношения.

Взаимодействие же само неосуществимо, если не подвергнется для я ограничению смена, что происходит благодаря организованности, которая, будучи завершением созидания, обуславливает ограниченность третьего типа, вынуждая перейти к новому ряду актов.

ТРЕТЬЯ ЭПОХА

ОТ РЕФЛЕКСИИ

ВПЛОТЬ ДО АБСОЛЮТНОГО АКТА ВОЛИ

I

В ряду выведенных нами до сих пор синтетических актов не было ни одного, путем которого я доходило бы непосредственно до осознания своей собственной деятельности. Но поскольку сейчас круг синтетических действий завершен и полностью исчерпан предшествующими дедукциями, тот акт или тот ряд актов, при помощи которых выведенное может быть поднято до сознания самого я,

должны носить уже не синтетический, а аналитический характер. Точка зрения рефлексии в силу этого тождественна с точкой зрения анализа; таким образом анализ не может найти в *я* никакого такого акта, который не был бы уже полаганием синтетическим. Каким же образом само *я* доходит до точки зрения рефлексии, это до сих пор не было объяснено и, быть может, вообще не может получить себе объяснения в рамках теоретической философии. Благодаря тому, что мы обнаруживаем, при помощи какого акта в *я* вносится рефлексия, мы снова нащупываем синтетический путь исследования и, начиная с этого момента, вне всякого сомнения, идем в этом направлении беспредельно далеко.

Поскольку интеллигенция в процессе сознания пребывает в единстве с созерцаемым и вовсе от него ничем не отличается, то оно не может дойти до созерцания самого себя в ею созданном, покуда не обособит *самого себя* от всего этого и поскольку оно само оказывается ничем иным, как *определенным способом действия, в силу которого возникает объект*. И до самой себя интеллигенция в состоянии добраться лишь тем путем, что свою действительность, как таковую, начнет обособлять от всего, что в этом действовании возникает, иными словами, от создаваемого.

Пока что мы ни в коем случае не можем знать, возможно ли вообще в интеллигенции подобное обособление, действительно ли оно имеет место; но, спрашивается, с чем в *я* мы должны встретиться, если все это действительно так.

Вышеуказанное обособление действия от создаваемого согласно обычному словоупотреблению именуется абстракцией. Таким образом последняя оказывается первой предпосылкой рефлексии.

Осознание интеллигенции вообще невозможно, покуда последнее не становится чем-то отличным от своего действия. Даже если прибегнуть к помощи абстракции, оно оказывается чем-то отличным от своей создающей деятель-

ности, но выступает как раз по этой причине уже не в качестве действия, но скорее может представиться известным результатом последнего.

Но ведь интеллигенция, т. е. вышеупомянутая деятельность и объект первоначально составляют нечто единое. Объект именно таков в своей определенности в силу того, что интеллигенция создала как раз так, а не иначе. Тем самым объект, с одной стороны, и действие интеллигенции, с другой, поскольку они друг друга взаимно исчерпывают и полностью покрывают, снова должны совпасть в одном и том же сознании. Понятием именуется получающееся у нас в том случае, если действие в качестве такового мы отделяем от возникшего. С трансцендентальной точки зрения, таким образом, не имеет смысла спрашивать, как это наши понятия согласуются с своими предметами, поскольку такая постановка вопроса предполагает исходное различие между тем и другим. За пределами сознания предмет и понятие о нем, как и обратно — понятие и предмет — оказываются одним и тем же, и подразделение между ними возникает лишь одновременно с возникающим сознанием. Философия, принимающая сознание за отправной пункт, в виду этого никогда не будет в состоянии объяснить вышеуказанное соответствие, и оно вообще необъяснимо без помощи исходной тождественности, принцип которой неизбежно лежит за пределами сознания.

В процессе самого созидания, где нет еще вовсе объекта в качестве такового, само действие тождественно с возникающим в результате. Это состояние я можно объяснить при помощи аналогичных положений, когда в сознании для я не возникает никакого внешнего объекта в качестве такового, несмотря на то, что я не прекращает созидания или созерцания. Например, во время сна первоначально созидательная деятельность не прекращается, не следуя здесь за прекращением самосознания индивидуума, себя как тако-

вого. Тут происходит перерыв лишь в свободной рефлексии. Объект и созерцание полностью растворяются друг в друге, и именно по этой причине ни одно, ни другое не существуют для интеллигенции в том, какова она сама для себя. Если бы интеллигенция не ограничивалась сама собой, то взятая в таком своем состоянии она представлялась бы созерцающей для внешней по отношению к ней интеллигенции. Но сама для себя интеллигенция не такова, и потому вообще не существует для себя. Именно таково состояние до сих пор нами дедуцированного объекта.

Поскольку в своем полном обособлении от произведения акт созидания не становится для нас объектом, то все оказывается существующим лишь в нас, и не будь вышеупомянутого разделения, мы вообще считали бы все сплошь своим внутренним созерцанием. Ведь созерцание нами предметов *в пространстве* вовсе еще не объясняет того, почему мы должны считать их находящимися вне нас, ибо мы в состоянии также и пространство созерцать лишь в самих себе, и первоначально в действительности так оно и бывает. Интеллигенция существует там, где она созерцает; как же она доходит до того, что принимается рассматривать предметы в качестве *внешних* себе? Ничто не могло бы препятствовать внешнему миру оказаться здесь подобным нашей телесной организации, в пределах которой мы полагаем себя непосредственно сопричастующими всюду, где только ни возникало бы ощущение. Ведь свою телесную организацию, как правило, мы вовсе не созерцаем в качестве чего-то вне нас, даже после того как отмежевались от внешних вещей, за исключением тех случаев, когда мы ее отличаем от самих себя путем особой абстракции. Также точно без первоначальной абстракции мы не можем рассматривать объекты, как что-то от нас отличное. Что они вообще как бы отделяются от нашей души и попадают в пространство вне нас, возможно, в сущности говоря, лишь

благодаря отделению понятия от созданного, т. е. субъективного от объективного.

Раз теперь понятие и предмет первоначально настолько согласованы, что в одном все содержится в такой же степени, как и в другом, то оказывается совершенно непонятным, как могли бы они подразделиться без помощи особого акта, путем которого они оба противопоставляются друг другу в сознании. Это именно тот акт, который получает весьма выразительное наименование *сужденце* (Ur-teil от erteilen)¹⁴ в соответствии с тем, что здесь впервые обособляется то, что до сих пор было неразрывно связано — понятие и созерцание. Ибо в суждении связываются вовсе не понятие с понятием, но сопоставляются понятия с созерцаниями. Предикат в себе ничем не отличается от субъекта, ибо как раз в суждении-то утверждается тождественность того и другого. Следовательно, самое разделение на субъект и предикат вообще возможно лишь благодаря тому, что первое выступает в качестве созерцания, второе же — в качестве понятия. Таким образом, в суждении понятие и объект первоначально должны быть противопоставлены, затем вновь соотнесены и положены в качестве равноценных. Но такое соотнесение возможно лишь благодаря созерцанию. Однако это созерцание не может совпадать с созиданием, ибо в ином случае мы ни на шаг не продвинулись бы вперед: здесь же должен выступить совершенно новый род созерцания, до сих пор бывший нам неизвестным и требующий своей дедукции.

Поскольку с его помощью между собой соотносятся объект и понятие, то это созерцание должно примыкать с одной стороны к понятию, с другой же — к объекту. Поскольку же понятие представляется тем способом действия, при помощи которого вообще возникает объект созерцания, а следовательно, также здесь мы имеем правило, согласно которому конструируется объект, последний же является не

правилом, но выражением самого этого правила, то должен быть найден такой акт, в котором само правило созерцалось бы в качестве объекта или в котором, наоборот, объект выступал бы в качестве правила построения вообще.

Подобное созерцание представляется тем *схематизмом*,¹⁵ с которым может ознакомиться каждый на основании своего личного внутреннего опыта. Для того, чтобы его воспризнать и превратить в руководство для опыта, требуется лишь описание подобного схематизма и его отличие от всего с ним схожего.

Схему нужно отличать как от снимка, так и от символа, с которыми ее весьма часто путают. В снимке до такой степени достигнута всесторонняя определенность, что для полной тождественности его с предметом нехватает лишь той определенной части пространства, где этот последний расположен. Схема же, напротив, вовсе не является во всех отношениях законченным в своей определенности представлением, но лишь созерцанием правила, согласно которому может быть построен тот или иной определенный предмет. Следовательно здесь мы имеем наглядность, а не понятие, ибо как раз тут нам и дается промежуточное звено между понятием и предметом. Но опять-таки это не созерцание самого предмета, но созерцание правила, согласно которому он может быть конструирован.

Яснее всего мы представим себе, что такое схема, если приведем в качестве примера механически работающего ремесленника, которому нужно сделать предмет определенной формы согласно понятию — замыслу. Работнику сообщается только то, чем должен быть предмет в понятии, но в то же время совершенно непонятно, как помимо руководства чем-либо иным кроме этого понятия у него могло что-либо получать оформление в процессе работы, не следуя он здесь некоторому правилу, чувственно созерцаемому, хотя бы и чисто внутренним образом. Это правило и есть схема,

в которой не содержится ровно ничего индивидуального, и в столь же малой степени она может ограничиваться общим понятием, при помощи которого ремесленник ничего не мог бы добиться. Согласно этой схеме сначала он сделает лишь грубый набросок целого, вслед за тем перейдет к разработке отдельных частей, пока, наконец, в его внутреннем созерцании схема не станет приближаться к снимку, какой и послужит дальнейшим руководством вплоть до того момента, когда одновременно с внесением полной определенности в картину не получит себе завершение также и сама работа.

Схема с точки зрения самого обыденного рассудка является общим звеном, ведущим к признанию определенности за любым, каким бы то ни было предметом. Если я при взгляде на треугольник высказываю суждение — «это треугольник», то для этого нужно, чтобы у меня было наглядное представление о треугольнике вообще, ни остро-, ни тупо-, ни прямоугольном, а это было бы невозможно сделать при помощи одного только голого понятия о треугольнике, равно как и на основании одного только его изображения; ибо поскольку последнему необходимо должна быть присуща определенность, то совпадение действительного с воображаемым треугольником, если бы оно вообще имело место, носило бы чисто случайный характер, совершенно недостаточный для формулировки суждения.

Из этой необходимости схематизма вытекает вывод, что как раз на этом зиждется весь схематизм языка. Представьте себе, например, что какой-нибудь совершенно незнакомый с традиционными понятиями человек знаком лишь с известными представителями какой-либо животной разновидности или знает лишь некоторые из существующих здесь пород; все же, в случае если такому наблюдателю попадется на глаза экземпляр еще неизвестной ему породы того же самого биологического вида, он высказывает пра-

вильное суждение относительно того, что перед ним все то же животное; при помощи общего понятия мы не могли бы этого достичь, ибо откуда взяться такому понятию у нашего обывателя, раз даже сами естествоиспытатели подчас не могут добиться согласия относительно того, что входит в общее понятие известной биологической разновидности.

Применим это учение о первоначальном схематизме к исследованию структуры праязыков, к рассмотрению тех древних воззрений на природу, остатки коих дошли до нас в виде мифологий древних народов, наконец, применим все это к критике научной терминологии, все выражения которой почти целиком обличают свою связь с истоками все того же схематизма, — и проделав все это, мы яснее всего представим, в какой мере этот способ действия оказывается общим сплошь всей сфере деятельности человеческого духа.

Для того, чтобы исчерпать все, что можно сказать относительно природы схемы, следует отметить, что она является в точности тем же самым для понятий, чем служит символ в отношении идей. Схема в виду этого всегда и неизбежно имеет в виду эмпирический, то ли действительный, то ли подлежащий осуществлению предмет. Так, например, по отношению к каждому органическому образованию, взять хотя бы человека, возможна лишь схема, тогда как для красоты, для вечности и т. д. пригодны лишь символы. Поскольку же художник руководится в своей работе идеями и в то же время, с другой стороны, для воплощения своего произведения в определенных эмпирических условиях нуждается в известных механических навыках, то ясно, что путь, проходимый тут от идей вплоть до предмета, удвоится по сравнению с тем, который мы имеем в случае механически работающего человека.

Так вот после того как понятие схемы получило у нас полную определенность (а именно это есть чувственно со-

зерцаемое правило для осуществления эмпирического предмета), мы можем вернуться к общему ходу исследования.

Должно быть объяснено, каким образом я доходит до того, что начинает себя созерцать в качестве занятого созданием. Объяснением здесь послужила абстракция; способ действия, ведущий к возникновению объекта, должен быть отличен от самого возникшего. Это было делом суждения. Но суждение само не возможно без схематизма. Ибо в суждении созерцание полагается чем-то равноценным понятию; для этого необходимо наличие чего-то такого, что служит здесь посредствующим звеном, а таковым может быть лишь схема.

Но дело в том, что, опираясь на эту способность отвлекаться от отдельного предмета, на способность эмпирической абстракции, интеллигенция никогда не сможет полностью оторваться от объекта; ибо как раз схематизм вновь воссоединяет понятие и объект, следовательно вышеуказанная способность интеллигенции предполагает наличие в ней чего-то высшего, благодаря чему получающийся тут результат мог бы полагаться сознанием. Если эмпирическое абстрагирование вообще должно быть как-либо закреплено, то это возможно при помощи лишь той способности, которая позволит отличить от самого объекта не только способ действия, приводящий к определенному объекту, но и всякий такой образ действия, путем которого возникает объект вообще.

II

Дело идет к тому, чтобы более точно охарактеризовать эту высшую абстракцию. В связи с этим возникают следующие вопросы:

а. во что превращается созерцание, раз из его состава устраняется всякое понятие (ибо в объекте первоначально созерцание и понятие выступают в объединении, теперь же

мы обязаны отвлечься от *всего*, что относится к способу действия, т. е. изгнать из объекта *всякое* понятие).

В любом созерцании должны быть отличаемы две стороны: процесс созерцания в качестве такового, или созерцание, поскольку оно вообще является действием, и определяющий момент в созерцании, то, благодаря чему созерцание становится созерцанием объекта — одним словом понятие, связанное с созерцанием.

Объект приобретает именно такую определенность в силу того, что я действую на определенный лад, но эта определенность действия и есть как раз понятие; объект таким образом определяется понятием, следовательно, искони понятие предваряет объект, не во временном смысле этого слова, но по достоинству своему. Понятие является определяющим, объект определяемым.

Следовательно, понятие это вовсе не всеобщее, как это обычно предполагается, но скорее правило, момент ограничения и определения наглядности, и если понятие можно назвать чем-то включающим в себя неопределенность, то только в силу того, что в нем нужно видеть не определенное, но определяющее. Всеобщее таким образом является созерцанием, или созиданием, и только в силу того, что к этому в себе неопределенному созерцанию присоединяется понятие, мы переходим к созерцанию объекта. Крайне нетрудно обнаружить всю поверхностность того, как обычно объясняют возникновение понятий, даже если эти теории рассматривают не в эмпирическом смысле. Согласно им стирается определенность в ряде отдельных образов (созерцаний), и удерживается одно лишь общее в этих образах. Ведь для проведения такого рода операции, вне всякого сомнения, я должен сопоставить между собой эти наглядные представления, но как это возможно, если я уже не руководюсь известным понятием? Ибо откуда мне известно, что вышеуказанные предметы, данные мне поодиночке — составляют

вещи одного и того же порядка, как это возможно, если сначала у нас не образуется понятия о такого рода вещах? Следовательно, это эмпирический способ усмотрения общего во многом частном, и он сам предполагает уже правило, согласно которому это усмотрение производится, т. е. понятие, и, значит, ведет нас дальше вышеупомянутой эмпирической способности к абстрагированию.

Итак, в созерцании мы различаем самый процесс созерцания и понятие или то, что придает определенность созерцанию. Обе стороны сочетаются воедино в первоначальном созерцании. Если же, при помощи абстракции высшего рода, которую в противоположность эмпирической мы назовем трансцендентальной, мы решим устранить *всякое* понятие из созерцания, то последнее становится как бы свободным, ибо всякая ограниченность возникает здесь единственно благодаря понятию. В отрыве от понятия созерцание становится чем-то совершенно и во всех отношениях неопределенным.

Если же созерцание становится совершенно неопределенным, абсолютно лишенным понятия, то в нем не остается ничего, кроме общего процесса созерцания, как такового. Последний, став в свою очередь предметом созерцания, дает нам пространство.

Пространство является очищенным от понятия созерцанием, ни в коем случае не понятием, которое могло бы быть как-то получено путем абстрагирования от соотношений между вещами; ибо хотя я прихожу к пространству путем абстрагирования, все же тут мы не имеем абстрактного понятия ни в смысле категорий, ни в том смысле, как мы говорим об эмпирических или родовых понятиях. Если бы существовало родовое понятие пространства, то должно было бы иметься налицо много различных пространств, на самом же деле существует лишь одно единое бесконечное пространство, которое предпосылается всякой

пространственной ограниченности, т. е. всякому отдельному пространству. Поскольку же пространство и сводится к одному только созерцанию, то это созерцание неизбежно должно быть бесконечным так, чтобы самая малейшая часть пространства сама была созерцанием, т. е. пространством, а не одной только предельностью: единственно на этом может основываться бесконечная делимость пространства. Не стоит, наконец, здесь сколько-нибудь распространяться о том, что единственно этой особенности пространства обязана своим существованием геометрия, хотя и почерпающая свои доказательства из созерцания, но с той же степенью всеобщности ведущая их путем понятий.

в. Во что превращается понятие, если из него устраняется всякая наглядность?

Трансцендентальная абстракция, разрушая первоначальный схематизм, ведет к тому, что на одном полюсе возникает лишенное понятий созерцание, на другом же — чуждое наглядности понятие. Если в предшествующей эпохе категории были выведены нами в качестве определенных способов воззрения со стороны интеллигенции, то теперь, когда мы отбросили в сторону всякое созерцание, остается лишь одна только *чистая пригодность к определению*. Именно это и выражается логическим понятием. Если, таким образом, философ первоначально стоит на точке зрения рефлексии или анализа, то так же и категории он сможет дедуцировать единственно в качестве формальных понятий, т. е. опираясь исключительно на логику. Но ведь различные функции суждения в логике сами еще нуждаются в выведении, и дело обстоит совсем не так, будто трансцендентальная философия получается путем абстракции из логики, ибо скорее последняя является абстракцией первой. Отвлекаясь даже от всего этого, легко показать, что *это* лишь пустая иллюзия, будто категории все еще остаются в качестве реальных понятий после того, как из них выключен всякий схе-

матизм созерцания; ибо они в отрыве от созерцания превращаются в голые логические понятия, и лишь в соединении с созерцанием перестают быть таковыми и становятся подлинными формами наглядности. Недостаточность подобного рода дедукции изобличается и рядом других ее слабых мест, например, тем, что здесь остается невыясненным, несмотря на всю свою очевидность, механизм категорий как общий, так и частный. Так, например, безусловно замечательной особенностью так называемых динамических категорий является обязательная их коррелятивность, неизвестная категориям, именуемым математическими. Но эта особенность допускает весьма легкое объяснение, лишь только мы постигнем, что в категориях первого рода внутреннее и внешнее чувства выступают еще в неразрывном единстве, тогда как в случае математических выступает попеременно связь то только с внешним, то только с внутренним чувством. А ведь и то, что в каждом разделе мы имеем по три категории, из которых первые две противоположны друг другу, а третья является синтезом этих противоположностей, доказывает, что общий механизм категорий зиждется на более глубокой противоположности: последняя уже не может быть усмотрена с точки зрения рефлексии — и для нее нужно искать более глубоких и более скрытых оснований. Поскольку же эта противоположность проходит сквозь все категории и в основе их всех лежит лишь один тип, то, вне всякого сомнения, существует лишь одна единственная категория, и поскольку из исконного механизма созерцания мы смогли вывести лишь категорию отношения, то следует ожидать, что к ней-то и сводится этот первоначально единый тип, как то действительно и подтверждается при ближайшем же рассмотрении. Предположим, удастся доказать, что до и помимо рефлексии объект вовсе не определяется математическими категориями, что последние определяют скорее субъект, поскольку он созерцает или поскольку ощущает, вроде, на-

пример, того, что объект вовсе не может братья в себе, но всегда составляет нечто *единое* с одновременно тут созерцающим или занятым рефлексией субъектом. Если при этом, с другой стороны, удастся доказать, что уже в первой своей воззрительности (*Anschauung* — созерцание), без всякого содействия со стороны рефлексии, объект должен быть определен в качестве субстанции-акциденции, то отсюда без труда делается тот вывод, что математические категории вообще подчинены динамическим или что последние предшествуют первым: то, что в математических категориях берется разрозненно, в динамических категориях выступает в единстве. В последнем случае, поскольку также и здесь не предпосылается снова противоположность между внешним и внутренним чувствами, что происходит в категориях модальности, категория, развертывающаяся с точки зрения рефлексии, приурочивается либо ко внутреннему, либо ко внешнему чувству и поэтому не может иметь коррелата. Короче, доказательство можно было бы вести тем путем, что в первоначальном механизме созерцания две первые категории выдвигаются лишь благодаря третьей, или что третья в разряде математических всегда уже предполагает *взаимодействие*, поскольку, например, нельзя мыслить ни *целокупности* *всех таких* объектов без того, чтобы они как-то взаимно не определяли друг друга, ни ограничения каждого отдельного объекта без того, чтобы это ограничение не было взаимным, т. е. не опиралось на общее между ними взаимодействие. Таким образом, из четырех разделов категорий только динамические сохраняют за собой первоначальность, и если далее можно будет показать, что также и категории модальности не могут быть категориями в том же смысле, что и категории отношения, т. е. не в состоянии выступать как первоначальные, то основными окажутся только категории отношения. И в самом деле, в первоначальном механизме созерцания ни один объект

не выступает в качестве *возможного* или *невозможного*, поскольку он всегда оказывается субстанцией-акциденцией. Лишь высший род рефлексии, до сих пор нами совершенно еще не выведенный, представляет объекты в качестве возможных, действительных и необходимых. В этих определениях выражается лишь отношение объекта ко всей познавательной способности в целом (внутреннему или внешнему чувству). Ни понятие возможности, ни понятие действительности не сообщают предмету никакой новой определенности. Но, вне всякого сомнения, эта соотнесенность объекта со всей познавательной способностью возможна лишь тогда, когда я полностью отрешится от объекта, т. е. от своей как идеальной, так и реальной деятельности. Для этого требуется высший акт рефлексии. В отношении к этому акту категории модальности можно считать во всяком случае в такой же мере высшей ступенью, какой были категории отношения по сравнению с синтезом созидающего созерцания. Отсюда и становится ясным, что это не первичные категории, дающиеся первоначальным созерцанием.

III

Трансцендентальная абстракция обуславливает суждение, но не является самим суждением. Она лишь объясняет нам то, как интеллигенция доходит до проведения грани между объектом и понятием, но не объясняет воссоединения того и другого в суждении. Не прибегая к помощи промежуточных звеньев, никак не постигнешь, как в объекте снова воссоединялись бы между собой совершенно лишенное наглядности понятие и совершенно чуждое созерцанию понятие пространства. Но опосредованием между понятием и созерцанием служит вообще схема. Следовательно, трансцендентальная абстракция снова снимается схематизмом, который, в противоположность к прежде выведенному — эмпирическому — мы назовем трансцендентальным.

Эмпирическая схема получила у нас объяснение в качестве чувственно созерцаемого правила, согласно которому предмет может быть эмпирически построен. Трансцендентальным же здесь, значит, будет чувственное созерцание правила, согласно которому объект может быть построен трансцендентально, т. е. в качестве объекта вообще. Поскольку схема — это правило, она объект лишь внутреннего созерцания, в качестве же правила построения объекта она должна созерцаться также и внешне в качестве чего-то, обозначающегося в пространстве. Схема, таким образом, является вообще промежуточным звеном между внутренним и внешним чувствами. Значит, трансцендентальная схема должна получить объяснение в качестве чего-то такого, что самым первоначальным образом объединяет внутреннее и внешнее чувство.

Но самым первоначальным моментом такого объединения выступает время, не в том его виде, в каком оно является *исключительно* внутренним чувством, т. е. абсолютной гранью, но взятое так, как оно само снова становится объектом внешнего созерцания; значит мы имеем здесь дело с временем в качестве линии, т. е. величины, обладающей одним измерением.

Мы здесь задержимся в целях более точного уяснения того своеобразия, которое свойственно времени. Время, рассматриваемое с точки зрения рефлексии, представляется всего лишь формой созерцания, свойственной внутреннему чувству, поскольку оно имеет место лишь в отношении смены наших *представлений*, каковая с этой точки зрения происходит исключительно внутри нас, тогда как *одновременность* субстанций, составляющую предпосылку внутреннего и внешнего чувств, мы можем созерцать лишь в качестве чего-то вне нас находящегося. В противоположность этому, с точки зрения созерцания, время уже изначально представляется внешним созерцанием, именно в виду того,

что на этой плоскости рассмотрения не проводится никакого различия между *представлениями* и *предметами*. Если, таким образом, для рефлексии время представляется лишь внутренней формой созерцания, то на последней стадии рассмотрения оно оказывается одновременно и внутренним и внешним. Эта особенность времени в числе прочего объясняет также и то, почему оно является основой для всей математики, тогда как пространство подводит фундамент лишь под геометрию; отсюда ясно также, почему сама геометрия допускает сведение свое к анализу; точно также отсюда выясняется соотношение между геометрическим методом рассмотрения древних и анализом нового времени: тот и другой способ, несмотря на свою противоположность, приводят совершенно к тому же самому.

Только на эту особенность времени, делающую его сопричастным одновременно как внешнему, так и внутреннему чувствам, опирается также и возможность иметь в проблеме времени общее промежуточное звено между понятием и созерцанием, одним словом возможность для времени быть трансцендентальной схемой. Поскольку категории первоначально являются способами созерцания, следовательно неотделимы от схематизма, осуществляемого впервые лишь трансцендентальной абстракцией, то отсюда становится ясным:

1. что время уже изначально включается в создающее созерцание, или построение объекта, чему мы уже и привели доказательства в пределах предшествующей эпохи;

2. что весь механизм категорий должен допускать возможность своей дедукции из этой связи времени с чистыми понятиями, с одной стороны, и чистым созерцанием, или пространством, с другой;

3. что в случае устранения первоначального схематизма в силу трансцендентальной абстракции также совершенно должен измениться взгляд и на первоначальное построение

объекта. Но именно последний взгляд на дело единственно должен доходить до сознания, поскольку вышеуказанная абстракция является предпосылкой всякого сознания. Таким образом созидающее созерцание теряет свое своеобразие в силу как раз той среды, через которую оно должно преломиться для того, чтобы подняться до уровня сознания.

Последний пункт поясним кое-какими примерами.

При всяком изменении происходит переход от одного состояния к противоречиво-противоположному, когда например тело, двигавшееся в направлении A , начинает перемещаться в направлении $\neg A$. В интеллигенции, всегда себе тождественной и неизменно стремящейся к тождественности сознания, такое соединение противоречиво-противоположных состояний возможно лишь при помощи схематизма времени. Созерцание создает время в качестве сплошности перехода от A к $\neg A$ в целях избежания противоречия между этими двумя противоположностями. — Известен софизм, при помощи которого древние софисты оспаривали возможность толчка, как передачи движения. Возьмите, говорили они, последний момент, когда тело покоится, и первый, когда оно приходит в движение: между тем и другим нет ничего посредующего (все это совершенно справедливо с точки зрения рефлексии). Следовательно, если тело должно прийти в движение, то это будет происходить либо в последний момент его покоя, либо в первый после того, как оно начнет двигаться, но первое невозможно в силу того, что тело еще покоится, второе же — потому, что оно уже движется. Для раскрытия этого софизма, который первоначально разрешается при помощи созидающего созерцания, с точки зрения рефлексии изобретаются в механике всякого рода уловки. Ведь переход тела хотя бы из состояния покоя в состояние движения, иными словами, объединение противоречиво-противоположных состояний, мыслим лишь путем введения бесконечности, но в механике устраняется созидающее созерцание, единственно

позволяющее представлять бесконечное в конечном, т. е. в такой величине, в которой, несмотря на ее конечность, не свойственна бесконечно малая часть. Вот почему мы принуждены включить в промежуток между двумя вышеуказанными состояниями бесконечный ряд неположенных друг другу отрезков времени, из которых каждый является бесконечно малым. Поскольку же вышеуказанный переход, взять хотя бы движение в обратном направлении, должен произойти в конечное время, несмотря на бесконечную цепь опосредования, что вообще первоначально мыслимо лишь с помощью сплошности, то и движение, которое в тот или иной момент сообщается телу, может быть лишь выведением из покоя (толчком,) так как в ином случае за конечное время нарастала бы бесконечная скорость. Все эти своеобразные понятия становятся необходимыми единственно в силу снятия первоначального схематизма созерцания. Что же касается движения вообще, то воссоздание его с точки зрения рефлексии вовсе невозможно, поскольку между двумя точками на линии всегда нужно мыслить бесконечное число других точек. В силу именно этого линия постулируется геометрией, т. е. здесь выдвигается требование, чтобы каждый воспроизвел бы мысленно эту линию при помощи создающего созерцания. Нет сомнения, что геометрия так не стала бы поступать, если бы о возникновении линии можно было дать представление при помощи тех или иных понятий.

Из способности времени быть трансцендентальным схематизмом явствует само собой, что оно не может быть всего лишь понятием: ни эмпирическим, ни таким, которое абстрагировалось бы трансцендентальным путем. Ибо все, абстракцией от чего можно было бы считать время, само уже предполагает последнее. Будь же здесь дело в трансцендентальной абстракции наподобие того, как получают понятия рассудка, то так же, как существует много, напри-

мер, субстанций, должно было бы быть и много разных времен; однако время едино, и если мы говорим о «разном времени», то имеем в виду лишь различные отрезки одного и того же абсолютного времени. В силу этого из чистых понятий нельзя вывести ни одной аксиомы, гласящей о времени, хотя бы, например, ту, что совместно или врозь не могут существовать два разных времени, так же как и ни одно из положений арифметики, которая целиком опирается на форму времени.

После того как нами дедуцирован трансцендентальный схематизм, перед нами раскрывается возможность полного разъяснения всего механизма категорий.

Первой из всех и лежащей в основе всех других категорий, единственной, которой объект определяется уже в процессе своего создания, является, как мы знаем, категория отношения. Будучи исключительно той категорией, которая свойственна созерцанию, она и может только представить в связанном виде внутреннее и внешнее чувства.

Первая в ряду категорий отношения корреляция субстанции-акциденции знаменует собой первый шаг в синтезе внешнего и внутреннего чувств. Но если из понятия субстанции равно как и акциденции мы устраним трансцендентальный схематизм, то не останется ничего кроме логических терминов субъекта и предиката. Если же из этой корреляции удалить сторону понятия, то субстанция сведется к чистой протяженности, или пространству, акциденция же выступит в качестве абсолютного предела, или времени в том его виде, в каком оно представляет *исключительно* внутреннее чувство и абсолютно не зависит от пространства. Но как само по себе совершенно чуждое созерцания понятие логического субъекта или столь же лишнее созерцания понятие логического предиката соответственно превращаются в субстанцию или акциденцию,

то это может быть объяснено лишь тем путем, что в обоих случаях привходят определения времени.

Но это привхождение осуществляется уже второй категорией, ибо только с ее помощью (согласно нашей дедукции она оказывается созерцанием первой) являющееся внутренним чувством в ходе первого вывода становится временем для я. Следовательно, первая категория и вообще-то может стать подлежащей созерцанию лишь благодаря второй, как это в свое время было нами доказано; основывается это, как теперь выясняется, на том, что лишь при содействии этой категории у нас оказывается налицо трансцендентальная схема времени.

Субстанция в качестве таковой может стать предметом созерцания лишь благодаря тому, что представляется пребывающей во времени, но так она не может созерцаться без того, чтобы время, до сих пор знаменовавшее лишь абсолютную грань, не стало текучим (распространяющимся в одном измерении), что осуществляется как раз только в смене причины — действия. Но опять-таки и созерцание того, что смена происходит во времени, возможно лишь путем противопоставления этой смены чему-то такому в ней самой, что пребывает и пребывает в пространстве, поскольку пространство есть время, задержанное в своем течении, а ведь это пребывающее и есть как раз субстанция. Таким образом обе эти категории существуют лишь в обоюдной зависимости, т. е. они возможны лишь благодаря третьей, которой и является взаимодействие.

Из этой дедукции сами собой получаются путем абстракции следующие два положения, поясняющие механизм всех остальных категорий:

1. противоположность, существующая между двумя первыми категориями, тождественна с первоначальной противоположностью между пространством и временем;

2. необходимость второй категории в каждом разделе

объясняется тем, что таким путем к первой по порядку присоединяется трансцендентальная схема.

Нисколько не стремясь забегать вперед в сферу нами еще не дедуцированного, но просто в целях пояснения этих положений путем более подробного их развития мы покажем, как они применяются к математическим категориям, не смущаясь тем, что последние нами еще не выведены в качестве таковых.

Мы уже дали понять, что они, возникая на почве рефлексии, не могут быть причислены к категориям, свойственным созерцанию. Но как раз рука об руку с рефлексией уничтожается и единство между внутренним и внешним чувством, и тем самым единая основная категория отношения распадается на две противоположных, из которых одна указывает лишь на то в объекте, что относится к внешнему чувству, тогда как другая выражает единственно ту сторону объекта, которая связана с внутренним чувством, созерцаемым извне.

Так вот если из категории единства, т. е. той категории, которая занимает первое место в разделе количества, — устранить всякое созерцание, то останется одно только единство в его логическом смысле. Если такому единству мы примемся придавать наглядность, то вынуждены будем ввести характеристику времени. Но ведь величина, поставленная в связь с временем, дает *число*. Таким образом момент времени привносится лишь при помощи второй категории (категории множества). Ибо считать начинаем мы лишь тогда, когда имеется в наличии множество. Там не приходится считать, где все одно. Единство лишь благодаря множеству превращается в число. (Что время и множество могут выступать не иначе как совместно, ясно видно также из того, что множественность в объектах предопределяется лишь второй категорией отношения, той самой, благодаря которой для я впервые становится возможным

время в качестве внешнего созерцания. Даже при произвольной смене представлений множественность в объектах возникает для меня лишь в силу того, что одно тут следует за другим, т. е. воспринимается последовательно во времени. В числовом ряду лишь благодаря наличию множества 1 принимается за что-то единое, т. е. за выражение конечности вообще. Это может быть доказано следующим образом. Если 1 является конечным числом, то она должна иметь делителей. Но $1/1=1$, следовательно, эта 1 может делиться лишь на 2, 3 и т. д., т. е. обуславливается множественностью вообще; без наличия последней мы получаем $1/0$, т. е. бесконечность).

Но если единство не может стать объектом созерцания, не существуй множества, то не в меньшей степени и множество не существует там, где нет единства; итак, выходит, что единое и многое взаимно друг друга предполагают, иными словами то и другое возможны лишь благодаря третьему, в чем они берутся вместе.

Но тот же самый механизм оказывается свойственным также и категориям качества. Если из реальности я устраню созерцание пространства, что достигается при помощи трансцендентальной абстракции, то не останется ничего кроме чисто логического понятия положения вообще. Если же это понятие я снова связываю с созерцанием пространства, то так у меня возникает представление о пространственной заполненности, каковую опять-таки я могу созерцать лишь в качестве имевшей определенную степень, т. е. величину во времени.

Но это различие в степени, т. е. определенность, вносимая временем, создается лишь второй категорией, категорией отрицания. Таким образом и здесь эта вторая категория неизбежна лишь в целях придания наглядности первой, в силу того что и последней должна быть придана трансцендентальная схема.

Пояснением здесь, быть может, послужит следующее. Если сторону реальности в объектах я представляю себе в качестве чего-то безграничного, то мы затеряемся здесь в бесконечности, а поскольку доказано, что интенсивность обратно пропорциональна экстенсивности, то в остатке не получится ничего кроме бесконечной экстенсивности, лишенной какой бы то ни было интенсивности, т. е. налицо будет одно только абсолютное пространство. Напротив, если отрицание мы помыслим себе в качестве ничем не ограниченного, то останется одна только безграничная интенсивность, чуждая экстенсивности, т. е. точка или внутреннее чувство, взятые *единственно* в качестве таковых. Если таким образом первую категорию я возьму в отрыве от второй, то у меня останется одно только абсолютное пространство, если же вторая окажется в отрыве от первой, то получится абсолютное время (т. е. время *единственно* в качестве внутреннего чувства).

Но в первоначальном созерцании нам не даются в раздельности своей ни понятие, ни пространство, ни время, но все они выступают совместно. При дедукции создающего созерцания, мы вели себя точь-в-точь так же, как и предмет нашего рассмотрения — само я, неосознанно и совершенно произвольно сочетающее все эти три черты для того, чтобы получить объект. Вследствие трансцендентальной абстракции, состоящей как раз в устранении того третьего, что придает единство созерцанию, в нашем распоряжении в качестве составных частей последнего оказывались лишь чуждое наглядности понятие и не допускающее охвата понятием созерцание. В этой плоскости рассмотрения вопрос о том, как возможен вообще объект, неизбежно принимает следующую формулировку: каким образом совершенно лишённые наглядности понятия, преднаходимые нами в качестве априорных, оказываются до такой степени неразрывно связанными с созерцанием, в такой

степени в него переходят, что этот момент созерцания оказывается во всех отношениях неотъемлемой стороной объекта. Поскольку же этот переход осуществим лишь при помощи схематизма времени, то отсюда мы делаем тот вывод, что также и время должно быть включено в вышеуказанный первоначальный синтез. Таким образом совершенно меняется тот порядок в наших построениях, которого мы придерживались на протяжении предшествующей эпохи; однако это не мешает все же тому, что единственно только трансцендентальная абстракция приводит нас к вполне четкому осознанию механизма, свойственного первоначальному синтезу.

IV

Трансцендентальная абстракция была постулирована в качестве предпосылки абстракции эмпирической, последняя же явилась условием возможности суждения. Следовательно, вышеупомянутая абстракция лежит в основе всякого суждения, даже самого обыденного, и способность к трансцендентальному абстрагированию или обладание априорными понятиями для любой интеллигенции столь же обязательна, как и самосознание.

Но обуславливающее так и не доходит до сознания, пока не возникнет обусловленное, так что трансцендентальная абстракция целиком погружается в суждение, или в абстракцию эмпирическую, каковая поднимается до уровня сознания лишь одновременно с производимым здесь результатом.

Каким образом могут быть снова осознаны эта абстракция совместно с тем, к чему она ведет, с результатом? Нетрудно убедиться, что для обычного сознания нет никакой необходимости в том, чтобы его объектом становилась как сама абстракция, так и ее результат, а, значит, если что-либо такое происходит, то остается чистой случайностью. Отсюда

заранее видно, что подобное осознание возможно путем лишь такого действия, которое не обладает уже больше никакой необходимостью по отношению к сознанию обыкновенному (дело в том, что в ином случае также и результат такого действия оказался бы чем-то неизбежным для этого сознания). Следовательно, это должно быть такое действие, которое не может вытекать ни из какого другого акта самой интеллигенции (а обязательно будет следствием какого-то деяния, вне его производящегося), являясь каким-то абсолютным действием по отношению к последнему. Обычного сознания было бы достаточно для освоения эмпирической абстракции и всего отсюда вытекающего; дело в том, что все это обеспечивается уже трансцендентальной абстракцией, которой самой по себе однако чужда необходимость, быть может, именно в силу того, что с ее помощью полагается как раз все, что только ни встречается в эмпирическом сознании вообще, так что все здесь выступающее осознается в качестве случайного.

Но ведь теперь опять-таки очевидно, что *я* получает возможность становиться на точку зрения, возвышающуюся над всяким объектом только потому, что вместе с тем доходит до осознания трансцендентальной абстракции (ибо при помощи абстракции эмпирической оно отвлекается лишь от определенного объекта). Но в то же время, только возвышаясь над всяким объектом, это *я* познает самого себя в качестве интеллигенции. Поскольку же этот акт, будучи абсолютной абстракцией, именно в силу своей абсолютности, уже не допускает себе объяснения при помощи какого-либо иного акта интеллигенции, то здесь нарушается непрерывность в развертывании теоретической философии; и в отношении к последней выставляется лишь одно абсолютное требование: интеллигенции *должно* быть свойственно подобное действие, но тем самым теоретическая философия уже выходит за свою грань, и мы вступаем в область философии

практической, которой единственно свойственна такая категоричность требований.

Возможно ли такое действие и каким путем — это уже не относится к сфере теоретической философии, но на один еще вопрос последняя должна ответить. — Если мы примем за гипотезу осуществимость для интеллигенции такого действия, то каким она предстанет по отношению к самому себе и по отношению к миру объектов? Без всякого сомнения, с помощью этого акта для интеллигенции возникает то, что в силу трансцендентальной абстракции полагалось для нас, и таким образом, продвигаясь *вперед* в области *практической* философии, мы доводим *объект* нашего рассмотрения как раз до той стадии его завершенности, которой мы сами уже достигли при переходе в область практического.

При помощи абсолютного действия интеллигенция поднимается над всем объективным. В этом акте для интеллигенции утерялась бы всякая объективность, не сохранив для нее в силе исходная ограниченность; но последняя должна оставаться: ведь для того, чтобы абстракция могла осуществиться, нужно наличие того, от чего мы отвлекаемся. Поскольку же интеллигенция абсолютно свободна в своей абстрагирующей деятельности, и в то же время из-за первоначальной ограниченности ощущает себя как бы сосредоточенной в созерцании, словно под действием какой-то силы интеллектуального тяготения, то впервые только в этом акте она становится интеллигенцией для самой себя, т. е. перестает уже быть всего только реальной деятельностью, как в ощущении, или всего только идеальной, как в созидающем созерцании, но оказывается тем и другим одновременно ограниченным, т. е. объектом. Интеллигенция выступает в качестве ограниченной созидающим созерцанием. Но созерцание в качестве акта сменилось до конца сознанием, так что результат один оказался неотменным,

Интеллигенция видит себя ограниченной созидающим созерцанием, — это совершенно равносильно, таким образом, тому, как если бы мы сказали, что она видит себя ограниченной объективным миром. Здесь, значит, впервые противоплагаются друг другу в сознании объективный мир и интеллигенция совершенно в том же виде, в каком мы добираемся до осознания этого противоположения путем самой первой философской абстракции.

Но ведь интеллигенции свойственно фиксировать трансцендентальную абстракцию, что осуществляется уже при помощи свободы, и при том особой ее устремленности. Отсюда объясняется, почему априорные понятия выступают в качестве таковых не во всяком сознании, и почему никогда этого не происходит с обязательной необходимостью. Они могут проявиться, но могут и остаться скрытыми.

Поскольку же путем трансцендентальной абстракции обособляется все, что было объединено в исходном синтезе созерцания, то все это, хотя и в силу свободы, становится все же для интеллигенции в своей отдельности объектом, например, время выступает в отрыве от пространства и от предметной своей наполненности, пространство оказывается одной только формой сосуществования, а объекты начинают обоюдно определять свое место в пространстве, причем интеллигенция вполне свободна в усмотрении того, от какого из этих объектов мы будем исходить в целях внесения определенности.

Вообще в своей рефлексии интеллигенция обращается на *объект*, благодаря чему возникает уже выведенная нами категория созерцания или *отношения*. Или же в рефлексии интеллигенция обращается на самое себя. Если она одновременно погружена в рефлексию и созерцает, то получается категория количества, которая представляет в своей схеме и дает тело, но как раз в силу этого не обладает никакой первоначальностью. Если же интеллигенция одновременно

и погружена в рефлексию и ощущает или же занята рефлексией только в силу наполненности времени, то на этом пути возникает *количество*.

Наконец, в высшем акте рефлексии интеллигенция *обращается одновременно и на объект и на самое себя*, будучи одновременно как идеальной, так и реальной деятельностью. Если рефлексия обращается одновременно на объект и на реальную (свободную) деятельность, то возникает категория возможности. Если же рефлексии подвергаются совместно объект в себе и идеальная (ограниченная) деятельность, то на этом пути возникает категория действительности.

Точно также и здесь лишь благодаря второй категории приобщается к первой временная определенность. Ибо согласно выведенному на протяжении предшествующей эпохи, ограниченность идеальной деятельности состоит как раз в том, что объект познается в качестве данного теперь. Таким образом действителен тот объект, который полагается в *определенный* момент времени, возможно же то, что вообще полагается во времени и как бы извне туда вносится рефлексией, направленной на реальную деятельность.

Если интеллигенция сочетает и эту противоречивость между реальной и идеальной деятельностями, то для нее возникает понятие *необходимости*. Необходимо то, что полагается на все времена, навсегда; «всегда» же является синтезом времени вообще и определенного момента времени, ибо полагаемое на все время обладает одинаковой определенностью как для всякого отдельного момента времени, так и для времени вообще, и в то же время в обоих случаях полагается с одинаковой свободой.

Отрицательные корреляты категорий этого раздела не соответствуют аналогичным в разделе отношения, ибо на деле мы имеем здесь не коррелятивно связанные противочлены, но нечто контрадикторно противоположное положительным моментам. Точно также это уже не настоящие

категории, т. е. понятия, при помощи которых определялся бы объект созерцания хотя бы для рефлексии, но скорее наоборот — эти отрицательные моменты образуют абсолютную противоположность всей сфере категорий, поскольку положительные категории того же самого раздела представляются высочайшими ступенями рефлексии или общим охватом всех остальных категорий.

Поскольку понятия возможности, действительности и необходимости возникают в силу высшего акта рефлексии, то неизбежно ими завершается весь свод теоретической философии. Читатели частью уже сейчас смогут предвидеть, что эти понятия находятся на стыке между теоретической и практической философией, но еще яснее это станет тогда, когда мы приступим к построению системы практической философии.

Общее замечание к третьей эпохе

Всю теоретическую философию в целом, вне всякого сомнения, следует завершить исследованием того различия, которое существует между априорными и апостериорными понятиями. Это различие, несомненно, было бы трудно объяснить, если бы не удалось установить его истоков в самой интеллигенции. Своеобразная позиция, занимаемая трансцендентальным идеализмом в отношении этого момента заключается в том, что им может быть установлено также и то, откуда берутся так называемые априорные понятия. Последнее, конечно, возможно лишь путем перехода в область того, что лежит за гранями обыденного сознания, тогда как философия, не выступающая за пределы последнего, может принять эти понятия исключительно в качестве наличных и как бы уже преднаходимых, из-за чего она вовлекается в бесконечные трудности.

В силу того, что источник так называемых понятий априори усматривается нами по ту сторону сознания, в той

же самой области, куда уходит своими истоками также и весь объективный мир, мы можем с одинаковой степенью очевидности и с одинаковым правом утверждать, что наше познание с самого начала носит насквозь эмпирический характер, и что в такой же степени оно насквозь априорно.

Все наше познание изначально эмпирично именно потому, что понятие и объект возникают для нас одновременно в неразрывной связи. Ибо если бы первоначально наше познание было априорным, то сначала у нас должно было бы возникать понятие объекта, а затем уже в соответствии с ним и сам объект, что единственно давало бы возможность подлинного проникновения в объект априори. Наоборот, эмпирическим именуется всякое такое знание, которое наподобие, например, эксперимента в физике, исход которого заранее я не могу предвидеть, складывается совершенно без всякого моего содействия. Но ведь нужно сказать, что все наше знание об объектах первоначально настолько от нас не зависит, что мы, лишь получив его в наше распоряжение, извлекаем отсюда понятие о нем, но и само это понятие не бываем в состоянии передать, не прибегая снова к совершенно произвольному созерцанию. Значит, всякое познание носит искони чисто эмпирический характер.

Но именно по той причине, что все наше познание первоначально насквозь эмпирично, оно же сплошь и априорно. Будь оно не целиком нашим порождением, то все нам известное проистекало бы либо извне, что невозможно, ибо так никакая необходимость и никакая общезначимость не были бы свойственны нашему знанию; либо же остается та возможность, что кое-что дается тут извне, часть же нам известного мы почерпаем из самих себя. Значит, наше знание может быть насквозь эмпиричным лишь потому, что оно целиком черпается из нас самих, т. е. сплошь априорно.

Так вот именно поскольку *я* все созидает из самого себя, априорны не только то или иное понятие, не только форма мышления, но все единое и нераздельное наше знание.

Но поскольку это созидание не доходит до нашего сознания, в нас нет ничего априорного, но все дается апостериори. Для осознания априорности нашего познания, как такового, нужно, чтобы до уровня нашего сознания поднялся самый акт созидания вообще, в отрыве от того, что создается. Но именно когда мы пытаемся это сделать тем путем, как это было дедуцировано выше, мы теряем всякую материальность (всякую наглядность) понятия и не получаем в остатке ничего кроме чистой формы. В силу этого для нас во всяком случае имеют место априорные понятия, и притом чисто формальные, но они налицо лишь постольку, поскольку мы их постигаем, получаем путем абстракции вышеуказанным определенным способом, следовательно не без содействия с нашей стороны, при помощи свободы в ее особой устремленности.

Значит, существуют априорные понятия, хотя и нет никаких прирожденных. Прирожденными являются не понятия, но наша собственная природа вместе со всем своим механизмом. Эта природа носит вполне определенный характер и действует определенным способом, но совершенно бессознательно, ибо она и составляет такого рода действие; понятие этого действия не заключено в нашей природе, ибо в этом случае ему изначально пришлось бы быть чем-то отличным от самой деятельности, а если такое понятие у нас и возникает, то только благодаря новому действию, превращающему первое в свой объект.

Но наравне с вышеуказанной изначальной тождественностью бытия и деятельности, тождественностью, вкладываемой нашей мыслью в понятие *я*, устраняется не только то представление о врожденных понятиях, которое уже давно как оставлено, поскольку стала ясной обязательность

чего-то деятельного для всех понятий, но тут окончательно пресекается путь также и для того до сих пор часто встречающегося понимания, согласно которому в этих понятиях мы имеем первоначальные задатки, так как такой взгляд на вещи опирается на представление о`я, как о чем-то особом, отличном от самого его действия. Ибо тот, кто говорит, что не может мыслить действия без субстрата, тем самым признает, что вышеуказанный якобы существующий субстрат мышления сам является чистым созиданием присущего этому мышлению воображения, т. е. снова оказывается своим же собственным помышлением, в чем ему приходится убеждаться все вновь и вновь до бесконечности, следуя все той же методе. Это простой обман воображения, будто бы, отняв от объекта все те отдельные предикаты, которые в нем укоренены, мы все же получим еще что-то в остатке. Так, например, никто не в праве был бы говорить, что непроницаемость внедрена в материю, ибо непроницаемость это и есть сама материя. Как же разрешают себе говорить о понятиях, которые внедрены в интеллигенцию, раз эти понятия и составляют самое интеллигенцию? — Последователи Аристотеля сравнивали душу с чистой доской, на которой запечатлеваются все воздействия со стороны внешних предметов.

Но если душа не может быть такой неисписанной доской, то следует ли отсюда, что на ней должны быть запечатлены какие-то письмена?

Если априорные понятия закрепляются в нас в виде задатков, то внешним толчком к развитию последних является то, на что мы указывали выше. Интеллигенция оказывается покоящейся способностью, на которую воздействуют внешние вещи наподобие возбудителей деятельности или раздражений. Но интеллигенцию нельзя представлять себе такой покоящейся способностью, которая только еще должна быть приведена в действие, ибо в ином случае ей при-

шлось бы быть еще чем-то сверх деятельности, превратиться в деятельность, обремененную своим созданием, наподобие, примерно, того, как организм является уже возведенным на высшую ступень созерцанием, свойственным интеллигенции. Равным образом, для того неведомого, что служит здесь толчком к действию, раз только от него отрешаются все априорные понятия, не остается больше никаких объективных черт; таким образом, это *x* приходится переносить либо в интеллигенцию, как это случается у Мальбранша, который заставляет нас все вещи видеть в боге, или у остроумного Беркли, который именует свет беседой души с божеством. Однако все такие представления не нуждаются в каком-либо опровержении в ту эпоху, которая утратила понимание подобного рода взглядов.

Таким образом, если под априорным понятием разумеют известные первоначальные задатки, то всегда по праву заслуживает предпочтение такая мысль, будто все понятия возникают вследствие внешних воздействий не потому, чтобы тут крылось что-либо имеющее разумный смысл, но просто в силу того обстоятельства, что так в наше познание вносятся по крайней мере единство и целостность. — Локк, главный поборник этого взгляда, борется с химерой врожденных понятий, которая кажется ему имеющейся у Лейбница, хотя последний на деле весьма далек от подобного рода вещей. При этом Локк не замечает, что одинаково бессмысленно, как считать идеи первоначально коренящимися в душе, так и полагать, что они в ней коренятся только под воздействием объектов. Точно также ему не приходит на ум задать себе вопрос, можно ли говорить не только о врожденных, но и вообще понятиях, как о результатах воздействия на душу со стороны объектов.

Вся эта путаница разрешается неизменно при помощи все того же положения, что наше познание искони столь же мало апостериорно, как и априорно, поскольку все это

различение возникает в отношении лишь к философскому сознанию. Именно на том основании, что в отношении *объекта* философии — я — не может иметь место ни априорность, ни апостериорность, я не в состоянии также быть частью одним и частью другим, каковое утверждение поистине уничтожало бы возможность какой бы то ни было истинности или объективности априорного познания. Дело не только в том, что тут полностью уничтожается тождественность между представлением и объектом: поскольку причина никогда не может быть тождественна действию, нам приходится утверждать либо то, что вещи в виде какого-то бесформенного материала приспособляются к вышеупомянутым исконным формам, которыми мы наделены, либо же, наоборот, остается признать, что эти формы оказываются в зависимости от вещей, но тем самым нельзя уже о них говорить как о необходимых формах; они уже теряют всякий момент необходимости. Ибо третье возможное здесь предположение, представляющее интеллигенцию и объективный мир в форме как бы двух часов, которые, не ведая ничего друг о друге и пребывая в полной изоляции, все же согласуются между собой в своем закономерном ходе, — такое объяснение вводит совершенно излишний момент и тем самым грешит в отношении принципа всякого объяснения: где для объяснения достаточно чего-либо одного, нет надобности прибегать ко многому, не говоря уже о том, что этот объективный мир, лежащий за пределами свойственных интеллигенции представлений, все же, будучи выражением понятий, опять-таки может существовать только благодаря интеллигенции и только для нее.

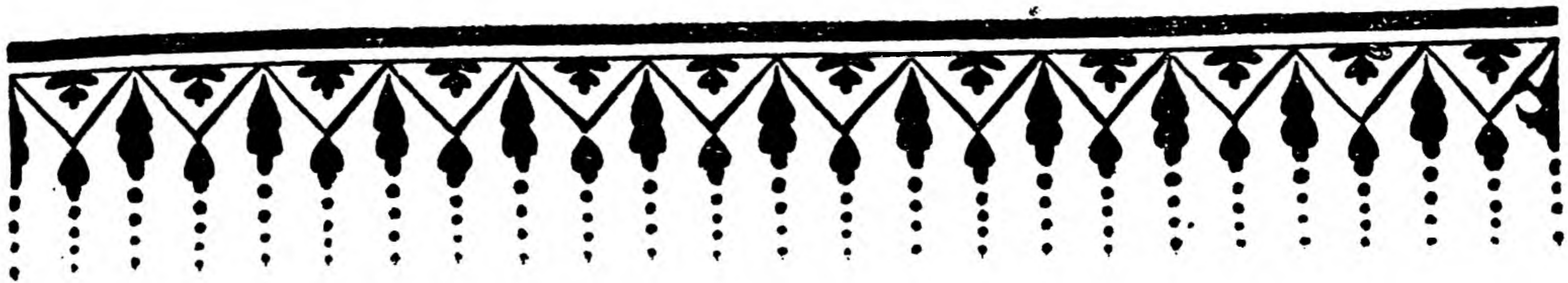


**ЧЕТВЕРТЫЙ
ГЛАВНЫЙ
РАЗДЕЛ**



СИСТЕМА
**ПРАКТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ,
ВЫДВИГАЕМАЯ НА ОСНОВАХ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО
ИДЕАЛИЗМА**





АМ кажется нелишним предварить читателей о том, что мы не собираемся здесь развивать моральной философии, но стремимся скорее к трансцендентальной дедукции мыслимости и объяснимости моральных понятий вообще; точно также исследование того, что в моральной философии подлежит ведению философии трансцендентальной, мы будем вести в самых общих чертах, так что весь вопрос в целом мы сведем к немногим основоположениям и проблемам, применение к отдельным вопросам предоставляя самому читателю, для которого это будет самым легким способом проверки того, что трансцендентальный идеализм им не только усвоен, но и — что самое главное — он настолько с ним сроднился, что этот способ философствования приучился употреблять в качестве орудия для исследования.

Первое положение. Абсолютная абстракция, т. е. начало всякого сознания объяснимо только при помощи самоопределения или воздействия интеллигенции на самое себя.

Доказательство. Предполагается известным, что разумеется под абсолютной абстракцией. Это действие, при помощи которого интеллигенция абсолютно возносится над объективным. В силу своей абсолютности это действие не может быть обусловлено никаким предшествующим. Таким образом, здесь как бы обрывается та цепь действий, в которой каждое последующее звено с необходимостью

определяется предшествующим, и начинается как бы совершенно новый ряд.

Такое-то действие интеллигенции не вытекает из предшествующего — означает: это действие нельзя объяснить на основе интеллигенции, как именно такой определенной интеллигенции, действующей именно таким способом, но, поскольку здесь должно быть дано объяснение, искать его нужно в абсолютной стороне самой интеллигенции, в последнем принципе всякого действия.

Если мы говорим об объяснении действия на основании последних основ самой интеллигенции, то это (ибо глубочайшая основа интеллигенции сводится не к чему иному как к ее исконной двойственности) должно означать следующее: это действие должно быть самоопределением для интеллигенции. Действие таким образом допускает объяснение, но не на основе того, что интеллигенция *такова*, но в силу своего непосредственного самоопределения.

Но деятельность, при помощи которой интеллигенция сама себя определяет, это деятельность, обращенная на самое себя. Следовательно, абсолютная абстракция объясняется только на основе такого воздействия интеллигенции на самое себя, и поскольку абсолютная абстракция знаменует начало всякой осознанности во времени, то значит и это начало получает объяснение на основе нашего действия, что и требовалось доказать.

Выводы

1. Вышеуказанное проводимое интеллигенцией самоопределение именуется *волей* в самом общем смысле этого слова. Внутреннее созерцание без труда может убедить каждого из нас в том, что всякой воле свойственно самоопределение. Таким по крайней мере все это представляется; правильно или ложно — это нас сейчас не касается. Точно

также речь здесь идет не о той или иной определенной воле, куда уже входит понятие объекта, но о трансцендентальном самоопределении, о первоначальном акте свободы. Что это за самоопределение тут разумеется нельзя объяснить никому, кто этого не постигает на основании собственного созерцания.

2. Если это самоопределение является первоначальной волей, то отсюда следует, что интеллигенция становится сама для себя объектом лишь при посредстве воли.

Акт воли поэтому дает полное решение выставленной нами проблемы, каким путем интеллигенция познает себя в качестве созерцающей. Теоретическая философия исчерпывается тремя основными актами. В первом, еще бессознательном акте самосознания, *я* выступало в качестве «субъект-объекта», не будучи еще таковым для самого себя. Во втором — акте ощущения — объектом для него становилась лишь его объективная деятельность. В третьем акте — в созидающем созерцании — оно становилось для себя объектом в качестве ощущающего, т. е. субъекта. Покуда *я* всего только созидает, оно никогда не выступает в качестве *я* объективно по той именно причине, что в созерцании своем оно вечно обращено на что-либо иное по отношению к себе, и само не становится объективным в качестве того, для чего объективно все остальное; в силу этого на протяжении всей эпохи созидания мы ни за что не могли добиться того, чтобы созидающее, созерцающее стало для себя объектом в качестве такового; в высшую потенцию могло возводиться лишь созидающее созерцание (например, в виде организованности), но не самосозерцание самого *я*. Только лишь с волей и это самосозерцание возводится в высшую потенцию, ибо с его помощью *я* становится для себя объектом в качестве того *целого*, каковым оно является, будучи субъектом и объектом одновременно или созидающим (началом). Это созидающее начало как бы отрывается

от всего лишь идеального *я* и теперь никак не может стать опять идеальным, но остается извечным и абсолютно объективным для самого *я*.

3. Поскольку *я* в силу акта самоопределения становится для себя *я* в качестве объекта, то спрашивается, в каком отношении может стоять этот акт к тому первоначальному, который тоже является самоопределением, хотя и не ведущим к тому же результату.

Уже все предыдущее приводит к отличительному признаку этих двух актов. Вышеупомянутому первому акту была свойственна лишь простая противоположность между определяющим и определяемым, равносильная противоположности между созерцающим и созерцаемым. Теперь же акту свойственна уже не эта простая противоположность, но как определяющее, так и определяемое сообща противопологаются созерцающему, *созерцаемым* же здесь служит и созерцающее и созерцаемое первого акта.

Основание этого различия заключается в следующем. В вышеупомянутом первом акте *я* впервые только *возникло*, ибо оно было ничем иным, как своим собственным объективированием; следовательно, в *я* еще не было никакой идеальной деятельности, которая вместе с тем могла бы подвергаться рефлексии возникающее. В нынешнем же акте *я* уже *налицо*, и речь идет о том, чтобы оно стало для себя объектом в качестве такого, каким оно уже здесь есть. Таким образом, хотя объективно этот акт на деле и представляется совершенно таким же точно, каким был вышеупомянутый первый и первоначальный, но отличие здесь в том, что нынешний превращает в объект для *я* всю целокупность первого, тогда как в первом случае объектом становилась лишь объективная сторона *я*.

Вне всякого сомнения, в данной связи удобнее всего будет коснуться часто всплывающего вопроса относительно

того, какой именно принцип является связующим звеном между практической и теоретической философией.

Таким должен быть принцип автономии, который обычно ставится лишь во главе практической философии; если же автономию расширить до принципа всей философии в целом, то весь трансцендентальный идеализм окажется всего лишь развитием этого принципа. Различие между первоначальной автономностью и той, о которой идет речь в сфере практической философии, сводится к следующему: при помощи автономии первого рода *я* абсолютно себя самоопределяет, не будучи таковым для самого себя; *я* в одном и том же акте и предписывает себе закономерность действия и осуществляет эту закономерность, почему оно само себя и не различает в качестве источника этой закономерности, но закономерность усматривает лишь в своих же порождениях, как в зеркале; напротив, в области практической философии *я* в идеальном своем виде противопоставляется не реальной своей стороной, но одновременно и реальной и идеальной, поэтому оно здесь уже не просто идеально, но впадает в идеализацию. Но по той же самой причине, именно потому, что идеализирующее *я* противопоставляется одновременно как идеальному, так и реальному, т. е. порождающему, первое в практической философии не ограничивается уже больше созерцанием, т. е. не просто *бессознательно*, но порождается с сознанием, т. е. *реализует*.

Практическая философия в силу этого целиком опирается на двойственность между идеализирующим (намечающим идеалы) и реализующим *я*. Реализация же есть тоже своего рода созидание, следовательно, она выступает здесь в качестве того, чем в области теоретической философии служит созерцание, только с тем различием, что порождение со стороны *я* сопровождается здесь сознанием так же точно, как с другой стороны в области теоретической философии *я* также и идеализирует, с той только разницей, что здесь

совпадают между собой понятие и действие, замысел и реализация.

Из этой противоположности между теоретической и практической философией тотчас же вытекает ряд важных следствий, из которых здесь мы остановимся лишь на главнейших.

а. В теоретической философии, т. е. за пределами сознания, объект возникает для меня как раз тем же путем, что и в практической, т. е. по сю сторону сознания. Различие между созерцанием и свободной деятельностью сводится лишь к тому, что в случае последнего — я самому себе представляется созидающим. *Созерцающее*, как всегда, когда объектом служит одно только я, остается *исключительно идеальным*, созерцаемым же служит все я в целом, т. е. одновременно как идеальное, так и реальное. Действующее в нас при свободном деянии совпадает с тем, что в нас созерцает, иными словами, единой оказываются созерцающая и практическая деятельности — вот самый замечательный вывод трансцендентального идеализма, ведущий к следствиям чрезвычайной важности относительно природы как созерцания, так и действия.

б. Абсолютный акт самоопределения постулировался в целях объяснения того, каким образом интеллигенция становится для самой себя созерцающей. В соответствии с тем, как мы в этом неоднократно удостоверялись на опыте, нас не может изумить то обстоятельство, что в силу этого акта возникает нечто совсем другое, чем нами предусматриваемое. На протяжении всей теоретической философии мы видели постоянно, как оканчивалось неудачей стремление интеллигенции осознать свою деятельность в качестве таковой. То же самое происходит и тут. Но мир как раз приобретает для нас объективную действительность благодаря этой неудаче. Она возникает в силу того обстоятельства, что интеллигенция, созерцая

себя в качестве созидающего, в то же самое время все начинает полностью осознавать. Ибо именно в силу того, что интеллигенция созерцает себя в качестве созидающей, чисто идеальное *я* отрывается от того, которое одновременно и реально и идеально, следовательно обладает полной объективностью и не зависит от всего лишь идеального. Путем того же созерцания интеллигенция становится сознательно созидающей, но она должна была осознавать самое себя в качестве созидающей бессознательно. Это невозможно, и только по этой причине мир представляется нашей интеллигенции в качестве действительно объективного, т. е. наличного без какого-либо содействия с его стороны. Интеллигенция отныне уже не прекращает больше своей созидательной деятельности, но происходит это теперь у нее уже сознательно, значит, здесь начинается совершенно новый мир, которому предстоит, начиная отсюда, развертываться до бесконечности. Наш первый же мир, если будет позволено так его назвать, т. е. мир, возникший благодаря бессознательному созиданию, вместе со всеми своими истоками оказывается теперь как бы вне сознания. Следовательно, интеллигенция никогда уже не сможет непосредственно усмотреть то, что она в такой же мере порождает из самой себя этот первый мир, как и второй, за созидание которого берется со всей полнотой сознания. Точь-в-точь как первоначальный акт самосознания вел к тому, что перед нами развертывалась вся природа, из второго акта, или акта свободного самоопределения, вытекает вся та вторая наша природа, дедуцирование которой и должно стать исчерпывающим предметом всего нашего дальнейшего исследования.

Пока что мы учили в нашей философской рефлексии лишь тождественность акта самоопределения с первоначальным актом самосознания и единственное различие между ними, сводящееся к тому, что один бессознателен, другой же сопровождается сознанием; однако тем самым мы не

коснулись еще другого весьма важного отличия, с которым нам придется поспотаться ниже, а именно не учли того, что вышеуказанный первоначальный акт самосознания происходит *вне всякого времени*, тогда как второй, который служит уже не трансцендентальным, а эмпирическим началом сознания, неизбежно приходится на определенный момент в жизни сознания.

Но всякое действие интеллигенции, приходящееся на определенный момент времени, согласно первоначальному механизму мышления, неизбежно требует себе объяснения. В то же время нельзя отрицать, что акт самоопределения, о котором идет здесь речь, не может быть объяснен при помощи каких-либо предшествующих действий интеллигенции; ибо мы к нему подходим путем *объясняющего основания*, т. е. *идеально*, а не реально, или так, чтобы он с необходимостью следовал из какого-либо предшествующего действия. — Вообще, как мы можем здесь отметить мимоходом, покуда мы следовали за интеллигенцией в ее созидательной деятельности, всякое последующее действие обуславливалось предшествующим, но как только мы покинули сферу этого рассмотрения, все совершенно персевернулось, и мы должны были умозаключать от обусловленного к обуславливающему, следовательно, представлялось неизбежным, что в конце концов мы должны были дойти до чего-то безусловного, т. е. не допускающего объяснения. Но этого не может быть без нарушения тех законов мышления, которым следует наша интеллигенция, поскольку вышеуказанный акт приурочивается к определенному моменту времени.

Противоречие заключается в том, что акт одновременно оказывается и необъяснимым и допускающим объяснение. Для устранения этого противоречия должно быть найдено некоторое промежуточное понятие, и притом такое, которое до сих пор еще не входило в круг нами рассмотренного. При разрешении этой проблемы мы прибегнем к тому

же самому способу действия, который был уже нами испытан при решении других проблем, а именно мы станем постепенно все больше и больше суживать стоящую перед нами задачу, пока не окажется возможным лишь одно определенное решение.

Действие интеллигенции необъяснимо — это значит, что оно не вытекает ни из какого предшествующего действия. — Поскольку в качестве такого для нас существует лишь созидание, этот акт, следовательно, не может быть объяснен какой-либо предшествующей созидательной деятельностью интеллигенции. Положение: действие необъяснимо на основании созидания — означает не абсолютную необъяснимость. Однако, поскольку в интеллигенции вообще не может быть ничего, что бы ею не созидалось, то и вышеупомянутое нечто, раз оно не является созиданием, не может входить в интеллигенцию и в то же время оно обязано в ней заключаться, коль скоро отсюда должно вытекать определенное действие. Значит, действие приходится объяснить чем-то таким, что должно быть созиданием интеллигенции и в то же время не может этим быть.

Избегнуть этого противоречия можно лишь следующим путем: вышеуказанное нечто, служащее основанием для свободного самоопределения, должно быть созиданием интеллигенции, но с отрицательной стороны обуславливаться чем-то вне его. Первое должно иметь место в силу того, что в интеллигенцию ничего не попадает иначе как путем ее собственной деятельности, второе — поскольку указанное действие не допускает объяснения на основании самой интеллигенции, взятой в себе. Опять-таки отрицательная обусловленность этого нечто со стороны того, что находится *вне* интеллигенции, должна также быть определением этой последней, вне всякого сомнения, определением отрицательным, и, поскольку интеллигенция — это деятельность, подобное определение должно выражаться в не-деятельности интеллигенции.

Раз вышеуказанное нечто определяется отсутствием деятельности, и притом вызывается определенной не-деятельностью интеллигенции, то оно должно быть чем-то таким, что исключается деятельностью последней и может сделаться невозможным из-за последней, следовательно, само должно быть деятельностью, и притом определенной. Значит, интеллигенция обязана рассматривать деятельность в качестве к чему-то ведущей и созерцать так же, как созерцается все остальное, при помощи созидания из самого себя, следовательно, не должно происходить никакого внешнего воздействия на интеллигенцию, вне интеллигенции не должно быть ничего положительно обуславливающего свойственное ей созерцание; интеллигенция как до этого момента, так и после должна оставаться совершенно замкнутой сама в себе; и опять-таки она никак не может быть причиной вышеуказанного действия, но лишь чем-то отрицательно обуславливающим это действие, следовательно, и акт этот должен протекать в полной независимости от интеллигенции. Одним словом, вышеупомянутое действие не должно быть прямой причиной созидания в интеллигенции, но и обратно: интеллигенцию нельзя считать прямым основанием этого действия, тем не менее *представление* о подобной деятельности, как о чем-то независимом от интеллигенции, должно в ней сосуществовать наряду с самим актом, разыгрывающимся вовне так, чтобы одно определялось через другое.

Подобное соотношение мыслимо только при помощи предустановленной гармонии. Действие вне интеллигенции развертывается совершенно само собой, интеллигенция же обуславливает его чисто отрицательным путем, т. е. если бы она действовала определенным образом, то этого акта не последовало бы, но простое бездействие с ее стороны не могло бы все же явиться прямым и положительным основанием к вышеуказанному действию, ибо только по той

причине, что интеллигенция остается в бездействии, интересующий нас акт еще не наступил бы, если бы вне интеллигенции не было чего-то такого, что послужило бы здесь основанием. И обратно, представление, или понятие о вышеупомянутом акте, усвоивается интеллигенцией совершенно самостоятельно так, точно вне последней не существовало бы ровно ничего, и все же до всего этого интеллигенция не могла бы доходить, если бы вышеупомянутый акт не протекал бы действительно в полной от нее независимости; следовательно, также и этот акт в свою очередь является лишь косвенной причиной того, что в интеллигенции возникает подобное представление. Под предустановленной гармонией мы и разумеем такого рода косвенное взаимодействие.

Но взаимодействие подобного рода мыслимо лишь между одинаковыми по своей реальности субъектами, следовательно, вышеупомянутое действие должно было бы исходить от субъекта, которому свойственна совершенно такая же реальность, как и самой интеллигенции, т. е. этому действию следовало бы исходить от вне нас находящейся интеллигенции. Итак мы видим, как выше отмеченное противоречие приводит нас к новому положению.

Второе положение. Акт самоопределения, или свободное воздействие интеллигенции на самое себя, объясним только на основании деятельности другой внешней интеллигенции.

Доказательство. Оно уже содержится в только что предложенной нами дедукции и опирается исключительно на те два положения, что самоопределение одновременно и должно и не должно допускать объяснения на основе создающей деятельности интеллигенции. И вместо того, чтобы еще задерживаться на доказательстве, мы тотчас же перейдем к тем проблемам, которые, как очевидно, вытекают из этого положения и доказательства, его обосновывающего.

Итак, прежде всего, нам полностью нужно убедиться в том, что определенная деятельность некоторой нам внешней интеллигенции необходимо обуславливает акт самоопределения, и тем самым обуславливает самосознание; но при этом мы не будем касаться того, *как и каким образом* подобная деятельность вне нас может стать хотя бы косвенной причиной свободного самоопределения.

Во-вторых. Мы не можем постигнуть, как на интеллигенцию может производиться вообще какое-либо воздействие извне, следовательно, не можем понять и того, как здесь возможно воздействие другой интеллигенции. Собственно говоря, с этой трудностью мы уже встретились в ходе нашей дедукции, представляя деятельность вне интеллигенции в качестве косвенного основания для действия в ней. Но как же вообще мыслимо само вышеуказанное косвенное соотношение или подобная предустановленная гармония между разными интеллигенциями?

В-третьих. Раз эта предустановленная гармония находит себе объяснение, примерно, тем путем, что в силу определенного бездействия во мне для меня с неизбежностью полагается определенная деятельность интеллигенции вне меня, то следует ожидать, что последнее, завися от случайного условия (моего бездействия), окажется свободной, так что и само бездействие будет носить свободный характер. Но ведь последнее (бездействие) должно быть предпосылкой того акта, в силу которого у нас вообще впервые возникает сознание и вместе с тем свобода; как вообще мыслимо свободное бездействие до того, как еще появилась свобода?

Прежде всего должны быть разрешены эти три проблемы, раньше чем мы сможем перейти к дальнейшему нашему исследованию.

Решение первой проблемы. Путем акта самоопределения я должен сам для себя возникать в качестве я или

«субъект-объекта». Далее, вышеуказанный акт должен быть свободным; причина того, что я сам себя определяю, должна заключаться единственно и исключительно во мне самом. Если вышеуказанное действие свободно, то я должно иметь волю к тому, что через деятельность возникает, и возникать оно должно лишь в силу того, что я имеет такую волю. Но ведь путем такой деятельности и возникает во мне сама воля (ибо я изначально представляет собой волю). Значит, я должно иметь волю к своей воле еще до того, как сможет действовать свободно, и точно также лишь путем вышеуказанного действия у меня возникает понятие воли, идущее здесь наравне с понятием я.

Этот очевидно ложный круг можно разрешить лишь путем превращения воли в объект еще до самого появления воли, как определенного акта. Силами меня одного этого невозможно добиться, следовательно вышеуказанное понятие воли должно было у меня возникнуть как раз в силу действия некоторой иной интеллигенции.

Следовательно, лишь подобная деятельность вне интеллигенции могла бы стать косвенным основанием для ее самоопределения, что ведет здесь к возникновению понятия воли, и теперь задача принимает для нас другой вид: требуется установить, в силу какого же рода деятельности в нашей интеллигенции может возникнуть понятие о волевом действии.

Это не может быть таким действием, в силу которого у нас возникает понятие о действительном объекте, ибо тем самым интеллигенция была бы возвращена к тому положению, которое она только что миновала. Следовательно, речь здесь может идти лишь о понятии возможного объекта, т. е. чего-то такого, чего сейчас нет, но что может получиться в ближайший же момент. Но и этим еще не создается понятие воли. Тут должно быть налицо понятие об объекте, возможном лишь в случае реализации его со стороны интеллиген-

ции. Только благодаря возникающему в я понятию о таком объекте для самого я может выступить отдельно то, что обособляется в себе; ибо, поскольку у я возникает понятие объекта, это я остается идеальным, коль скоро же это понятие становится для него понятием об объекте, осуществляющемся в силу его деятельности, то я оказывается уже одновременно как идеальным, так и реальным. Следовательно, по крайней мере уж при помощи этого понятия, я может стать для себя объектом в качестве интеллигенции. Но только лишь может. Для того, чтобы я действительно стало таким, от него требуются противопоставление наличного момента (характеризуемого идеальной ограниченностью) последующему (созидательному) и соотнесение между собой обоих этих моментов. Вынуждено я к этому может быть лишь тем путем, что вышеупомянутое действие оказывается требованием реализации объекта. Только в силу понятия долженствования возникает противоположность между идеальным и порождающим я. Остается под вопросом, воспоследует ли в действительности действие, при помощи которого реализуется требуемое, ибо предпосылка наличного действия (понятия воли) обуславливает его в качестве свободного действия, но обуславливающее не может здесь противоречить обусловленному, так что, раз полагается первое, то второе становится неизбежным. Сама воля неизменно остается свободной и должна таковой оставаться, если только мы не хотим, чтобы она перестала быть волей. В я помимо его содействия может быть порождено лишь то, что обуславливает возможность воления. И так вместе с тем оказывается полностью разрешенным противоречие, заключавшееся в том, что одно и то же действие интеллигенции, одновременно должно как допускать, так и не допускать объяснения. Промежуточным понятием, ведущим к примирению противоречивых моментов, оказывается здесь понятие требования, ибо при помощи последнего мы объясняем действие

тем, что оно происходит, не предусматривая того, что в силу этого таким оно должно быть. Оно может воспоследовать, коль скоро у я возникает понятие о воле-нии или оно само себя подвергает рефлексии, созерцая себя как бы в отражении чужой интеллигенции, но никакой обязательности в том, что так должно произойти, здесь не существует.

Мы не можем тотчас же перейти к тем дальнейшим выводам, которые вытекают из такого разрешения нашей проблемы, не ответив предварительно на вопрос, как это я может дойти до требования существования еще какой-то интеллигенции вне я. В своей общей форме этот вопрос равносильен следующему: как вообще интеллигенции могут воздействовать друг на друга?

Разрешение второй проблемы. Мы исследуем этот вопрос сначала в самом общем виде вне связи с особым ныне представляющимся случаем, применение к которому происходит само собой без каких-либо затруднений.

Не нуждается ни в каком доказательстве предписываемая принципами трансцендентального идеализма невозможность непосредственного воздействия друг на друга интеллигенций, и не было еще никакой философии, которой удалось бы уяснить себе, как это возможно. Уже в силу этого не остается ничего иного, как предположить косвенное воздействие друг на друга различных интеллигенций, и об условиях возможности именно этого здесь только и пойдет речь.

Итак, прежде всего интеллигенции, которые должны друг на друга воздействовать путем свободы, должны быть связаны предустановленной гармонией в том представлении мира, которое им обще. Ибо поскольку какая бы то ни было определенность в интеллигенции начинает быть ей свойственной исключительно на основании определенности имеющихся у этой интеллигенции представлений,

то интеллигенции, которые были бы погружены в созерцание совсем различных миров, вовсе не имели бы между собой ничего общего, не имея никакой точки соприкосновения, где бы они могли столкнуться. Поскольку понятие интеллигенции я черпаю из самого себя, то и признаваемый мною взгляд на мир должен находиться в равных со мной условиях. Поскольку различие между миром и мною устанавливается лишь в силу обоюдной индивидуальности, то в том случае, если я отвлекусь от определенности этой индивидуальности, получающееся в остатке должно оказаться общим для нас обоих, т. е. мы должны быть одинаковыми в отношении первой, второй и третьей ограниченностей в том случае, если отвлекаемся от определенности последней из них.

Но раз интеллигенция все объективное создает из самой себя, и не существует никакого общего прототипа для тех наших представлений, которые мы созерцаем вовне, то отсюда ясно: исключительно лишь одинаковость нашей природы, равно как тождественность между первоначальной и косвенно дедуцируемой нами ограниченностью может быть причиной согласования между собой различных интеллигенций как в отношении объективного мира во всей его целостности, так и в отношении отдельных вещей и изменений, происходящих в одном и том же пространстве и в одном и том же времени. Только это одно заставляет нас приписывать объективную истинность нашим представлениям. Ибо одинаковая предопределенность существует как для отдельной интеллигенции в отношении всего, что в силу первоначальной ее ограниченности попадает в сферу ее представлений, так и в отношении неизменной согласованности между собой представлений различных интеллигенций, согласованности, вызываемой тем, что ограниченность здесь все одна и та же. Эта общность созерцания является основой и как бы почвой для всякого взаимо-

действия между интеллигенциями, именно той подоплекой, к которой они всякий раз возвращаются, лишь только наталкиваются на какую-либо несогласованность среди того, что не определяется непосредственно созерцанием. — Но пока что мы не рискуем простираť наше объяснение вплоть до введения чего-то вроде абсолютного принципа, служащего средоточием для всех интеллигенций или выступающего в качестве общего им всем творца и как бы создателя, являющегося общей основой для согласования между собой им свойственных представлений. Но дело только в том, что из несомненной достоверности отдельной интеллигенции, обладающей всеми выведенными нами особенностями сознания, следует такая же достоверность существования других интеллигенций, наделенных такими же чертами, ибо сознательность первой обуславливается последними и обратно.

Но общими для различных интеллигенций могут быть только первая и вторая ограниченности, третья же обща им только в том смысле, что она у всех имеется: ибо как раз с ее помощью интеллигенция получает определенность индивидуума. Поэтому представляется, что как раз в силу этой третьей ограниченности, поскольку она должна носить определенный характер, уничтожается всякая общность между интеллигенциями. Однако, как раз эта ведущая к индивидуальности ограниченность может обуславливать предустановленную гармонию нового рода, если только под таковой мы станем понимать нечто противоположное первому ее типу. Ибо, если при помощи той предустановленной гармонии, которая имеет место в отношении объективности представлений, последние приобретают не общий для всех интеллигенций вид, то при помощи третьей ограниченности, наоборот, в каждом индивидууме полагается нечто такое, что именно по этой причине отвергается всеми остальными и что в силу этого последние не могут

рассматривать в качестве своей собственной деятельности, т. е. должны видеть в нем деятельность внешней им интеллигенции.

Следовательно, мы приходим к следующему утверждению: непосредственно в силу индивидуальной ограниченности всякой интеллигенции, как раз в силу отрицания той или иной деятельности в ней, последняя полагается в качестве деятельности вне ее находящейся интеллигенции, что таким образом представляет предустановленную гармонию отрицательного порядка.

Значит, для обоснования этого должны быть доказаны два положения:

1. не являющееся *моей* деятельностью как раз в силу того, что это не моя деятельность, я обязан рассматривать в качестве деятельности внешней мне интеллигенции, обязан это делать без какого-либо воздействия на меня в этом направлении со стороны;

2. непосредственно в силу полагания моей индивидуальности без какого-либо дальнейшего ограничения извне во мне полагается отрицание деятельности.

Что касается первого положения, то следует отметить, что речь идет лишь о сознательных, или свободных действиях; но ведь, как выше это было уже доказано в общих чертах, интеллигенция во всяком случае ограничена в своей свободе объективным миром, однако в пределах этого ограничения она опять-таки ничем не ограничена, например может обращать свою деятельность на любой объект; если теперь предположить, что она приступает к действию, то деятельность ее обязательно должна направляться на определенный объект, так что все остальные остаются свободными и как бы незатронутыми; но ведь постигнуть подобное ограничение первоначально совершенно неопределенной деятельности можно лишь, примерно, так, что здесь становится невозможной деятельность во всех дру-

гих направлениях. Последнее же, согласно всему нам до сих пор известному, возможно лишь в силу внешних нам интеллигенций. Таким образом, предпосылкой самосознания является возможность для меня вообще созерцать деятельность внешних мне интеллигенций (тогда как до сих пор наше исследование носило совершенно общий характер), ибо условием самосознания является обращенность моей деятельности на определенный объект. Но как раз эта направленность моей деятельности является чем-то таким, что уже полагается и предустанавливается синтезом моей индивидуальности. Значит, в этом самом синтезе для меня полагаются уже и другие интеллигенции, в силу которых я созерцаю себя ограниченным в своем свободном действовании; здесь же полагается также и определенное поведение этих интеллигенций, без какого-либо особого воздействия с их стороны на меня.

Мы пока не станем применять этого решения к отдельным случаям, но, не переходя сразу же к тем возражениям, которые тут можно предвидеть, прежде всего поясним данное нами решение путем примеров.

Итак, вот что может здесь служить пояснением. — К числу первоначальных влечений интеллигенции относится также и страсть к познанию, и последнее оказывается одним из тех объектов, на которые направляется наша деятельность. Предположим, что она получила такую направленность; правда, это возможно лишь при том условии, что все выходы, ведущие к непосредственным объектам, окажутся для нее закрытыми — уже в этом одном деятельность будет ограничена; но вышеуказанный объект ее сам по себе безграничен, следовательно, она должна здесь подвергнуться новому ограничению. Так вот предположим, что деятельность наша обращается на определенный объект познания, в таком случае наука, посвященная этому объекту, будет либо вновь открыта, либо изучена с чужих слов, так что

к этому роду познания мы придем под чуждым воздействием извне. В силу же чего полагается это чуждое воздействие? Исключительно в силу отрицания самой интеллигенции, так как она либо неспособна к открытию нового вследствие своей ограниченности, либо же открытие уже сделано, в каком случае это также дается синтетическим актом, определяющим данную его индивидуальность, к которой принадлежит также и то, что начало ее существования полагается именно в такую, а не иную эпоху. Следовательно, чуждому воздействию вообще она подпадает и как бы идет навстречу лишь в силу отрицания своей собственной деятельности.

Но теперь возникает новый вопрос, самый важный в нашем исследовании: как это может полагаться что-либо положительное в силу простого отрицания? Например, каким образом то, что не является моей деятельностью, уже по этой одной причине я обязан рассматривать в качестве деятельности внешней мне интеллигенции? Ответ здесь дается следующий: для того, чтобы вообще иметь волю, я должен иметь волю к чему-то определенному, но такой определенности не могло бы быть, если бы я имел возможность направить свою волю на все, что угодно. Значит, для меня уже в качестве непроизвольного созерцания должна представиться невозможность направить свою волю на все, что угодно, но это немыслимо, если наряду с моей индивидуальностью, следовательно, самосозерцанием, поскольку определенность должна быть обязательно доведена здесь до конца, не будут уже полагаться также и границы моей свободной деятельности, а таковыми могут быть не лишены самости объекты, но лишь другие свободные деятельности, т. е. действия внешних мне интеллигенций.

Если, таким образом, к *следующему* сводился смысл поставленного нами вопроса: почему вообще должно случиться то, что случается не через меня (а к этому во всяком слу-

чае сводится смысл нашего утверждения, а именно поскольку непосредственно в силу отрицания определенной деятельности в одной интеллигенции, мы должны были допустить ее положительное полагание в другом), то ответ гласит: поскольку сфера возможного безгранична, то все, что только при определенных обстоятельствах вообще становится возможным благодаря свободе, должно обретать также и действительность, для чего достаточно, чтобы хотя бы одна интеллигенция подвергалась обязательному реальному ограничению, причем действительность эта должна вызываться вне находящимися интеллигенциями, так что нашей интеллигенции остается обращать свою деятельность лишь на один какой-либо вполне определенный объект.

Если теперь в качестве возражения выдвинут указание на действия, якобы совершенно лишённые преднамеренности, то мы скажем в нашу защиту, что подобные поступки вообще не относятся к числу свободных, т. е. таких, возможность которых предустановлена в области морального. В данном случае мы имеем лишь следствия, вытекающие из природы вещей, или явления, которые подобно другим таким же явлениям уже заранее предопределены абсолютным синтезом.

Или предположим, что разовьют следующую аргументацию: хорошо, пусть синтез моей индивидуальности уже предопределяет то, что данное действие я отношу за счет другой интеллигенции, все же этим синтезом не может предусматриваться выполнение этого действия именно таким, а не другим индивидуумом. В ответ на это мы выдвинем следующий вопрос: а что именно представляет собой этот индивидуум, как не действующий как раз так, а не иначе, и на основе чего составляется твое понятие о нем, как не на учете того, что индивидуум действует именно подобным образом? В силу синтеза твоей индивидуальности для тебя, правда, предопределялось только то, что вообще кто-то дру-

гой осуществляет данную определенную деятельность, но именно в силу подобного осуществления другой должен быть именно этим, вполне определенным другим, таким, каким ты его мыслишь. Следовательно, созерцание тобой этой деятельности в качестве принадлежащей именно такому определенному индивидууму, определяется не твоей индивидуальностью, но скорее индивидуальностью того, кто так действует, хотя причину этого ты можешь усматривать исключительно в твоём свободном самоопределении, в силу чего тебе также должно представиться чистой случайностью, что вышеуказанная деятельность осуществляется именно этим индивидуумом.

Следовательно, та гармония, дедукцией которой мы до сих пор были заняты, без сомнения сделав ее теперь понятной, заключается в том, что непосредственно в силу полагания пассивности во мне (а только это необходимо ведет к свободе, ибо достигнуть ее я могу лишь благодаря определенному аффицированию извне) в качестве неизбежного коррелата полагается активность вне меня, делаясь объектом моего собственного созерцания. Эта теория, таким образом, идет наперекор обычной, но ведь и вообще трансцендентальный идеализм знаменует собой коренной переворот всех до сих пор существующих способов философского объяснения. Согласно обычному представлению благодаря активности вне меня полагается пассивность во мне, как нечто вторичное по отношению к предшествующему — первоначальному. Согласно нашей теории пассивность, полагаемая непосредственно в силу моей индивидуальности, оказывается предпосылкой активности, которую я созерцаю вовне. Пусть будет так, как если бы известное количество активности было придано всей совокупности разумных существ; каждое из них в праве притязать на эту активность всю без остатка, но для того, чтобы быть активным вообще, оно обязано действовать на определенный лад; если бы

одно какое-либо существо смогло вобрать в себя всю активность, то на долю всех остальных досталась бы одна абсолютная пассивность. Значит, в силу отрицания активности в нем непосредственно, т. е. не только в мыслях, но и в созерцании, поскольку все, служащее предпосылкой сознания, должно допускать также и созерцание свое извне, полагается активность вне этого существа и притом как раз в той мере, в какой она отрицается за ним самим.

Мы переходим теперь ко второму вопросу, выше оставленному нами без ответа, а именно к выяснению того, каким образом непосредственно в силу полагания индивидуальности с неизбежностью полагается также и отрицание деятельности. Ответ в значительной степени уже подготовлен всем предшествующим.

Индивидуальность предусматривает не только существование в определенный момент времени и ряда других ограничений, обычно полагаемых для органического существования, но также и само действие, которое налагает новое ограничение на индивидуальность таким путем, что в известном смысле можно сказать, что индивидуум становится все менее свободным, чем больше он действует.

Но я должен уже быть ограниченным для того, чтобы получить возможность приступа к действию. Направленность моей свободной деятельности первоначально на один какой-либо определенный объект получила выше себе объяснение путем того, что в силу других интеллигенций для меня уже стало невозможным направлять свою волю на все, что угодно. Но если этих интеллигенций много, то это не значит, что я уже не могу направлять свою волю на многое; но тогда последняя причина того, почему из представляющихся мне многих объектов — *B*, *C*, *D* я избираю именно *C*, должна заключаться во мне самом. Основанием здесь не может служить свободная моя деятельность, ибо лишь бла-

годаря такой ограниченности деятельности определенным объектом она доходит до моего сознания, т. е. делает меня свободным, следовательно, еще до того, как я становлюсь свободным, т. е. осознаю свою свободу, последняя должна уже быть ограниченной, так что известного рода свободные действия станут для меня невозможными еще до того, как я окажусь свободным. Сюда относится, например, то, что именуют талантом или гением, и притом гением не в отношении наук и искусств, но в отношении практических действий. Как это ни прискорбно, но все же приходится признать истинной тот факт, что несметное число людей искони совершенно непригодны для осуществления высших функций духа, и не меньше будет таких, которые вообще никогда не смогут со свободой и с достаточной выпречностью духа рассуждать о законе нашего поведения, что выпадает на долю лишь немногим избранным. То восхвалять дары природы, то сетовать на ее неблагоклонность и также поступать в отношении того, что предрешено судьбой, людей как раз и вынуждает то обстоятельство, что свободные действия искони становятся невозможными в силу прямо-таки неведомой неизбежности.

В самом кратком виде результат всего нашего исследования можно представить так:

В целях первоначального самосозерцания моей свободной деятельности последнюю я могу полагать лишь количественно, т. е. при условии известных ограничений, которые, поскольку деятельность свободна и осознана, могут стать возможными лишь благодаря внешним мне интеллигенциям таким путем, что в воздействии интеллигенции на меня я не могу усматривать ничего иного кроме первоначальных ограничений моей собственной индивидуальности и должен их созерцать даже тогда, когда вне меня в действительности не было бы никаких других интеллигенций. Что тем не менее, несмотря на положенность во мне других

интеллигенций только в силу отрицания, я все же обязан их признать в качестве существующих вне меня — не представится поразительным ни для кого, кто только учтет полную обоюдность существующего здесь соотношения: ведь любое разумное существо подтверждает свое право на существование в качестве такового лишь путем признания подобных других интеллигенций.

Если теперь это объяснение, данное в общем виде, мы применим к нашему отдельному случаю, то это приведет нас к разрешению третьей проблемы. А именно раз всякое воздействие на меня со стороны разумных существ полагается в силу отрицания свободной деятельности во мне, и в то же время вышеупомянутое первое воздействие, составляющее предпосылку сознания, может произойти еще до того, как я становлюсь свободным (потому что ведь свобода возникает лишь с сознанием), то весь вопрос заключается в том, каким образом свобода во мне может стать ограниченной еще до того, как она осознана. Ответ частью уже дан в предшествующем изложении, и нам остается лишь дополнительно отметить, что вышеупомянутое воздействие, являющееся предпосылкой сознания, нужно мыслить не в качестве единожды происходящего акта, но в форме чего-то длительного, ибо необходимость того, что сознание и впредь сохраняется, не гарантируется ни объективным миром только, ни первоначальным воздействием со стороны другого разумного существа, но воздействие это должно приобрести постоянный характер для того, чтобы в умопостигаемом мире можно было ориентироваться при всех новых обстоятельствах, а для этого нужно, чтобы в силу воздействия со стороны разумного существа подвергалась рефлексии и по свободному усмотрению становилась для себя объектом не какая-либо бессознательная, но свободная и осознанная деятельность, всего лишь пробивающаяся сквозь толщу объективного мира. Вышеуказанное длительное воздействие является тем,

что называют воспитанием, в самом широком смысле этого слова, согласно которому оно никогда не может быть завершено, но неизменно выступает предпосылкой сознательности на протяжении всего дальнейшего развития интеллигенции. Но ведь никак нельзя было бы постигнуть необходимость продолжения вышеуказанного воздействия, если бы за каждым индивидуумом еще до того, как он станет свободным, не отрицалось известное количество свободных действий (да будет нам позволено ради краткости употребить здесь такое выражение). Значит, вопреки все ширящейся свободе, никогда не прекращающееся взаимодействие между разумными существами делается возможным единственно в силу того, что именуется различием талантов и характеров, которое, как бы оно ни представлялось идущим наперекор влечению к свободе, само неизбежно выступает в качестве предпосылки сознания. Но трансцендентальной философии нечего печалиться о том, как может быть согласована со свободой сама эта первоначальная ограниченность в отношении моральных действий, в силу которой становится, например, невозможным, чтобы человек, употребив всю свою жизнь, достигал определенной степени совершенства или вырос из-под опеки других. Трансцендентальная философия всюду имеет дело с дедукцией лишь явлений и сама свобода на ее взгляд представляется необходимым явлением, предпосылки которого обязаны обладать в силу этого такой же точно необходимостью. Вопрос о том, истинны ли эти явления объективно и сами по себе, столь же бессмыслен, как и теоретический вопрос, существуют ли вещи в себе.

Решение третьей проблемы заключается, таким образом, безусловно в том, что во мне уже с самого начала должна иметь место свободная, хоть и бессознательная бездеятельность, т. е. отрицание деятельности. Свободной она была бы, если бы не подавлялась уже на первых же своих порах,

но я не могу ее осознать в качестве проявления свободы в силу такого ее подавления.

Вместе со второй нашей теоремой мы вновь возвращаемся к тому ходу синтетического исследования, который выше нами был прерван. Как было там отмечено именно в третьей ограниченности должна заключаться основа того действия, в силу которого я само себя полагает в качестве созерцающего. Но тут мы имеем ограниченность индивидуальности, благодаря которой уже заранее полностью предопределялись существование и воздействие на интеллигенцию других разумных существ и вместе с тем свобода, способность подвергать объект рефлексии и осознавать самого себя и вытекающий отсюда весь ряд свободных и сознательных действий. Третья ограниченность, или ограниченность индивидуальности, представляется таким образом синтетическим моментом, поворотным пунктом от теоретической к практической философии, и только сейчас, собственно говоря, мы вступили в область последней, наметив исходный пункт для дальнейшего синтетического исследования.

Поскольку ограниченность индивидуальности и тем самым свободы первоначально полагалась лишь тем путем, что интеллигенция принуждалась к рассмотрению себя в качестве органического индивидуума, то в этом вместе с тем приходится усматривать основание тому, почему произвольно и в силу какого-то общего инстинкта видимое выражение таланта и даже самого характера или по крайней мере нечто намекающее на них ищут в том, что для организма случайно, в особом строении и облике по преимуществу наиболее благородных частей тела.

Дополнения

В ходе только что проведенного нами рассмотрения мы нарочно оставили неразъясненными ряд побочных вопросов,

требующих разрешения теперь, когда доведена до своего завершения основная тема нашего исследования.

1. Было выставлено следующее утверждение: вследствие воздействия на объект других интеллигенций стала невозможной бессознательная направленность на объект свободной деятельности. Этим утверждением уже предполагается, что объект сам по себе взятый не в состоянии поднимать до уровня сознания направленную на него деятельность. Не то, чтобы объект держался совершенно пассивно по отношению к моему действию, чего наверняка нельзя предполагать, несмотря на то, что пока нами еще не было доказано противоположное о поведении этого объекта, но все дело в том, что сам по себе и без предварительного воздействия со стороны интеллигенции он вообще не в состоянии принудить свободную деятельность к рефлексии о себе, как таковой.

Так какие же черты, не свойственные ему самому по себе, приобретает объект под воздействием интеллигенции?

В вышеизложенном у нас имеется по крайней мере одно данное, которое может способствовать разрешению этого вопроса.

Воля в противоположность созиданию опирается не на простую противоположность реальной деятельности идеальной, но эта противоположность берется здесь вдвойне, так что, с одной стороны, стоит деятельность идеальная, с другой же, — как идеальная, так и реальная в их совместности. В воле интеллигенция одновременно и реализует и идеализирует. Занимаясь она только реализацией, то в объекте находило бы себе выражение только понятие, поскольку для любой реализации требуется кроме реальной также и деятельность идеальная. Поскольку же реализация опирается лишь на простую противоположность между идеальной и реальной деятельностями, то и понятие должно быть так

связано с сущностью самого объекта, что становится чем-то совершенно от него неотличимым: оно идет не далее, чем сам объект, и оба должны обоюдно друг друга исчерпывать. Напротив, в созидании, таком, где соучаствует идеальное проявление идеальной же деятельности, понятие неизбежно должно идти до известной меры впереди объекта, как бы возвышаясь над последним. Но это возможно лишь тем путем, что понятие, которое превосходит объект, может находить себе исчерпывающее завершение в каком-то другом объекте, вне первого находящемся, т. е. дело должно происходить таким образом, что вышеуказанный объект должен стоять к другому в соотношении *средства к цели*. Следовательно, мы имеем здесь понятие о понятии, а последнее само является понятием о цели, лежащей вне объекта и приводящей к нему в силу свободного созидания. Ибо нет такого объекта, который сам по себе и для себя ставил бы себе цель ему внешнюю; если и существуют вообще целесообразные объекты, то они целесообразны лишь в отношении к самим себе, они для самих себя — самоцель. Лишь произведение искусства в широком смысле этого слова обладает целью, которая остается ему внешней. Значит, то, что произведения искусства должны выступать в сфере наших внешних созерцаний, так же достоверно, как и необходимость взаимного ограничения интеллигенций, а последнее столь же необходимо связано с наличием сознания. Но, без сомнения, этим еще не дается ответа на весьма важный для трансцендентальной философии вопрос, каким образом возможны произведения искусства.

Получается, значит, так, что к объекту присоединяется понятие о понятии в силу устремленности в этом направлении свободной и сознательной деятельности, тогда как в противность этому в объекте, создаваемом в силу слепого порождения, понятие непосредственно переходит в объект и становится от него отличимым только благодаря понятию

о понятии, каковое может возникнуть у интеллигенции лишь под внешним воздействием. Вот почему объект слепого созерцания не может побуждать к дальнейшему расширению рефлексии, т. е. к расширению на нечто от этого объекта независимое; значит, интеллигенция не выходит здесь за пределы просто явления, тогда как произведение искусства, хоть оно первоначально и является всего лишь моим созерцанием, выражая понятие о понятии, приводит рефлексию непосредственно к *наружу выявившейся интеллигенции* (ибо только таковая способна обладать понятием о понятии — понятием высшей степени) и, следовательно, в состоянии быть чем-то таким, что решительно не зависит от самой этой рефлексии. Следовательно, лишь благодаря произведению искусства интеллигенция может приводиться к чему-то такому, что само уже в свою очередь не является объектом, т. е. созданием этой интеллигенции, но оказывается чем-то несравненно превосходящим всякий объект, т. е. *созерцанием*, вне интеллигенции существующим. Такое созерцание, поскольку оно никогда уже не может больше стать созерцаемым, становится для интеллигенции первой абсолютной объективностью, совершенно независимой от нее. Объект же, который заставляет рефлексию распространяться на нечто такое, что выходит за пределы всякого объекта, оказывает проявлению свободы незримое идеальное противодействие, благодаря чему как раз *обращающаяся на самое себя рефлексия* является не объективной, создающей, но одновременно и создающей и идеальной. Значит, одна лишь природа может быть там, где натывается на противодействие сила, ныне выступающая объективно, а в результате дедукции оказывающаяся физической. Там же, где рефлексии на самое себя подвергается идеальная деятельность, т. е. вышеупомянутая идеальная деятельность третьего порядка, — там неизбежно нечто незримо сопричастующее за пределами любого объекта, совершенно исключая

ющее всякую слепую направленность деятельности на объект.

Именно в том-то и дело, что не может быть и речи об уничтожении моей свободы в силу оказываемого со стороны интеллигенции воздействия на объект. Все ограничивается тем, что незримое препятствие, каким для меня является подобный объект, вынуждает меня к определенному решению, т. е. к самоограничению, или что деятельность других разумных существ, поскольку она закрепляется в объектах и проявляется в них, влияет на меня так, что я должен провести это самоопределение точно установленным образом, и подлежит объяснению только то, как возможна для меня определенность воли.

2. *Мир, вообще говоря, становится для меня объективным лишь благодаря тому, что вне меня существуют интеллигенции.*

Только что было показано, что лишь воздействия интеллигенций на чувственный мир принуждает меня принять что-то абсолютно объективное. Речь идет сейчас не об этом, но о том, что объекты во всей своей совокупности становятся для меня реальными лишь благодаря тому, что вне меня существуют интеллигенции. И не о том также речь, что может быть получено благодаря лишь обучению и воспитанию, но о том, что представление об объектах вне меня не может возникнуть у нас иначе как в силу существования интеллигенций вне меня. Дело в том:

а. что представление о чем-то *вне меня* вообще могло возникнуть лишь благодаря воздействию интеллигенций на меня или же на объекты чувственного мира. Это ясно уже из того, что объекты в себе и сами по себе не могут существовать вне меня, ибо там, где эти объекты, там соприисутвую и я, и даже то пространство, в котором я их созерцаю, первоначально находится лишь во мне одном. Единственным первоначальным *вне меня* представляется созерцание вне

меня, и это как раз тот момент, где впервые первоначальный идеализм превращается в реализм.

В. что, в частности, к представлению *объектов*, как вне меня и независимо от меня существующих, я вынуждаюсь лишь благодаря созерцанию вне меня (ибо то, что объекты должны мне представляться в качестве таковых, должно быть с необходимостью дедуцировано, если только здесь вообще возможна дедукция) это — доказывается следующим путем:

В действительном существовании объектов вне меня, т. е. независимо от меня, я могу убедиться лишь тем путем, что они будут продолжать свое существование даже в том случае, если выйдут из поля моего созерцания. А в существовании объектов до появления индивидуума последний не может убедиться при помощи ссылки на то, что в определенный момент смены он вступает в ход вещей, ибо здесь мы имеем дело с простым следствием из его *второй* ограниченности. Единственная объективность, которой мир может обладать, для индивидуума сводится к тому, что он может созерцаться интеллигенциями, вне этого индивидуума находящимися. (Как раз отсюда может быть дедуцировано также и то, что для индивидуума должны иметь место состояния, в которых не соучаствует созерцание). Следовательно, предусмотренная нами уже выше гармония между произвольными представлениями различных интеллигенций в то же время, в ходе дедукции, оказывается единственным, что обуславливает объективность мира для индивидуума. Для последнего другие интеллигенции представляются как бы извечными носителями мироздания, и сколько интеллигенций, столько же имеется непреходящих установок, благодаря которым мир становится объективным для индивидуума. Мир этот не зависит от меня, хотя и полагается только мною, ибо для меня он опирается на созерцание других интеллигенций. Общий им

мир и составляет тот прототип, согласие которого с моими представлениями единственно и дает истину. В ходе трансцендентального рассмотрения мы не склонны ссылаться на свидетельства опыта в пользу того, что спутанность наших представлений в сравнении с тем, как они протекают у других, сразу же может заставить нас усомниться в их объективности. Не станем упоминать о том, что по отношению к каждому неожиданному для нас явлению представления других служат нам как бы критерием испытания. Важно для нас тут лишь то, что раз все, а вместе с тем и созерцание, в состоянии быть объективным для нашего *я* лишь благодаря внешним объектам, а эти внешние объекты не могут быть ничем иным, как вне нас существующими интеллигенциями, то может быть ровно столько же созерцаний нашего созерцания.

[Ведь каждый объект есть созерцающая нас интеллигенция. — *Ред.*].

Из всего сказанного следует само собой, что разумное существо, пребывающее в полной изолированности, не только не может подняться до сознания свободы, но не в состоянии даже до осознания объективного мира в качестве такового. Отсюда вытекает, что лишь наличие интеллигенций вне индивидуума и никогда не прекращающееся взаимодействие с таковыми ведет к завершению сознания в целом со всеми его определениями.

Только теперь, наконец, получает себе полное разрешение поставленная нами задача: каким образом *я* познает самого себя в качестве созерцающего. *Воля* (вместе со всеми определениями, которые согласно сказанному выше сюда относятся) представляется таким действием, благодаря которому само созерцание полностью охватывается сознанием.

Согласно известному уже нам методу, свойственному нашей науке, теперь возникает для нас новая [задача.]



Задача

ОБЪЯСНИТЬ,

КАКИМ ОБРАЗОМ ВОЛЯ

ВНОВЬ ПРИОБРЕТАЕТ ОБЪЕКТИВНОСТЬ ДЛЯ Я

Решение

I

Положение третье. Воля первоначально с неизбежностью устремляется на внешний объект.

Доказательство. Благодаря свободному акту самоопределения, я как бы уничтожает всякую материальность своей представляющей деятельности, обретая полную свободу в отношении объективного; и, лишь благодаря этому, воля и становится волей. Но я не могло бы осознавать этого акта, как такового, если бы воля, в свою очередь, не становилась для него объектом. Но это возможно лишь благодаря тому, что воля получает себе видимое выражение в объекте созерцания. Но всякий объект созерцания должен обладать определенностью, определенным же он, следовательно, должен быть лишь потому, что я направляю свою волю по определенному пути, и лишь в меру этого предмет получает свою определенность. Только так я становится самопричиной для того, что составляет материю его представления.

Но далее выясняется, что действие, при помощи которого объект приобретает такую определенность, не может быть абсолютно тождественным самому объекту, ибо иначе оно было бы слепым созиданием, голым созерцанием. Следовательно, должны оставаться различными объект и действие, как таковое. Но ведь действие, воспринимаемое в качестве такового, — это понятие. А понятие и объект могут оставаться различными лишь благодаря тому, что объект

существует независимо от этого действия, внешне по отношению к нему. — И обратно, объект именно по этой причине только благодаря воле становится внешним, ибо воля оказывается волей лишь постольку, поскольку она направляется на нечто, от нее независимое.

Точно также уже здесь получает себе объяснение то, что полностью выяснится лишь в дальнейшем, а именно почему я не может представиться самому себе в качестве производящего объект в отношении его субстанциальности, почему, скорее наоборот, всякое созидание выступает для нас в виде воли, формирующей и образующей объект.

Приведенное нами доказательство во всяком случае показывает, что для я воля, в качестве таковой, может стать объективной лишь в силу ее направленности на внешний объект, но остается еще не объясненным, откуда же берется вышеуказанная направленность.

При постановке этого вопроса уже предполагается, что созидательное созерцание длится до той поры, пока я имею волю, или, что то же самое, что в самом волевом устремлении я вынужден представлять определенные объекты. Не существуй никакой действительности, не существовало бы и воли. Таким образом, непосредственно в силу наличия воли возникает противоположность, поскольку в акте воли, с одной стороны, я обязан осознавать свободу и, следовательно, охватывать в своем сознании бесконечность, с другой же, вновь постоянно отягощаюсь конечностью из-за вынужденности обладать представлениями. Следовательно, в виду такого противоречия должна возникнуть некоторая деятельность, которая витала бы в качестве чего-то промежуточного между конечным и бесконечным. Мы лишь ради краткости называем пока эту деятельность силой воображения, вовсе не стремясь тем самым вводить без доказательства утверждение, что такая витающая между конечностью и бесконечностью деятельность или, что то же

самое, деятельность, связующая вместе моменты практического и теоретического, и является тем, что обычно называют силой воображения. Все это должно быть ниже подкреплено доказательством. Значит, вышеуказанная способность, которую пока что мы называем силой воображения, в своем витании неизбежно будет создавать нечто такое, что само колеблется между конечностью и бесконечностью и в качестве такового может быть воспринимаемо. Произведения искусства являются тем, что называют *идеями* в противоположность понятиям, и как раз по этой причине сила воображения в вышеуказанном витании оказывается не рассудком, но разумом, и в свою очередь то, что обычно именуется теоретическим разумом, представляется ничем иным, как силой воображения в подчиненности ее свободе. А что идеи — это всего лишь объекты силы воображения, приобретающие определенный облик единственно благодаря вышеуказанному витанию между конечным и бесконечным, это явствует из того, что они, сделавшись объектом рассмотрения для рассудка, ведут к тем неразрешимым противоречиям, которые были формулированы Кантом под наименованием антиномий разума. Наличие таковых антиномий опирается исключительно на то обстоятельство, что либо рефлексии подвергается объект, в каковом случае он оказывается конечным, либо сама же рефлексия становится объектом для новой рефлексии, благодаря чему объект непосредственно вновь обретает бесконечность. Но поскольку же очевидно, что конечность или бесконечность объекта той или иной идеи зависит исключительно от свободной направленности рефлексии, объект же сам в себе не может быть ни тем ни другим, то вышеупомянутые идеи обязательно оказываются исключительным созданием силы воображения, т. е. такой деятельности, которая не порождает ни конечного, ни бесконечного.

Но как именно я в волеии, хотя бы только мыслен-

но, совершает переход от идеи к определенному объекту (ибо здесь еще не ставится вопрос о том, как объективно возможен подобный переход) — этого нельзя было бы понять, не существуй опять-таки чего-то опосредствующего, в отношении действия являющегося в точности тем самым, роль чего в случае идей выполняет для мышления символ, в случае же понятий — схема. Этим опосредованием оказывается *идеал*.

Вследствие противоположности, существующей между идеалом и объектом, впервые в *я* возникает противоположность между объектом в том его виде, как он требуется идеализирующей деятельностью, и тем объектом, к которому вынуждается мышление; но в силу этого противоположения влечение из объекта наличного непосредственно превращается в объект долженствования. Возникающую тут деятельность мы называем влечением в силу того, что, во-первых, она свободна, во-вторых же, непосредственно и без помощи какой-либо рефлексии проистекает из чувства; то и другое взятое вместе и дают в совершенно законченном виде понятие влечения. А именно вышеуказанное состояние *я*, витающего между идеалом и объектом, и оказывается состоянием чувства, ибо такое состояние характеризуется ограниченностью для самого себя. Но в каждом чувстве просвечивает противоречие, и вообще ничто не может чувствоваться без того, чтобы в нас не было внутреннего противоречия. Каждое же противоречие непосредственно обуславливает существование деятельности; деятельность возникает, лишь только осуществляется предпосылка к ней, без какой-либо дальнейшей рефлексии и, будучи одновременно также и свободной деятельностью, что, например, не имеет места по отношению к созиданию, именно по этой причине и только по этой она оказывается также и влечением.

Направленность на внешний объект обнаруживается

таким образом во *влечении*, влечение это возникает непосредственно из противоречия между идеализирующим и созерцающим *я* и столь же непосредственно приводит к восстановлению тождества между идеализирующим и созерцающим *я*. Подобное влечение с необходимостью должно оказывать свое действие, раз только самосознание продолжает сохраняться (ибо по-прежнему все действия *я* мы выводим в качестве предпосылок самосознания, так как последнее не находит себе завершения в объективном мире, но лишь доводится здесь до того момента, с которого оно может получить начало, дальше раскрываясь уже только при помощи свободных действий); вопрос теперь в том, *как* воздействует вышеуказанное влечение.

Здесь явно постулируется переход от (чисто) идеального к объективному (одновременно идеальному и реальному). Сначала мы попытаемся установить отрицательные предпосылки подобного перехода, а вслед за тем перейдем к положительным или тем, которые требуются для его действительного осуществления.

А

а. Благодаря свободе перед идеальным *я* непосредственно раскрывается бесконечность; так происходит обязательно, коль скоро на это *я* налагается ограничение объективным миром; но самое бесконечность оно не в состоянии превратить в объект для себя, не внося сюда ограничения; и опять-таки ограничивается эта бесконечность не абсолютно, но лишь в целях действия таким путем, что раз только идеал реализован, идея может влечь нас дальше, и так далее до бесконечности. Таким образом, идеал сохраняет свое значение только для текущего момента деятельности, сама же идея, все время вновь обретающая бесконечность в рефлексии по поводу действия, может быть реализована лишь путем бесконечного продвижения вперед. Сознание свободы,

т. е. сохранение самого самосознания, возможно единственно лишь благодаря тому, что в каждый отдельный момент свобода оказывается ограниченной и в то же время вновь обретает бесконечность в качестве стремления. Ведь именно свобода обеспечивает непрерывность самосознания. Если же я подвергну рефлексии, как порождается время в процессе моей деятельности, то нельзя отрицать, что я встречу тут всего лишь с известным количеством совокупных моментов. Но в самой деятельности время приобретает для меня сплошность: тем большую, чем больше я действую и чем меньше размышляю по поводу своих действий. Вышеуказанное влечение, следовательно, может проявлять себя только во времени, что служит первым условием вышеуказанного перехода. Поскольку же течение времени объективно может быть выражено лишь в смене представлений, из которых каждое последующее определяется предшествующим, то и в этом свободном созидании точно также должна иметься подобная же смена, с тем только различием, что представления будут относиться друг к другу не как причина к действию, но как средство к цели, поскольку во всяком сознательном действии имеется понятие понятия, т. е. цели, причем эти два понятия стоят в таком же отношении к причине-действию, в каком находится понятие понятия по отношению к остальным понятиям. Именно отсюда явствует, что сознание свободы обуславливается тем, что осуществления выступающего в данном случае в качестве цели я могу добиться не непосредственно, но путем ряда промежуточных звеньев.

б. Было установлено, что действие не должно совершенно переходить в объект, ибо в ином случае оно было бы созерцанием, объект же всегда обязан оставаться внешним, т. е. независимым от моего действия; как это мыслимо?

Согласно а) влечение может проявлять себя только во времени. Объект же это нечто противоположное свободе; дол-

жен же он определяться свободой, значит, тут кроется противоречие. Объект обладает определенностью a , свобода же требует наличия противоположной особенности, равной $\neg a$. Хотя для свободы это и не противоречие, оно остается таковым для созерцания. По отношению к последнему противоречие может быть устранено только при помощи обычного опосредования — времени. Если бы я мог порождать $\neg a$ вне всякого времени, то переход от одного к другому оказался бы непредставляемым, и a и $\neg a$ совпадали бы друг с другом. Но в последующий момент должно быть нечто такое, чего нет сейчас, и лишь благодаря этому возможно сознание свободы. Но ведь без наличия чего-то пребывающего нельзя наблюдать никакой смены во времени. Переход в моих представлениях от a к $\neg a$ снимает тождественность сознания, последняя, следовательно, должна восстанавливаться в момент перехода. Эта тождественность, создаваемая переходом, оказывается субстанцией, и тут мы имеем как раз тот момент, когда это понятие, равно как и другие категории отношения, полагаются в обычном сознании благодаря неизбежной рефлексии. В деятельности я представляю себе в состоянии полной возможности совершенно свободно изменять все особенности вещей: но ведь объект не есть что-либо отличное от своих особенностей, и все же мыслится он нами в качестве остающегося чем-то тождественным при всей смене его особенностей, т. е. мы берем его в качестве субстанции. Субстанция оказывается таким образом ничем иным, как носителем всех вышеуказанных особенностей, собственно говоря, всего лишь выражением постоянной рефлексии относительно становления объекта. Поскольку, представляя себя в качестве воздействующих на объект, мы неизбежно должны также мыслить переход его из одного состояния в противоположное, то и сами себе мы в состоянии являться в качестве изменяющих лишь случайные особенности, а не субстанциальную суть вещей.

с. Только что было высказано утверждение: коль скоро я изменяю случайные особенности вещей, то моя деятельность должна сопровождаться постоянной рефлексией относительно изменяющегося объекта. Но для рефлексии всегда нужно, чтобы мы наталкивались на сопротивление. Следовательно, при отсутствии сопротивления вышеуказанные особенности не смогут изменяться так, чтобы свободное действие получило возможность сопровождаться постоянной рефлексией. И также отсюда же явствует, что случайные особенности вещей составляют то в них, что ограничивает меня в действии, и столь же ясно отсюда, почему вовсе не существуют для чистого созерцания эти вторичные свойства вещей (являющиеся выражением определенной ограниченности), например, твердость, мягкость и т. д.

Выведенные нами до сих пор отрицательные условия перехода от субъективного к объективному, однако, все еще оставляют необъясненным, как же именно на деле происходит вышеупомянутый переход, т. е. при каких условиях и каким образом я бываю вынужден представлять себе таковой. Понятно само собой, что подобный переход вообще был бы неосуществим без постоянной взаимности между идеалом и объектом, определяемым согласно с последним, а такая взаимосвязь возможна лишь в созерцании, которое происходит не из самого я, но витает между двумя противоположными представлениями я, то как свободно замышляющим, то как объективным. Таким образом мы сразу же можем перейти к главной задаче нашего исследования.

В

В этих целях мы вернемся вспять к выставленному нами первому требованию. При помощи свободной деятельности должно быть что-то определено в объективном мире. Но в этом мире все таково, поскольку созерцается так я. Говорить о том, что какое-то изменение происходит

в этом мире, — равносильно, следовательно, тому, как если бы мы стали говорить, что происходит какое-то изменение в моем созерцании, и вышеупомянутое требование сводится, значит, к следующему: в силу свободной деятельности во мне должно быть определено нечто в моем внешнем созерцании.

Было бы совершенно непонятным, как что-либо из сферы свободы в состоянии попадать в объективный мир, будь последний чем-то самодовлеющим. Такой переход нельзя было бы объяснить даже при помощи предустановленной гармонии. Последняя в свою очередь потребовала бы чего-то третьего, видоизменением чего явились бы интеллигенция и объективный мир, т. е. переход стал бы возможным лишь благодаря тому, через что оказалась бы снятой всякая свобода деятельности. Исследование направляется по совсем другому пути в силу того, что сам мир становится всего лишь видоизменением *я*. А именно вопрос ставится теперь так: поскольку я не свободен, поскольку я погружен в созерцание, как что-то может определяться во мне в силу свободной деятельности? Моя свободная деятельность оказывает воздействие — это значит: я созерцаю ее в качестве оказывающей воздействие. Проводится различие между *я действующими* и *я созерцающим*; и все же то и другое должны быть тождественны в отношении объекта; то, что полагается действующим в качестве находящегося в объекте, должно вноситься также и в *я созерцающее*, *я действующее* обязано определять созерцающее. Ибо в том, что именно я тут действую, я убеждаюсь лишь на основании своей тождественности, как действующего, с тем, кто действие созерцает, доводит до своего сознания. Действующий (как представляется) ни о чем не *ведает*: он лишь действует и поэтому оказывается чистым объектом; знание же о том выпадает на долю исключительно того, кто созерцает, и как раз в силу этого оказывается

чистым субъектом; каким же образом достигается тут та тождественность, в силу которой в объекте полагается как раз то, что и в субъекте, в последнем же то, что в объекте?

Предварительно мы наметим лишь в общем виде ответ на этот вопрос, отнеся к дальнейшему более детальное разъяснение отдельных моментов.

На основании свободно действующего должно что-то определяться в объективно созерцающем. Что же это за свободная деятельность? Всякая такая деятельность вытекает, как мы знаем, из двойной противоположности между идеальным *я*, с одной стороны, и *я* одновременно как реальным, так и идеальным — с другой. — Но чем же будет здесь созерцающее? Как раз тем одновременно идеальным и реальным, что составляет объективность при свободной деятельности. *Значит, в том случае, если полагается вышеупомянутая деятельность, противопоставляющаяся порождающей, то свободно действующее и созерцающее оказываются отличными, если же эта деятельность устраняется, то они совпадают.* Без сомнения, как раз на этот момент устремляется преимущественно наше внимание, и тут именно таится причина постулированной нами и подлежащей нахождению тождественности между свободно действующим и объективно созерцающим *я*.

В целях отдачи себе во всем полного отчета мы принуждены вновь напомнить о том, что все нами до сих пор выведенное относится лишь к стороне *явления*, будучи лишь предпосылкой того, каким *я* должно само себе представляться, следовательно, все это не обладает одинаковой реальностью с самим *я*. То же, что мы теперь пытаемся объяснить, каким образом *я*, поскольку оно *действует*, может определять то или иное в *я*, поскольку оно *знает*, вся эта противоположность между действующим и созерцающим *я*, вне всякого сомнения, также относится к стороне *явления* в *я*, а не к самому *я*. *Я* должно само себе

являться таким, чтобы в его созерцании или, поскольку оно не осознает его своим, во внешнем мире, то или иное определялось его действием. Раз мы это примем заранее во внимание, то все последующие разъяснения станут достаточно понятными.

Мы установили противоположность между свободно действующим и объективно созерцающим *я*. Но это не объективная противоположность, находящая себе место в самом *я*, ибо *я* действующее само же является и созерцающим, только в данном случае одновременно и созерцаемым, объективным и тем самым ставшим *действующим я*. Если бы в данном случае *я* (в силу своей одновременно идеальной и реальной деятельности) созерцающее не было бы одновременно и созерцаемым, то действие все еще продолжало бы выступать в качестве созерцания, и, наоборот, то, что созерцание выступает в качестве действия, имеет свое основание только в том, что *я* оказывается здесь не только созерцающим, но и созерцается в качестве созерцающего. Созерцаемое созерцающее и есть само действующее. Следовательно, не существует ничего связующего между действующим и внешне созерцающим, значит, не может быть и мысли о чем-то связующем между свободным деятелем и внешним миром. Скорее наоборот, было бы совершенно непонятным, как это внешнее созерцание могло бы определяться действием *я*, если бы действие и созерцание искони не были чем-то единым. Мое действие, в то время как, например, я формирую объект, должно быть одновременно и созерцанием, и обратно, мое созерцание в этом случае должно быть одновременно и действием; но только *я* не может видеть этой тождественности, поскольку объективно созерцающее в данном случае является для *я* не созерцающим, а созерцаемым, и вышеупомянутая тождественность между действующим и созерцающим оказывается, таким образом, снятой. Изменение, происходящее во внешнем мире в силу

свободного действия, должно быть совершенно сообразно с законами созидающего созерцания и станет протекать как будто бы без всякого соучастия со стороны свободы. Созидающее созерцание действует как бы совершенно обособленно и порождает согласно своим специфическим закономерностям именно то, что сейчас есть. Если это созидание не представляется *я* в качестве такового, то причина этого заключается исключительно в том, что в данном случае понятие (идеальная деятельность) противопоставляется объекту (деятельности объективной), тогда как в созерцании субъективная и объективная деятельности образуют единство. Но если понятие в данном случае предшествует объекту, то лишь потому, что здесь мы имеем дело с являемостью. Если же понятие только в являемости своей, а не объективно и действительно, предшествовало бы объекту, то и свободное действие в качестве такового относилось бы только к явлениям, и единственно объективным оказалось бы созерцающее. — Подобно тому как можно сказать, что *я*, полагая себя созерцающим, на самом деле действовало, так же можно утверждать, что в данном случае, полагая себя воздействующим на внешний мир, *я*, в сущности говоря, осталось созерцающим, и все, чем сопровождается действие помимо созерцания, относится просто-напросто к проявлению единственно объективного созерцания, и, обратно, если устранить из действия все, что не относится к явлению, то останется одно только созерцание.

Мы постараемся еще с других сторон растолковать и объяснить результаты того, что нами до сих пор выведено и, как представляется, достаточно доказано.

Раз трансцендентальный идеализм утверждает, что не существует никакого перехода от объективного к субъективному, что обе эти стороны представляют первоначальное единство, объективное же означает всего лишь превратившуюся в объект субъективность, то в качестве основ-

ного вопроса, требующего теперь себе ответа, выдвигается следующее: как же теперь возможен обратный переход от субъективного к объективному, к принятию какого перехода мы вынуждаемся в случае действия. Если в каждом действии свободно замышленное нами понятие должно переходить в независимо от нас существующее естество, а последнее, как оказывается, на деле не может существовать независимо от нас, то как может быть мыслим подобный переход?

Без сомнения, лишь тем путем, что мы заставляем мир приобретать для нас объективность впервые благодаря этому действию. Мы действуем свободно, и мир становится независимым от нас в своем существовании — вот два положения, которые нуждаются в синтетическом объединении.

Но раз мир является ничем иным, как нашим созерцанием, то он становится для нас объективным без сомнения тогда, когда достигает объективности для нас наше созерцание. Но ведь утверждается то, что наше созерцание приобретает для нас объективность впервые благодаря действию, и то, что мы называем действием, оказывается ничем иным, как нашим созерцанием в его являемости. Раз это так, то не представится уже больше странным наше положение: «то, что нам кажется воздействием с нашей стороны на внешний мир, с идеалистической точки зрения оказывается лишь продленным созерцанием». Так например, если в силу действия будет вызвано то или иное изменение во внешнем мире, то и это изменение, рассматриваемое само в себе, окажется созерцанием подобно всем другим. Объективным, таким образом, здесь оказывается само созерцание, то, что лежит в основе явления; то же, что во всем этом относится к стороне являемости, оказывается воздействием на чувственный мир, мыслимый нами в качестве независимо существующего; следовательно, объек-

тивно здесь не существует перехода от субъективного к объективному, как нет этого перехода и от объективного к субъективному. Но дело только в том, что я не могу предстать перед самим собой в качестве созерцающего без того, чтобы не созерцать одновременно субъективного в качестве чего-то переходящего в объективное.

Все наше исследование по этому поводу может быть сведено к общему принципу трансцендентального идеализма, а именно к установлению того, что в моем знании субъективное никогда не может быть определено объективным. В действовании объект неизбежно мыслится в качестве определяемого тем причинным рядом, который вызывается мной в соответствии с тем или иным понятием. Как же я прихожу к вышеуказанной неизбежности так мыслить? Раз я при всем том принимаю еще в качестве не требующего объяснения, что объект определяется непосредственно моим действом так, что я стою к нему в отношении осуществляющего к осуществленному, то как все же он может быть определен и в отношении моего представления о нем, почему я вынуждаюсь созерцать объект именно в той его определенности, какая была ему придана моим действом? Но ведь эта действительность, эта объективность должны что-то предопределять в моем знании, моем созерцании. А последнее невозможно из-за только что выставленного нами основоположения. Мое действо не может определять моего знания о нем, но скорее наоборот, всякое действо подобно всему объективному с самого начала должно уже быть знанием, созерцанием. Все это так явно и очевидно, что если в дальнейшем в чем-либо и встретится затруднение, то только в уяснении того способа, как со стороны являемости следует мыслить превращение в действо того, что объективно является созерцанием. Рефлексии нашей придется здесь направиться по трем направлениям: она должна быть обращена на

а. объективное, созерцание,

б. на субъективное, что также является созерцанием, но уже созерцанием созерцания. — В отличие от первого мы назовем это созерцание объективным, тогда как предшествующее будем считать идеальным.

с. на являемость объективного. Но ведь уже доказано, что вышеуказанное объективное, созерцание, не может выявляться без того, чтобы понятие созерцания (момент идеального) не предшествовало самому созерцанию. Но если понятие созерцания предшествует самому созерцанию, так что одно здесь предопределяет другое, то созерцание оказывается созиданием согласно понятию, т. е. свободным действием. Но ведь понятие предшествует созерцанию только в целях объективирования последнего, следовательно также и действие оказывается всего только явлением созерцания и объективное в нем — созиданием в себе в отвлечении от предшествующего ему понятия.

Мы попытаемся пояснить это примером. То или иное изменение во внешнем мире происходит в силу того, что от меня исходит цепь причин и действий. Если сначала подвергнуть рефлексии исключительно то, как происходит это изменение в себе, то заявление — «во внешнем мире что-то произошло», без сомнения, будет равносильно следующему: «мною это порождено, ибо во внешнем мире нет ничего, что шло бы помимо моего созидания». Поскольку это мое созидание оказывается созерцанием, а оно не может быть ничем иным, само понятие изменения не в праве здесь предшествовать, поскольку же это созидание само снова должно стать объектом, то понятие *обязано* его предварять. Выявляющийся здесь *объект* оказывается самим созиданием. Следовательно, в самом созидании, т. е. в объекте, понятие не предшествует созерцанию, оно предшествует лишь идеальному я, созерцающему себя в каче-

стве созерцающего, т. е. оказывается предшествующим лишь в аспекте являемости.

Вместе с тем тут становится ясным, откуда у нас в данный момент впервые возникает различие между объективным и субъективным, между «в себе» и «всего только явлением», т. е. те различия, которые нами до сих пор не проводились вовсе. Причина этого та, что в данном случае мы впервые доходим до чего-то подлинно объективного, т. е. такого, что содержит в себе основание для всякой объективности, будучи одновременно и реальной и идеальной деятельностью, причем первая никогда уже больше не может стать субъективной и совершенно отрешается от всего лишь идеального я. В этой деятельности, поскольку она объективна, идеальное и реальное выступают одновременно в полном единстве, поскольку же она служит явлением и, в противоположность всего лишь идеальной созерцающей деятельности, представляет собой единственно лишь реальную, понятие ее предваряет, и только в этой мере тут мы имеем действие.

После этих разъяснений может возникнуть лишь один вопрос, как интеллигенция вообще может быть созерцающей, после того как мы уже установили, что созидание для нее уже нашло себе завершение в теоретической философии. Ответ таков: созидание там пришло к своему завершению, поскольку рассматривалось со своей субъективной стороны; интеллигенция же, поскольку она объективна, никогда не может быть ничем иным кроме того, чем она является, а именно субъектом и объектом одновременно, т. е. созидающей, но все дело в том, что это созидание теперь должно происходить в пределах деятельности идеальной, в ее противоположении созидающей, что до сих пор нами еще не было выведено.

Для того, чтобы опять оказаться в согласии с обыденным сознанием, мы выдвинем здесь еще один вопрос, как

мы приходим к тому, что начинаем считать свободной вышеупомянутую объективность действия, раз логический вывод приводит нас тут к слепой деятельности. Здесь действует совершенно та же самая иллюзия, в силу которой объективный мир принимался нами за объективный. Ибо то, что само вышеуказанное действие относится исключительно к объективному миру (т. е. обладает одинаковой с ним реальностью) — это следует из того, что и характер деятельности оно приобретает исключительно в силу объективизации. И с этой точки зрения теоретический идеализм выступает даже в новом свете. Если объективный мир всего лишь явление, то вместе с тем он оказывается объективной стороной нашего действия. Таким образом, реальность, усматриваемая нами в объективном мире и в нашем воздействии на мир чувственный, оказывается одной и той же. Именно в трансцендентальном идеализме, а не в какой другой системе возможен такой вывод, гласящий о взаимном сосуществовании, даже обоюдной обусловленности объективной стороны действия и реальности в мире в их сплошной между собой связи.

Каким же образом *я* оказывается теперь *действующим* в окружении внешнего мира? Оно действительно здесь лишь благодаря той тождественности между бытием и явлением, которая выражена уже в самосознании. — *Я* существует исключительно в силу того, что является; его знание оказывается его бытием. Положение $я = я$ не означает ничего иного: как «*я знающий*» совпадает с «*я сущим*». Мое знание и мое бытие взаимно друг друга исчерпывают, субъект сознания и субъект деятельности оказываются одним и тем же. В силу той же самой тождественности также и мое знание и свободное действие становятся тождественными с самим свободным действием или положение: «я рассматриваю самого себя в качестве субъективно действующего» представляется равносильным положению «я действую объективно».

II

Раз, как только что мы вывели и доказали, представляющееся действовани^{ем} оказывается ничем иным как созерцанием, то отсюда следует, что всякое действовани^е неизменно ограничивается законами созерцания и ничто, возможность чего исключается законами природы, не может созерцаться в качестве происходящего согласно свободному действовани^ю, что опять-таки является доказательством вышеуказанной тождественности. Но ведь переход от субъективного к объективному, который воплощается в действительность по крайней мере в случае явления, сам вступает в противоречие с законами природы. То, что должно рассматриваться в качестве действующего на реальность, само обязано представляться реальным. Поэтому я не могу себя созерцать в качестве непосредственно воздействующего на объект, но это воздействие возможно лишь через посредство материи, которая, однако, во время моего действовани^я должна созерцаться тождественной со мной самим. Материя в качестве непосредственного органа свободной вовне обращенной деятельности оказывается органическим телом, которое в виду этого должно представляться способным к свободным и внешне произвольным движениям. Влечение, о котором мы говорили выше, полагающее начало причинному ряду, вытекающему из моих действий, субъективно должно представиться в качестве *естественного влечения*, которое стало бы действовать и без какого-либо участия свободы, осуществляя здесь то, что кажется достижимым путем свободы. Но для того чтобы иметь возможность созерцать это влечение в качестве естественного, я должен себе представляться объективно влекомым ко всякого рода действию в силу вынужденности со стороны моей организации (страдания в самом общем смысле этого слова), и любое действие для того, чтобы стать объективным, сколько бы промежуточных

звеньев здесь ни потребовалось, должно быть связано с физическим принуждением, которое само необходимо в качестве условия являемости свободы.

Далее нужно отметить, что производимое нами изменение во внешнем мире протекает при постоянном противодействии со стороны объектов, т. е. развертывается последовательно. Если это изменение обозначить в виде *D*, то оно будет обусловлено изменением *C* в качестве своей причины, это будет вызываться *B* и т. д.; следовательно, весь этот ряд изменений должен предварительно развернуться, пока не будет достигнуто конечное изменение *D*. Завершающее действие, таким образом, сможет наступить лишь в тот момент, когда будут даны все его предпосылки во внешнем мире, в противном же случае мы вступаем в противоречие с законами природы. Все же такое, предпосылок чему вообще нельзя подыскать в природе, оказывается совершенно невозможным. Если же теперь свобода для того, чтобы стать объективной, должна оказаться совершенно равносильной созерцанию и полностью подчиненной законам последнего, то она преодолевается в силу тех самых предпосылок, которые требуются для ее обнаружения; поскольку в своих обнаружениях эта свобода выступает в качестве явления природы, то и объяснимой она становится на основании законов природы и тем самым снимается в *качестве* свободы.

Таким образом все предшествующее не разрешает выставленной нами выше задачи объяснить, каким образом сама воля становится снова объективной для *я* и притом в *качестве* воли. Все дело в том, что *я*, делаясь объективным, как раз и перестает быть волей. Следовательно, не будет существовать никакой проявляемости абсолютной свободы (в абсолютной воле), если не будет проявляться какой-либо иной чисто объективной свободы, оказывающейся ничем иным, как *естественным* влечением,

Запутались же мы в этом противоречии не по какой другой причине, как потому, что до сих пор подвергали рефлексии лишь объективную, обращенную вовне сторону воли, которая, как нам теперь известно, первоначально будучи всего лишь созерцанием и, следовательно, объективно не являясь волей, без всяких дальнейших промежуточных звеньев переходит во внешний мир. Если же речь идет о том, каким образом для *я* объективируется *вся воля в целом* (не одна только вышеупомянутая объективная, одновременно идеальная и реальная деятельность, которая сюда вовлечена и согласно только что проведенной нами дедукции не может быть свободной, но также и противоположная ей деятельность идеальная), то должно быть найдено такое явление, в котором *обе они сочетаются* в качестве противоположных.

Но ведь деятельность, которая составляет объективную сторону в воле, будучи сама в свою очередь *созерцающей*, неизбежно обращается на что-то *внешнее*. Субъективное же в волевом устремлении или чисто идеальная деятельность делает непосредственно своим предметом вышеупомянутую одновременно реальную и идеальную деятельность, которая как раз потому и оказывается объективной стороной в самой воле. Такая деятельность вследствие этого обращается не на что-либо внешнее, но на вышеуказанную объективность, сопричастную уже в воле.

Идеальная сопричастная в воле деятельность, следовательно, делается объективной для *я* только в качестве деятельности, направленной на объективное в волеении *в себе*, эта же объективность сама в свою очередь оказывается деятельностью, обращенной на нечто внешнее, отличное от волеения.

Но ведь объективная деятельность, входящая в волеение *в себе* (а только в качестве таковой она может приобрести объективность для деятельности идеальной), т. е. рассма-

триваемая в ее чистом виде, оказывается ничем иным, как *самоопределением вообще*. Значит, объект идеальной деятельности в воле оказывается ничем иным, как *самим чистым самоопределением*, или *самим я*. Идеальная, сопутствующая в воле деятельность становится, таким образом, объективной для я тем путем, что приобретает для него объективность в качестве деятельности, направленной исключительно на чистое самоопределение в *себе*. Наоборот, объективная деятельность становится таковой лишь благодаря тому, что объективируется для я в *качестве направленной на внешнее, и притом направленной слепо*.

Следовательно, для обнаружения того явления, в котором для я объективируется вся воля в целом, мы должны подвергнуть рефлексии

1. вышеупомянутую направленную исключительно на чистое самоопределение деятельность, задав себе вопрос, как это она может стать объективной для я.

Чистое самоопределение в себе, в отвлечении от всего случайного, что сюда привходит всего лишь благодаря направленности на внешнее вышеуказанной созерцающей, в данном случае объективной, деятельности, является, как уже сказано, ничем иным, как *самим чистым я*, следовательно, тем *общим*, к чему сводятся как будто бы все интеллигенции, тем *единственным в себе*, которое роднит между собой их все. Значит чистое самоопределение непосредственно становится объектом для я в том первоначальном и абсолютном акте воли, который был нами постулирован в качестве предпосылки всякого сознания, и этот акт только в том и заключается. Но ведь уже он сам выступает в качестве абсолютно свободного, следовательно, теоретически (с необходимостью) еще в меньшей степени может быть выведен тот акт, благодаря которому для я объективируется вышеуказанный первоначальный, т. е. тот вторичный акт, при помощи которого я в свою очередь

осознает самое ту деятельность, которая направлена на чистое самоопределение. Тем не менее этот акт обуславливает дальнейшее существование сознания. Значит, вышеуказанная объективизация идеальной деятельности может получить себе объяснение только на основании постулата. Благодаря постулированию может стать объектом для я деятельность, направленная на чистое самоопределение. Постулатом здесь может быть только следующее: я не должно стремиться ни к чему кроме чистого самоопределения в себе, ибо благодаря такому требованию перед ним предстает в качестве объекта вышеуказанная чистая деятельность, направленная исключительно на такое самоопределение. Само же это требование оказывается ничем иным, как категорическим императивом, или нравственным законом, который формулируется Кантом следующим образом: ты обязан хотеть только то, что могут возжелать и все вообще разумные существа¹⁶. Но все без исключения разумные существа могут одинаково хотеть лишь чистого самоопределения в себе, чистой закономерности. Таким образом, благодаря нравственному закону объектом для я становится чистое самоопределение, чистая объективность во всяком волении, поскольку оно носит чисто объективный характер, а не оказывается само снова созерцающим, т. е. направленным на внешнее (эмпирическое). И лишь постольку может идти речь о нравственном законе в рамках трансцендентальной философии, ибо и он выводится исключительно в качестве предпосылки самосознания. Этот закон предписывается первоначально не мне в качестве так или иначе определенной индивидуальности, скорее наоборот — он восстает против всего, что только ни относится к индивидуальности, стирает все это до конца, обращаясь ко мне исключительно как к интеллигенции вообще, к тому во мне, непосредственным объектом чего служит свойственная именно мне чистая объективность, извечность, а не та объектив-

ность в себе, которая обращена на нечто, от я отличное и случайное в этой от него независимости. И как раз исключительно поэтому мы имеем здесь предпосылку, благодаря которой интеллигенция получает возможность осознать свою осознанность.

2. Рефлексия должна теперь обратиться на деятельность объективную, направленную на такое внешнее, что лежит вне круга самой воли, и вопрос сводится к тому, как эта деятельность становится объектом для я.

Но выше в значительной мере нами уже дан ответ на этот вопрос и, следовательно, здесь нам остается сделать попытку изложить сказанное под новым углом зрения.

Деятельность объективная, направленная на нечто отличное от воли и вне ее наличное, в сознании должна быть противопоставлена деятельности идеальной, которая направлена как раз на эту объективную деятельность, исключительно как таковую, и в той мере, в какой она является чистым самоопределением.

Но ведь вышеупомянутая идеальная деятельность может объективироваться для я лишь благодаря *постулированию*. В целях полной завершенности противопоставления, объективная деятельность *сама по себе*, т. е. без всякого постулирования должна объективироваться, что нужно *принять в качестве предпосылки*. Следовательно, не может не быть вынужденным то, благодаря чему эта деятельность объективируется в качестве направленной на что-то внешнее, по отношению к ней играющее такую же роль, какую выполняет она сама в соотнесении к деятельности идеальной. Поскольку же все это должно быть лишь одной деятельностью, то и вышеуказанное вынуждение выступает в виде естественного влечения в его голом виде, взятого так, как оно нами было выше выведено в качестве действующего совершенно слепо, ничем не отличаясь здесь от создающего созерцания. Воли в нем еще нет; последняя

возникает лишь в противопоставлении чистому волеию, обращенному исключительно на самоопределение. Это влечение, поскольку в нем я себя осознаю исключительно с индивидуальной стороны, является тем, что с точки зрения морали называется бескорыстием; объект же его и составляет именуемое блаженством в самом широком смысле этого слова.

Никакие повеления, никакие императивы не ведут к блаженству. Было бы бессмыслицей рассчитывать здесь на предписания, ибо не приходится приказывать то, что совершается само собой согласно природной закономерности. Вышеуказанное стремление к блаженству (так мы его именуем ради краткости, более же детальное развитие этого понятия относится к морали) является ничем иным, как обрешей объективность для я деятельностью, обращенной на нечто, независящее от нашей воли. Следовательно это влечение столь же неизбежно, как и само сознание свободы.

Тем самым деятельность, непосредственным объектом которой служит само самоопределение в его чистом виде, не может быть осознана иначе, как в противопоставлении своей деятельности, совершенно слепо направленной на внешнее, как ей подлежащий объект. Следовательно, равная с сознанием волеия неизбежность свойственна противоположению между тем, что требуется деятельностью объективирующейся благодаря нравственному закону и направленной исключительно на самоопределение в себе, и теми требованиями, которые предъявляются со стороны естественного влечения. Эта противоположность должна быть реальной, т. е. должны выступить в сознании в качестве совершенно равновозможных оба ряда действий — один, предписываемый объективировавшейся для самой себя чистой волей, другой же, вызываемый естественным влечением. Значит, ничто здесь не происходит согласно зако-

нам природы, ибо оба ряда взаимно друг друга уничтожают. Если, таким образом, осуществляется какое-либо действие, что обязательно, раз только сохраняется сознание, то тут не может быть подчиненности законам природы, т. е. нет ничего необходимого, но все в состоянии происходить лишь путем свободного самоопределения, или такой деятельности, которая витает между объективной и той, которая до сих пор у нас именовалась субъективной, определяя первую через вторую или вторую через первую, с своей же стороны уклоняясь от всякой *определенности*, и тем самым создавая предпосылки, при наличии которых процесс деятельности, неизменно носящий характер *определенности*, становится совершенно слепым и происходит как бы сам собой.

Подобная противоположность между двумя равно возможными рядами действий служит, таким образом, единственным условием для того, чтобы абсолютный акт воли смог в свою очередь объективироваться для я. Но ведь указанная противоположность как раз и превращает в *произвол* абсолютность волеизъявления; значит, последний и является разыскиваемым нами видимым обнаружением абсолютной воли, не самим исконным волением, но тем объективировавшимся актом свободы, с которого начинается всякая сознательность.

Лишь наличие произвола убеждает обыденное сознание в том, что существует свобода воли, т. е. нужно, чтобы при каждом волеии мы сознавали возможность выбора между двумя альтернативами. Но теперь выдвигается утверждение, что произвол не равносильен абсолютной воле в себе, ибо последняя, как это было выше доказано, преследует лишь цели чистого самоопределения в себе, так что тут мы имеем лишь являемость этой воли. Если таким образом свобода равняется произволу, то и она также не может быть абсолютной волей, но лишь внешним обнаружением

последней. Относительно воли, мыслимой в абсолютном смысле, следовательно, нельзя сказать ни то, что она свободна, ни то, что она не свободна, ибо абсолютное в своей действительности не может подчиняться никакому закону, который с внутренней необходимостью не вытекал бы уже из всей его природы. Поскольку я в абсолютном акте воли своим объектом делает самоопределение в качестве такового, то для воли, мыслимой абсолютно, недопустимо никакое отклонение отсюда; следовательно, если только можно говорить об ее свободе, то это будет свобода *абсолютная*, ибо то, что выступает в качестве предписания для воли в ее являемости, для воли абсолютной оказывается закономерностью, вытекающей с необходимостью из самой природы этой воли. Раз же абсолютное обязано являться самому себе, то в силу своей объективности оно должно нам казаться в качестве зависящего от чего-то другого, ему чуждого. Но эта зависимость заключена не в самом абсолютном, но в том в нем, что относится к явлению. Это чуждое, в подчинение от чего ставит себя абсолютная воля в тех целях, чтобы выступить в качестве явления, и оказывается естественным влечением, единственно в противостоянии к которому закон чистой воли принимает характер императива. Воля же, взятая в чисто абсолютном смысле, в свой объект превращает исключительно только чистое самоопределение, т. е. самое себя. Следовательно, для этой воли не может существовать никакого должностования, никакого закона, который бы требовал, чтобы она сама для себя *превращалась* в объект. Значит, нравственный закон и свобода, поскольку последняя заключается в произволе, сами служат всего лишь предпосылкой для внешнего обнаружения вышеупомянутой абсолютной воли, а поскольку на последней зиждется всякое сознание, тем самым и предпосылкой сознания, превращающегося в объект для самого себя.

Получив такой результат, мы, сами того не предвидя, разрешили вместе с тем ту замечательную проблему, которая не только оставалась у нас неразрешенной, но даже и не могла быть, как следует, уяснена: я имею в виду проблему трансцендентальной свободы. Эта проблема выдвигает вопрос не о том, абсолютно ли *я*, но о том, свободно ли оно, поскольку оно *не абсолютно*, поскольку оно *эмпирично*. Но именно предложенное нами решение показывает, что воля может быть названа *свободной* в трансцендентальном смысле этого слова именно постольку, поскольку она *эмпирична*, или *выступает в качестве явления*. Ибо воля, поскольку она абсолютна, возвышается и над *свободой* и, не говоря уже о том, чтобы подчиняться какому-либо закону, скорее сама представляется истоком всякой законности. Но поскольку абсолютная воля становится явлением, для того чтобы выступить здесь в качестве абсолютной, она должна принять форму произвола. Эта феноменальность — произвол — не нуждается поэтому ни в каком дальнейшем объяснении своей объективности, ибо в ней нет ничего объективного, что обладало бы реальностью, но одно только абсолютное-субъективное, созерцание самой абсолютной воли, благодаря которому последняя бесконечно объективируется для самой себя. Но как раз этот переход в явление абсолютной воли и приводит нас впервые, собственно говоря, к свободе или к тому, что обычно понимается под свободой. Поскольку же *я* в процессе свободной деятельности до бесконечности созерцает себя в качестве абсолютной воли и на высшей стадии своего развития оказывается ничем иным, как *самим* этим созерцанием, то и произвол выступает с такой же несомненной достоверностью, как и само *я*. — И обратно, феномен произвола мыслим лишь в качестве абсолютной воли, проявляющейся в рамках конечности, и потому служит вечно возобновляющимся в нас откровением абсолютной воли. Но вполне возможно, что в том случае, если

бы от феноменальности произвола в цени наших умозаключений мы захотели вернуться вспять к тому, что лежит в его основе, то мы едва ли когда смогли бы добиться правильного объяснения всего этого, несмотря даже на то, что Кант в своем «Учении о праве» по крайней мере наметил противоположность, существующую между абсолютной волей и произволом, хотя и не дошел до уяснения истинного соотношения между ними.¹⁷ Здесь мы опять-таки имеем доказательство превосходства того метода, согласно которому ничто не принимается в качестве феноменально данного, но познается в своих основах так, как будто бы оно было для нас чем-то совершенно неведомым.

И вместе с тем разрешаются все те сомнения, которые на основании общей предпосылки о существовании свободы воли могли быть выдвинуты в противовес выставленному нами выше утверждению относительно того, что *я* объективное, находящее себе феноменальное обнаружение в своей деятельности само в себе оказывается лишь созерцающим. Ибо свобода приписывается не тому уже встречавшемуся нам, чисто механически себя ведущему *я*, которое является *определенным* в каждом свободном действии, но определение свободы относится к тому, что витает между объективной и субъективной сторонами воления, определяя здесь одно другим, и выступает в качестве *самого себя определяющего второго порядка*. Только этому можно приписывать свободу, тогда как объективное, которое в отношении свободы является всего лишь определенным, само в себе взятое или независимо от определяющего, обязательно остается тем, чем оно до тех пор было, а именно чистым созерцанием. Таким образом, если *я* буду подвергать рефлексии всего лишь объективную деятельность, как таковую, то в *я* окажется одна только необходимость природы, если же моя рефлексия обратится исключительно на субъективный момент, то в нем обнаружится одна только

абсолютная воля, которая по природе своей единственным своим объектом имеет самоопределение в себе; если же, наконец, рефлексии я подвергну деятельность возвышающуюся над тем и другим, деятельность одновременно и субъективно и объективно определяющую, то мы натолкнемся на произвол в я и вместе с тем на свободу воли. Из этих различных направлений рефлексии возникает различие философских систем в вопросе о свободе: одни из этих систем вовсе отрицают свободу, другие превращают ее в один только чистый разум, т. е. в вышеуказанную идеальную деятельность, направленную непосредственно на самоопределение (принятие этого вынуждает нас рассматривать разум в качестве совершенно беспочвенного сплошного успокоения в случае всех тех действий, которые будут направлены наперекор ему, но это как раз и уничтожает всякую свободу воли), наконец, третьи занимаются выведением некой новой деятельности, возвышающейся как над идеальной, так и над объективной, которой якобы единственно и присуща свобода.

Предопределенность существует не для этого сплошь определяющего я, но только для созерцающего, объективного. То же обстоятельство, что для последнего оказывается предопределенным любое действие, поскольку оно переходит во внешний мир, я, возвышающемуся над всяким явлением в качестве абсолютно определяющего, наносит столь же мало ущерба, как и предопределенность всего происходящего в природе, так как вышеуказанная объективность по отношению к свободе оказывается всего лишь являющимся, не обладающим в себе никакой реальностью и подобно природе служащим всего лишь внешней основой для деятельности. Ибо на основании того, что действие оказывается предопределенным по отношению к явлению или всего лишь созерцающей деятельности, я не в праве еще умозаключать, что таким же оно будет и для деятель-

ности свободной, поскольку обе эти деятельности совершенно различны по своему достоинству, так что, если всего лишь являющееся и отлично от определяющего, не переходящего в явление, то в такой же мере и обратно определяющее совершенно не зависит от являющегося, и каждое действует за свой собственный страх и риск, одно — по произволу, другое же — в силу того, что таковым оно раз навсегда сложилось, т. е. действует и ведет к дальнейшему согласно своим своеобразным закономерностям, причем такая взаимная независимость их друг от друга, не мешающая полной согласованности, делается возможной единственно при помощи *предустановленной гармонии*. Здесь, значит, мы как раз доходим до того момента, где впервые вступает в силу уже раньше дедуцированная нами определенная гармония между свободно определяющим и созерцающим, причем первое берется в таком отрыве от второго, а второе от первого, что не возможно было бы никакое обоюдное воздействие одного на другое, если бы согласованность не достигалась при помощи чего-то находящегося между тем и другим. Что это за третье — сейчас мы еще совершенно не в состоянии объяснить и, будучи довольны тем, что пока хотя бы предварительно удалось наметить и обнаружить этот момент, наивысший во всем нашем исследовании, станем ожидать, что дальнейший свет сюда внесут наши последующие разыскания.

Мы отметим еще лишь то, что если для деятельности, устанавливающей все свободно, и существует та предопределенность, наличие которой мы безоговорочно утверждали выше, выдвигая первоначальное отрицание свободы в качестве необходимого условия индивидуальности и тем самым косвенно взаимодействия между интеллигенциями, то эта предопределенность сама в свою очередь мыслима лишь благодаря единому исконному акту свободы, который, правда, не доходит до сознания и по поводу которого мы должны

отослать наших читателей к исследованиям Канта относительно коренного зла.¹⁸

Если мы теперь еще раз окинем взглядом все проведенное нами исследование, то прежде всего нам придется посчитаться с тем, как смотрит на дело обыденное сознание, которое, находясь на низшей ступени абстракции, объект, служащий предметом воздействия, отличает от того самого, что здесь проявляет себя и действует. Откуда тем самым и возник вопрос, как это объект может определяться чем-то воздействующим на него. Ответ наш был таков: *объект, на который воздействуют, и само действие* оказываются одним и тем же, а именно в обоих случаях мы имеем одно только созерцание. Тем самым мы добились, что воля оказалась *определенной лишь в одном отношении*, а именно в отношении созерцающего, каковое в то же время явилось и действующим. Это действующее объективное и внешний мир первоначально таким образом существуют не независимо друг от друга, и что полагается в одном, тем самым полагается и в другом. Но в сознании этому, всего лишь объективному, противостоит субъективное, что становится объектом для я в силу абсолютного постулирования, тогда как вышеуказанное всего лишь объективное объективировалось благодаря своей совершенно независимой от я направленности вовне. Следовательно, ни одно действие, при помощи которого для я объективировалось бы *все воление в целом*, не было возможно без момента самоопределения. Благодаря последнему мы возвышались бы как над субъективной, так и над объективной деятельностью, и невольно должны были бы задать себе вопрос, каким же образом при помощи такого исключительно определяющего фактора, возвышающегося над всем объективным, само объективное, или созерцающее, в состоянии приобретать определенность,

Дополнения

Но еще до того, как мы сможем перейти к ответу на этот вопрос, поперек дороги нам становится еще другая проблема, а именно: вышеуказанная идущая вовне деятельность (влечение), независимо от того, как будет определять я самого себя, объективную ли свою сторону через субъективную или обратно, во всяком случае служит единственной связующей нитью, позволяющей переходить от я к чему-то во внешнем мире. Значит, это стремление не может быть устранено даже путем самоопределения. Итак, вопрос в том, как соотносятся между собой и идущим вовне влечением нравственный закон и идеальная деятельность, направленная всего лишь на чистое самоопределение.

Мы в состоянии указать лишь основные моменты в том, как следует ответить на этот вопрос, поскольку в общем ходе нашего исследования он оказывается всего лишь чем-то промежуточным. — Во всяком случае чистая воля не может становиться объектом для я, не получая в то же время для себя какого-то внешнего объекта. Но ведь, как только что было выведено, этот внешний объект не обладает никакой реальностью в себе, но оказывается всего лишь средством для проявления чистой воли, будучи ничем иным, как только выражением этой воли во внешнем мире. Таким образом, чистая воля не в состоянии стать объектом для самой себя, не отождествляя себя с внешним миром. Но ведь под понятием блаженства, если по-настоящему проанализировать, оказывается, не мыслится ничего иного сверх этой тождественности независимого от воления с самим волением. Значит, блаженство, этот объект естественного влечения, должно оказаться всего лишь являемостью чистой воли, т. е. стать одним и тем же с самой чистой волей объектом. То и другое должны стать безусловным единством, так что здесь нельзя говорить о такой *синтетической* связи между обоими членами соотношения, какая

существует, например, между обуславливающим и обусловленным, но дело доходит до того, что одно вовсе не может существовать *независимо* от другого. Если под блаженством будет разумеаться что-либо такое, что может быть независимым от чистой воли, то такого блаженства вовсе не бывает. Если же блаженство всего лишь тождественность внешнего мира с чистой волей, то оба они выступают здесь в качестве одного и того же объекта, рассматриваемого всего лишь с разных сторон. Но в столь же малой степени как блаженство можно считать чем-то независимым от чистой воли, так же мало оснований думать, что конечное существо станет стремиться к всего лишь формально нравственному, раз сама нравственность может для него объективироваться в форме внешнего мира. Непосредственным объектом всякого стремления служит не чистая воля и в столь же малой степени блаженство, но внешний объект в качестве выражения чистой воли. Единственным и высшим благом оказывается это безусловно тождественное, господствующая во внешнем мире чистая воля.

И вот хотя природа не может быть чем-то абсолютно пассивным по отношению к действительности, все же она не может оказывать и абсолютного противодействия этому осуществлению высшей цели. Природа не в состоянии *действовать* в собственном смысле этого слова. Но разумные существа в силах действовать, и даже условием свободы является взаимодействие между ними, происходящее в объективном мире, как связующей среде. Ограничиваются ли в своей деятельности все разумные существа возможностью свободных выступлений со стороны других, — это определяется абсолютной случайностью, произволом. Но случайность здесь невозможна. Самое священное не может быть предано на поругание случаю. Нужна принудительная сила нерушимого закона для устранения всякой возможности того, чтобы как-либо могла уничтожаться индивидуальность

из-за взаимодействия всех интеллигенций между собой. Но, правда, эта вынужденность не может обращаться непосредственно против свободы, но только против исходящих из индивидуума и на него же вспять обращающихся своекорыстных побуждений. Для борьбы же с ними в качестве оружия могут быть использованы лишь средства принуждения, т. е. не что иное, кроме сводящегося к тем же побуждениям. Внешний мир должен быть так устроен, чтобы вышеуказанное влечение, переходя через край, обращалось волей-неволей против самого себя и противопоставало себе нечто такое, в чем свободное существо могло бы проявлять волю в качестве разумного, а не природного существа, так чтобы действующий попадал бы в противоречие с самим собой и, по крайней мере, наводился бы на мысль о том, что он сам себе идет наперекор.

Объективный мир, сам по себе взятый, не может давать повода к подобному противоречию, ибо он пребывает в полном равнодушии в отношении того, как ведут себя свободные существа; следовательно, лишь со стороны разумных существ может привноситься в этот мир нечто такое, что вело бы к противоречивости своекорыстных влечений.

Следовательно, над первой природой должна воздвигаться вторая и как бы высшая, в которой царит закон природы, но совсем иной, нежели в природе зримой, а именно закон природы, существующий ради свободы. С той же неуклонностью и железной необходимостью, с какими в природе чувственной следуют друг за другом причина — действие, в этой второй природе вслед за посяганием на свободу другого должно тотчас же возникать преткновение своекорыстию. Правовой закон и оказывается таким естественным законом, каким мы его сейчас обрисовали, вторая же природа, в которой царит этот закон, оказывается ничем иным, как правовым строем, каковой в виду этого выводится здесь в качестве предпосылки существования сознания,

Из этой дедукции становится само собой ясным, что учение о праве не может быть частью морали и вообще не относится к числу наук практических, но выступает в качестве чисто теоретической дисциплины, которая по отношению к свободе служит точь-в-точь тем же, чем механика по отношению к движению, поскольку лишь первой и выводится тот естественный механизм, который, однако, без всякого сомнения, самой же свободой только и мог бы быть создан без всякого содействия со стороны природы. Ибо, как говорит поэт: «не ведает природа чувств высоких», а в евангелии читаем: «солнце господа светит как праведным, так и неправедным». Но именно из того, что правовой строй должен быть всего лишь восполнением зримой природы, следует, что правопорядок не обладает чертами моральности, но выступает всего лишь в качестве такого миропорядка, над которым свобода столь же не властна, как и над природой чувственной. Поэтому нет ничего удивительного в том, что все попытки преобразовать этот порядок в моральный явно обнаружили свою порочность, приводя к полной противоположности своим замыслам и к деспотизму в той его самой ужасной форме, которая является самым непосредственным следствием всех таких стараний. Ибо хотя правовой строй с точки зрения своего материала выполняет то же самое, что мы, собственно говоря, ожидаем от провидения и, вообще говоря, служит наилучшей теодицеей, какая только может быть создана человеком, то в отношении формы он уже не совпадает с провидением, иными словами, действует уже не так, как оно, т. е. не в состоянии выказать здесь столько же разумности и предусмотрительности. Этот строй приходится здесь рассматривать в качестве механизма, который устроен в предвидении определенных случаев и слепо приходит в действие, лишь только такие случаи наступают; и хотя эта машина построена и налажена человеческими руками, она

должна, лишь только мы предоставим ей действовать самостоятельно, совсем наподобие зримой природы строго следовать своим собственным закономерностям, в полной независимости от нас, так, как если бы она существовала только благодаря самой себе. Отсюда и происходит, что правовой строй чтится тем более, чем ближе он подходит к природе, тогда как самый недостойный и возмущающий душу вид приобретает зрелище такого устройства, при котором владыками являются не закон, а воля устроителя и деспотизм, разыгрывающий роль какого-то внутреннего провидения по отношению к праву и потому ежеминутно вмешивающийся в естественный ход осуществления прав: все это не может не возмущать того, для кого право священо.

Но раз, таким образом, правовой порядок служит необходимой предпосылкой сохранения свободы во внешнем мире, то, без сомнения, важной проблемой является решение того, каким образом такого рода свобода может вообще возникать, поскольку воля отдельного человека совершенно здесь бессильна и в качестве неизбежного своего дополнения предполагает нечто от себя независящее, а именно волю всех остальных.

Следует ожидать, что уже первое возникновение правового строя обязано не случаю, но произошло под давлением естественного влечения, которое в силу получившего повсеместное распространение насильничества заставило людей притти к установлению такого порядка, и притом так, что они нечаянно натолкнулись на те действия, которые непосредственно отсюда вытекают. Но ведь, идя далее, не трудно видеть, что порядок, обязанный своим возникновением нужде, не мог бы приобрести устойчивость, частью потому, что, возникнув из нужды, он учитывал бы лишь ближайшие потребности, частью же в силу того, что механизм государственного устройства своей принудительной стороной всегда обращается против свободных

существ, которые допускают насилие лишь до тех пор, покуда находят это для себя выгодным. Объединение последних в один общий механизм, поскольку в вопросах свободы не существует никаких априори, принадлежит к числу проблем, могущих быть разрешенными только путем бесконечных попыток к тому, в особенности в виду того, что механизм, при помощи которого само устройство в каждом отдельном случае вновь может претворяться в практику, механизм этот оказывается чем-то промежуточным между идеей государственного строя и действительным осуществлением этой идеи, будучи в то же время совершенно отличен от самих основных законов и приобретая наравне с тем самые разнообразные оттенки в зависимости от степени культурности, национального характера и т. д. Следовательно, приходится предположить, что первоначально должны возникать лишь временные конституции, все таящие в себе зародыши своей гибели и рано или поздно обреченные на разложение из-за того, что создаются они не по указаниям разума, а под давлением обстоятельств, ибо совершенно естественно, что последние вынуждают народ с самого начала отказываться от иных таких прав, которые он вовсе не склонен отчуждать на вечные времена. Рано или поздно, но востребование этих прав неизбежно, что неуклонно ведет к государственному перевороту, успех которого тем вернее, чем более совершенен в формальном отношении существовавший до того строй, ибо в случае, когда это все действительно происходит, стоящая у кормила власть, само собой разумеется, не бывает склонна к добровольной уступке вышеуказанных прав уже по одному тому, что это послужило бы доказательством ее слабости.

Но вот, каким бы путем это ни происходило, в конце концов устанавливается действительно правовое государственное устройство, действующее при помощи не одного только порабощения, как это было неизбежно на первых

порах. Все же не только опыт, который, конечно, пришлось бы накапливать до бесконечности, неизменно чувствуя при этом его недостаточность для обоснования какого ни на есть общего положения, но также и вполне твердые умозаключения показывают нам, что самое сохранение подобного государственного устройства, наисовершеннейшего из всех возможных для страны, как никак зависит от прямо бросающейся в глаза случайности.

Последуем здесь прообразу природы: она не создает ничего самостоятельного, не выдвигает никакой себе довлеющей системы, не опираясь на три друг от друга независимых силы. Станем и правовую сторону государственного устройства усматривать в разделении трех основных властей, которые должны существовать в полной независимости друг от друга. Как раз те нападки, которым подвергается этот принцип разделения властей и подвергается с полным основанием, несмотря на всю неизбежность подобного разделения для правового строя, — они-то именно и доказывают все несовершенство, присущее такому строю, хотя причину подобного несовершенства нужно искать не внутри, а вне его самого. Необходимость обеспечения безопасности каждого отдельного государства от возможных нападений со стороны соседей совершенно неизбежно ведет к перевесу исполнительной власти над другими, в особенности над властью законодательной, этой силой, вечно тормозящей ход государственной машины, а потому сохранение целого в конце концов опирается не на соперничество противоположаемых друг другу властей, выдвигание чего в качестве гарантии представляется весьма поверхностным, но единственно на добрую волю тех, в руках у кого верховная власть. Но не подобает зависеть от случайности ничему, служащему для охраны и обеспечения прав. Однако, опять-таки лишь путем принуждения можно было бы сделать независимым от доброй воли устойчивое существование подоб-

ного устройства. Притом такое принуждение не может вытекать из недр самого государственного устройства, так как для этого потребовалось бы наличие еще четвертой власти; к ней либо перешла бы вся полнота управления, в каковом случае она сама стала бы властью исполнительной, либо она осталась бы совершенно не у дел, и тогда вся ее деятельность оказалась бы зависящей от простого случая, и даже при наиболее благоприятном для нее положении вещей, а именно тогда, когда народ стал бы на ее сторону: единственное, что могло бы приключиться — это неизбежность возмущения, а такое расстройство нормального хода вещей при хорошем государственном строе должно быть столь же невозможным, как и в машине.

Следовательно, ни одно государственное устройство в отдельности, будь оно самым совершенным по идее своей, не может рассчитывать на полную безопасность своего существования, если не будет налицо организации, выходящей за рамки отдельного государства, федерации всех государств, которые взаимно гарантировали бы друг другу неприкосновенность своего устройства. Но такая гарантия, в свою очередь, не будет возможной до тех пор, пока, *во-первых*, не получат повсеместного распространения принципы подлинно правового строя так, чтобы все отдельные государства были исключительно заинтересованы в сохранении строя всех остальных, *во-вторых*, эти государства не подчинятся одной общей для них законности совершенно наподобие того, как первоначально это уже было сделано индивидуумами при образовании того или иного отдельного государства, т. е. и в данном случае отдельные государства должны войти в какое-то государство государств, а на случай распри между народами будет создан один общий ареопаг из народов, куда будут входить представители всех культурных наций; ему-то и будет предоставлено право использования совместного могущества всех стран против того или

иною отдельного государственного образования, которое может оказаться мятежным.

Как же именно осуществим этот общий выходящий за пределы отдельных государств правовой строй, благодаря которому все они смогут выйти из того состояния естественной первобытности, в котором до сих пор находились? Все это должно быть реализовано путем свободы, которая как раз в вопросе о взаимоотношениях государств ведет свою отчаянную и непреклонную линию. Возможности всего этого мы никак не могли бы постигнуть, если бы не учли того, что как раз в этом-то раздолье, в котором и заключается весь ход истории, в свою очередь царит слепая необходимость, объективирующая в свободе то, чего последняя никак не могла бы добиться взятая в своем чистом виде.

И таким образом в силу хода нашей аргументации, мы убеждаемся, в том что вновь вернулись к выше уже поставленному нами вопросу о том, на чем основывается тождественность между свободой, поскольку она получает внешнее выражение в произволе, с одной стороны, и объективной законностью, с другой. Этот вопрос теперь приобретает значительно более широкий смысл и требует себе ответа, максимального по своей универсальности.

III

Введение всеобщего правового строя не может быть предоставлено чистой случайности, и тем не менее наступление последнего можно ожидать лишь в качестве следствия того свободного сочетания факторов, картину которого нам являет история. В виду этого возникает вопрос, заслуживает ли вообще наименования истории простой ряд событий, протекающих без плана и цели, и не заключается ли уже даже в одном *понятии* истории представления о такой необходимости, на пользу которой вынужден работать даже самый произвол.

Прежде всего нам следует здесь позаботиться о выяснении точного смысла понятия истории.

Не все, что происходит, тем самым уже становится объектом истории. Явления природы, например, приобретают характер исторических исключительно благодаря тому влиянию, которое они в свое время могли оказать на человеческие действия; в еще меньшей степени объектом истории можно считать то, что совершается с ясной для нас правильностью, происходит периодически; сюда же нужно отнести все то, наступление чего мы можем учесть заранее. Если же мы станем говорить об естественной истории в буквальном смысле этого слова, то нам придется представлять себе природу так, словно будучи на внешний взгляд совершенно свободной в своих произведениях, все многообразие последних она создала лишь постепенно путем неизменно нарастающих отклонений от единого исконно данного прототипа. Но так у нас получится во всяком случае не история *естественных предметов* (что собственно говоря является задачей описания природы), но история *самой природы* в ее созидательной деятельности. Какой представилась бы нам природа в свете такой своей истории? Она лишь различным образом орудовала бы и хозяйничала все с той же общей наличностью и соразмерностью сил, за пределы коих не была бы в состоянии выйти: следовательно, она предстала бы для нас, хотя и свободной в своей созидательной деятельности, но отнюдь не освобожденной от всяких рамок закономерности. Природа, таким образом, стала бы для нас объектом истории прежде всего в силу прозрачного облика свободы в ее произведениях по той именно причине, что мы не в состоянии определить априори, в каких направлениях пойдет здесь эта созидательная деятельность природы, хотя избрание тех, а не иных из этих направлений, вне всякого сомнения, определяется известным законом. Далее нужно учесть заключенность в известные рам-

ки и подчиненность закономерности, которая определяется соотношением находящихся в ее распоряжении сил, откуда ведь с очевидностью вытекает, что этого рода историчность не состоит ни в абсолютной закономерности, ни в такой же степени абсолютной свободе, но налична лишь там, где один и тот же идеал реализуется с таким бесконечным числом всякого рода отклонений, что с ним совпадают, если не отдельные черты, то во всяком случае все взятое в целом.

Но далее нужно указать и на то, что подобная последовательная реализация идеала, когда последний достигается лишь в процессе, охваченном в его целостности как бы в каком-то интеллектуальном созерцании, такая реализация мыслима лишь для существ, олицетворяющих собой биологический род, тогда как для индивида, как раз в силу его индивидуальности, достижение такого идеала становится не под силу, и все ж таки он, будучи обязательно определенным, должен быть осуществлен. Следовательно, здесь мы приходим к историчности совсем особого типа, а именно к тому, что может представиться историей лишь таким существам, которые, хоть и преследуют идеал, но последний здесь никогда не может быть осуществлен индивидом, но обязательно требует для своего выполнения совокупных усилий всего рода.¹⁹ Для этого требуется, чтобы каждый последующий индивид начинал свою работу как раз с того пункта, который был завершающим для его предшественника, т. е. требуется непрерывность в смене последовательно выступающих друг за другом индивидов, так чтобы были допустимы сохранение традиции и передача унаследованных навыков в тех случаях, когда историческому прогрессу приходится реализовать нечто такое, что возможно лишь благодаря разуму и свободе.

Но из этой дедукции понятия истории выясняется само

собой, что под этим наименованием столь же мало может скрываться как совершенно не подчиненная никаким законам последовательность событий, так и абсолютно закономерный ряд. Отсюда явствует:

а. что движение вперед, обязательно приписываемое нашей мыслью всякой историчности, не может обладать никакой такой закономерностью, которая ограничивала бы свободную деятельность определенной последовательностью действий, все время возвращающих нас к исходной точке;

б. что вообще объектом истории не может быть ничто, происходящее в силу наличия того или иного определенного механизма или опирающееся на априорную теорию. Теория и история полностью противоположны друг другу. Человек лишь потому входит в историю, что ничто из его будущих поступков не может быть учтено заранее на основании той или иной теории. В силу этого в истории властвует произвол. А поэтому и мифология первый же шаг истории изображает в виде перехода из царства инстинкта в сферу свободы, начиная здесь все с исчезновения золотого века или с грехопадения. В идеях же философов история находит себе завершение в царстве разума, т. е. в золотом веке господства права, при водворении которого всякий произвол исчезнет с лица земли и человек благодаря свободе вернется в то же самое исходное состояние, какое ему искони было дано в удел природой, состояние, из которого он вышел, лишь только началась история;

с. что столь же мало оснований называть историей абсолютно не подверженное никаким закономерностям или не обладающее никакой ни закономерностью, ни преднамеренностью; в противность этому коренное своеобразие истории создается исключительно лишь свободой и законностью в совместной жизни или постепенной реализацией никогда не заглушаемого идеала со стороны представителей всего рода в целом.

После того как сейчас нами выведены и основные особенности истории, мы сможем приступить к более обстоятельному исследованию их трансцендентальной возможности, что приведет нас к философии *истории*, каковая (история) в системе практической философии играет как раз ту самую роль, что природа в области философии теоретической.

А

Первый вопрос, с которым — и вполне правомерно — обращаются к философии истории, без всякого сомнения, сводится к следующему: каким вообще образом мыслима история, раз все, что только бывает, для каждого существует лишь таким, каким полагается для его сознания, так что нужно иметь возможность полагать в сознании каждого также и всю прошедшую историю. И в самом деле, мы утверждаем, что ни одно индивидуальное сознание не могло бы быть положено со всеми своими особенностями, таковыми, каковы они суть во всей их неизбежной принадлежности, если бы вся история не сложилась как раз именно так, а не иначе. Каким бы изворотом мысли это ни казалось, на деле оно без труда может быть подтверждено примерами. Правда, вся прошедшая история относится к области являющегося, но здесь она ничем не отличается от индивидуальности сознания, которая столь же феноменальна: таким образом это историческое прошлое ни более и ни менее реально для каждого, нежели его собственная индивидуальность. Эта определенность индивидуальности предполагает именно такую историческую эпоху, отличающуюся именно такими-то особенностями, характеризующуюся таким, а не иным уровнем культуры и т. д., но такая эпоха не была бы возможна, не будь всей предшествующей истории, канувшей в вечность. Историзм, для которого и без того нынешнее положение вещей в мире представляется единственным объектом, нуждающимся в объяснении, с таким же успехом мог бы исходить от настоящего состоя-

ния и уже отсюда умозаключать о всем бывшем прежде, и не лишена была бы интереса попытка показать — с какой строгой необходимостью из этого теперешнего состояния может быть выведено все прошлое.

Быть может, в ответ на эти разъяснения нам возразят, что далеко не со *всяким* индивидуальным сознанием полагается и вся прошлая история и что ни одно из таких сознаний не опирается на все прошлое в *целом*, но лишь предусматривает основные события, отличающиеся как раз именно тем, что они до сих пор продолжают оказывать свое влияние, которое простирается даже вплоть до воздействия на индивидуальность каждого отдельного человека. На это мы скажем, что, во-первых, так по-разному тут не может складываться дело, и что для каждого, кого ни взять, история существует лишь постольку, поскольку она воздействует на него, во всей его особенности, во-вторых же, мы подчеркнем, что все исторически *бывшее*, если не непосредственно, то при помощи бесконечно многих промежуточных звеньев на деле связывается с индивидуальным сознанием каждого отдельного человека, связывается здесь так или так может быть связано, что в случае, если мы вскроем вышеуказанные связующие нити, сразу обнаружится необходимость всего прошлого в *целом* в целях формирования именно такого, а не другого сознания. Но правда, с другой стороны, не подлежит сомнению, что большинство людей любой эпохи, равно как и подавляющая масса фактов к таковой относящихся, остаются вне всякой зависимости от сферы того, что, собственно говоря, выступает в качестве истории. Ибо, если для сохранения памяти у потомства совершенно недостаточно увековечить себя в качестве физической причины в своих физических воздействиях, то столь же недостаточно быть для этого всего лишь интеллектуальным продуктом или единственно только посредствующим звеном для передачи будущим поколениям куль-

турных завоеваний прошлого; нет, тут необходимо самому стать зачинателем нового будущего. Значит, во всяком случае вместе с сознанием каждой индивидуальности полагается лишь то, что до сих пор живет и действует, но это и является единственно тем, что относится к истории и составляет историю.

Что же теперь касается трансцендентальной *необходимости* истории, то выше она уже дедуцирована нами тем путем, что универсальный правовой порядок был выдвинут в качестве задания, подлежащего разрешению разумными существами. Такое задание может быть разрешено лишь всем родом в целом, т. е. силами истории. Здесь же нам достаточно будет ограничиться только еще тем выводом, что возникновение космополитизма может быть единственным объектом исторического повествования, ибо как раз в этом мы имеем единственную основу для истории. Всякая другая история, не принимающая характера всеобщей, может быть лишь *прагматической*, т. е. согласно понятию, выставленному еще древними, преследующей ту или иную практическую цель. И, наоборот, прагматичность всемирной истории представляется в себе противоречивым понятием. Все же остальное, что обычно включается в историческое повествование: прогресс искусств, наук и т. д., собственно говоря, не принадлежит к историографии καθ' ἑξοχὴν или играет тут лишь подсобную роль документа или промежуточного звена, ибо также и открытия в области прикладных знаний и наук могут ускорить переход человечества к установлению универсального правового порядка, поскольку все такие открытия взаимно умножают и усиливают средства, способствующие истреблению себе подобных и порождают огромное количество до того еще вовсе неведомых зол.

В

Выше с достаточной обстоятельностью было доказано, что в понятие истории входит понятие бесконечной *про-*

грессивности. Но, правда, отсюда нельзя сделать непосредственного вывода о способности рода человеческого к бесконечному совершенствованию, ибо отрицающие таковую с полным правом могли бы утверждать, что человеку в столь же малой степени как и животному свойственна история, что мы обречены на вечное коловращение в нашей деятельности, во всем здесь подобны Иксиону, стоящему у своего колеса, и, несмотря на постоянные толчки вверх и вниз и якобы даже на мнимые отклонения от этой круговой линии, мы все снова возвращаемся к нашей исходной точке. Но при такой постановке вопроса мы вообще не можем ожидать, чтобы получились осмысленные выводы, ибо как настаивающие на том, что человечество совершенствуется, так и противники этого взгляда находятся в величайшем затруднении относительно того, в чем нужно видеть мерило, позволяющее определять преуспевание рода человеческого. Одни ведь здесь обращают свой взор на *моральные* успехи человечества, а как измерить эти успехи — вот что нам хотелось бы знать, другие же учитывают прогресс *в искусствах и науках*, каковой, однако, рассматриваемый с исторической (практической) точки зрения, скорее должен считаться регрессом или по крайней мере таким продвижением вперед, которое идет наперекор истории. В этом случае мы можем сослаться на самое историю, на судьбы и участь тех народов, которые в историческом отношении представляются классическими. Раз, однако, единственным объектом истории является постепенное осуществление правопорядка, то также и тем мерилом, которым пользуется история для оценки успехов человеческого рода, может быть исключительно лишь степень нашего приближения к этой цели. Окончательная же достижимость этой цели не может быть ни доказана теоретически априори, ни получить себе подтверждение в опыте в том его виде, как он до сих пор имел обыкновение протекать: на веки вечные это останется

исповеданием веры для человека действующего и работающего.

С

Мы переходим теперь к той основной особенности истории, согласно которой в ней сочетаются в полном единстве свобода и необходимость, причем это сочетание должно быть условием возможности самой истории.

Но ведь подобного рода объединенность свободы и закономерности в нашей деятельности мы уже с необходимостью дедуцировали, подходя к вопросу совершенно с другой стороны и не касаясь еще понятия истории.

Всеобщий правопорядок является предпосылкой свободы, ибо только он может служить для нее гарантией. Ведь свобода, не гарантируемая всеобщим ходом вещей, ведет лишь существование из милости, в большинстве наших нынешних государственных образований она представляется неким паразитически прозябающим растением, которое, вообще говоря, терпится лишь в силу неизбежной непоследовательности, но при этом получается так, что каждый отдельный человек никогда не может рассчитывать на обеспечение для него этой свободы. Но так не должно быть. Свобода никак не может быть чем-то, что предоставляется в виде одолжения, не может она быть и тем запретным плодом, от которого вкушают исподтишка. В целях сохранения свободы необходимы гарантии в виде существования строя, по четкости своей и незыблемости равносильного с природой.

Но как раз этот-то строй и может быть осуществлен лишь при помощи свободы, и самое его налаживание единственно и исключительно зависит от свободы. Но тут мы наталкиваемся на противоречие. То, что является первым условием внешней свободы, именно по этой причине столь же необходимо, как и сама свобода. И тем не менее осуществимым все это оказывается лишь через свободу, иными

словами, наступление этого предоставлено случаю. Как выбраться из этого противоречия?

Выход может состоять только в том, что в самой свободе уже содержится необходимость; но как же в свою очередь можно мыслить подобное сочетание того и другого?

Мы наталкиваемся здесь на величайшую, хотя уже и формулированную выше (II), но отнюдь еще не разрешенную проблему трансцендентальной философии.

Свобода должна стать необходимостью, необходимость свободой. Но ведь необходимость в противоположении своем свободе оказывается ничем иным, как бессознательным. Что во мне бессознательно, то непроизвольно; что же сопровождается сознанием, возникает во мне, потому что я так того хочу.

Свобода должна снова обернуться необходимостью; это означает ни более ни менее как следующее: через самую свободу и по мере того как я полагаю себя действующим свободно, совершенно бессознательно, т. е. без всякого моего к тому содействия, должно возникать нечто мною не предусмотренное; или иными словами: сознательной, т. е. той свободно определяющей деятельности, которую мы выше дедуцировали, должна противостоять бессознательная, благодаря которой, несмотря на отсутствие каких-либо ограничений во внешнем выражении свободы, все же что-то возникает совершенно непроизвольно и даже, быть может, наперекор воли действующего, в качестве такого, что он сам по своему желанию никогда не мог бы осуществить. Сколь парадоксальным ни казалось бы это положение, оно все же является ничем иным, как трансцендентальным выражением всеми принимаемой и предполагаемой взаимозависимости, а именно соотношения между свободой и той скрытой необходимостью, которая именуется то судьбой, то провидением, причем, однако, ни в том ни в другом случае не имеется какой-либо ясности в понимании этих

обозначений. Это как раз то соотношение, в силу которого люди благодаря как раз той свободе, с какой они себя ведут, и все же против воли, как-никак, а должны становиться причиной того, чего они и не хотели и что даже, наоборот, может помешать или повредить замышлявшемуся ими свободно и с напряжением всех своих сил.

Подобное вторжение скрытой необходимости в человеческую свободу предполагается не только искусством трагического, все существование которого целиком опирается на эту предпосылку, но то же самое выступает во всяком человеческом действии, во всем, за что только мы ни беремся; не опираясь на это в качестве предпосылки, мы не могли бы желать ничего, что того заслуживает. И тогда ничто не подвигало бы людей с мужественным воодушевлением действовать так, как повелевает долг, совершенно не заботясь о последствиях; в самом деле, можно ли идти на самопожертвование, не питая убеждения, что тот биологический род, к которому ты принадлежишь, как особь, никогда не остановится в своем победном движении вперед; а из чего иного может вытечь это убеждение, как не единственно и исключительно из обладания нами свободой? Здесь мы должны найти нечто такое, что возвышалось бы над человеческой свободой и на незыблемость единственно чего мы могли бы рассчитывать во всей нашей деятельности и во всем поведении; без такого момента никто никогда не пошел бы на дело, чреватое крупными последствиями, ибо даже при самом совершенном учете последних они все же всегда могут быть настолько видоизменены вмешательством со стороны других, столь же свободных существ, что из всего нашего поступка вытечет нечто совсем иное, нежели нами замышлявшееся. Даже если долг мой в том, чтобы так поступить — я не могу быть совершенно беспечным относительно того, что вытечет из моих действий. Это не может быть так, раз при зависимости моего

поступка от моей свободной воли, такой зависимости уже не существует для того, что вытекает из этих поступков, и того, чем они могут стать для всего человеческого рода в целом. Все это совсем уже не определяется моей свободой и стоит в зависимости от чего-то совершенно другого и более высшего.

Следовательно, в целях самой свободы необходимо выдвинуть в качестве предпосылки, что человек хотя и свободен в отношении непосредственно своих поступков, но тот итог, к которому они приводят в пределах обзримости, зависит от необходимости, стоящей над действующим и соучаствующей даже в развертывании самой его свободы. Так вот эта предпосылка и должна теперь получить себе трансцендентальное объяснение. Ссылки на рок или провидение не могут служить здесь объяснением, ибо как раз их-то мы и должны объяснить. Что провидение существует, в том мы не сомневаемся, равно как и в том, что вы именуете роком — судьбой, ибо вмешательство последней ощущается нами во всем, что только мы ни предпринимаем: им определяется успех или неудача всех наших замыслов. Но что же такое эта судьба?

Переведенная на язык трансцендентализма, эта проблема сведется ни более ни менее как к следующей: что ведет к тому, что рука об руку с тем, как мы действуем совершенно свободно, т. е. с полным сознанием, в нас в форме чего-то бессознательного возникает нечто такое, чего у нас и в помыслах никогда не было и что не могло бы получиться в том случае, если бы нашей свободе был предоставлен полный простор?

Что возникает без моего на то намерения, то возникает наподобие объективного мира; но ведь мое свободное действие также должно вести к чему-то объективному, ко второй природе, к правопорядку. Однако мой свободный акт не может вести ни к чему объективному для меня, ибо

все объективное, как таковое, возникает бессознательным путем. Следовательно, если бы сознательной деятельности не противостояла бессознательная, никак нельзя было бы постигнуть, каким путем, в силу акта свободы, могло бы возникать объективное второго рода.

Но бессознательное возникновение объективного происходит единственно в созерцании, а потому вышеупомянутое положение сводится к следующему: объективное, свойственное моему свободному акту, собственно говоря, должно быть созерцанием; но ведь тем самым мы возвращаемся к выставившемуся нами выше положению, частью уже получившему себе объяснение, частью же лишь теперь принимающему вполне отчетливую форму.

А именно в данном случае объективность, свойственная нашему действию, приобретает совсем иной смысл, нежели тот, который оно имело до сих пор: все мои действия конечной своей целью ставят нечто такое, что осуществляется силами не одного только индивидуума, но *всем биологическим родом в целом*; по крайней мере все мои действия должны быть направлены на такого рода цель. Успех мною предпринимаемого, таким образом, зависит не от меня, а от воли всех остальных, и я не могу здесь ничего добиться, если и все другие не будут жаждать одного со мной. Но это-то как раз и представляется сомнительным и недостоверным, даже невозможным, ибо значительному большинству людей даже и в голову не приходит ставить себе такого рода цель. Как нам выйти из этого положения неуверенности? Здесь непосредственно можно было бы притти к мысли о наличии морального миропорядка, постулируя последний в качестве предпосылки, обеспечивающей достижение вышеупомянутой цели. Но каким путем можно было бы повести доказательство того, что подобного рода моральный миропорядок может быть мыслимым существующим объективно, независимо от того, что дает нам свобода?

Можно сказать, что моральный порядок существует, коль скоро мы его устанавливаем. Но где именно он установлен? Он является общим действием всех интеллигенций, поскольку именно все они, прямо или косвенно, жаждут не иного чего, как установления данного порядка. Но последнего не существует, если не имеет места эта общность воли. Каждая отдельная интеллигенция может рассматриваться в качестве составляющих элементов той целокупности, которая выступает как божество, как моральный миропорядок. Любое разумное существо имеет право обратиться к самому себе с такими словами: и мне доверено блюсти закон, блюсти право в пределах того, что образует мой круг деятельности, также и во мне воплощена частица морального миропорядка, но что я такое перед лицом многих других? Миропорядок, о котором мы твердим, существует лишь в той мере, в какой заодно со мной тут мыслят все остальные и каждый осуществляет от небес дарованное ему право способствовать торжеству справедливости.

Итак: либо я ссылаюсь на *моральный* миропорядок и в таком случае я не могу его считать абсолютно объективным или же я жажду чего-то безоговорочно объективного, что в полной независимости от *свободы* обеспечивало бы и как бы гарантировало успех моих действий, направленных на достижение высшей цели. В последнем случае, поскольку единственная объективность воли сводится к *бессознательному*, я вижу себя вынужденным признать, что именно такое и должно обеспечивать внешний успех всех моих действий.

Ибо конечное объединение сил всех волевых устремлений на пользу единой цели мыслимо для меня только в том случае, если в произвольном, т. е. не подлежащем никакой закономерности действовании людей, воцаряется снова бессознательная закономерность. Но закономерным может быть только созерцание, значит, вышеуказанная закономерность

была бы несуществимой, если бы то, что представляется нам свободным действием, не обладало объективностью, не оказывалось рассматриваемым в себе созерцанием.

Но ведь здесь речь у нас идет не о действовании индивидуума, но о действовании *всего рода в целом*. Упомянутая нами объективность второго рода может осуществляться только родом, т. е. осуществляться единственно в истории. Но история, рассматриваемая объективно, оказывается ничем иным, как рядом событий, который лишь субъективно принимает видимость последовательно происходящих свободных действий. Объективная сторона истории, таким образом, объективно сводится к созерцанию, но это созерцание уже не индивидуума, ибо не последний выступает в истории, а весь род; следовательно, созерцающее или объективное в истории должно быть чем-то *единым* для всего рода.

Но ведь несмотря на общность этого объективного для всех интеллигенций, каждый отдельный индивидуум обладает полной свободой, а потому вовсе не неизбежно полное совпадение в поведении отдельных разумных существ, скорее наоборот, чем свободнее индивидуум, тем больше возростала бы противоречивость целого, если бы вышеуказанная объективность, общая всем интеллигенциям, не представлялась бы *абсолютным синтезом*, в котором уже заранее разрешены и преодолены все противоречия. — Ведь нужно, чтобы к чему-то разумному и согласному, обязательно предполагающемуся при всяком разумном действии, приводило не знающее никакой закономерной сдержки развертывание свободной деятельности, в силу которого всякое разумное существо ведет себя так, словно на свете оно только и существует одно (что неизбежно должно приниматься за правило).

Но как это возможно, оставалось бы непостижимым, если бы в любом действии объективная сторона не обладала такой общностью, в силу которой все действия людей

направлялись бы к одной гармонической цели так, чтобы при всем разнообразии того, как они протекают, при самой широкой произвольности, все же волей-неволей, а приводили бы они нас к тому, на что мы и не рассчитывали, приводили бы даже наперекор нашей воле. Так именно проявляет себя скрытая необходимость, согласно которой заранее предопределено, что, как раз в силу неподчиненности никаким законам и тем вернее, чем сильнее выражена эта независимость, мы вовлекаемся в ход вещей, сам по себе никак не могущий быть умыслом наших поступков. Но сама такая необходимость мыслима лишь благодаря абсолютному синтезу всех действий, служащему основой для всего происходящего и для всей истории в целом. В силу абсолютности этого синтеза в нем все уже настолько высчитано и взвешено наперед, что все, что ни случается, несмотря на свою видимую противоречивость и дисгармоничность, лишь в нем находит себе основу для своего объединения. Но сам этот абсолютный синтез должен быть включен в ту абсолютность, которая полагается в каждом свободном действии в качестве созерцающего, навеки и в общем виде объективного.

Но ведь весь этот развитый нами взгляд на вещи приводит нас ни к чему иному, как к такому устройству природы, в силу которого обеспечивается конечный успех всем нашим действиям, а все они без какого-либо содействия со стороны свободы, обращаются на ту высшую цель, которую ставит перед собой весь человеческий род в целом. Ибо извечным и единственно для всех интеллигенций объективным представляется как раз закономерность природы или созерцания, которое в волеии выступает в качестве чего-то совершенно независящего от разумности (интеллигенции). Но эта одинаковость объективного для всех интеллигенций может мне объяснить исключительно предопределенность всей истории для созерцания в силу

абсолютного синтеза, простое развертывание которого в различных направлениях и создает историю; однако, остается неясным, как с этой объективной предопределенностью всех действий согласуется сама свобода действий; следовательно, вышеуказанное совпадение в объективном объясняет нам лишь одну черту в понятии истории, а именно свойственную ей *закономерность*. Последняя, как теперь выясняется, имеет место по отношению лишь к объективной стороне действия (по той именно причине, что как раз этот момент на деле относится к природе, следовательно *должен* быть столь же закономерным, как и сама природа, в силу чего было бы совершенно бесполезным стремиться к воспроизведению этой объективной закономерности действия путем свободы, ибо все здесь происходит совершенно механически и как бы само собой); необъясненным же здесь остается другая особенность истории, а именно сосуществование беззаконности, т. е. *свободы*, с закономерностью; иными словами, все по-прежнему остается необъясненным, на чем именно зиждется гармония между *свободно распоряжающимся* и тем *объективным*, что создает им создаваемое в силу своей собственной закономерности в полном отрыве от свободы.

На нынешней ступени рефлексии друг другу противоплагаются, с одной стороны, интеллигенция в *себе* (абсолютно объективное, общее всем интеллигенциям), с другой же, свободно распоряжающееся, безусловно субъективное. При помощи *интеллигенции в себе* объективная закономерность истории раз навсегда сказывается предопределенной, но, поскольку объективное и свободно распоряжающееся совершенно друг от друга не зависят, а каждое держится на самом себе — откуда у меня может быть уверенность в том, что объективная предопределенность и безграничность возможного через свободу взаимно друг друга исчерпывают так, что вышеуказанная объективность действительно ока-

зывается *абсолютным синтезом* для всей совокупности свободных действий? и раз свобода абсолютна и никак не может быть определена объективностью, что же может гарантировать нам сохранение и впредь согласованности между тем и другим? Раз определенным выступает всегда объективное, почему эта определенность такого рода, что к свободе, обнаруживающейся в произволе, привносится нечто такое, что самой этой свободе не свойственно, а именно закономерность? Подобная предустановленная гармония между объективным (закономерным) и определяющим (свободным) мыслима исключительно благодаря чему-то высшему, что стоит *над* тем и другим, не являясь ни интеллигенцией, ни свободой, но служа общим источником и разумного и свободного.

Поскольку же это высшее не может быть ничем иным кроме как основанием тождественности между абсолютно объективным и абсолютно субъективным, осознанным и бессознательным, претерпевшими распад только ради того, чтобы могло выступить в качестве явления свободное действие, то само это высшее начало не может быть ни субъектом, ни объектом, ни тем и другим одновременно, но исключительно лишь *абсолютной тождественностью*, каковая никогда не может подняться до уровня сознания в виду отсутствия в ней какой-либо двойственности, тогда как подобного рода раздвоение является предпосылкой всякого сознания. Словно извечное солнце, сияющее в царстве духов и остающееся неопознанным в силу незамутненности своего блеска, это навеки бессознательное, хотя никогда и не может само стать объектом, вместе с тем всегда равно то же для всех интеллигенций, составляя ту незримую сердцевину, по отношению к которой все интеллигенции представляются лишь производными степенями, будучи извечным посредствующим звеном между самим себя определяющим субъективным в нас и объективным или созерцающим, ос-

новой одновременно и закономерности в свободе и свободы в закономерности объективного.

Но ведь легко видеть, что никакие определения не приложимы вообще к вышеупомянутому *абсолютно тождественному*, претерпевающему распад уже в первом акте сознания, и тем самым вызывающему к жизни всю систему конечностей. Ведь оно абсолютно просто в себе. Не в праве мы его также охарактеризовать ни как разумное, ни как свободное, а значит, в силу всего этого, оно не может быть и объектом знания, но служит извечной предпосылкой для деятельности, т. е. для верования.

Но коль скоро вышеупомянутое абсолютное и составляет подлинную основу для гармонии между объективным и субъективным в свободной деятельности не только индивидуума, но и всего рода в целом, то признаки этой вечной и неизменной тождественности нам легче всего обнаружить в той закономерности, которая наподобие ткани, созданной незримой рукой, пронизывает собой весь свободный ход царящего в истории произвола.

Если же теперь наша рефлексия обратится лишь на *бессознательное* или *объективное* во всяком действии, то мы должны признать абсолютно предустановленными все свободные поступки и вместе с тем всю историю в целом. И предустановленность эта не осознанная, но совершенно слепая, выражающаяся в том смутном понятии судьбы, которое приводит нас к системе *фатализма*. Если же наша рефлексия обратится на исключительно субъективное, произвольно распоряжающееся, то перед нами выступает система абсолютного беззакония и составляющая, собственно говоря, *безбожие* или *атеизм*, а именно здесь мы встречаемся с утверждением, что ни законность, ни необходимость не свойственны никакому действию, никакому поведению. Если рефлексия возвышается до того абсолюта, который составляет общую основу для гармонии между

свободой и разумным, то у нас возникает система провидения, т. е. *религии* в единственно истинном смысле этого слова.

Но если бы вышеупомянутое абсолютное, которое пригодно лишь для того, чтобы быть предметом *откровения*, превратило историю в свое действительное и полное откровение, вообще когда-либо смогло ее всецело собой проникнуть, то тем самым мы имели бы здесь выявление свободы. Эта полнота откровения была бы достигнута в том случае, если бы свободное действие целиком совпало с предопределением. Если бы подобное совпадение когда-либо осуществилось, т. е. абсолютный синтез дошел бы до полного своего завершения, то мы увидели бы, что все, в ходе истории возникшее через свободу, во всей совокупности было закономерно и что все действия, несмотря на видимость своей *свободы*, были необходимы именно для того, чтобы привести к такому целому. Противоположность между сознательной и бессознательной деятельностями по необходимости бесконечна, ибо с устранением этой противоположности в своей являемости устранилась бы и свобода, опирающаяся единственно и исключительно на эту противоположность. Следовательно, мы не можем помыслить такого времени, когда получил бы полное себе выражение абсолютный синтез или, говоря в плане эмпирическом, осуществились бы полностью все планы провидения.

Раз история представляется нам таким лицедейством — сценическим действием, в котором каждый участник совершенно свободно и по своему усмотрению ведет свою роль, то разумность всего этого представления в целом мыслима лишь в том случае, если существует единый дух, творящий здесь через всех, и притом этот дух, по отношению к которому отдельные лицедеи представляются лишь разрозненными частями (*disjecta membra poëtae*),¹⁾ должен уже

¹⁾ Разъятые части поэта.

заранее привести в такую гармонию объективный ход действия в целом с выступлениями каждого в отдельности, чтобы в конечном итоге могло бы получиться нечто действительно разумное. Но *если бы* сочинитель оказался чем-то отделенным от своего действия, то мы превратились бы единственно в лицедеев, повторяющих им созданный текст. Но *раз* только этого художника нельзя рассматривать в качестве кого-то от нас не зависящего, раз его откровение и его обнаружение и сводятся всего только к последовательности свободно разыгрывающихся актов самой нашей свободы таким образом, что, *не существуя* последней, не существовал бы и сам творец, — если все это так, то тогда мы становимся соавторами в деле создания целого и сами творим те особые роли, которые каждый из нас для себя избирает. — Последнее основание гармонии между свободой и объективным (закономерным), таким образом, никогда не сможет объективироваться в том случае, если должна быть охранена являемость свободы. — В каждой отдельной интеллигенции проявляет себя в действии абсолютное, т. е. деятельность такой интеллигенции *сама абсолютна*, и в силу этого ни свободна, ни несвободна, но то и другое одновременно, *абсолютно* свободна, и потому как раз необходима. Но вот теперь интеллигенция выходит из состояния абсолютности, т. е. состояния сплошной тождественности, не допускающей никакого различия, осознает самое себя (отличает себя от всего другого) тем путем, что объективирует для самой себя свое действие, делает его частью объективного мира, и в силу всего этого в такой интеллигенции происходит разделение на свободное и необходимое. Свободна она исключительно в качестве внутреннего явления, и поэтому-то и мы становимся таковыми, проникаемся внутренним убеждением в том, что нам предоставлена свобода, несмотря на то, что свобода наша в ее являемости, т. е. в той мере, в какой она стано-

вится частью объективного мира, так же точно подчинена законам природы, как и всякое другое событие.

Из всего предшествующего вытекает само собой, какой взгляд на историю единственно будет соответствовать истине. История в качестве целого представляется непрерывным и постепенно осуществляющимся откровением абсолюта. Следовательно, в истории нельзя указать ни одного момента, где бы ни приобретали осязательную форму следы провидения или само божество. Ибо бога не *существует*, если мы будем брать бытие в том смысле, в каком существует объективный мир; *существуй* бог, в ничто обратись бы мы сами; но этот бог неустанно дается в *откровении*. Человек в образе своей истории представляет вечно возобновляющееся доказательство бытия божьего, но и завершено это доказательство может быть лишь в случае завершения самой истории. Все зависит от должного уяснения этой альтернативы. Раз *бог* существует, иными словами, раз он находит себе полное выражение в объективном мире, или, что то же самое, в последнем достигается совершенное совпадение свободного с бессознательным, то помимо этого божества больше уже не может быть *ничего другого*. Но ведь не может же он быть объективным миром? Или на самом деле последний являет собой до конца доведенное откровение божества? — Если же свободе в ее являемости с неизбежностью свойственна бесконечность, то такой же характер бесконечности приобретает полное завершение абсолютного синтеза, и сама история оказывается никогда не доходящим до полного своего конца откровением того абсолютного, которое, уступая требованиям сознания, т. е. также требованиям являющегося, распадается на сознательное и бессознательное, свободное и созерцающее, *само* же в той недоступной лучезарности, где его обитель, являет вековечную тождественность и вековечную основу гармонии между двумя сторонами этого распада.

Мы можем принять три периода такого откровения, следовательно и три периода в истории. Принципом деления при этом для нас будут служить оба члена противоположности — судьба и провидение, середину между которыми занимает природа, служащая переходом от одного к другому.

Первый период тот, когда самое великое и самое достославное с холодной безжалостностью при отсутствии каких-либо проблесков сознания сметается той силой, которая получает преобладание единственно в форме судьбы, т. е. чего-то совершенно слепого. К этому периоду мировой истории, который мы можем назвать трагическим, относится исчезновение всего того блеска и всех тех чудес, которые были свойственны древнему миру, на этот же период приходится падение тех великих держав, о которых сейчас осталось лишь слабое воспоминание. Одни лишь руины свидетельствуют нам о былом величии, гибель же постигла благороднейший из всех отпрысков человечества, которые когда-либо цвели, и лишь желанным до окончания веков остается возобновление на земле подобных же времен.

Во втором периоде истории то, что на протяжении первого представлялось судьбой, или совершенно слепой силой, раскрывается в качестве природы, и смутная закономерность, царившая в первом случае, переходит по крайней мере в явственно выраженный *закон природы*, который вынуждает подчинение свободы и необузданного произвола *природной планомерности* и таким путем постепенно вносит в историю по меньшей мере механическую закономерность. Этот период, как кажется, начинается с расширения границ великой римской республики. Если до тех пор самый разнузданный произвол выражался в общей страсти к завоеваниям и к подавлению свободы других, то теперь впервые установилось общее единение между народами, предметом обоюдного общения стало теперь все то в нравах и законах, искусствах и науках, что до сих пор блюдось лишь каждым

народом в отдельности, и так совершенно бессознательно и подчас даже вопреки открыто выраженным намерениям, с обязательной силой было приступлено к осуществлению планомерности в природе, что в окончательном своем развитии должно было повести к союзу всех народов и мировому государству. Все события, приходящиеся на этот период, таким образом нужно рассматривать в качестве следствий происходящего в природе, равно как и само падение римской империи, помимо своей трагичности и морального значения, было неизбежным в силу законов природы, являясь, собственно говоря, возданием должного природе.

Третий же период истории наступит тогда, когда выступавшее на протяжении первых двух в качестве судьбы, а потом природы, преобразуется в *провидение* и станет ясным, что даже представлявшееся просто делом судьбы или природы уже само по себе послужит началом для провидения, хотя бы еще и несовершенно дающегося в откровении.

Мы не можем сказать, когда наступит этот период. Но когда он настанет — тогда придет бог.



Задача

В том, чтобы объяснить,
каким образом само я может дойти до осознания
исконной гармонии между субъективным и объективным

Решение

I

1. Всякая деятельность постигается исключительно в качестве исконной связанности свободы с необходимостью.*

* Начиная с этого места в экземпляр, находившийся в распоряжении автора, вписаны дополнения, носящие характер поправок, которые мы даем в примечаниях и частично отмечаем скобками в тексте. — *Издатель* [полного собрания сочинений Шеллинга].

Вариант: «абсолютный постулат всякого действия является исконной...»

Доказывается это тем, что всякое поведение, как *индивидуума*, так и всего *рода* в целом, свободно в качестве действия, в отношении же объективных своих результатов должно мыслиться подчиненным законам природы. Следовательно, субъективно, в плане внутренней являемости, действуем мы, объективно же это уже не мы, но через нас действует кто-то другой.

2. Но в свою очередь это объективное превращающее меня в орудие своего действия должно стать *я*. * Но ведь *я* всего только сознательность, это же другое относится к бессознательному. Значит, сознательное в своем действовании должно быть тождественно с бессознательным. Но все же в самом свободном действовании этой тождественности нельзя уловить, ибо она снимается именно в целях достижения свободы (т. е. объективирования вышеуказанного объективного). ** Следовательно, эту тождественность нужно обнаружить за пределами подобного объективирования. *** Но то, что в свободном действовании становится объективным, от нас независимым, то по ту сторону явления оказывается *созерцанием*; значит, вышеупомянутая тождественность должна быть показана наличной в созерцании.

Но в самом созерцании такой тождественности быть не может. Ведь созерцание либо сплошь субъективно, т. е. вообще не обладает никакой объективностью, либо оно становится объективным (в действовании), и тогда эта тождественность в нем снимается как раз ради объективации. Итак, нужная нам тождественность не может быть нами

* Свободное.

** Скобки вычеркнуты в экземпляре автора.

*** Обнаружить за пределами свободного действия, за пределами того момента, где нам объективно противопоставляется бессознательное.

обнаружена не в чем ином, как в результатах, даваемых созерцанием.

Нельзя установить этой тождественности в объективном второго порядка, ибо оно осуществляется как раз через снятие последней путем отрыва, приобретающего характер бесконечности. Но, правда, это объективное не может быть объяснено иначе как при помощи принятия за исконно положенное гармоничным того, что потом обособляется в свободном действовании в целях являемости. Но ведь эта тождественность должна прежде всего для самого я выступить в качестве таковой, и, поскольку в ней мы имеем принцип для объяснения истории, она не может в свою очередь доказываться на основании истории.

Значит, вышеупомянутую тождественность можно обнаружить лишь в объективном первого порядка.

Объективный мир возникал у нас в силу совершенно слепого механизма, свойственного интеллигенции. Как же именно подобный механизм мог бы быть возможен в природе, основным признаком которой служит сознательность, это было бы трудно понять, если бы механичность подобного рода не предопределялась заранее свободной и сознательной деятельностью. Столь же малопонятной во всяком случае была бы и возможность реализации наших стремлений во внешнем мире при помощи деятельности сознательной и свободной, если бы восприимчивость к подобного рода действованию не была придана миру еще до того, как он стал объектом для такого сознательного действований в силу вышеуказанной исконной тождественности сознательной и бессознательной деятельности.

Но раз теперь всякая сознательная деятельность целесообразна, то вышеуказанное совпадение сознательной и бессознательной деятельности может быть обнаружено лишь в том их результате, *который целесообразен, не будучи целесообразно порожден.* Подобным результатом должна

быть природа, и решение стоящей перед нами проблемы можно искать единственно только в таком принципе всякой телеологичности. ¹⁾

¹⁾ И природа, взятая именно с такой своей стороны, служит для нас первоначальным ответом на вопрос: каким образом или благодаря чему снова может стать для нас объективной абсолютная гармония необходимости и свободы, постулированная нами в целях того, чтобы стало возможным действие.



**ПЯТЫЙ
ГЛАВНЫЙ
РАЗДЕЛ**

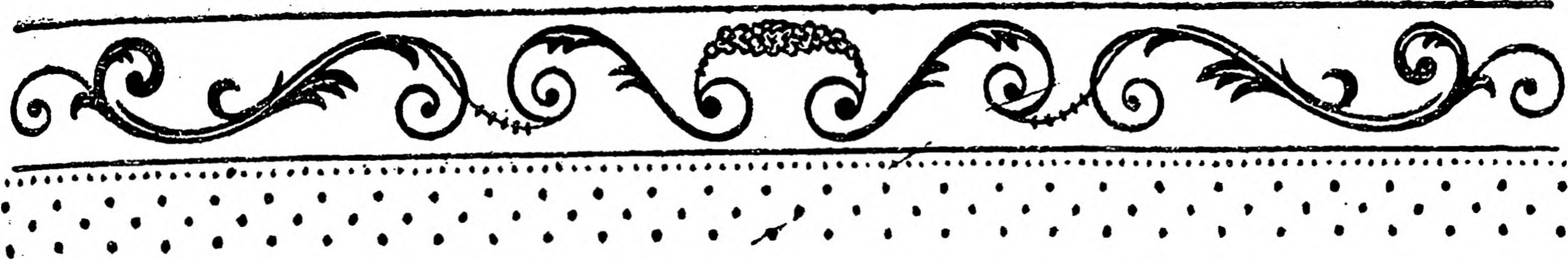


КАКОВЫ

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ

**ТЕЛЕОЛОГИИ
СОГЛАСНО С ОСНОВНАЧАЛАМИ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО
ИДЕАЛИЗМА**





I

ЕСЛИ в целях постижения свободы в ее являемости необходимо прибегать к единой тождественной деятельности, лишь ради своего обнаружения в явлении распадающейся на сознательную и бессознательную, * то столь же несомненно, что природа (находясь за пределами этой расщепленности) в качестве создающегося без участия свободы, выступает в форме создания, хотя и закономерного, но порождаемого без какой-либо цели, т. е. такого, что хоть и получилось в результате слепого механизма, но представляется таким, словно было бы создано сознательно.

1. *Природа должна (а) выступить в качестве целесообразного создания.* Трансцендентальное доказательство этого ** опирается на необходимую гармонию между деятельностью бессознательной и осознающей себя. Доказательство, проводящееся на основе опыта, не относится к трансцендентальной философии, в виду этого мы сейчас же переходим ко второму положению. А именно

Природа (в) не целесообразна в отношении того, как она создается (порождается), т. е. хотя самой по себе ей свойственны все черты закономерного произведения, все же в

* В силу единой абсолютной гармонии, которая в целях являемости распадается на деятельности сознательную и себя сознающую.

** Стремящееся к изначальности и умозрительное доказательство.

исконности своей она не целемерна, и всякого рода попытки объяснить ее в качестве целемерного создания проходят мимо ее своеобразия как природы и того, что как раз и превращает ее в природу. Ибо своеобразие природы на том и держится, что в своем механизме она все же целесообразна, несмотря на то, что сама в себе является ничем иным, как слепым механизмом.

Уничтожая механизм, я уничтожаю и самое природу. Все очарование, свойственное, например, органической природе, суть чего до конца раскрывается впервые лишь с помощью трансцендентального идеализма, опирается на противоречие, заключающееся в том, что эта природа, будучи созданием слепых сил в ней действующих, все же сплошь и сполна проникнута целесообразностью. Но при помощи объяснений телеологического порядка как раз и снимается это противоречие, которое может быть выведено априори путем обращения к трансцендентальным основоположениям (основоположениям идеализма). *

Природа, взятая совместно со всеми свойственными ей формами целесообразности, обращается к нам на языке образов — говорит Кант — и ключ к пониманию этой тайнописи заключается в являемости свободы внутри нас. В создании природы остается еще неразрывным то, что претерпевает распад в свободной деятельности в целях являемости. Всякое растение является целиком тем, чем оно должно быть: свободное в нем необходимо и необходимое свободно. Вековечный разлад свойствен человеку, ибо его действие то необходимо, и в таком случае не свободно, то свободно, и тогда необходимо закономерно. Следовательно, в области

* Ибо в такого рода объяснениях природа предполагается целесообразной в том смысле, что в ней самой можно усмотреть тот умысел, с которым она породилась. Но своеобразие положения заключается как раз в том, что величайшая целемерность обнаруживается как раз там, где нет ничего умышленного, никаких целеполаганий.

являющегося единственно лишь органической природе, поскольку речь идет о внешнем мире, свойственна полная объединенность свободы и необходимости, и об этом уже заранее можно было бы сделать умозаключение на основании того места, которое она занимает в общем ряду тех порождений, которые рассматриваются теоретической философией. Согласно нашим дедукциям тут мы имеем уже объективированное созидание, и тем самым, значит, нечто, граничащее со свободной деятельностью, и все же характер бессознательного созерцания в созидании здесь остается, так что мы снова сталкиваемся со слепым созиданием.

Так вот это противоречие, заключающееся в том, что одно и то же произведение одновременно должно быть и результатом слепой деятельности и чем-то целемерным, никак не может быть объяснено ни одной философской системой за исключением трансцендентального идеализма, поскольку во всех других случаях отвергаются либо целесообразность произведений, либо механизм созидания, т. е. именно выдвинутое нами выше сосуществование того и другого. Тут две возможности. Можно считать, что материя сама собой преобразуется в целесообразные произведения, благодаря чему по крайней мере становится понятным, каким путем взаимопроникают в них материальность и телеологичность. При этом, можно либо приписывать материи абсолютную реальность, как это делает гилозоизм, система абсурдная в той мере, в какой *самое материю* она принимает в качестве разумной, или можно не делать этого, и тогда материя должна мыслиться единственно в качестве способа наглядного представления, свойственного разумному существу, так что в таком случае начало телеологичности и объект пронизывают друг друга собственно не в материи,

* В частности или в качестве природы в целом, существо которой отличается абсолютной органичностью.

но в вышеуказанном роде наглядного представления, через что гилозоизм вновь приводит нас к трансцендентальному идеализму. Или же, наконец, материю можно принимать в качестве чего-то абсолютно бездеятельного, целесообразность же, свойственную ее произведениям, относить за счет внешней ей интеллигенции и притом так, что понятие этой целесообразности оказывается чем-то предшествующим самому созиданию. Но в таком случае нельзя понять, как взаимно друг друга до бесконечности пронизывают это понятие и объект, почему, одним словом, получается здесь не произведение искусства, а произведение природы? Ибо различие между тем и другим и заключается как раз в том, что в первом понятие приобщается лишь внешней оболочке объекта, в последнем же случае это понятие переходит в сам объект и становится с ним чем-то совершенно неразрывным. Эта абсолютная тождественность понятия цели с самим объектом может быть объяснена на основании лишь такого рода созидания, в котором объединяются деятельности как сознательная, так и бессознательная, но это осуществимо опять-таки лишь в интеллигенции. Но ведь достаточно понятным может стать лишь то, как творческая интеллигенция создает мир для самой себя, а отнюдь не то, как она в состоянии раскрыть такой же мир перед другими. Следовательно и здесь мы видим себя вынужденными вернуться к трансцендентальному идеализму.

Целесообразность природы как в целом, так и в отдельных ее произведениях может быть постигнута только на основе созерцания, в котором первоначально и неразлично объединяются понятие о понятии и сам объект, так как тогда результат должен представиться в качестве целесообразного. Хотя созидание само уже будет определяться принципом, в котором обособляются моменты свободы и не-свободы в целях сознания, все же, с другой стороны, понятие цели не может мыслиться предшествующим созид-

данию в силу того, что обе эти стороны остаются пока еще неразличенными в вышеуказанном созерцании.

На основании всего предшествующего само собой становится очевидным и не нуждающимся ни в каких дальнейших пояснениях, ни в примерах, что все построенные на телеологии объяснения, т. е. те, в которых понятие цели, как соответствующего сознательной деятельности, предпосылается объекту, знаменующему бессознательную деятельность, на деле устраняют возможность всякого подлинного объяснения природы и тем самым становятся подрывом для всего нашего знания, стремящегося к завершенности.

II

Нет сомнений, что природа в своей слепой и механической закономерности являет мне исконную тождественность сознательной и бессознательной деятельности, но (все же) эта тождественность выступает для нас не в качестве такой, последнее основание которой заключено в *самом я*. Трансцендентальному философу совершенно ясно, что принцип такого совпадения оказывается тем *глубочайшим* * в нас, что подвергается распаду уже в первом акте самосознания. К этому именно сводится все сознание в целом вместе со всеми своими особенностями, но для *самого я* это остается скрытым. Но ведь задача *всей нашей науки как раз* и сводилась к выяснению того, каким образом для *самого я* становилось объективным последнее основание гармонии между субъективным и объективным.

Следовательно, в самой интеллигенции должно быть обнаружено такое созерцание, в котором *в одном и том же феноменальном обнаружении я для самого себя* представляется одновременно и сознательным и бессознательным. Лишь при

* Сущность души, ее «в себе».

помощи такого созерцания мы заставляем интеллигенцию как бы совершенно выйти за свои пределы, значит, лишь тут впервые во всем ее целом решается (величайшая) проблема трансцендентальной философии (объяснение соответствия между субъективным и объективным).

Первая особенность, а именно, что сознательная и бессознательная деятельности объективируются в *одном и том же созерцании*, отличает это созерцание от того, которое мы смогли дедуцировать в практической философии,¹⁾ где интеллигенция оказывалась сознательной в отношении всего лишь внутреннего созерцания, но оставалась бессознательной в случае внешнего.

Вторая же особенность, а именно, что *я* в одном и том же созерцании должно быть *для самого себя* одновременно и сознательным и бессознательным, отличает постулированное здесь созерцание от того, которое имеется у нас в отношении произведений природы, где мы хотя и усматриваем указанную тождественность, но не в качестве такой, принцип которой заключен в самом *я*. Всякая организованность представляется монограммой²⁾ исконной тождественности, но для того, чтобы узнать себя в этом ее отблеске, *я* уже должно обладать непосредственным знанием ее самой.

Для того, чтобы обнаружить, каково это созерцание, нам достаточно лишь проанализировать те отличительные признаки, которыми оно должно обладать согласно этой нашей дедукции. Уже заранее можно предвидеть, что здесь мы встретимся с *созерцанием эстетическим*.

¹⁾ На основании самосозерцания, осуществляющегося в свободном действовании.

²⁾ Затаенные черты.



ШЕСТОЙ
ГЛАВНЫЙ
РАЗДЕЛ



ДЕДУКЦИЯ
ВСЕОБЩЕГО ОРУДИЯ ФИЛОСОФИИ

или

ПРИНЦИПЫ
ФИЛОСОФИИ ИСКУССТВА
В СОГЛАСИИ С ОСНОВНАЧАЛАМИ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО
ИДЕАЛИЗМА





§ 1

ДЕДУКЦИЯ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ИСКУССТВА ВООБЩЕ

В СОЗЕРЦАНИИ, которое нами постулировано, должны сочетаться существующие изолированно черты свободы в ее являемости и созерцание произведения природы, иными словами, речь идет *о тождественности сознательного и бессознательного в я равно как о сознании этой тождественности.* В результате этого созерцания, следовательно, должно получиться нечто пограничное между произведением природы и осуществлением свободы, нечто объединяющее в себе характерные особенности того и другого. Если нам известно создаваемое этим созерцанием, то и само созерцание становится известным, и, следовательно, дедуцирование этого произведения будет достаточно для дедуцирования самого созерцания.

С осуществлением свободы это произведение будет роднить созидательность его созидания с действиями природы — момент бессознательности. В первом отношении это произведение, таким образом, будет полной противоположностью органическим созданиям природы. Если в отношении органического произведения природы рефлексия представляет нам бессознательную (слепую) деятельность в качестве сознательной, то, наоборот, в том произведении, о котором у

нас сейчас речь, сознательная деятельность берется рефлексией в качестве бессознательной (объективной), или, иными словами, если в органическом произведении бессознательная деятельность выступает в рефлексии в качестве чего-то определяемого деятельностью сознательной, то, наоборот, в случае того произведения, дедукцией которого мы сейчас заняты, сознательная деятельность, подвергнутая рефлексии, оказывается тем, что определяется деятельностью бессознательной. Короче говоря: природа начинается с бессознательного и приходит к сознательности, создающий процесс нецелесообразен, целесообразно же взамен то, что создается. Я, осуществляя ту деятельность, о которой здесь идет речь, должно приступать к ней с сознанием (субъективно) и заканчивать бессознательным, то есть приходить к объективному. Это я сознает свою созидательную деятельность, но бессознательно в отношении созданного произведения.

Но как следует нам истолковать трансцендентальность подобного созерцания, в котором бессознательная деятельность проникается сознательной, в конце концов как бы совершенно отождествляясь с этой последней? Прежде всего следует отдать себе отчет в том, что перед нами должна быть сознательная деятельность. Но, с другой стороны, совершенно невозможно представить сознательное порождение объективного, что как раз здесь требуется. Объективно только то, что возникает бессознательно, и, значит, собственно объективное в вышеупомянутом созерцании сознательно же должно быть уничтожено. Здесь мы можем непосредственно сослаться на те доказательства, которые нам приходилось приводить по поводу свободного действия, а именно что объективное там уничтожалось чем-то, независящим от свободы. Отличие только в том, что: а) в свободном акте тождественность этих двух деятельностей должна была быть снята в тех целях, дабы действие представилось нам

свободным, сознанию же, наоборот, обе деятельности должны представляться единством без какой-либо отмены свободы. И далее: в) в свободном акте обе деятельности *никогда* не смогут стать абсолютно тождественными, в виду чего объект наших свободных поступков необходимо должен стать *бесконечным*, никогда неосуществимым полностью, ибо в последнем случае сознательная и бессознательная деятельности совпали бы в полном единстве, то есть мы перестали бы видеть здесь проявление свободы. Но невозможное через свободу должно теперь стать достижимым благодаря постулированной нами деятельности, однако ценой того, что в последней мы перестаем видеть деятельность свободную; превращается же она в такую, где свобода и необходимость достигли абсолютной объединенности. Но, с другой стороны, произведение должно создаваться сознательно, что невозможно, раз обе эти деятельности не будут обособленными. Здесь, таким образом, мы наталкиваемся на явное противоречие.

[Формулирую его еще раз]. * Сознательная и бессознательная деятельности должны быть абсолютным единством в произведении совершенно так же, как это имеет место в продукте органического мира, но единство это осуществляется по-иному: обе деятельности обязаны быть единством *для самого я*. Но это возможно только в том случае, если *я* осознает свое произведение. Но если *я* сознает себя созидающим, то следует считать разными эти две деятельности, ибо в этом заключается необходимая предпосылка сознательного созидания. Значит, обе деятельности должны быть единством, ибо иначе мы не получим тождественности, и в то же время обязательна их раздельность, ибо в ином случае хоть и есть тождественность, но только не для *я*. Как выйти из этого противоречия?

* Прибавлено Шеллингом во втором издании.

Обе деятельности должны быть разделены в целях являемости, объективности создаваемого совершенно таким же способом, как нужно было их различить в свободном акте ради объективации созерцания. Но раздельность эта не может уходить в *бесконечность*, как это имело место по отношению к свободным поступкам, ибо иначе объективное никогда не стало бы полным выражением вышеуказанной тождественности. * Тождественность обеих деятельностей должна быть преодолена, но только в целях осознания, произведению же надлежит найти свое окончательное завершение в бессознательном; следовательно, должен наступить такой момент, где обе эти деятельности совпадут, и, с другой стороны, там, где это совпадение произойдет, произведение должно утратить свою видимость свободного. **

Когда в процессе порождения этот момент достигается, произведение приходит к своему абсолютному завершению, и для производящего становится невозможной какая-либо дальнейшая деятельность в этом направлении, ибо вся она неизбежно обуславливается противоположностью между сознательной и бессознательной деятельностями, последние же должны здесь абсолютно совпадать, то есть повести к прекращению всякой борьбы в интеллигенции, к устранению противоречий. ***

* В сейчас рассматриваемом нами созидании должно стать *настоящим*, обрести действительность, объективность в конечном, то, что в свободном действовании носило характер бесконечной отдаленности, к которой было направлено наше движение вперед.

** В этом случае свободная деятельность полностью переходит в объективное, необходимое. Созидание, следовательно, сначала протекает свободно, созданное же напротив представляется абсолютной тождественностью деятельности свободной и деятельности необходимой.

*** Весь этот абзац, начиная с «когда в процессе...» вычеркнут в экземпляре автора.

Интеллигенция, следовательно, придет к безоговорочному признанию тождества, выраженного в произведении, как такого принципа, который заключен в нем самом, одним словом, в конечном счете мы достигнем здесь полноты самосозерцания. * И так как, с другой стороны, свободный порыв к самосозерцанию уже заключался в той тождественности, с отказом от которой возникла первичная раздвоенность в интеллигенции, то единственно чувством бесконечной удовлетворенности может сопровождаться вышеупомянутое созерцание. В совершенстве произведения находит себе успокоение всякий порыв к творчеству, все противоречия здесь снимаются, все загадки разрешаются. Поскольку исходным моментом для творчества служила тут свобода, т. е. бесконечное противоположение обеих деятельностей, то интеллигенция не может отнести за счет *свободы* той полноты сочетания, которой завершается процесс творчества, ибо одновременно с приданием совершенства произведению исчезает всякая видимость свободы. Мы поражаемся этой связностью, видим в ней *счастливую удачу*, нечто вроде свободного дара высшей природы, которая невозможное сделала таким путем осуществимым.

Но неведомое, приводящее здесь к внезапной гармонии между объективной и сознательной деятельностями, ничем не отличается от абсолюта, ** в котором кроется общая основа для предустановленной гармонии между сознательным и бессознательным. И если это абсолютное рассматривать с точки зрения произведения, то интеллигенции оно представится в качестве некой высшей силы, которая, наперекор даже свободе, привносит непреднамеренность в то, что было предпринято с сознанием и умыслом.

* Ибо она, интеллигенция, сама же и является порождающим; но тут эта тождественность полностью от него отрывается: становится для него до конца объективной, т. е. объективируется до конца *она сама* (интеллигенция) *для себя*.

** Исконной самости.

Это неизменно тождественное, что никак не может быть осознано и лишь выступает из самого произведения, творящему представляется чем-то аналогичным тому, чем является судьба для действующего, т. е. темной неведомой силой, которая вносит законченность или объективность в отрывочную работу свободного действия. И наподобие того, как роком именуется та сила, которая осуществляет цели, нами не выставлявшиеся в нашем свободном поведении, вызывая действия без нашего ведома и даже наперекор нашему желанию, так *гениальностью* зовем мы то непостижимое, что придает объективность осознанному, без всякого содействия свободы и даже вопреки последней, поскольку приобретает вечную текучесть придающее единство произведению.

Требуемое нами произведение и является гениальным произведением * или же, поскольку гений свойствен лишь искусству, — произведением искусства.

Дедукция закончена, и в дальнейшем нам остается только показать путем исчерпывающего анализа, что все особенности постулируемого нами произведения принадлежат к признакам произведения, удовлетворяющего требованиям эстетики.

Что художественное творчество опирается на противоположность деятельностей, это мы можем с полным правом заключить уже из высказываний самих художников. Все они в один голос свидетельствуют о совершенной безотчетности, с которой влекутся к работе над своими произведениями, удовлетворяя здесь лишь неотступную потребность своей природы. В самом деле, если всякая потребность исходит от противоречия, так что в случае наличия такового произвольно возникает свободная деятельность, то также и порыв к художественному творчеству должен

* Произведением гения.

вытекать из подобного же чувства внутреннего противоречия. Противоречие же это, приводящее в движение всего человека со всеми его устремлениями, без всякого сомнения может быть лишь таким, которое затрагивает в человеке самое крайнее, *самое последнее*, затрагивает самый корень его существа. * Похоже на то, что у тех редких натур, какими преимущественно перед другими являются художники в высшем смысле этого слова, неизменная тождественность, лежащая в основе всего существующего, совлекает с себя все покровы, под которыми она скрывается от других людей, и с такой же непосредственностью, с какой она аффицируется вещами, начинает в свою очередь воздействовать на все. Значит, лишь обнаруживающееся в свободном действовании противоречие между сознательным и бессознательным может возбуждать порыв к художественному творчеству точно так же, как только искусство в силах удовлетворять бесконечности нашего стремления и тем самым разрешать последнее и глубочайшее противоречие, в нас заключенное.

Если художественное произведение исходит из чувства на первый взгляд неразрешимого противоречия, то согласно признанию всех художников и тех, кто способен к творческому энтузиазму, завершение свое оно находит в чувстве *бесконечной* гармонии. А поскольку это чувство, возникающее перед лицом совершенного произведения, сопровождается также ощущением *трогательности*, то это одно уже доказывает, что художник созерцаемое им в своем произведении полное разрешение противоречия отнесит не только за счет своих собственных усилий, но и приписывает благоприятности естественных своих дарований, которые, сколь неумолимо ни ввергают его в противоречие с самим собой, столь же благостно затем освобождают от всех страданий,

* Подлинное в себе.

связанных с этой противоречивостью.* В самом деле, если художник произвольно и даже вопреки своему внутреннему желанию вовлекается в процесс творчества (отсюда объясняются употреблявшиеся древними выражения *pati deum* и т. д., отсюда же проистекает вообще представление об энтузиазме как о воздействии извне — наитии), то и объективное в его произведении возникает как бы без всякого содействия со стороны творца, то есть само приходит вполне объективно. Подобно тому как обреченный человек совершает не то, что он хочет или что намеревается сделать, но выполняет здесь неисповедимо предписанное судьбой, во власти коей он находится, таким же представляется и положение художника: какими бы разнообразными намерениями он ни руководился в отношении собственно объективного в его творениях, на него действует сила, которая проводит грань между ним и другими людьми, побуждая его к изображению и высказыванию вещей, не открытых до конца его взору и обладающих неисповедимой глубиной. Так как упоминавшееся нами выше абсолютное совпадение двух столь трудно уловимых деятельностей ни в коем случае не подлежит дальнейшему объяснению, но представляет явление хотя и непостижимое,** но не подлежащее отрицанию, то искусство нужно считать единственным и от века существующим откровением, какое может быть; искусство есть чудо, которое, даже однажды совершившись, должно было бы уверить нас в абсолютной реальности высшего бытия.

Если же, будем рассуждать далее, искусство в своем совершенстве создается двумя целиком отличными по своему роду деятельностями, то гениальность нельзя видеть ни в одной из этих сил, ни в другой, но в том, что стоит

* «Благоприятности естественных своих дарований» — это значит: совпадению сознательной деятельности с бессознательной,

** С точки зрения чистой рефлексии.

над ними. В одной из этих двух деятельностей, а именно сознательной, мы должны искать то, что, вообще говоря, именуется *искусством*, на деле же составляет лишь одну его сторону. Сюда входит все, что совершается с полной отчетливостью понимания, сопряжено с размышлением и рассуждением, одним словом, тут заключено все, чему можно обучить и чему можно научиться, опираясь на традицию или собственное упражнение. В противоположность этому в моментах бессознательного, также свойственного искусству, мы должны стремиться к обнаружению того, что не может быть изучено, не подлежит усвоению ни путем упражнения, ни каким-либо другим способом, но бывает присущим от рождения в виде свободного дара природы. Одним словом, это можно назвать *поэзией* искусства.

Совершенная неуместность вопроса о том, какой из этих двух составных частей нужно оказать предпочтение, вытекает отсюда сама собой. Ни одна из этих сторон не в состоянии иметь какое-либо значение без помощи другой, и лишь их совместное действие приводит к величайшим достижениям. Ибо хоть то, что не может быть достигнуто путем упражнения, но прирождено нам, и рассматривается в качестве чего-то более достославного, то все же, в силу божественного изволения, использование этих исконных способностей столь тесно связано со всем, что есть серьезного в стремлениях человека, требует такого прилежания и такой рассудительности, что поэзия даже там, где она относится к числу прирожденных свойств, без искусства создает как бы мертворожденные вещи, не доставляющие человеческому рассудку никакой радости. Полная слепота сил, тут действующих, исключает возможность какой-либо оценки, и даже простое созерцание наталкивается здесь на непреодолимые препятствия. Скорее можно было бы ожидать как раз обратного, известных достижений со стороны искусства, лишенного поэзии, нежели какой-либо пользы от

поэзии, не умудренной умением. Частью это объясняется тем, что не легко найти человека, от природы лишенного чувства поэзии, а в то же время многие совершенно неискушены в искусстве. Играет роль также и то, что длительное погружение в идеи великих мастеров до известной степени может заменить природный недостаток в объективных данных, хотя на этом пути и в состоянии возникнуть одна только видимость поэзии. Произведения такого рода легко отличимы на основании ряда признаков: о том свидетельствует присущая им поверхностность, составляющая полную противоположность неисчерпаемой глубине, неисповедимой до конца ни для автора, ни для кого другого, — глубине, которую истый художник невольно сообщает своему произведению, несмотря на величайшую продуманность всей своей творческой работы; о том же говорит слишком большое внимание, уделяемое чисто механической стороне искусства, характерная для автора бедность формы и т. д.

С такой же само собой разумеющейся ясностью вытекает отсюда также невозможность обособленного существования поэзии в отдельности от искусства, как умения, непригодность такого положения для создания чего-либо совершенного. * А отсюда следует, что поскольку тождественность того и другого может быть лишь исконной и совершенно невозможна и недостижима через акты, находящиеся в нашей власти, то и совершенство требует гениальности, каковая именно в виду этого в эстетике играет такую же роль, как *я* в философии, то есть представляется здесь высшей объективной реальностью, которая сама никогда не объективируется, но служит причиной всякой объективности.

* Ничто из двух не имеет приоритета перед другим. Произведение искусства как раз и свидетельствует о полной равносильности того и другого (умения художника и поэзии).

§ 2

ЧТО ХАРАКТЕРНО ДЛЯ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ИСКУССТВА

а. В произведении искусства отражается тождественность сознательной и бессознательной деятельностей. Но противоположность между ними бесконечна и устраняется без всякого содействия со стороны нашей свободной воли. Основной особенностью, свойственной произведению искусства, в виду этого нужно считать *бесконечность бессознательности* (синтез природы и свободы): Художник вкладывает в свое произведение помимо того, что явно входило в его замысел, словно повинувшись инстинкту, некую бесконечность, в полноте своего раскрытия недоступную ни для какого конечного рассудка. В качестве примера можно привести хотя бы греческую мифологию. Бесспорно, что в ней мы имеем неисчерпаемый смысл, символическое отображение для всех идей; в то же время возникла эта мифология при таких условиях и на такой стадии народного развития, которые заранее исключают какую-либо систематическую преднамеренность в изобретательности и гармоничности сочетания, придающих всему характер единого грандиозного целого. То же самое происходит и с каждым подлинным произведением искусства. Любое из них, словно автору было присуще бесконечное количество замыслов, допускает бесконечное количество толкований, причем никогда нельзя сказать, вложена ли эта бесконечность самим художником или раскрывается в произведении, как таковом. В противоположность этому в произведении, лишь носящем личину искусства, преднамеренность и искусственность сразу бросаются в глаза и представляются столь ограниченными и бедными содержанием, что все произведение в целом не может быть сочтено ничем иным, как рабским слепком с сознательной работы художника, и в виду этого годится быть объектом всего лишь для раз-

мышления, отнюдь не для созерцания, которое стремится к погружению в созерцаемое и лишь в бесконечном может найти себе успокоение.

б. Всякое эстетическое произведение проистекает из чувства бесконечной противоречивости, следовательно, переживание, вызываемое в нас совершенством художественного творения, выражается в удовлетворенности, и это чувство в свою очередь должно переноситься на художественное произведение. Внешним впечатлением от произведения искусства должно быть, следовательно, спокойствие и тихое величие, сопричастующее даже там, где нужно выразить величайшую напряженность страдания или радости.

с. Всякое эстетическое произведение исходит от бесконечного разрыва между двумя родами деятельности, обособляющимися при свободном творчестве. И так как обе деятельности должны быть представлены объединенными в произведении, то благодаря этому бесконечное находит себе конечное выражение. Но бесконечное, так выраженное, представляется красотой. *Прекрасное* в виду этого нужно считать основной особенностью всякого произведения искусства, и последнего не бывает без прекрасного. Это отнюдь не опровергается тем, что бывают произведения искусства, отличающиеся возвышенностью, а красота и возвышенность в известном отношении противоположны, как например, природа может оцениваться в качестве прекрасной, не будучи в то же время возвышенной, и обратно. Дело в том, что противоположность между красотой и возвышенностью имеет место только по отношению к объекту, а не субъекту созерцания, так как различие между прекрасным и возвышенным произведением искусства опирается только на то, что там, где налицо прекрасное, бесконечность противоречия снята в самом объекте, взамен чего, если мы имеем дело с возвышенным, противоречивость в самом объекте еще не сглажена, но лишь доведена до таких пределов, что произвольно

снимается в самом созерцании, а это в таком случае как бы равносильно снятию этого противоречия в объекте.* Очень легко можно также показать, что возвышенность опирается на то же противоречие, что и красота, поскольку, всякий раз как мы называем возвышенным тот или иной объект, бессознательной деятельностью предусматриваются такие размеры, которые неприемлемы для деятельности сознательной, в виду чего я вступаю в противоречие с самим собой. Это противоречие допускает разрешение лишь в эстетическом созерцании, которое придает неожиданную гармоничность обеим деятельностям. Все дело в том, что созерцание, свойственное здесь не художнику, но коренящееся в самом созерцающем субъекте, развертывается совершенно произвольно благодаря тому, что возвышенное (в полную противоположность причудливому, где сила воображения также наталкивается на противоречие, но на такое, на разрешение которого тем не менее не стоит затрачивать усилий) приводит в движение всю душу в целом, дабы добиться разрешения противоречия, становящегося угрозой для всего нашего интеллектуального существования.

Раз уж нами выведены эти характерные для произведения искусства особенности, то вместе с тем бросается в глаза отличие творения искусства от всех произведений прочего рода.

Ибо от органического произведения природы творение искусства отличается преимущественно тем, что: а) в органическом существе мы встречаем неразрывность того, что в эстетическом произведении выступает уже после разделенности, хотя и в форме единства; б) органическое произведение отправляется не от сознания, в виду чего исходным

* Все это место в экземпляре автора заменено следующим: Ибо хотя и существуют возвышенные произведения искусства, а возвышенность имеют обыкновенно противопоставлять красоте, нет никакой подлинной объективной противоположности между красотой и возвышенностью; истинно и абсолютно прекрасное всегда в то же время и возвышенно, возвышенное же (если оно подлинно таково) вместе с тем и прекрасно.

пунктом здесь не может служить то противоречие, которое обуславливает процесс художественного творчества. Вследствие этого органическое произведение природы (раз красота неизбежно представляется разрешением бесконечного противоречия) не обязательно должно быть прекрасным; когда же это так, то красота неизбежно производит впечатление чего-то случайного, поскольку обуславливающее ее не может считаться существующим в природе. Отсюда объясняется своеобразие в нашем отношении к красоте природы: она интересует нас не как красота вообще, но именно как определенно природе свойственная красота. В силу этого само собой становится ясным, как нужно смотреть на подражание природе в качестве принципа для искусства. Далеко до того, чтобы случайную красоту природы можно было рекомендовать в качестве нормы для искусства: скорее совсем наоборот — выдвигаемое искусством в качестве совершенства должно превратиться в принцип и норму для оценки красоты природной.

Чем именно удовлетворяющее эстетическим требованиям произведение искусства отличается от произведения ремесленного, нетрудно выяснить, раз всякое художественное творчество в принципе своем должно быть абсолютно свободным. Ведь хотя художник и принуждается к нему вследствие возникающего противоречия, но противоречие это коренится в глубочайших тайниках нашего естества, тогда как всякое другое творческое порождение вызывается противоречием, внешнеположным творцу, следовательно, всякий раз преследует ту или иную внешнюю себе цель.* Этой независимостью от внешних целей объясняются также святость и чистота искусства, которые простираются до таких пределов, что здесь исключается какая-либо соприкосновенность не только с тем, что дарует одно чувственное наслаждение (требования подобного рода, предъявляемые к искусству, характеризуют

* (Абсолютный переход к объективности).

лишь пору варварства), но также и с пользой. О последней может взывать лишь та эпоха, которая величайшие усилия человеческого духа обращает лишь на экономически выгодные изобретения. * Мы идем здесь гораздо дальше, порывая со всем, что носит морализирующий характер, отвергаем, наконец, связь с наукой, которая, в силу своей бескорыстности, ближе всего стоит к искусству. Руководимся мы при этом только тем, что и наука направлена на внешнюю себе цель и в конце концов сама служит средством для высшего (для искусства).

Что, в частности, касается соотношения между искусством и наукой, то тенденции их до такой степени противоположны, что если бы наука с такой же полнотой в состоянии была разрешить стоящие перед ней задачи, как это неизменно свойственно делать искусству, то одно должно было бы здесь перейти в другое и полностью совпасть, что служит доказательством совершенной противоположности свойственных им устремлений. Ибо, хотя наука в высшей своей разновидности ставит перед собой ту же самую задачу, что искусство, способ выполнения здесь таков, что цель, поставленная перед собой наукой, приобретает характер бесконечного задания. В виду этого можно сказать, что искусству надлежит быть прообразом науки, и наука лишь поспешает за тем, что уже оказалось доступным искусству. Как раз этим объясняется, почему науки не требуют гениальности, хотя вовсе не невозможно гениальное разрешение той или иной научной задачи. Но дело в том, что та же самая задача, нахождение которой могло бы быть обретоено гением, допускает и чисто механический ход решений, как например, Ньютоновская система тяготения, которая могла бы стать гениальным открытием и действительно была таковым в руках первого, кто ее прозрел, то есть Кеплера, в такой же мере могла стать и чисто научным завоеванием, как это

* Например, культуру свекловицы. ²⁰

и было в случае Ньютона. Только создаваемое искусством исключительно и единственно возможно благодаря гениальности; ибо каждая задача, решаемая здесь, является выходом из бесконечного противоречия. Наука же, хотя и может двигаться гением, но здесь это не обязательно. Поэтому в отношении наук все ими достигнутое остается и неизбежно должно оставаться проблематичным, иными словами, определенность может быть лишь в суждениях о том, чего наука добивается, но никогда не можем мы быть уверены в достигнутом. Редко что в науке свидетельствует о наличии гениальности (для этого требуются совсем особые обстоятельства). Нет ей места уж наверно там, где целое, скажем система, создается по частям, словно путем механического прикладывания друг к другу этих частей. И, значит, наоборот, следует предполагать гениальность тогда, когда идея целого явным образом предшествует частям. Ибо, поскольку идея целого может быть показана лишь путем своего раскрытия в частях, а, с другой стороны, отдельные части возможны лишь благодаря идее целого, то ясно, что здесь имеется противоречие, преодолемое лишь для гения, т. е. путем внезапного совпадения сознательной и бессознательной деятельности. Другим поводом для предположения гениальности в науке могло бы быть высказывание и утверждение кем-либо вещей, смысл которых не был бы до конца ясен в силу ли условий эпохи, или же вследствие той внешней формы, в которую он облакал свои высказывания, следовательно, здесь мы встретились бы лишь с внешне-сознательным высказыванием того, что на деле требовало бы для себя бессознательного выражения. Но не представляет труда доказать самыми различными способами чрезвычайную обманчивость всех подобного рода предположений.

Гениальность тем резко отличается от всего остального, требующего только таланта или ловкости, что здесь разрешается противоречие, абсолютно непреодолимое никаким дру-

гим путем. Во всяком продуцировании, даже самом пошлом и обычном, сознательная деятельность выступает наряду с бессознательной; но эстетическим и возможным лишь для гения является только то воссоздание, которое обуславливается бесконечной противоположностью обеих этих деятельностей.

§ 3

ВЫВОДЫ

После того как мы дедуцировали сущность и особенности произведения искусства с той полнотой, какая потребна для целей настоящего исследования, нам остается лишь установить, в какой связи философия искусства находится со всей системой философии вообще.

1. Философия, взятая в целом, должна исходить из принципа, который, будучи абсолютной тождественностью, никак не может носить характер объекта. Но тогда спрашивается, как же это абсолютно необъективное восходит до сознания и постигается, что необходимо, раз здесь мы имеем предпосылку для всякого философского понимания. Не требует доказательств, что со столь же малым успехом это основное может быть достигнуто и представлено в понятиях. Не остается, следовательно, ничего другого, как представить его в виде непосредственного созерцания, которое, однако, в свою очередь непостижимо, поскольку объект его должен быть чем-то совершенно необъективным, и даже повидимому внутренне самопротиворечиво. Но все же, если существует подобное созерцание, в качестве своего предмета имеющее абсолютно тождественное, в чем еще нет подразделения на субъект и объект, и если в основе подобного созерцания, которое может быть лишь интеллектуальным, лежит ссылка на непосредственный опыт, то возникает вопрос, как можно снова придать объективность всему этому, т. е. как может быть поставлено выше всех сомнений, что мы не находимся здесь во власти чисто субъективной иллюзии,

раз этому созерцанию не свойственна всеобщая, всеми общепризнанная объективность. Эта всеми признанная и не допускающая никакого отвержения объективность интеллектуального созерцания и является самим искусством. Ибо эстетическое созерцание не что иное, как созерцание интеллектуальное, приобретшее объективность. * Произведение искусства лишь отражает то, что не допускает никакого отражения в мысли: чудодейственность искусства ведет к тому, что в его произведениях навстречу нам выступает то абсолютно тождественное, что отдельно даже в самом я, следовательно, то, что обычно недоступно никакому созерцанию, но должно браться отдельным уже в первом акте осознания, который только совершается философом.

Но впервые объективными благодаря эстетическому творчеству становятся не только первый принцип философии и первичное созерцание, от которого она отправляется, но также и весь механизм, развиваемый философским познанием в качестве своей основы.

Философия исходит от бесконечной раздвоенности противоположных деятельностей; ** на такую же точно раздвоенность опирается и всякое эстетическое творчество, и в ка-

* Вся философия исходит и должна исходить из принципа, который, будучи абсолютным, в то же время является и безоговорочной тождественностью. Абсолютно простое, тождественное не может быть схвачено или изложено другим при помощи описания, понятия здесь вообще беспомощны. Таковое можно лишь созерцать. Подобное созерцание становится орудием всякой философии. — Поскольку же это созерцание не чувственно, но интеллектуально, предметом же его служит не объективное или субъективное, но абсолютно тождественное, само в себе не являющееся ни субъективным ни объективным, то такое созерцание само оказывается обращенным лишь внутрь, не могущим вновь приобрести объективность для самого себя; объективироваться оно может лишь при помощи созерцания иного рода. Последним и будет служить созерцание эстетическое (замена всего места, начиная со слов — «но все же, если существует подобное созерцание...»).

** Согласно философии всю свою созидательность созерцание приобретает вследствие обособления деятельностей, ранее не стоявших ни в какой противоположности.

ждом отдельном художественном произведении эта раздвоенность полностью преодолевается. * Что же это за удивительная способность, благодаря которой, как это утверждает философия, в творческом созерцании преодолевается безграничная противоположность? Этот механизм до сих пор мы не были в состоянии постигнуть полностью, так как для снятия с него всех покровов тайны требуется художественная одаренность. Это именно та творческая способность, при помощи которой искусству удается совершить невозможное, а именно бесконечную противоположность преодолеть в конечном ограниченном своем произведении. Перед нами поэтический дар, который на своей первой ступени представляется первично данным созерцанием, и обратно: ** возведенное в свою высшую степень многократно повторенное творческое созерцание и является как раз поэтическим даром. Действительный принцип един для того и для другого — это то единственное в своем роде, благодаря чему мы становимся способными мыслить и сочетать воедино противоречивое, — одним словом, это сила воображения. Одни и те же продукты, создаваемые одной и той же деятельностью в качестве мира художественного вымысла, представляются действительными по ту сторону сознания, и они же оказываются идеализированными — для посюсторонности сознания.

* Фраза: «и в каждом отдельном художественном произведении эта раздвоенность полностью преодолевается» — зачеркнута в экземпляре автора.

** Вместо всего этого места (начиная со слов: «это именно та творческая способность...») в экземпляре автора читаем: «вышеуказанная творческая способность, в силу которой возникает объект, совпадает с той, откуда черпает свой предмет также и искусство, различие все только в том, что вышеупомянутая деятельность в первом случае *затемнена* — ограничена, — здесь же выступает в своем чистом виде и без всяких помех. Поэтический дар, создаваемый на своей первой ступени, оказывается прежде всего развивающейся творческой мощью души, поскольку она выражается в конечных и действительных вещах, и наоборот...

Но вечное и никогда неустранимое различие между ними возникает именно в виду того, что, при прочих вполне равносильных условиях их возникновения, одна из этих деятельностей берет свое начало по сю сторону сознания, другая же — вне его.

Скажут, что действительный мир истекает из той же исконной противоположности, что и мир художественного вымысла, который также должен мыслиться в виде обширного целого и во всех своих отдельных произведениях представлять единую бесконечность. Однако противоположность первого типа вне сознания бесконечна лишь постольку, поскольку в качестве бесконечности развертывается весь объективный мир, взятый в его *целом*, но бесконечным никогда не будет какой-либо отдельный его объект, между тем в искусстве это противоположение бесконечно по отношению к каждому отдельному объекту, и *всякое произведение* здесь, взятое в отдельности, знаменует бесконечность. Ибо раз эстетическое творчество исходит из свободной деятельности и в то же время упомянутая противоположность сознательной и бессознательной деятельности носит абсолютный характер именно для свободы, то существует, собственно говоря, лишь единое произведение искусства; пусть имеется оно в любом количестве экземпляров, при всем том оно остается единственным, хотя вовсе не обязательно, чтобы существовало оно в своем изначальном облике. Против такого взгляда не может служить возражением, что тем самым мы теряем право столь щедро, как сейчас, «раздавать направо и налево эпитет «художественный». Произведение не может быть художественным, если оно не представляет бесконечное непосредственно или в рефлексии. Будем ли мы считать художественными такие стихотворения, которые по природе своей пригодны для выражения лишь индивидуального и субъективного? Но тогда то же наименование мы должны приложить к любой эпиграмме,

оказывающей на нас лишь мимолетное воздействие, говорящей лишь о настоящем, тогда как великие мастера, изощренные в поэтических упражнениях, стремились к объективности лишь путем придачи *целостности* своим художественным произведениям, рассматривая их исключительно в виде средства для воплощения и многократного отображения бесконечной жизни во всей ее полноте.

2. Если эстетическое созерцание не иное что, как объективированное трансцендентальное, * то становится ясным само собой, что в искусстве мы имеем как документ философии, так и ее единственный извечный и подлинный орган, беспрестанно и неуклонно все наново свидетельствующие о том, чему философия не в силах подыскать внешнего выражения, а именно о бессознательном в действии и творчестве в его первичной тождественности с сознательным. Именно только поэту искусство является философом чем-то высочайшим, словно открывает его взору святая-святых, где как бы в едином светочке изначального вечного единения представлено то, что истории в природе ведомо лишь в своей обособленности и что вечно от нас ускользает как в жизни и действовании, так и в мышлении. Воззрение на природу, составляемое философом искусственно, для искусства естественно и первично. Именуемое нами природой — лишь поэма, скрытая под оболочкой чудесной тайнописи. Но таинственность эта станет доступной для разоблачения, если только мы постигнем Одиссею духа, который, влекомый изумительными наводнениями, себя же теряет. Ибо через чувственный мир, как сквозь смысл слова, лишь проглядывает словно полуокутанная дымкой тумана та земля обетованная, которую рисует нам наша фантазия, Лучезарные ее очертания встают перед нашим взором, ибо как бы рассеивается незримое средостение, служившее рубежом между миром действительным и миром идеальным,

* Корректирующая поправка — «интеллектуальное».

превращаясь в тот просвет, который в прямом зрении дает нам образы и очертания мира фантазии, ранее едва просвечивавшего сквозь покров действительности. Природа для художника уже не то, чем она была для философа, а именно не всего только идеальный мир, являющийся нашему взору лишь при определенных ограничивающих условиях, она перестает быть несовершенным отблеском мира, существующего не вне, а внутри нас.

Все предшествующее дает достаточный ответ на вопрос, откуда проистекает эта сродность с искусством, несмотря на взаимную их противоположность.

Поэтому закончить мы можем следующим соображением. Система завершена, когда она возвращается к своему исходному пункту. Но именно это с нами и случилось. Ибо в произведении искусства полностью освобождается от субъективности, объективируется до конца та первоначальная основа всякой гармонии субъективного и объективного, которая в своей изначальной тождественности может быть дана лишь в интеллектуальном созерцании. Таким образом, наш объект — само *я* — мы постепенно довели до того состояния, в котором находились сами, приступая к философскому размышлению.

Но если одному лишь искусству даровано превращать в объективно-общезначимое то, что философ в состоянии излагать исключительно в форме субъективности, то отсюда можно сделать еще один вывод. А именно, раз философия когда-то на заре науки родилась из поэзии, наподобие того, как произошло это и со всеми другими науками, которые так именно приближались к своему совершенству, то можно надеяться, что и ныне все эти науки совместно с философией, после своего завершения, множеством отдельных струй вольются обратно в тот всеобъемлющий океан поэзии, откуда первоначально изошли. И вообще нетрудно сказать, что явится посредствующим звеном для

этого возвращения науки к поэзии, ибо подобное звено уже существовало в форме мифологии еще до того, как произошел невоссоединимый, как нам ныне кажется, разрыв. * Как же сможет возникнуть эта новая мифология в качестве измышления не одного какого-нибудь отдельного поэта, но в результате работы целого поколения, которое представит как бы единую творческую личность? Разрешения этой проблемы нужно ожидать единственно от будущих судеб мира, от последующего хода истории.

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ ПО ПОВОДУ ВСЕЙ СИСТЕМЫ В ЦЕЛОМ

Если читатель, до сих пор внимательно следовавший ходу наших рассуждений, еще раз поразмыслит над тем, как все у нас слагалось вместе, то, без сомнения, он не преминет отметить следующее:

Вся система развертывается как бы между двумя противоположными полюсами, из которых одним служит интеллектуальное, другим же — эстетическое созерцание. Роль интеллектуального созерцания для философа в отношении рассматриваемого последним объекта перенимает на себя созерцание эстетическое. Созерцание первого рода, поскольку оно необходимо исключительно в целях направленности духа, которая выступает лишь при философствовании, остается вообще вне круга обыденного сознания; созерцание же второго типа, будучи ничем иным, как созерцанием интеллектуальным, приобретшим объективность и общезначимость, по крайней мере может возникать в любом сознании. Но как раз отсюда становится вместе с тем ясным, как и почему философия в *качестве* таковой никогда не

* Дальнейшим развитием этой мысли служит уже много лет подготовляющаяся работа «О мифологии», которая должна выйти в свет в самом близком будущем. (Примечание первоначального издания).

может стать общезначимой. Абсолютная объективность дается в удел единственно искусству. Если, скажем, лишить последнее свойственной ему объективности, то оно перестанет быть самим собой и превратится в философию; придайте объективность философии, и она прекратит свое существование в качестве философии и перейдет в искусство. Нет спора — философия достигает величайших высот, но в эти выси она увлекает лишь как бы частицу человека. Искусство же позволяет *целостному человеку* добраться до этих высот, до познания высшего, на этом основываются извечное своеобразие искусства и все свойственное ему очарование.

Далее следует отметить, что связь целого в трансцендентальной философии достигается путем постоянного перехода на все более и более высокие ступени самосозерцания, начиная с самой первой и простейшей, дающей в самосознании, и вплоть до высшей здесь степени — созерцания эстетического.

Вот через какие ступени должен пройти объект философии для того, чтобы весь строй самосознания получил себе полное завершение.

Акт самосознания, впервые обуславливающий распад того абсолютно тождественного, о котором мы толковали, оказывается ничем иным, как актом *самосозерцания вообще*. Следовательно, в силу этого акта в я не может полагаться ничего определенного, поскольку им как раз впервые полагается определяемость вообще. В этом первом акте вышеуказанная тождественность впервые становится субъектом и объектом сразу, т. е., вообще говоря, превращается в я — хоть если и не для себя, то по крайней мере для философской рефлексии.

(Мы же в праве задать вопрос, что такое это тождественное в отвлечении от этого акта и как бы до него. Ибо оно является тем, что обнаруживается *лишь* в само-

сознании, и вообще не может браться в отрыве от того акта, о котором у нас сейчас речь).

Путем самосозерцания второго рода *я* созерцает ту определенность, которая придается ощущением объективной стороне нашей деятельности. В этом созерцании *я* служит объектом для самого себя, тогда как на предшествующей стадии оно хоть и было субъектом и объектом, но лишь для философа.

В третьем по порядку самосозерцании *я* становится для себя объектом также и в качестве ощущающего, т. е. объективность приобретает также и то, что было до сих пор субъективным в *я*; следовательно, в *я* теперь все становится объективным или *я* сплошь становится объективным и в качестве объективного одновременно субъектом и объектом.

А потому этим моментом сознания закрепляется лишь то, что после возникновения сознания преднаходится им в качестве абсолютно объективного (внешний мир). — В этом созерцании, разыгрывающемся уже на одной из высших ступеней и в силу этого создающем, к объективной и субъективной деятельностям, которые *вдвоем* здесь объективны, присоединяется еще третья, в собственном смысле слова созерцающая, или *идеальная*, та самая, которая позже выступает в качестве *сознательной*, притом будучи третьей по отношению к двум первым, она от них неотделима и не может быть им противопоставлена. — Значит в это созерцание включена уже *сознательная* деятельность, иными словами — бессознательно объективное определяется *сознательной* деятельностью, но только так, что *сознательность* последней еще не различается.

Следующим созерцанием будет то, при помощи которого *я* самого себя наблюдает в качестве создающего. Но поскольку *я* в данный момент сплошь объективно, то также и созерцание это будет *исключительно* объективным, т. е.

снова бессознательным. Правда, в этом созерцании соприсутствует идеальная деятельность, которая превращает в объект для себя упомянутую созерцающую, также идеальную и входившую в предшествующее созерцание; созерцающая деятельность, значит тут является идеальной, возведенной во вторую степень, т. е. целесообразной деятельностью, но целесообразной бессознательно. Что закрепляется этим созерцанием в сознании — также, хотя и представляется целесообразным, но создается нецелемерно. Такова *организованность* повсюду, где бы она ни встречалась.

В результате этих четырех стадий *я* получает себе завершение в качестве интеллигенции. Ясно, что вплоть до этого момента природа ни в чем совершенно не отстает от *я*, так что, вне всякого сомнения, ей не хватает только того последнего, что могло бы так же осмыслить для нее все упомянутые выше созерцания, как они осмыслены для *я*. Чего же именно здесь нехватает — это выяснится из дальнейшего.

Если бы *я* продолжало оставаться *исключительно* объективным, то самосозерцание могло бы до бесконечности возвышаться со ступени на ступень, но таким путем возникали бы все новые и новые члены порождений, но никогда мы не дошли бы до возникновения сознания. Сознание возможно исключительно благодаря тому, что вышеуказанное всего лишь объективное в *я* делается объективным для него самого. Но основание к тому не может заключаться в самом *я*. Ибо *я* абсолютно тождественно с вышеуказанным всего лишь объективным. Следовательно, причина этому может лежать лишь вне *я*, которое вследствие все новых ограничений постепенно доводится до рамок интеллигенции, а потом даже индивидуальности. Но вне индивидуума, т. е. независимо от него существует только *сама интеллигенция*. Но и она (согласно дедуцированному нами механизму), где бы ее ни брать, должна доводиться до пределов индивидуальности. Разыски-

ваемое нами и лежащее вне индивидуума основание, таким образом, может заключаться только в других индивидуумах.

Для самого я абсолютное объективное может стать объектом только благодаря воздействию со стороны других разумных существ. Но такое воздействие должно производиться последними умышленно. Следовательно, свобода всегда предпосылается природе (а не природа порождает ее) и где она не дана в качестве чего-то первоначального, там ее вообще не может возникнуть. Значит, отсюда явствует, что, хотя природа вплоть до этого момента совершенно равносильна интеллигенции и проходит одинаковые с ней ступени, все же свобода, если только она существует (а что это действительно так — не может быть доказано методами теоретической философии), должна быть чем-то высшим по отношению к ней (*natura prior*).

Тем самым с этого момента начинается целая серия деяний, таких, которые не под силу природе, но оставляют ее за собой.

Абсолютно-объективное, или закономерность созерцания, становится объектом для самого я. Но созерцание превращается в объект для созерцающего только благодаря воле. Объективно в волеии само созерцание или чистая закономерность природы; субъективную же сторону составляет идеальная деятельность, обращенная на эту закономерность в себе, выполняется же это в акте абсолютной воли.

Этот акт снова становится объектом для я благодаря тому, что объективность для него приобретают в виде естественного влечения — объективная сторона волеия, направленная вовне, в форме же категорического императива — субъективная сторона того же самого, направленная на вышеуказанную закономерность в себе. Но это опять-таки невозможно без деятельности, которая возвышалась бы над тем и другим. Эта деятельность оказывается произволом, или сознательно свободной деятельностью.

Эта сознательно свободная деятельность противопоставляется деятельности объективной, несмотря на свое истинное единство с последней; так вот если теперь эта их изначальная тождественность будет постигнута в созерцании, для чего уже во всяком случае недостаточно свободы, то мы получим тем самым высшую стадию самосозерцания. Выходя уже за *предпосылки* созерцания, и скорее, будучи тем, что, действуя наперед всего, и придает самому этому сознанию творческую силу, это созерцание, где бы оно ни выступало, должно восприниматься в виде безусловно случайного. Это безоговорочно случайное, характерное для высшей ступени самосозерцания, и является как раз тем, что выражается идеей *гениальности*.

Тем самым мы перечислили неустранимые и сохраняющие значение для всякого знания моменты в истории самосознания. В опыте они выступают в виде сплошной иерархии ступеней, которые, начиная от простого вещества, доводят нас вплоть до организованности (каковая знаменует возвращение бессознательно творческой природы к само себе), а далее открывают нам путь для дальнейшего продвижения через разумность и произвольность вплоть до высочайшего единения свободы и необходимости в искусстве (т. е. в том, в чем, совершив полный круг, находит себе завершение сознательно творческая природа).





ПРИЛОЖЕНИЯ



ОБЗОР СОДЕРЖАНИЯ, СОСТАВЛЕННЫЙ ИЗДАТЕЛЕМ СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ ШЕЛЛИНГА

В в е д е н и е

- § 1. Понятие трансцендентальной философии.
- § 2. Выводы.
- § 3. Предварительное подразделение трансцендентальной философии.
- § 4. Орган трансцендентальной философии.

П е р в ы й г л а в н ы й р а з д е л

О принципе трансцендентального идеализма

- I. О необходимости высшего принципа знания и о том, каково оно должно быть.
- II. Дедукция самого принципа.
 - Пояснения.
 - Общие замечания.

В т о р о й г л а в н ы й р а з д е л

Общая дедукция трансцендентального идеализма

Предварительное замечание.

Т р е т ь и й г л а в н ы й р а з д е л

Система теоретической философии согласно основоположениям трансцендентального идеализма

Предварительное замечание.

I. Дедукция абсолютного синтеза, содержащегося в акте самосознания.

II. Дедукция промежуточных звеньев абсолютного синтеза.
Заключительное положение: философия это история самосознания, распадающаяся на ряд эпох. Вышеупомянутый единый синтез и слагается последовательно из этих эпох.

Первая эпоха. От первоначального ощущения вплоть до творческого созерцания.

- A. Как я доходит до созерцания своей ограниченности.
- B. Каким образом я себя созерцает в качестве ощущающего.
- C. Теория созидającego созерцания. Предварительное замечание.

I. Дедукция созидającego созерцания.

II. Дедукция материи.

Выводы.

Три момента в построении материи:

аа) Магнетизм.

bb) Электричество.

сс) Химический процесс. Гальванизм.

Общее замечание по поводу первой эпохи.

Вторая эпоха. От созидającego созерцания вплоть до рефлексии. Предварительное замечание.

Д. Как я доходит до того, что начинает себя созерцать порождающим.

Построение чувственного объекта и внутреннего чувства. — Время и пространство.

Дедукция соотношения причинности и притом в качестве чего-то такого, что обоюдно ведет к возникновению мироздания для я.

Дедукция органического. Переход в область свободной рефлексии.

Общее замечание ко второй эпохе.

Третья эпоха. От рефлексии вплоть до абсолютного акта воли.

а) Эмпирическая абстракция (обособление действованиа от созидания) прежде всего нужна для рефлексии. Осуществляется эта абстракция в суждении: последнее опирается на (эмпирический) схематизм. — (Отличие схемы от образа-картины и от символа).

б) Переход к трансцендентальной абстракции (через нее возникают априорные понятия). Ей соответствует

γ) Трансцендентальный схематизм. Дедукция последнего. Механизм категорий.

δ) Абсолютное возвышение я над объектом (абсолютная абстракция) является постулатом, завершающим теоретическую философию. Переход к практической философии.

Общее замечание к третьей эпохе (различие между априорными и апостериорными понятиями).

Четвертый главный раздел

Система практической философии, выдвигаемая на основах трансцендентального идеализма

Первое положение. Абсолютная абстракция, т. е. начало всякого сознания объяснимо только при помощи самоопределения, или воздействия интеллигенции на самое себя.

Выводы. — (Принцип общий как для теоретической, так и для практической философии).

Второе положение. Акт самоопределения, или свободное воздействие интеллигенции на самое себя, объясним только на основании деятельности другой внешней интеллигенции.

1. О том, что это действие интеллигенции, вне нас находящейся, обуславливает акт самоопределения.

2. Каким нужно мыслить себе соотношение двух интеллигенций.

3. Как следует мыслить воздействие (интеллигенций на меня), составляющее предпосылку сознания.

Дополнения.

Е. Каким образом воля вновь приобретает объективность для я.

Третье положение. Воля первоначально с неизбежностью устремляется на внешний объект.

Противоположность между волей (свободой) и созидающим созерцанием. Идеи. Идеал. Влечение.

аа) Отрицательные предпосылки перехода субъективного в объективное.

bb) Положительное решение вопроса о том, как осуществляется этот переход.

Возникает вопрос, благодаря чему для я становится объективной идеальная сторона волеизъявления. Дедукция нравственного закона.

Естественное влечение как противоположность, в силу которой чистое самоопределение (моральность) восходит до сознания. — Трансцендентальная свобода.

Дополнения.

Дедукция правовой законности и общего правового порядка.

Понятие истории.

Понятие философии истории.

Объяснение тождественности свободы и закономерности (в качестве основной особенности истории).

Понятие морального миропорядка (провидения) в трансцендентальном идеализме.

Религия в границах трансцендентального идеализма.

Три периода истории.

Ф. Каким образом само я может прийти до сознания искомой гармонии между субъективным и объективным.

Пятый главный раздел

Каковы основные принципы телеологии согласно основоначалам трансцендентального идеализма

Шестой главный раздел

Дедукция всеобщего орудия философии, или принципы философии искусства в согласии с основоначалами трансцендентального идеализма

§ 1. Дедукция произведения искусства вообще. Соотношение между красотой и возвышенностью.

§ 2. Что характерно для произведения искусства.

а) Различие между красотой произведения искусства и красотой в природе.

б) Отличие художественного произведения от продукта простого технического умения.

с) Соотношение между искусством и наукой (различный смысл гениальности в том и другом случае).

§ 3. Выводы (в каком отношении находится искусство ко всей системе философии).

Общее замечание по поводу всей системы в целом.

ВАЖНЕЙШИХ СОЧИНЕНИЙ ШЕЛЛИНГА ДО 1809 г. ВКЛЮЧИТЕЛЬНО

(с указанием их местонахождения в «Собраниях сочинений» Шеллинга: А — первое отделение посмертного полного «Собр. соч.», Aus. — трехтомник 1907 г.; курсивом указана тематика «Системы трансцендентального идеализма»; в случае наличия русского перевода русский заголовок идет впереди).

ГНОСЕЛОГИЯ И ОБЩАЯ МЕТАФИЗИКА

1794. Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt — О возможности формы философии вообще (А, т. I, стр. 85—112).

Вышло в одном году с «Понятием о наукословии» Фихте.

Принцип всякого знания с формальной стороны; сущность философской рефлексии (Введение, стр. 1—40, 110).

1795. Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen — О я как принципе философии или о безусловном в человеческом знании (А, т. I, стр. 149—244, Aus., т. I, стр. 1—95).

Понятие я (стр. 34—60).

1795. Философские письма о критике и догматизме — Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (А, т. I, стр. 281—342).

Догматизм и точка зрения трансцендентальной философии (стр. 35 и сл.).

НАТУРФИЛОСОФИЯ

1797. Ideen zu einer Philosophie der Natur — Мысли по поводу философии природы (А, т. II, стр. 1—343).

Неорганическая природа

1798. Von der Weltseele — О мировой душе (А, т. II, стр. 345—583, Aus., т. I, стр. 441—680).

Теория жизненных явлений — учение об организации (стр. 209—220). «Это сочинение не исходит от установления общих принципов, но идет по восходящей линии (отправляясь от опытных данных и рассмотрения существующих систем)».

1799. Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie — Первый набросок системы философии природы.

Приложение 1799 г.: Ueber den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft — О понятии спекулятивной физики и внутреннем строении этой науки (А, т. III, стр. 1—268; Введение — А, т. III, стр. 269—326, Aus., т. I, стр. 681—738).

О натурфилософии, как основной фило-

Продолжение

1800. Система трансцендентального идеализма. *System des transcendentalen Idealismus* (А, т. III, стр. 320—636, Aus., т. II, стр. 1—308).

1801. Darstellung meines Systems der Philosophie („Zeitschrift für speculative Physik“, В. II, Н. 2) — Изложение моей системы философии.

More geometrico излагается тот же конкретный материал, что и в «Системе трансц. идеализма». Построение реального ряда явлений.

1802. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie („Neue Zeitschrift für speculative Physik“, II В., 2 Н.) — Дальнейшие очерки системы философии (А, т. IV, стр. 333—510).

Построение реального ряда явлений (стр. 93—261).

1802. Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge — Бруно или о божественном и природном начале вещей (А, т. IV, стр. 213—332, Aus., т. II, стр. 417—535). *Учение об абсолютном, как доказательство* (стр. 351—358).

софской науке; динамическая теория математики (стр. 12—15, 146—163).

1800. Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik („Zeitschrift für speculative Physik“, I В., 1 & 2 Н.) — Общая дедукция динамического процесса или категорий физики (А, т. IV, стр. 1—78, Aus., I, стр. 739—816).

1801. Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen („Zeitschrift für speculative Physik“, II В., 1 Н.) — Об истинном понятии натурфилософии и правильном способе разрешения ее проблем (А, т. IV, стр. 79—103).

1802. Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere, als notwendigen und integranten Teil der ersteren (А, т. II, стр. 57—73).

1804. System der gesamten Philosophie und der
в целом и натурфилософии в частности (А, т. V

1809. Философские исследования о
сущности человеческой свобо-
ды и смежных с этим предметах —
Phylosophische Untersuchungen über das
Wesen der menschlichen Freiheit und die
damit zusammenhängende Gegenstände (А,
т. VII, стр. 331—416; Aus., т. III, стр. 385—
427).

*Учение о сущности и свободе воли (стр.
263—357).*

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА, ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

1795. Neue Deduktion des Naturrechts — Новая
дедукция естественного права (А, т. I,
стр. 245—280).

*Сосуществование множества свободных
существ, общее учение о правовом порядке
(стр. 329—335).*

1796--1797. Allgemeine Uebersicht der neuesten
philosophischen Literatur — Общий обзор

Naturphilosophie insbesondere — Система философии I, стр. 131—576).

1805. Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie («Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft» — I B., 1 & 2 H.) — Изречения, служащие введением в натурфилософию (A, т. VII, стр. 140—197).
1806. Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medizin nach Grundsätzen der Naturphilosophie («Jahrbücher der Medizin» I B.) — Предварительная характеристика устано-

самой последней философской литературы.
(Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre) (А, т. I, стр. 343—553).

Кант—Рейнгольд—Фихте (ср. «Примечания переводчика»: №№ 1, 4, 6).

1804. **И м м а н у и л К а н т — Immanuel Kant** (некролог) (А, т. VI, стр. 1—10).

ОБЩИЙ ПОПУЛЯРНЫЙ ОЧЕРК

1803. **Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums — О методе академического преподавания** (А, т. V, стр. 207—352, Aus., т. II, стр. 537—682).

Продолжение

ВОК МЕДИЦИНЫ СОГЛАСНО ПРИНЦИПАМ НАТУР-
ФИЛОСОФИИ (А, т. VII, стр. 260—288).

1806—1807. Aphorismen über die Naturphilosophie
(«Jahrbücher der Medizin» — (II B., 1 H.; II B.,
2 H.) — Натурфилософские изречения (А,
т. VII, стр. 198—244).

1806. Ueber das Verhältniß des Realen und Idea-
len in der Natur oder die Entwicklung
der ersten Grundsätze der Naturphilosophie
an den Prinzipien der Schwere und des
Lichts — О соотношении между реальным
и идеальным в природе или вывод первых
основоположений натурфилософии из начал
тяжести и света (А, т. II, стр. 358—378).

Дополнение ко 2-му изданию сочинения
«О мировой душе».

ЭСТЕТИКА

1807. О б отношении изобразительных
искусств к природе—Ueber das Verhältniß
der bildenden Künste zur Natur (А, т. VII,
стр. 289—329).

Дедукция общего органа философии
(стр. 24, 373—395).

Nachlass—Philosophie der Kunst — Фи-
лософия искусства (А, т. V, стр. 354—
736, т. III, стр. 354—736).

*Философия искусства, общий орган
философии.*

Составил И. Колубовский

ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

К стр. 4.

¹ «Основатель наукословия» — Фихте.

К стр. 11.

² Столь характерный для Кантовой философии термин «трансцендентальный» ведет свое происхождение от схоластов. «Трансценденталии — это, по определению схоластики, термины, или особенности, свойственные всем вещам, какого бы рода эти вещи ни были» (Transcendentalia — termini vel proprietates rebus omnibus cuiusque generis convenientes).

Если у Канта трансцендентально все то, что относится к возможности априорных моментов нашего знания или нашего опыта, то Шеллинг расширяет это понятие до охвата им всего того, чем обосновывается возможность всякого знания (стр. 32). Следовательно, вновь открывается доступ и для знания «метафизического» и прямо религиозно-теософского, на каковое со временем Шеллинг и начинает целиком ориентироваться.

Кроме того у Шеллинга, несколькими страницами ниже, встречаем еще и другое определение «трансцендентального», как того, что относится к знанию о знании.

К стр. 24.

³ Шеллинг говорит о «Философии искусства» одинаково, как об «органае», так и «органоне» философии. «Органомом» (что по-гречески значит — «орудие»), как известно, был назван свод логических сочинений Аристотеля (наименование это позднейшего происхождения и относится к византийской поре, т. е. не ранее VI в. нашей эры).

Превознесение искусства в качестве того, что открывает путь к истинной реальности, характерно для Шеллинга романтической поры. Ср. «Философию искусства» — «Искусство представляется реальностью, объективным, философия же идеальна, субъективна» (Собр. соч., отд. I, т. V, стр. 364).

К стр. 26.

⁴ Шеллинг имеет здесь в виду Якоби с его «философией чувства и веры».

Философские взгляды Якоби (1743—1819) находились в оппозиции одинаково как к рационализму века Просвещения, так и рационализму после-кантовских идеалистических систем. Для последних философия сердца и веры Якоби служила объектом постоянной критики. Позднее (1811) Шеллинг в ответ на критику своей фило-

софии со стороны Якоби, разразился специальным памфлетом против последнего — «Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen und der in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschende Lüge redenden Atheismus» («Памятка о сочинении Якоби, посвященном вещам божественным, а также о том обвинении, которое бросается в этом сочинении по поводу атеизма, якобы выступающего под покровом нарочито обманчивых речей») (Собр. соч., отд. I, т. VIII, стр. 19—36).

К стр. 51.

⁵ Понятие «интеллектуального созерцания», отвергаемое Кантом в качестве пустой возможности (см., напр., конец § 23 «Трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка», а также ряд мест в «Амфиболии рефлексивных понятий»), вновь восстанавливается в системах Фихте и Шеллинга. Для последнего это та отдушина, сквозь которую все время грозит вторжением безбрежное море мистического восприятия.

Самый термин ведет свое происхождение от Платона (учение о созерцании идей разумом). В дальнейшем он приобретает специфическую окраску в устах нео-платоников, христианских гностиков и мистиков средневековья.

В «Письмах о догматизме и критицизме» интеллектуальное созерцание характеризуется Шеллингом в качестве «нам всем присущей тайной, чудесной способности возвращаться из изменчивого потока времени в такое внутреннее я, обнаженное от всего извне приставшего к нему, и так в форме неизменности созерцать в себе вечное» (стр. 97-я русского перевода — «Новые идеи в философии» № 12).

В «Изложении моей системы» Шеллинг определяет интеллектуальное созерцание в качестве того момента, «где достигается полное единство между знанием об абсолюте и самим абсолютом» (см. § 2, Собр. соч., т. IV).

К стр. 52.

⁶ Рейнгольд Карл Леонгард (1758—1823) — один из первых комментаторов и истолкователей Канта. Его «Письма о Кантовой философии» появлялись в «Deutscher Merkur» еще в 1786/1787 гг., затем вышли отдельным изданием (Иена 1790/92).

Если в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг ссылается на Рейнгольда, как на своего естественного предшественника, то позднее он резко выступает против него: «Ueber das absolute Identitätssystem und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinholdischer) Dualismus» — «Об абсолютной системе тождества и об ее отношении к той, которая в самое последнее время была предложена (Рейнгольдовский дуализм)», 1802, Собр. соч., т. V, стр. 106—124.

К стр. 57.

⁷ Кант, «Антропология» (акад. издание, т. VII, стр. 127). Это замечание Канта находится почти в самом начале «Антропологии в прагматическом отношении» (2-й абзац § 1 «О сознании самого

себя»). Кант отмечает странность того обстоятельства, что ребенок, даже уже выучившись говорить, долгое время (чуть ли не целый год) продолжает говорить о себе в третьем лице, но уж, раз заговорив о себе в первом лице, никогда не оставляет этого словоупотребления. Объяснение этого факта, по мнению Канта, сопряжено с большими затруднениями для антрополога.

К стр. 99.

⁸ Аффектирование — знаменитый Кантовский термин. Будучи почерпнут из словоупотребления поздних схоластиков, он закрепился на переломе XVI—XVII вв. Гоглениус (1547—1628) в своем «Философском словаре» (1613) говорит об affectio externa, quae subjecto advenit ob externam causam — внешнем аффектировании, которое испытывается субъектом вследствие внешней причины и об affectio interna, quae manat a subjecti principiiis intimis — аффектировании внутреннем, проистекающем из принципов, лежащих в глубине духа. Декарт в «Passiones animae» совсем в Кантовском духе говорит о том, что вещи аффектируют наши чувства.

В системе Канта «аффектирование» остается единственным материалистическим моментом, связующим наши представления с вещами в себе. Непоследовательности Канта в понимании вещей в себе, возникающие в силу того, что он отрицает их познаваемость, явились для Маркса, Энгельса и Ленина предметом критики Канта слева, с материалистических позиций.

Фихте отвергает самое представление об аффектировании; у Шеллинга же это понятие приобретает гораздо более широкий смысл, нежели простое воздействие на наши чувства.

К стр. 111.

⁹ Термин «рефлексия» применяется Кантом в приложении к «Трансцендентальной аналитике» (в «Критике чистого разума») — «Об амфиболии рефлексивных понятий». Здесь этот термин вводится в скобках в качестве аналога немецкого Ueberlegung. У Шеллинга понятие «рефлексии» сохраняет значение первостепенного фактора в гносеологическом механизме самосознания. Любопытно однако отметить, что в первом издании «Мыслей по поводу философии природы» Шеллинга вместо «рефлексия» всюду стояла «спекуляция» (Шеллинг, Собр. соч., т. II, стр. 13).

К стр. 151.

¹⁰ В «Метафизических началах естествознания» (1786, готовится русский перевод) Кант дает философское обоснование динамической теории материи, согласуясь в этом отношении со взглядами Лейбница и Босковича (1711—1787), создателя динамической теории материи в ее наиболее чистом и последовательном виде.

Более правильна, конечно, точка зрения Канта, обходящегося только двумя силами, тогда как Шеллингу третья сила требуется лишь в целях философской архитектоники. Еще Лейбниц резко выступая против Ньютона, введившего особую силу тяжести.

К стр. 162.

¹¹ Гемстергейс Франц (1720—1790) — голландский философ, был скорее моралистом, теорию нравственности тесно сплетал с эстетикой. Гемстергейс был «открыт» Новалисом и сопричислен романтиками к лику великих философов, на деле же он лишь использовал психологизм Локка в области морали и эстетики.

К стр. 193.

¹² Шеллинг старается внести моменты диалектичности в соотношение между собой кантовых категорий, на самом же деле таблица категорий создавалась Кантом несравненно более механическим и эмпирическим путем, на основе аристотелевского учения о суждении, преломившегося через Вольфианский формализм. См. по этому поводу интересную и четко написанную статью Т. Нанк, «Die Entstehung der Kantischen Urteilstafel», появившуюся в «Kantstudien» 1906, В. XI, S. 196—208.

К стр. 212.

¹³ Кильмейер Карл Фридрих (1765—1814) — знаменитый естествоиспытатель, учитель Кювье, о котором последний всегда отзывался в самых восторженных выражениях. Кильмейер был и ботаником, и химиком, и медиком, и зоологом, и анатомо-патологом. Речь Кильмейера — Ueber das Verhältniß der organischen K äfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse — была произнесена 11 февраля 1793 г. и напечатана в том же году. О Кильмейере ср. еще «Собрание сочинений» Шеллинга, т. II, стр. 565.

К стр. 230.

¹⁴ Ur-teil этимологически равносильен «er-teilen» распределять («и» сохраняется под ударением). Совершенно такой же игрой слов (повидимому, независимо от Шеллинга) занимается и Коген в «Логике чистого знания», стр. 50 и сл.

К стр. 231.

¹⁵ Понятие «схематизма» почерпнуто Шеллингом деликом у Канта. См. «Критику чистого разума» — Аналитика основоположений, гл. I. В сущности говоря, мы имеем здесь учение о понятии. Любопытно отметить, что Шеллинг прибегает к образу ремесленника, работающего по определенным меркам.

К стр. 317.

¹⁶ Тема о нравственном законе, как закономерности, вытекающей из сущности разумных существ, разрабатывается Кантом в «Основоположении к метафизике нравов». Ср. в особенности второй раздел: «Переход от популярной нравственной философии к метафизике нравов» (акад. изд. т. IV, стр. 426).

К стр. 323.

¹⁷ См. § E первой части «Метафизики нравов», акад. издание Канта, т. VI, стр. 232—233.

К стр. 525.

¹⁸ «О коренном зле в человеческой природе» так называлась статья Канта, появившаяся в апрельском номере «*Berliner Monatschrift*» за 1792. Предполагалась целая серия из четырех статей, однако цензурные затруднения, возникшие при печатании второй части, заставили Канта отказаться от печатания этой работы в виде журнальных статей, в силу чего она была выпущена в свет в форме отдельной книжки под заголовком «Религия в пределах разума» (1793). Статья о «коренном зле» явилась первой частью этой книги. Для проблематики Шеллинга важна ее заключительная часть — Общее замечание: о восстановлении первоначальной склонности к добру во всей ее силе» (акад. изд. т. VI, стр. 44—54).

К стр. 557.

¹⁹ С этой мыслью Шеллинга об осуществлении всеобщего правового строя родом человеческим в целом интересно сопоставить цитату из Маркса («К еврейскому вопросу»): «Законченное политическое государство является по своей сущности *родовой жизнью* человека...». Но Маркс тут же делает весьма важное добавление, конечно, совершенно отсутствующее у идеалиста Шеллинга: «... в *противоположность* к его материальной жизни» (Маркс и Энгельс, Собр. соч., т. I, стр. 376). Идеализм же Шеллинга ведет его к биологизму (см. стр. 349).

К стр. 587.

²⁰ Шеллинг, столько говорящий о всякого рода духовном рождении, относится пренебрежительно к материальному производству. Хотя способ извлечения сахара из свекловицы был найден берлинским аптекарем Маркграфом еще в 1747 г., первый свеклосахарный завод в Европе (в Силезии), в местечке Кунерне, был организован лишь в 1800 г., т. е. как раз в год выхода в свет «Системы трансцендентального идеализма». Но в ближайшие за тем годы свеклосахарное производство получило большее развитие во Франции (при Наполеоне в годы континентальной блокады), чем в Германии.



БИБЛИОГРАФИЯ

(составил И. Колубовский)

1. МАРКС-ЭНГЕЛЬС-ЛЕНИН О ШЕЛЛИНГЕ

Маркс ознакомился с философией Шеллинга достаточно рано. По крайней мере уже в письме к отцу от 10 ноября 1837 г. Маркс, сообщая о своих занятиях по собственному плану, пишет, что ему пришлось ознакомиться в известной мере с естествознанием, Шеллингом, историей в процессе написания своего диалога — «Клеант или об исходном пункте и необходимом развитии философии» (самый заголовок несколько напоминает первое гносеологическое сочинение Шеллинга «О возможности формы философии вообще» — 1794 г.). Основной темой этого юношеского исследования было философско-диалектическое развитие божества «... в его проявлениях, как понятия в себе, как религии, как природы, как истории. Мой последний тезис оказывался началом гегелевской системы...». Эта работа, тут же признается Маркс отцу, была «... написана так (запутанно), (ибо собственно она должна была быть новой логикой), что я сам теперь едва могу понять ее, — это мое любимое детище, взлелеянное при лунном сиянии, завлекло меня, подобно сирене, в объятия врага» (Собр. соч., т. I, стр. 436—437). Так, мы видим, что Маркс, хотя ему едва лишь пробило девятнадцать лет, уже критически относится к Шеллингу-сирене.

Специально полемике с Шеллингом (противопоставление Шеллинга 1795 Шеллингу 1841 г.) посвящено примечание 9 к фрагменту приложения к докторской диссертации Маркса — «Критика полемики Плутарха против теологии Эпикура» (Собр. соч., т. I, стр. 105—106). На протяжении примечания четыре раза цитируются «Письма о догматизме и критицизме» и один раз «Я, как принцип философии». Как видно из контекста, все эти высказывания Маркса относятся к началу 1841 г., тематика их во многом предваряет Фейербаха.

Энгельсу выпало на долю в возрасте 21 года стать центральной фигурой в идеологической борьбе левых гегелианцев с «Шеллингом — философом во Христе», по воле объединенных сил реакции призванным в Берлин с тем, чтобы «разделаться с гегелевской»

школой на ее собственной философской территории» и раз навсегда покончить с «гегелевской бандой», бандой тех, кто «... странствуют по Германии и хотят украдкой всюду проникнуть, ... проповедают свои сатанинские учения на площадях и переносят дьявольское знамя из одного города в другой, увлекая за собой бедную молодежь, чтобы низвергнуть ее в глубочайшую бездну ада и гибели» (из памфлета-пародии Энгельса, Собр. соч., т. II, стр. 187).

Правые гегелианцы от появления Шеллинга в Берлине ожидали «необычайно многого». В своей статье-рецензии «Александр Юнг и «Молодая Германия» («Немецкие ежегодники» 7/9 июля 1842 г.) Энгельс приводит соответствующие выдержки из правой прессы: «Мы надеемся, что Шеллинг пройдет в истории с тем же факелом нового, никогда не виданного света, каким он в свое время осветил природу» («Кенигсбергская литературная газета», № 4, 1842), там же в № 7 воздается хвала неведомому богу Шеллинга (Собр. соч., т. II, стр. 255). «В брошюре «Шеллинг и Откровение», — пишет Энгельс (выступающий здесь под псевдонимом Освальда), — в авторстве коей сим расписываюсь, я совершенно объективно изложил содержание нового откровения». «... Какого рода «откровения» нам проповедывал тот «жрец Всевышнего», в чем заключалось «величие», призвание открыть человечеству наивысшее, «могучий взлет», как Шеллинг «закончил победителем» — это знает теперь весь свет» (Собр. соч., т. II, стр. 256).

Но еще до появления в свет этой брошюры (вышла, примерно, в марте 1842 г.) Энгельс уже успел отозваться в печати на «первую лекцию Шеллинга в Берлине 15 ноября 1841 г.». Это статья «Шеллинг о Гегеле», помещенная в «Телеграфе» Карла Гудкова еще в декабре 1841 г. (Собр. соч., т. II, стр. 105—113).

Быстроту и определенность, с какими Энгельс реагировал на выступление Шеллинга, любопытно сопоставить с медлительностью Бакунина. В письме к родным из Берлина Бакунин пишет, что вместе со многими другими только что вернулся с лекции Шеллинга (письмо к Варваре Ал. Бакуниной — А. Корнилов, «Годы странствий Михаила Бакунина», стр. 97¹), в ближайшем же письме обещает изложить содержание лекции, равно как и свои впечатления от нее, но так и не выполняет этого обещания. Лишь осенью 1842 г. в «Немецких ежегодниках» (№№ 247—251 от 17—21 октября) появляется его статья «Реакция в Германии», в отношении как содержа-

¹ «Очень интересно, но довольно незначительно» — так формулирует свои впечатления Бакунин.

ния, так и стиля во многом повторяющая Энгельса. Брошюра «Шеллинг и откровение» (Собр. соч., т. II, стр. 114—166) подробно пересказывается, а подчас и просто переводится, В. П. Боткиным в его статье «Германская литература», помещенной в «Отечественных записках» (1843, январь), а позже перепечатанной в собрании его сочинений (т. II, стр. 255—275).

Рецензия на брошюру Арнольда Руге появилась в «Немецких ежегодниках» (№№ 126, 127, 128 от 28 и 31 мая 1842 г.). Рецензент отмечает, что образность выражений, характерная для книжки, ничуть не мешает деловой и четкой критике философских воззрений Шеллинга.

Но Энгельс не удовлетворялся прямым нападением на Шеллинга:¹ он счел еще нужным высмеять «пришествие» Шеллинга в Берлин в памфлете-пародии: «Шеллинг — философ во Христе, или преобразование мирской мудрости в мудрость божественную» (для верующих христиан, которым неизвестна философская терминология). Здесь (см. «Сочинения», т. II, стр. 167—187) Энгельс уже не ограничивается тем материалом, который давали лично им прослушанные лекции Шеллинга, но бичует всю «позитивную философию» в целом, выступая под маской святоши — поклонника Шеллинга (такой прием подделываться под стиль противника, доводя его манеру до Геркулесовых столбов глупости и обскурантизма, был очень распространен в ту пору подцензурного существования радикальной журналистики, ср. переведенный теперь на русский язык памфлет «Трубный глас страшного суда над Гегелем и т. д.»). Энгельс сумел настолько воспроизвести стиль противников, что заставил многих из представителей реакционного лагеря принимать за чистую монету пародийное восхваление великой миссии Шеллинга, обильно пересыпанное библейскими цитатами. Так одураченной оказалась «Аугсбургская всеобщая газета», которая, приняв все дело всерьез, писала, что «брошюра предназначалась для средних классов населения», но «автор своим цинизмом испортил дело». Как видно из недавно найденного письма Энгельса (Освальда) к Руге от 15 июня 1842 г., брошюра в это время уже была выпущена в свет, — можно предполагать, что она вышла еще в начале мая. А. Руге разбирает ее

¹ Интересно отметить, что на первой лекции Шеллинга в Берлине (ср. стр. 422) 15-го ноября 1841 г. присутствовало много русских: М. А. Бакунин, И. С. Тургенев, А. П. Ефремов, М. Н. Катков. В письмах к родным из Берлина (см. «Собр. соч., т. III, изд. Политкаторжан, М. 1935) Бакунин много раз упоминает о том, с каким нетерпением ожидалась эта лекция, которой в конце концов он был довольно-таки разочарован, см. там же, стр. 78.

совместно со второй частью «Трубного гласа» в №№ 143—147, 150 «Немецких ежегодников» от 17, 18, 20—22 и 25 июня 1842 г.

Споры и полемика, завязавшиеся вокруг появления Шеллинга в Берлине, находят себе отражение и в дальнейших литературных выступлениях Энгельса. Так, об этом говорится в первой части «Дневника вольнослушателя» («Рейнская газета» от 10 мая 1842 г.), где излагается выступление Маргейнеке в защиту Гегеля (Собр. соч., т. II, стр. 229—232). В статье «Александр Юнг и «Молодая Германия» («Немецкие ежегодники» 7/9 июля 1842 г.) Энгельс, разоблачая реакционность одного из бывших деятелей «Молодой Германии», подробно характеризует его отношение к Шеллингу и указывает, что он «не знает большего блаженства, чем сидеть в пыли у ног Шеллинга» (Собр. соч., т. II, стр. 255).

Через несколько дней после появления этой статьи Энгельса полемики вокруг имен Гегеля и Шеллинга касался и Маркс в своей газетной статье «Передовица «Кёльнской газеты» (помещено в «Рейнской газете» в № от 12 июля 1842 г., см. Собр. соч., т. I, стр. 202.

Вслед за тем наступает период, когда основоположники марксизма начинают рассматривать Шеллинга преимущественно как реакционного антипода Фейербаха. Сюда относится в первую очередь все целиком письмо Маркса к Фейербаху из Крейцнаха от 20 октября 1843 г. (см. вступительную статью, стр. XIII) с предложением сотрудничать в «Немецко-французских ежегодниках» (Собр. соч., т. I, стр. 533—534). «Искренняя юношеская мысль Шеллинга, — пишет здесь Маркс, — мы должны признавать всё хорошее и в нашем противнике, — для осуществления которой у него не было, однако, никаких способностей, кроме воображения, никакой энергии, кроме тщеславия, никакого стимула, кроме опиума, никакого органа, кроме возбудимости и женственной способности восприимчивости, — эта искренняя юношеская мысль Шеллинга, которая у него оставалась фантастической юношеской мечтой, для вас стала истиной, действительностью, серьезным мужественным делом. Шеллинг есть поэтому ваша *предвосхищенная карикатура*, а как только действительность выступает против карикатуры, она должна рассеяться, как туман. Я считаю вас поэтому необходимым, естественным, призванным их величествами природой и историей, противником Шеллинга. Ваша борьба с ним, это — борьба самой философии с извращением этой философии». На это письмо Маркса обращает особое внимание Ленин (напр., «Материализм и эмпириокритицизм», т. XIII, стр. 275, ср. вступ. ст., стр. XIII—XIV). Точно также в конспекте книги Фейербаха о Лейбнице, сделанном Лениным, мы находим сжатые заметки:

«Господин фон Шеллинг. (1843) Письмо к Карлу Марксу (434 и сл.).¹ По черновику. Разнос Шеллинга» («Философские тетради», 1936, стр. 86).

В связи с позицией Фейербаха критикует философию Шеллинга (как «Шеллинга старого», так и «Шеллинга откровения») Энгельс в своей статье-рецензии, посвященной «Прошлому и настоящему» Карлейля и помещенной в «Немецко-Французских ежегодниках» (написано в 1843 г., появилось в свет в конце февраля 1844 г. в единственном вышедшем № 1/2 этого журнала). «Как и все пантеисты, — пишет здесь Энгельс, — Карлейль еще не освободился от противоречия; дело карлейлевского дуализма тем хуже, что Карлейль знает немецкую литературу, но не знает необходимого ее дополнения — немецкой философии, и потому-то все его воззрения непосредственны, интуитивны, больше в духе Шеллинга, чем Гегеля». И действительно, Карлейля многое роднит с Шеллингом (Собр. соч., т. II, стр. 340). Далее, опираясь на взгляды Фейербаха, Энгельс дает общую критику пантеизма, свойственного как Шеллингу, так и другим идеалистам нового времени (стр. 341—342).

Наконец в статье «Прогресс движения за социальную реформу на континенте» (ч. II — Германия и Швейцария), помещенной в № 21 «New Moral World» от 18 ноября 1843 г., Энгельс дает свою знаменитую характеристику немецкой классической философии: «Политическая революция во Франции сопровождалась философской революцией в Германии. Кант первый начал эту революцию; он выбросил за борт устарелую лейбницовскую систему метафизики, которая к исходу прошлого столетия принята была во всех университетах континента. Фихте и Шеллинг начали новую постройку. Гегель завершил новую систему» (Собр. соч., т. II, стр. 405).

Мы видим, как высказывания Маркса и Энгельса относительно богооткровенной философии Шеллинга все больше и больше сближаются между собой, хотя каждый из основоположников марксизма действует пока по-одиночке. Но так естественно подготавливается тот период, когда Маркс и Энгельс уже совместно ведут бой с реакционным идеализмом. Это то время, когда создавались «Немецкая идеология» и «Святое семейство». В разделе первого сочинения, давно известном под наименованием «Святой Макс», не раз упоминается о Шеллинге — «этом образце всех конструкторов» (напр. стр. 113 т. IV Собр. соч.). Там же на стр. 172 читаем: «... что прежде

¹ Здесь имеется в виду 4-й т. «Собрания сочинений» Фейербаха, изданный в 1910 г. Фридрихом Подлем.

фигурировало в виде безличного лица (ср. «Экономия Ветхого завета»), то теперь стало «Я» — отрицательное единство реализма и идеализма... Это единство реализма и идеализма называется у Шеллинга «индифференцией»...; у Гегеля оно становится отрицательным единством, в котором схоронены оба момента; святой Макс, которому, как доброму немецкому спекулятивному философу, все еще не дает спать «единство противоположностей», не довольствуется этим, он хочет видеть это единство в каком-нибудь «индивиде во плоти...».

В «Святом семействе» в отделе «Абсолютная «критическая критика» рассматривается, что получается в том случае, когда противники Шеллинга «на место его фраз поставили *действительные мысли*» (Собр. соч., т. III, стр. 120). Там же, на стр. 184—185, говорится о том, что корреспонденты критической критики «*Вольфганг Менцель и Бруно Бауэр* подают друг другу руки, и критическая критика оставливается на том месте, где в начале настоящего столетия находилась *философия тождества*, когда *Шеллинг* протестовал против массового предположения, будто он стремится дать что-нибудь..., кроме *чистой, совершенно философской философии*».

Через 30 лет после этого обстановка коренным образом переменялась, и Энгельсу в «*Анти-Дюринге*» приходится защищать Шеллинга от плоского позитивиста, который «...осмеливается называть шарлатанами таких людей, как Фихте, Шеллинг, Гегель, из которых наименее выдающийся — гигант по сравнению с ним», т. е. Дюрингом (Собр. соч., т. XIV, стр. 145). Энгельс возмущается тем, как у Дюринга хватает смелости и дерзости говорить о чудовищных карикатурах «*невежественной натурфилософистики*» (там же, стр. 30), «*проституированной философистики некоего Шеллинга*» (там же, стр. 47).

У Ленина, кроме отмеченных уже мест, относящихся к письму Маркса из Крейцнаха, прямые указания на Шеллинга имеются еще в «*Конспекте книги Гегеля «Наука логики»*», где отмечается указание Гегеля относительно того, что как Спиноза, так и Шеллинг «...дают в своих дефинициях массу — «*спекулятивного*» (очевидно, Гегель применяет здесь это слово в хорошем смысле), но «в форме простого уверения». Философия же должна все доказывать и выводить, а не ограничиваться дефинициями». (Философские тетради, стр. 226). На стр. 293—294 (Собр. соч., т. XIII) «*Материализма и эмпириокритицизма*» Ленин приводит «*замечательное рассуждение*» Чернышевского, в ходе которого указывается натуралистам, что «*метафизические системы... уже были разрушены отчасти Шеллин-*

гом и окончательно Гегелем» (написанное в 1888 г. и так и не опубликованное тогда предисловие к предполагавшемуся третьему изданию «Эстетических отношений искусства к действительности» — См. Чернышевский, Собр. соч., т. X, ч. 2, стр. 190—197).

2. ИЗДАНИЯ ШЕЛЛИНГА

До сих пор не имеется критического издания сочинений Шеллинга. Собрание сочинений, изданное (1856—1861) в четырнадцать томах (первый отдел из десяти томов и второй — из четырех) вторым сыном философа К. Ф. А. Шеллингом, остается пока первым и единственным. Текст здесь часто отстывает от первоизданий, причем издателем это особо не оговаривается.

Все рукописное наследие Шеллинга в XX в. перешло к «шеллинговеду» Отто Брауну, ныне покойному, который готовил так и не появившееся до сих пор издание переписки Шеллинга.

Издательством Феликс Мейнер в Лейпциге в 1907 г. были выпущены «Избранные сочинения» Шеллинга в трех томах (редакция — Отто Вейсса, введение — А. Дрекса).

В 1919 г. Отто Браун выпустил «Избранные произведения Шеллинга в одном томе» в серии «Deutsche Bibliothek» (т. 127).

После войны вышла в свет антология из Шеллинга:

Schöter, M., Schellings Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Ausgewählt, mit Einführung und Anmerkungen versehen. — Jena, Fischer Verlag, 1926, 880 S. (Herdflamme XII B.).

Серия «Родной очаг» («Herdflamme») издается под руководством Отмара Шпанна и носит определенно фашистский характер. Тем же самым Шретером предпринято в 1929 г. фототипическое издание прежнего полного собрания сочинений (издательство Бек и Ольденбург в Мюнхене). Сначала материал был распределен тематически по пяти томам, потом же было допечатано все остальное, что не подходило под указанные рубрики.

3. РУССКИЕ ПЕРЕВОДЫ ШЕЛЛИНГА

Шеллинг, Введение в умозрительную физику, перевод Н. К., Одесса, 1833, 63 стр.

Под инициалами Н. К. скрывается профессор Рিশельевского лицея в Одессе — Николай Дмитриевич Курляндцев (1802—1835).

Он получил кафедру в Одессе по окончании Московского университета и, повидимому, должен быть причислен к ученикам и последователям известного московского шеллингианца (о нем см. ниже) — проф. М. Г. Павлова. Книжка, вышедшая в Одессе, является переводом «Einleitung zu dem Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie» (1799). Ср. примечание Шеллинга в «Системе», стр. 14.

Шеллинг, Суждение о философии Кузена, «Телескоп», 1835, часть 25-я, № 1, стр. 88—114, перевод В. Межевича.

Подробное изложение содержания см. в статье А. А. Краевского «Обозрение русских журналов и газет за первую половину 1835 года» (Журнал министерства народн. просв. 1836, март, стр. 659—665).

Как показал Г. Шпет (см. «Очерк развития русской философии», ч. I, Пгр., 1922, стр. 338—339), первые девять параграфов «рассуждения» Михаила Розберга «О развитии изящного в искусствах и, особенно, в словесности» (Дерпт 1838) являются сокращенным переводом части речи Шеллинга «Об отношении изобразительных искусств к природе» (см. ниже).

Первая лекция Шеллинга в Берлине 15 ноября 1841 г., «Отечественные записки», 1842, т. 22, стр. 65—70.

Эта статья является переводом немецкой брошюры, выпущенной в издании Котта (1841); впоследствии напечатана в IV т. 2-го отдела «Собрания сочинений» Шеллинга (стр. 357—367).

Шеллинг, Философские исследования о сущности человеческой свободы, перевод Л. Мееровича, стр. 1—74. Бруно или о божественном и естественном начале вещей, перевод О. А. Давыдовой под ред. Э. Л. Радлова, стр. 75—164. Предисловие П. И. Новгородцева, стр. V—X, СПб, изд. Жуковского, 1908.

Шеллинг, Философские письма о догматизме и критицизме, перевод С. И. Гессена, «Новые идеи в философии», № 12, стр. 54—127, СПб, «Образование», 1914.

Шеллинг, Иммануил Кант, перевод С. И. Гессена, там же, стр. 146—155.

Шеллинг, Дедукция произведения искусства вообще (последняя часть «Системы трансцендентального идеализма»), перевод И. Я. Колубовского, «Литературная теория немецкого романтизма» под ред. Н. Я. Берковского, Л. 1935, стр. 271—288.

Шеллинг, Об отношении изобразительных искусств к природе (речь, произнесенная Шеллингом в Мюнхенской академии художеств 12 октября 1807 г.), перевод И. Я. Колубовского, там же, стр. 289—326.

4. РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА О ШЕЛЛИНГЕ

Ни один иностранный философ не пользовался в 20-х и 30-х гг. прошлого столетия таким распространением и такой славой в России, как Шеллинг. Это вовсе не значит, что Шеллингу посвящалось в это время много «трудов» — книг и статей. Цензурные условия были таковы, что основные и наиболее оживленные философские дискуссии протекали в тесных кружках (см. Евг. Бобров, К истории философских кружков, «Философия в России», вып. 5, стр 157—176)¹, и поэтому самые важные и ценные свидетельства о влиянии Шеллинга в России в первую половину XIX в. приходится искать в воспоминаниях и записках современников, в дневниках и переписке. На печатное слово не приходилось особенно полагаться в те времена, когда вздумавший просвещать россиян в шеллинговой философии «иностранный специалист» Шад без объяснения причин был уволен от звания профессора и в 24 часа выслан из Харькова² (1816), когда профессор естественного права в Казанском университете Солнцев был «изобличен» во время разгрома университета Магницким в том, что его система носит на себе до известной

¹ «При тогдашних условиях, — пишет Ю. Ф. Самарин про 40-е годы, — полемика печатная была немыслима и, как в эпоху, предшествовавшую изобретению книгопечатания, ее заменяли последовательные и далеко не бесплодные словесные диспуты» (Самарин, Сочинения, т. VI, стр. 239).

² Один из доносивших на неблагонадежность «*Institutiones juris naturae*» («Руководство естественного права») писал так: «мой слабый разум ничто перед этим Шеллингом. Но как никак, а осмелюсь высказать я тот взгляд, что не такого рода просвещение подходит для России. Впрочем, лучше судить о том Вашему превосходительству, я же лишь представляю на Ваше рассмотрение возникшие у меня сомнения».

В популярной форме основные сведения о Шаде изложены в самое последнее время С. Семковским — Из истории университетской философии («Фронт науки и техн.» 1936, № 3, стр. 27—34, о Шаде специально — стр. 27—29).

Кроме Шада шеллингианство в Харьковском университете на первых порах его существования культивировалось венгерцом-медиком Георгием Коритари и естествоведом Я. Н. Громовым. Первым в 1807 г. была сказана актовая речь на тему — *De pехи studii medicinae cum studio philosophiae* (О связи изучения медицины с изучением философии). О шеллингианстве Коритари и Громова см. Зеленогорский, Ф. А. — Материалы для истории Харьковского университета. Влияние натурфилософии на профессоров Харьковского университета, «Записки Харьковского университета», 1893, кн. 4-я, стр. 25—36.

степени следы философии Канта, — за это Солнцев не только был уволен из университета, но ему было запрещено даже заниматься частной преподавательской практикой (1819). Не до писаний о Шеллинге было тут, когда Галич, попробовавший дать об этом философе самые краткие сведения в своей книге¹, подвергся всяческим гонениям со стороны тогдашнего попечителя Петербургского учебного округа Рунича, был подвергнут строжайшему допросу с пристрастием и вынужден подписать отречение от всякой причастности к взглядам немецких философов. В безбожии и революционных замыслах Галич был обвинен только потому, что в своем кратком компендиуме по истории философии ограничивался лишь изложением взглядов различных философов и не опровергал их с точки зрения религии (1821 г.). В феврале 1823 г. тот же Магницкий подал Александру I специальные «примечания» на логику московского шеллингианца И. И. Давыдова (а логика эта ничем не отличалась от обычных формальных школьных логик того времени). В этом доносе московский профессор, сам не отличавшийся стойкостью и независимостью убеждений, изображался в качестве «опаснейшего довершителя Шеллинговой философии, которой вся адская тайна в подносимых мною примечаниях открыта и обнаружена» (см. «Русский архив» 1864, где на стр. 325—329 напечатана вся эта «докладная записка» Магницкого). И напрасно в 1826 г. И. И. Давыдов в расчете на какие-то новые веяния, вновь предпринял чтение курса лекций «по Шеллингу». Достаточно было его первую лекцию посетить графу С. Г. Строганову, и тотчас же не в меру ретивый «любомудр» был отставлен от кафедры философии и ограничен преподаванием одной только словесности. Николаевский жандармский режим в отношении наук и литературы нашел достойное себе завершение в высочайшем повелении, «воспоследовавшем» 22 июня 1850 г., о том, чтобы преподавание философии в университетах было ограничено курсами логики и опытной психологии, причем и эти предметы предписывалось вести законоучителям.

Первые сведения о Шеллинговой философии русское общество могло бы получить очень рано, почти одновременно с самой интенсивной профессорской деятельностью Шеллинга в Иене и в Вюрдбурге.

¹ В предисловии ко второму тому своей «Истории философских систем» (СПБ, 1819) Галич сообщает: «склоняясь на требование многих почтенных читателей разного звания, я доставил в особом прибавлении по крайней мере (найденный у Танера) ключ к Шеллинговой философии в первоначальном ее виде». (стр. IV).

Могло бы получить, если бы того захотело, или лучше сказать, если бы было к тому хоть сколько-нибудь подготовлено. Заслуженно пользуется славой первого русского шеллингианца Данило Михайлович Велланский ¹ (1774—1847). Действительно, согласно преданию (см. принадлежащий перу Макса Гейне некролог В., помещенный в «Mediz. Zschr. Russlands» 1847, № 15, S. 120) «сам Шеллинг дал «лестное свидетельство, что Велланского он считает одним из своих наиболее знающих и совершеннейших учеников». «Шеллинг сам обратил внимание на восприимчивый ум русского ученого и поощрял его к философским занятиям». ²

Однако энтузиазм Велланского, увлеченного своей натур-философией, так и не нашел себе отклика в окружающих. Знаменательна в этом отношении была «защита» Велланским диссертации, представленной им вскоре после возвращения из-за границы. Был назначен день для диспута, но никто решительно ни из профессоров ни из собравшейся публики не рискнул выступить в качестве оппонента в виду полной новизны предлагавшегося диспутантом материала. Был назначен новый срок для защиты, и вновь не нашлось желающих выступить, в результате не осталось ничего другого, как присудить искомую степень диссертанту, так и не услышавшему себе никаких возражений. И на протяжении всей многолетней профессорской деятельности Велланского положение мало чем изменилось к лучшему. «Но вот проходит тридцать лет, — пишет он Московскому шеллингианцу М. Г. Павлову (29 мая 1834 г.), как я в Российском ученом мире вопию, аки глас в пустыне!» Сам Велланский любил говаривать, что один только Дядьковский (известный в то время московский врач) уразумел его учения.

Работы Велланского, ³ носящие признаки непосредственного воздействия идей Шеллинга, относятся преимущественно к ранней

¹ Настоящая его фамилия — Кавунник; «Велланский» — фамилия-прозвище согласно укоренившемуся обычаю получена в бурсе, происходит от французского слова «vaillant» — молодец.

² Указ о посылке за границу трех лекарей из Военно-хирургической академии состоялся 28 июня 1801 г., вернулся же Велланский на родину в 1806 г. Еще до этой поездки он выдвинулся в качестве переводчика медицинских книг.

³ Библиография Велланского до сих пор находится в совершенно хаотическом состоянии. Точные наименования заголовков (равно как установление того, имеем ли мы перевод или оригинальное сочинение), точно так же как и годы издания, приводятся по-разному в разных источниках. Некоторые попытки подготовить библиографию работ Велланского (книги вместе с рецензиями на них, жур-

поре деятельности петербургского натур-философа, в дальнейшем же (и в своей «Физике» 1831 г. и в своей «Физиологии» 1836 г.) он опирается преимущественно на идеи Окена.¹

Кроме небольшой (10 стр.) «Физиологической программы» (1819) известны три оригинальных сочинения Велланского, относящихся к этому периоду:

1. **Пролюзия к медицине, как основательной науке от Данилы Велланского, СПб, 1805.**

«Уже довольно протекло времени с тех пор, как Шеллингово огненное перо стало жечь дряхлые селения учености» — так вещает здесь автор о своем намерении проповедывать философию Шеллинга. За этот «высокий штиль» русского натур-философа высмеяли в рецензии, помещенной в № 1 журнала «Лицей» за 1806 г.

2. **Dissertatio physico-medica de reformatione theoriae medicae et physicae auspicio philosophiae naturalis ineunte. Petropoli 1807** (Физико-медицинское рассуждение о преобразовании медицинской и физической теории при помощи натур-философии).

нальные статьи, переводы, письма, иностранные отзывы о Велланском, который единственный из русских шеллингианцев имел европейскую известность) делает Евг. Бобров (см. «Философия в России», вып. 2, стр. 69—87). Собственно говоря, не в лучшем состоянии находятся и биографические сведения о Велланском. Основным источником, откуда все продолжают списывать, по-прежнему остаются воспоминания Н. И. Розанова, помещенные в «Русском вестнике» за ноябрь 1867 г. (стр. 99—137). К ним нужно присоединить сведения, сообщаемые Одоевским в №№ 7 и 8 «Русского архива» за 1864 г. Статья К. Веселовского — Русский философ Д. М. Велланский («Русская старина», № 1, 1901, стр. 5—19) по сравнению с Розановым сообщает нового лишь то, как Велланскому не была присуждена Демидовская премия. Совершенно сырой, необработанный материал содержат статьи Евг. Боброва: «Труды Д. М. В. по животному магнетизму» («Философия в России», вып. 3, Казань, 1900, стр. 1—54), «Заметки о Д. М. В.» (там же, вып. 2, Казань 1898 и дополн., стр. 231—233 и тут же в «Прибавлениях» — «Письма Д. М. В.», стр. 220—230), (то же, вып. 5, Казань 1901, стр. 190—202), «Некоторые сведения о научно-литературной деятельности Д. М. В.» («Литература и просвещение в России», т. II, Казань 1902, стр. 86—150).

¹ С Океном (1779—1851), наиболее крупным из натур-философов, последователей Шеллинга, Велланского связывали личные отношения: «Окен слушал лекции Шеллинга в одно время с Велланским, как об этом сам говорил лично П. Д. Шипулинскому в бытность последнего в Цюрихе, расспрашивая его с живейшим любопытством о бывшем однокурснике своем. В последние годы профессорской службы Велланского Окен писал к нему» (Розанов, примеч. на стр. 118).

3. Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии. Сочинение Данилы Велланского, СПб, 1812.

В годы наступившего обскурантизма самостоятельная деятельность Велланского замирает. Сам он чуть было не подвергся гонениям подобно Галичу: все записи лекций у его слушателей были отобраны для просмотра, но глаз цензоров в тумане натур-философии, к счастью, не набрел ни на что «богопротивное», и Велланского оставили в покое. Однако, теперь уж сам он долго не в состоянии был успокоиться, взирая на все происходящее вокруг. «До мрачных обстоятельств для просвещения в нашем отечестве я не страшился пустых нареканий, — пишет он кн. Одоевскому 17 июля 1824 г. Но с того времени, как обскурантизм начал управлять колесницей русского Феба, ужаснулся я от туч, окруживших оную, и остаюсь в бездействии».

В 1834 г. Велланским был выпущен перевод книги шеллингианца Голуховского «Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека» (СПб, 1834, 217 стр.).

В предисловии к книге говорится: «Предлагаемое здесь сочинение относится к этике и составлено из понятий трансцендентальной философии Шеллинга, которому автор посвятил оное, как плод, возродившийся в нем от его поучений».

Ср. о Велланском важную для нашей темы статью: Левин, А. М., Д. М. В. и шеллингизм в русской медицинской литературе начала XIX в., «Врач», № 26, 1895, стр. 725—728, № 27, стр. 763—764, № 28, стр. 788—791.

Как ни трудно было преподавать и научно работать Велланскому, все же он сумел стать в центре всего русского шеллингианства. У петербургского натур-философа завязывается сначала переписка с кн. В. Ф. Одоевским, а затем, после переезда последнего в Ленинград, и тесные личные отношения с этим руководителем первых русских «любомудров» (кружок Веневитинова-Одоевского, к которому принадлежали также А. И. Кошелев, Рожалин и Ив. Киреевский). Позднее, в 30-х гг., Велланский завязывает сношения с московскими шеллингианцами, возглавлявшимися в то время М. Г. Павловым. Под влиянием Велланского за чтение Шеллинга (в 1819 г.) берется отчим братьев Киреевских — А. А. Елагин. Последний принадлежал к числу редких в то время одиночек, которые были уже подготовлены к занятиям Шеллингом: еще из похода 1813—1814 гг. он вывез «Критику чистого разума», Шеллингом же в 20-х гг. — как раз тогда, когда подрастали его пасынки — он за-

нялся очень основательно. У нас имеются сведения, что у себя в деревне он занимался переводом «Писем о догматизме и критицизме». Так крепнет связь, которую можно установить между Велланским и Киреевскими. Был у первого и круг непосредственных поклонников и учеников, к которому принадлежали Н. И. Розанов, доктор Ястребцов (в предисловии к своей «Исповеди», изданной в СПб в 1841 г., последний кается в увлечениях натур-философией во время оно) и ряд других лиц, повидимому достаточно и знатных и богатых, ибо имеются сведения, что раз Велланский читал на протяжении трех месяцев курс частных лекций по физике по две лекции в неделю 25 лицам, причем за прослушивание всего курса каждым платилось 100 руб. ассигнациями.

С деятельностью Велланского в 20-е годы как раз совпадает перелом в философских интересах русского образованного общества: от литературы Просвещения и от французских материалистов XVIII в. вдруг почти сразу переходят к изучению Шеллинга. Эта смена философских интересов изображена в статье Павлова-Сильванского «Русские материалисты двадцатых годов» («Очерки по русской истории XVIII—XIX вв.», СПб, 1910, стр. 238—280). Полная фактическая сводка многочисленных сведений относительно философской идеологии этого времени, а также всех общественных движений дается в огромном и широко захватывающем всю эпоху труде Н. Колюпанова — Биография Александра Ивановича Кошелева (три тома, первый том в двух выпусках, М. 1889—1892). Это жизнеописание доведено до 1856 г. Для нас важны преимущественно I—II тт. Наряду с этим важны и «Записки Александра Ивановича Кошелева», Берлин, 1884 (с семью приложениями). Популярным изложением соответствующего материала можно считать ряд главок, говорящих о русском шеллингианстве в «Истории русской критики» И. И. Иванова («Мир Божий», СПб, 1898, гл. XII—XIX, стр. 266—303; гл. XXIV—XL, стр. 323—420). Весьма обстоятельно излагаются судьбы русского шеллингианства в первой части обширного исследования П. Н. Сакулина — Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. Т. I, ч. 1, стр. 616, ч. 2, стр. 479, Сабашников, М. 1913. Статья М. М. Ковалевского — «Шеллингианство и гегелианство в России (к истории немецких культурных влияний)», помещенная в «Вестнике Европы» за ноябрь 1915 г. (стр. 133—170), написана на основании работ Сакулина и Корнилова и не содержит ничего оригинального.

Кроме того см. также: Рожков, Н., 30-е годы (очерки по исто-

рии дворянской культуры в России), «Современный Мир», № 12, 1916, стр. 16—70 (VIII — Зародыши философского понимания действительности, стр. 63—66, IX — Кружки молодежи, стр. 66—69), Ковалевский, М. М., Ранние ревнители философии Шеллинга в России — Чаадаев и Иван Киреевский, «Русская Мысль» 1916, № 12, стр. 115—135.

В эпоху наибольшего распространения шеллингианства в России появлялись и самостоятельные шеллингианские органы, как-то: «Мнемозина» Одоевского и Кюхельбекера (1824—1825) и «Атеней» М. Г. Павлова (1828—1830).

Среди русских шеллингианцев 20-х гг. наиболее в философском отношении одаренным был очень рано умерший Дмитрий Владимирович Веневитинов. В форме писем Веневитинов собирался развить целую систему философии. Первое из этих писем (письмо к графине NN — княжне А. И. Трубецкой) было закончено автором и вошло в первое же собрание его сочинений (в новом издании «Академия» 1934 г., стр. 249—255). И по ряду мыслей и в силу совпадения отдельных мест оно может быть сопоставлено с разными гносеологическими сочинениями Шеллинга (в особенности «О возможности формы философии вообще»). Второе письмо осталось незаконченным и впервые напечатано лишь в наше время (стр. 255—257 изд. «Академия»). Сохранившийся отрывок представляет собой нечто вроде конспекта — перевода важнейших мест из «Системы трансцендентального идеализма». Постоянны упоминания о Шеллинге и об Окене в переписке Веневитинова с А. И. Кошелевым (стр. 298—305 изд. «Академия»). См. Евг. Бобров, «Философские произведения Д. В. Веневитинова» («Философия в России», вып. 2-й, Казань, 1899, стр. 1—18).

Шеллингианство Одоевского (как любомудрие первого периода, так и позднейшая теософическая мистика «Русских ночей») подробно рассматривается Сакулиным в вышеуказанном труде, на основании как статей и отрывков, опубликованных самим Одоевским, так и обширного рукописного материала. «Философия» Одоевского тесно связана с высказывавшимися им общими взглядами на искусство и с деятельностью его как новелиста. О шеллингианстве Одоевского см. также — Замотин, И. И., «Романтический идеализм в русском обществе и литературе 20—30 гг. XIX ст.», СПб, 1907, 430 стр. гл. 5-я, стр. 361—418).

Кюхельбекер в ссылке штудировал Шеллинга, о чем свидетельствует его «Дневник» (см. новое изд. «Прибоя», стр. 37, 46, 225, 230, записи от 1832 и 1835 гг.). В 1845 году Кюхельбекер запрашивает

Жуковского о возможности напечатания «извлечений» из своих дневников. Таких извлечений должно набраться 5—6 тт. Они состоят из «замечаний на книги, читанные за последние 20 лет» и в значительной мере посвящены «философии, в особенности Шеллинговой и Спинозовой» (там же, стр. 314).

Кружок любомудрия Одоевского-Веневитинова стоял в связи с центром кристаллизации шеллингианства в Москве — М. Г. Павловым (1793—1840), незадолго до того вернувшимся из-за границы,¹ где он вместо предписанного ему сельского хозяйства больше занимался шеллингианским естествознанием. В IV ч. «Мнемозины» (1825) Павловым помещена статья «О способах исследования природы» (стр. 1—34). Далее в философском отношении важен ряд статей, напечатанных уже в собственном журнале Павлова «Атеней»: «О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных», разговор 1-й (1828, № 1, стр. 3—15), разговор 2-й (№ 3, стр. 1—19); «Различие между изящными искусствами и науками» (1828, № 5, стр. 3—11); «О предмете физики» (1828, № 6, стр. 129—141); «Содержание и расположение физики» (№ 7, стр. 253—263); «Философия трансцендентальная и натуральная (отрывки из словаря наук)» (1830, № 4, стр. 386—387);² «План (форма) наук» (1830, № 8, стр. 104—110). Кроме того в «Атенее» был помещен Павловым ряд статей по «физике» и «минералогии», а также (особенно в последних номерах) печатались «Отрывки из физики, подготовленной издателем к печати», равно как «Конспект физики издателя». «Основания физики» Павлова, первая часть которых вышла в Москве в 1835 г., отличаются такой же «умозрительностью», как и физика Велланского.³ Вторая часть появилась в 1836 г., третья же, которая должна

¹ «Уволившись из духовного звания», Павлов в 1813—1815 гг. обучался в Харьковском университете и, должно быть, впервые занялся Шеллингом под влиянием Шада, который в то время от Фихте перешел к натурфилософии Шеллинга.

² Эти отрывки стоят в тесной связи с первыми двумя диалогами.

³ В 1834 г., в виде отдельной книги, появился критический разбор физических учений как Велланского, так и Павлова: «Обзор физики Г. Велланского, опытной, наблюдательной и умозрительной, и других новейших авторов, ч. 1-я, СПб, 1834, стр. 127. Публикуя первую часть, анонимный автор заявлял о том, что он «имеет уже готовой и вторую», каковую и выпустит в свет, лишь только окупятся издержки по изданию первой. Однако эта вторая часть так никогда и не вышла. Следует также отметить, что и Велланскому и Павлову пришлось выдержать обстоятельный спор с представителями современной им науки: Павлову — с дерптским физиком Ленцом, Велланскому же — с астрономом Шубертом.

была содержать органическую физику, так и не вышла в свет. В самое последнее время из рукописного наследия Павлова опубликован важный отрывок: Искольдский, И. И., «Забытая теория строения вещества (теория М. Г. Павлова)», («Архив истории науки и техники», вып. 7-й, 1936, стр. 357—365). О Павлове — см. Евг. Бобров «Натурфилософия М. Г. Павлова» («Философия в России», вып. 2-й, стр. 106—219, там же дополнения на стр. 235—243); «Ученики М. Г. Павлова» (там же, вып. 4-й, стр. 18—93) и «Дополнение о М. Г. Павлове» на стр. 311 вып. 4-го «Литературы и просвещения в России XIX в.» того же автора. См. также Герцен «Былое и думы», ч. 1-я, гл. XXV, стр. 325 изд. 1932 г..

«Философическая» деятельность Павлова нашла себе адептов одинаково, как среди профессуры, так и между студентами. Так, Велланский в своем письме к Розанову от 15-го декабря, где он описывает свое посещение Москвы (см. Евг. Бобров, «Философия в России», вып. 2-й, стр. 224—225), к числу шеллингианцев относит московских профессоров-медиков Иовского и Альфонского.¹ Кроме того в Москве работал Лодер — когда-то коллега Шеллинга по Бюрцбургскому университету (Шеллинг его помнил и осведомлялся о нем в беседе с П. И. Киреевским в 1830 г.).² Затем нельзя не упомянуть известного в то время врача, а также профессора патологии, терапии и клиники Московского университета Матвея Яковлевича Мудрова (1772—1831), который также в свое время был слушателем Шеллинга (в 1803 г. в Бюрцбурге).

Влиянию Павлова подпали бр. Полевые, вокруг которых составилась целый кружок молодых шеллингианцев. Ксенофонт Полевой пишет в своих «Записках» (см. стр. 193—194 нового изд. «Академия»): «М. П. Розберг вскоре сделался близким нашим знакомым и ввел в наш круг несколько достойных своих товарищей по университету. Назову из числа их Ивана Ивановича Бессомыкина, Ивана Николаевича Камашева и Михаила Николаевича Лихонина. Все мы были тогда молоды, беззаветно любили все, что только относится к просвещению, и с жаром изучали глубокомысленные,

¹ Иовский был не только медиком и фармакологом, но также (и пожалуй прежде всего) химиком и «геогностом» (геологом), однако в работах его, равно как и в издававшемся им (1828—1832) журнале «Вестник естественных наук и медицины» мы не могли найти никаких следов шеллингианства. Альфонский (1796—1869) был хирургом и не написал ничего, кроме латинской диссертации на степень доктора медицины.

² Лодер реформировал преподавание анатомии в Московском университете.

но трудные для ясного уразумения книги Шеллинга и его последователей». В другом месте своих «Записок» Полевой рассказывает об увлечении Шеллинговой философией В. П. Андросова.¹

О непосредственных учениках и последователях Павлова — А. Д. Галахове (1809—1894, получил впоследствии известность в качестве составителя хрестоматии по русской словесности, кончил же он университет по математическому факультету) и М. А. Максимовиче (1804—1873)² — см. вышеуказанную статью Евг. Боброва.

М. Г. Павлов входил в состав физико-математического факультета, шеллингианцами же среди словесников считались И. И. Давыдов (1794—1863) и Н. И. Надеждин (1806—1854). Хотя Велланский считал первого более глубоким философским умом, нежели даже самого Павлова, шеллингианство Давыдова нашими буржуазными исследователями философской мысли в России было поставлено под сомнение в силу того, что с шеллингианством он старался сочетать методы и приемы эмпиризма. Действительно, свою философскую деятельность Давыдов начал с докторской диссертации, посвященной Бэкону (1815). Но это лишь указывает на реалистические тенденции, свойственные автору, и заставляет нас обратить особое внимание на занимаемую им философскую позицию. Действительно, И. И. Давыдов, единственный в сонме многочисленных русских шеллингианцев того времени, занимается пересказом гносеологических воззрений Шеллинга, не углубляясь в мистические дебри натур-философии. Его вступительная лекция к целому курсу, который он предполагал посвятить Шеллингу — «О возможности философии как науки по Шеллингу» (1826), в свое время произвела большое впечатление и прочно закрепила за автором славу шеллингианца. Продолжение этого курса, как мы уже указывали выше, было признано влястями нежелательным. Позднее Давыдов перешел в реакционный лагерь. В знаменитой ретроградной статье своей — «Возможна ли у нас германская философия» («Москвитянин» 1841, ч. II, № 4, стр. 385—401) он, всеми силами нападавая на гегелианство, хоть и признает заслуги Шеллинга, который

¹ В. П. Андросову принадлежит ряд философских статей в «Вестнике Европы» 20-х гг., в том числе — «Рассуждение о Кантовой философии» (1826), позднее он входил в редакцию «Атеней», а с 1835 г. редактировал «Московский наблюдатель».

² Максимович в университетские годы занимался преимущественно ботаникой, под которую подводил натур-философскую основу, позднее же прославился своими работами по истории, археологии и этнографии Украины.

привел в «стройный организм» «науку природы или мира видимого», но настаивает на том, что «наш будущий Шеллинг или Гегель воссоздадут свою философию, более прочную и надежную, нежели философия германская, при благодати мудрости высшей, высказанной тем, словеса коего. прейдут, когда прейдут небо и земля» (стр. 401). О Давыдове — см. подробно: Сакулин, т. I, ч. 1-я, стр. 21—45, 56—68, 112, 114, 364—368.

Н. И. Надеждин принадлежал к числу тех русских преподавателей философии, которые находились под воздействием шеллингианских идей преимущественно по линии эстетики. Еще в бытность свою в Московской духовной академии Надеждин занялся изучением Канта и Фихте,¹ а затем перешел и к Шеллингу, которого и положил в основу своего вдохновенного преподавания, после того как вышел из духовного звания и добился кафедры в Московском университете. Позднее в своей последней философской работе (вслед за тем до самой смерти он занимался только историей и этнографией) — «Опыт науки философии» (1845) Надеждин выступил с критикой Шеллинга (стр. 161—167).

Преимущественно представители «науки об изящном» и словесники и явились проводниками идей Шеллинга во всех остальных русских университетах (кроме Казани, где гуманитарные науки так и не могли оправиться после разгрома, учиненного Магницким). Так, кроме Галича в Петербурге, встретившего, как мы рассказывали выше, такие препятствия в своей деятельности, шеллингианство в Дерпте насаждал М. П. Розберг (1804—1874), в Одессе — К. Зеленецкий (1812—1858),² в Киеве — Т. И. Костырь (1818—1853),³ в Харькове — просвещенный Иван Кронеберг (1788—1838),⁴ который был одно время и ректором Харьковского университета. Кроме того, можно думать, сложившийся в качестве шеллингианца

¹ См. «Автобиографию» Надеждина, помещенную в № 5 «Русского Вестника» за 1856 г. (стр. 49—78).

² «Об идеальной основе, свойствах и видах изящного», Одесса, 1851.

³ Воспитанник первого выпуска вновь учрежденного в Киеве университета, он преподавал в Киеве от 1838 до 1850 г. и в Харькове с 1850 по 1853.

⁴ Отец переводчика Шекспира и составитель известного латинского словаря, с 1800 по 1807 г. учился в университетах Галле и Иены. С 1830 г. предпринял ряд неперIODического издания под наименованием «брошюрок». Первой такой брошюрок является «Исторический взгляд на эстетику», где Шеллингу не отводится еще специального места, но зато в брошюрке № VI — «Материалы

независимо от М. Г. Павлова, питомец Московского университета — Н. Д. Курляндцев, развил свою деятельность в Одессе, получив там кафедру в Ришельевском лицее.¹

В Киеве кроме Максимовича родоначальником шеллингианства считался также Ив. Ив. Скворцов, одно время единолично представлявший философию как в духовной академии, так и в университете. Его ученик — Авсенеv находился под влиянием шеллингианца Шуберта.

Шеллинг оказал влияние на родоначальников одинаково как наших западников, так и славянофилов. Едва ли кто из русских людей 30-х гг. был столь большим почитателем германского философа, как Н. В. Станкевич. Хотя в Москве он был помещен в пансион М. Г. Павлова, но, повидимому, независимо от последнего, увлекся Шеллингом.² Во время своего деревенского досуга Станкевич тщательно изучал «Систему трансцендентального идеализма» (перечитывал ее второй раз — см. письмо к Я. М. Неверову от 16 октября 1834 г.). Отложив после этого Шеллинга очень надолго (см. письмо к Неверову от 20 ноября 1834 г., изд. «Переписки» от 1914 г., стр. 301), он возобновляет занятия им уже в Москве весной 1835 г.: «С Ключниковым³ мы читаем один раз в неделю Шеллинга: это прием самый умеренный. Мы хотим непременно вполне понять его, ясно увидеть ту точку, до которой мог дойти ум человеческий в свою долговременную жизнь» (письмо к Неверову от 28 марта 1835 г.). Сжатая, но чрезвычайно важная характеристика философии Шеллинга в ее соотношении с Кантом дается в письме к тому же адресату от 10 ноября 1835 г. («Переписка», стр. 337—338). Весьма важно, что Станкевич полностью осознал необходимость изучения Канта для полного понимания Шеллинга. «Теперь мы с Ключниковым принялись за Канта» — пишет он в том же письме. Ср. с

для истории эстетики» — особый раздел посвящен Шеллингу. Здесь дан конспект всего, что говорится об искусстве в «Системе трансцендентального идеализма». Позже «брошюрки» вошли в сборник «Минерва» (Харьков, 1835).

¹ О Курляндцеве, как переводчике Шеллинга, см. выше. Перевод этот вполне удобочитаем и в наше время. Биографические сведения об этом одесском шеллингианце даются Бобровым («Философия в России», вып. 4-й, стр. 93—98).

² Помимо кафедры Павлов не любил вести философских бесед со своими учениками и воспитанниками, и Станкевич безуспешно вызывал его на подобного рода разговоры (см. Анненков, Биография Станкевича, стр. 37).

³ Имеются сведения о том, что Ключников собирался перевести «Систему трансцендентального идеализма».

этим те наставления, которые он дает Бакунину в письме от 12 ноября 1835 г. Но все же Шеллинг, пока он не принялся за Гегеля, остается у него на первом плане: «Шеллинг и так уже составил часть моей жизни; никакая мировая мысль не приходит мне иначе в голову, как в связи с его системою» (Бакунину — 15 декабря 1835 г., «Переписка», стр. 598). 7 января 1836 г. Станкевич пишет тому же адресату, что им написана статья о возможности философии, как науки (там же, стр. 604).

Все «философские» места из переписки Станкевича сопоставлены в статье П. Сакулина «Идеализм Н. В. Станкевича» («Вестник Европы», 1915, № 2, стр. 246—264). Ср. также — Ярмерштедт, В., «Миросозерцание кружка Станкевича и поэзия Кольцова (из истории литературно-философского движения в России)», «Вопросы философии и психологии», кн. 20-я, ноябрь 1893, стр. 94—124); судьбам Шеллинговой философии в России посвящены в особенности стр. 113—124; Вольтинский, А. Л., «Русские критики», СПб, 1896, 2-я статья — «Философские и эстетические взгляды Станкевича» (стр. 40—57).

Посредником для ознакомления В. Г. Белинского с философией Шеллинга послужил Н. И. Надеждин. См. последнюю из статей М. М. Филиппова, посвященных натур-философии в России — «Н. И. Надеждин и его отношения к В. Г. Белинскому» («Судьбы русской философии», стр. 148—167). Наиболее рьяным шеллингианцем [позже гегелианец и фейербахианец, ср. ниже стр. 442) Белинский был в период написания им «Литературных мечтаний». О шеллингианстве его см. Пыпин, А. Н., «Белинский, его жизнь и сочинения», т. I, стр. 103. Ср. Филиппов, М. М., «Философские убеждения Белинского» («Судьбы философии в России», стр. 200—336, первоначально было напечатано в № 5 «Научного Обозрения» за 1897 г.). Ср. Скабичевский, А., «Начало и развитие русской критики. I. Шеллингисты, II. В. Г. Белинский». СПб, 1894 (первоначально печаталось в «Мире Божьем» за 1893 и 1894 гг.).

У Герцена о Шеллинге больше всего говорится в «Письмах об изучении природы»: в 1-м письме — «Эмпиризм и идеализм» (Собр. соч., т. IV, стр. 25—29) и в конце «Писем» (там же, стр. 170—171, 182).

Самым последним из русских деятелей, слушавших самого Шеллинга в Берлине, был друг и преемник Грановского по кафедре — П. Н. Кудрявцев. Катков пишет о нем А. Н. Попову 1 мая 1847 г.: «Он много мне рассказывал о Шеллинге, которого слушал три лета (должно быть три семестра, потому что Кудрявцев был в

Берлине в 1845—1846 гг., а последние лекции, читанные вообще Шеллингом, состоялись в 1846 г.) и который произвел на него самое сильное жизненное влияние».

Родоначальники русского славянофильства бр. Киреевские находились в непосредственном личном общении со всеми московскими шеллингианцами, а через своего отчима Елагина подверглись влиянию Велланского. Еще до поступления своего в Московский университет, они были знакомы с сочинениями Шеллинга. В 1829 г. Петр, а в следующем году также и Иван Киреевские познакомились лично с Шеллингом. Последний отдавал предпочтение Петру Васильевичу, с которым провел много вечеров в интимной беседе. И. В. Киреевский в обширном письме к брату очень живо описал свое первое посещение Шеллинга. Без разрешения автора оно было помещено в «Московском вестнике» (1830 г., — кн. 1-я, стр. 111—116).¹ О Шеллинге говорится в письмах Ивана Киреевского из Мюнхена от 28 апреля и 21 мая 1830 г. (Собр. соч. под ред. М. О. Гершензона, М., «Путь», 1911, т. I, стр. 42—43, 46, 51).²

Общую оценку философии Шеллинга Ив. Киреевский дает в начале своей статьи (1832) «Девятнадцатый век» (Собр. соч., т. I, стр. 85 и след.); ср. также статью «О характере просвещения Европы и об его отношении к просвещению России» (там же, стр. 174—222) и конец статьи «О необходимости и возможности новых начал для философии» (там же, стр. 223—265). Уже после смерти Киреевского была опубликована написанная им еще в 1845 г. статья — «Речь Шеллинга» (там же, т. XI, стр. 92—103).³

Ряд высказываний о Шеллинге имеется в первом томе Собр. соч. А. С. Хомякова, особенно см. «Первое письмо по философии

¹ Перепечатано, но в неисправной редакции в «Русском Архиве» (1905, № 5); большие выдержки, сверенные с подлинником, имеются у М. О. Гершензона — «Образы прошлого», стр. 99—101.

² К письмам бр. Киреевских нужно присоединить также и письма жившего вместе с ними в Мюнхене филолога Рожалина. О Шеллинге говорится там в письмах к Шевыреву от 12 декабря 1830 и 21 апреля 1831 гг. («Русский Архив», 1906, № 2) и в письмах А. П. Елагиной от 9 мая и 8 августа 1830 г. (там же, 1909, № 5). О Киреевских ср. также — Виноградов, Павел, «И. В. Киреевский и начало московского славянофильства», «Вопросы философии и психологии», кн. 11-я (1892, январь, стр. 98—126, влиянию Шеллинга на Киреевского посвящены здесь специально стр. 118—124).

³ Здесь имеется в виду речь Шеллинга о значении римского Януса, произнесенная в Берлинской академии наук 30 января 1845 г. Статья Киреевского составлена из различных журнальных отрывков и отдельных записей лекций Шеллинга, читанных в Берлине и Мюнхене.

Ю. Ф. Самарину». Ср. Завитневич, В. З. «Критика начал немецкой философии школы Канта А. С. Хомякова» («Труды Киевской духовной академии» 1913, т. I, № 2, стр. 256—277).

О славянофильстве в целом и его отношении к шеллингианству см. вторую из статей, помещенных Н. Колюпановым в «Русском Обзрении» за 1894 г. под заголовком — «Очерк философской системы славянофилов» (август, стр. 488—504), а также — Степун, Ф. «Немецкий романтизм и русское славянофильство» («Русская Мысль», 1910, № 3, стр. 65—91).

Особняком между западниками и славянофилами стоит П. Я. Чаадаев. Он примечателен своими личными отношениями с Шеллингом. Они вместе лечились в Карлсбаде в 1828, и Шеллинг охотно посвящал молодого русского в тайинства своей «положительной философии». ¹ После этого Чаадаев (с большими перерывами) два раза писал Шеллингу и один раз через посредство Алекс. Ив. Тургенева получил от него ответ. Письма Чаадаева (одно писано в 1832 г., другое носит дату 20 мая 1842 г.) впервые были опубликованы М. Н. Лонгиновым в приложении к его статье в «Русском Вестнике» (1862, ноябрь, стр. 157 и след.), теперь помещены Гершензоном в т. I. «Сочинений и писем П. Я. Чаадаева», М. «Путь» 1913, стр. 167—170 и 244—246 (русские переводы в т. II, стр. 183—186, 239—242). Письмо Шеллинга опубликовано впервые Гершензоном (там же, т. I, стр. 382—383). Но отрывки из этого письма, которое, повидимому, сразу после своего получения пошло по рукам, были напечатаны еще О. И. Сенковским в «Библиотеке для чтения» (1834, т. 3-й, VII, стр. 114—115). Сенковский приводил эти выдержки для того, чтобы осмеять самомнение германского философа. Ср. Евг. Бобров — Шеллинг и Чаадаев, «Философия в России», вып. IV, стр. 1—17.

Ф. И. Тютчева Шеллинг охарактеризовал П. Киреевскому в качестве «весьма выдающегося человека, человека очень образо-

¹ Шеллинг считал Чаадаева одним из самых замечательных людей, которых он когда-либо встречал. Шеллингу определенно везло на русских, и он выказывал им особое благорасположение: очевидно, его тщеславие было польщено тем, что в Москве, как в один голос свидетельствовали все его русские собеседники, ревностно изучают его философию. Помимо бр. Киреевских, Чаадаева, Тютчева (см. ниже) он был близко знаком с Алекс. Ив. Тургеневым, с которым коротал время в сентябре 1832 г. в Венеции. См. «Архив Тургеневых», вып. 6-й (переписка с кн. П. А. Вяземским, т. I), стр. 111 и след., 346—350). О беседе Шеллинга с Н. А. Мельгуновым см. ниже.

ванного, с которым всегда приятно беседовать». О знакомстве Тютчева с Шеллингом в Мюнхене говорит И. С. Аксаков в своей пространной статье-некрологе («Русский Архив» 1874, № 10, стр. 52—54). В бельгийской газете «L'Univers» от 6 августа 1873 г. помещены воспоминания о Тютчеве его родственника по жене — барона Пфелля, где содержится очень важная характеристика тех бесконечных споров, которые вели когда-то в Мюнхене русский поэт с немецким философом. Тютчев старался уверить Шеллинга в том, что в своей положительной философии он берет на себя непосильную задачу, стремясь примирить философию с религией. Нужно либо отвергнуть религию, либо примириться полностью с тем, что стоит в катехизисе. Влияние шеллингианской натур-философии на русского поэта пытается установить Л. В. Пумпянский в своей статье «Поэзия Ф. И. Тютчева» (Сборник в честь Тютчева «Ура-ния», Л. «Прибой», 1928, стр. 9—57). Ср. также Śyżewsky D., *Tiutčew und die deutsche Romantik*, «Z. f. slavische Philologie», 1927. (IV B.), H. 3/4, S. 299—323. Ср. *ibidem*, 1931 (VII B.) H. 3/4, S. 462 *squ.*

Судьбы Шеллинговой философии в ее столкновении с гегелианством, как мы уже имели случай видеть, живо интересовали русское образованное общество в конце 30-х и в начале 40-х гг. Об этом свидетельствуют статьи и заметки, которые неуклонно помещаются в это время в основных московских журналах в целях информации читателей на эту тему.¹

В 1839 г. Н. А. Мельгунов печатает изложение того интервью, которое ему удалось получить у Шеллинга в Аугсбурге («Отечественные Записки» 1839, т. III, стр. 112—128). Далее имеем ряд следующих заметок: «Шеллинг в Берлине» («Москвитянин», 1842, № 1, стр. 326—329); «Москвитянин», 1842 (ч. II), № 3 — о приглашении Шеллинга в Берлин и мотивах этого приглашения; «Москвитянин», 1842, (ч. II), № 4, стр. 540—541 («Вот что мы с необыкновенным удовольствием прочитали в последних номерах Аугсбургской газеты о курсе Шеллинга в Берлине»... Несколько далее полностью приводится благодарственная речь Шеллинга по поводу устроенного в его честь факельдуга); «Китайская философия и Шеллинг» («Москвитянин», 1842, ч. 5-я, стр. 277—278) — сообщение о письме Шеллинга французскому переводчику китайских конфуцианских книг; «Отечественные Записки», 1842, т. XVI,

¹ Этот вопрос в то время настолько занимал всех, что Павлу Ал. Бакунину снится даже сон, что он самолично присутствует при споре Шеллинга с Гегелем (см. Корнилов, А., «Юношеские годы Мих. Бакунина», стр. 38).

стр. 111 — 116 — Вердер о Шеллинге (Берлинские повести из письма...¹).

Также и в дневниках и в переписке наиболее выдающихся русских людей того времени мы постоянно встречаемся с упоминаниями о той философской борьбе, которая завязалась в Берлине. Ведь именно в это время Чаадаев пишет свое второе письмо Шеллингу. Этому же вопросу посвящена большая запись в дневнике Гердена от 17 августа 1843 г. (Собр. соч., т. III, стр. 132—133). «Скоро ли Шеллинг перестанет позориться?» вопрошает Белинский в письме к П. Н. Кудрявцеву от 15 мая 1846 г. (Письма, т. III, стр. 118—119).

Как раз в эти годы внимание и интерес к Шеллингу, правда подчас с оттенком скандальности, достигают своего апогея, но сразу вслед за тем наступает пора полного равнодушия к этому представителю германского идеализма. «Заговор молчания» нарушается очень резко И. Михневичем, который старается поддержать установившиеся в Ришельевском лицее шеллингианские традиции своей речью — Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов (Одесса, 1850)².

В 50 и 60-х гг. один лишь Аполлон Григорьев, всегда идущий наперекор веку, продолжает восторгаться «светоноснейшим мыслителем Запада — Шеллингом». См. в особенности «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина» («Сочинения», СПб, 1876, стр. 257, 304), «По поводу Дворянского гнезда» (там же, стр. 355, 413), а также заключение «Парадоксов органической критики» (письмо 2-е, там же, стр. 640—642). Равным образом ряд важных

¹ Здесь имеется в виду письмо М. Н. Каткова.

² Следует сказать несколько слов об изучении Шеллинга в духовных учебных заведениях. Чернышевский в своем «Гоголевском периоде русской литературы» вспоминает о заметке Н. И. Надеждина в № 20 «Молвы» за 1932 г. В заметке этой, посвященной выходу в свет «Логики» Бахмана, редактор «Телескопа» сообщает, что, по его сведениям, в одной из духовных академий давно уж переведены (для внутреннего пользования) сочинения Канта, Шеллинга, Фихте, Якоби.

Кроме этого краткого упоминания Надеждина мы не находим никаких следов существования таких переводов. А любопытно бы знать, куда они исчезли, если только действительно существовали в природе.

В 1838 г. натур-философию Шеллинга подверг критическому рассмотрению петербургский профессор И. Кедров в своем «Очерке философии природы» (стр. 33—40).

ванного, с которым всегда приятно беседовать». О знакомстве Тютчева с Шеллингом в Мюнхене говорит И. С. Аксаков в своей пространной статье-некрологе («Русский Архив» 1874, № 10, стр. 52—54). В бельгийской газете «L'Univers» от 6 августа 1873 г. помещены воспоминания о Тютчеве его родственника по жене — барона Пфёфеля, где содержится очень важная характеристика тех бесконечных споров, которые вели когда-то в Мюнхене русский поэт с немецким философом. Тютчев старался уверить Шеллинга в том, что в своей положительной философии он берет на себя непосильную задачу, стремясь примирить философию с религией. Нужно либо отвергнуть религию, либо примириться полностью с тем, что стоит в катехизисе. Влияние шеллингианской натур-философии на русского поэта пытается установить Л. В. Пумпянский в своей статье «Поэзия Ф. И. Тютчева» (Сборник в честь Тютчева «Ура-ния», Л. «Прибой», 1928, стр. 9—57). Ср. также Śyżewsky D., Tjutčew und die deutsche Romantik, «Z. f. slavische Philologie», 1927. (IV B.), H. 3/4, S. 299—323. Ср. ibidem, 1931 (VII B.) H. 3/4, S. 462 sq.

Судьбы Шеллинговой философии в ее столкновении с гегелианством, как мы уже имели случай видеть, живо интересовали русское образованное общество в конце 30-х и в начале 40-х гг. Об этом свидетельствуют статьи и заметки, которые неуклонно помещаются в это время в основных московских журналах в целях информации читателей на эту тему.¹

В 1839 г. Н. А. Мельгунов печатает изложение того интервью, которое ему удалось получить у Шеллинга в Аугсбурге («Отечественные Записки» 1839, т. III, стр. 112—128). Далее имеем ряд следующих заметок: «Шеллинг в Берлине» («Москвитянин», 1842, № 1, стр. 326—329); «Москвитянин», 1842 (ч. II), № 3 — о приглашении Шеллинга в Берлин и мотивах этого приглашения; «Москвитянин», 1842, (ч. II), № 4, стр. 540—541 («Вот что мы с необыкновенным удовольствием прочитали в последних номерах Аугсбургской газеты о курсе Шеллинга в Берлине»... Несколько далее полностью приводится благодарственная речь Шеллинга по поводу устроенного в его честь факельдуга); «Китайская философия и Шеллинг» («Москвитянин», 1842, ч. 5-я, стр. 277—278) — сообщение о письме Шеллинга французскому переводчику китайских конфуцианских книг; «Отечественные Записки», 1842, т. XVI,

¹ Этот вопрос в то время настолько занимал всех, что Павлу Ал. Бакунину снится даже сон, что он самолично присутствует при споре Шеллинга с Гегелем (см. Корнилов, А., «Юношеские годы Мих. Бакунина», стр. 38).

стр. 111 — 116 — Вердер о Шеллинге (Берлинские новости из письма...¹).

Также и в дневниках и в переписке наиболее выдающихся русских людей того времени мы постоянно встречаемся с упоминаниями о той философской борьбе, которая завязалась в Берлине. Ведь именно в это время Чаадаев пишет свое второе письмо Шеллингу. Этому же вопросу посвящена большая запись в дневнике Герцена от 17 августа 1843 г. (Собр. соч., т. III, стр. 132—133). «Скоро ли Шеллинг перестанет позориться?» вопрошает Белинский в письме к П. Н. Кудрявцеву от 15 мая 1846 г. (Письма, т. III, стр. 118—119).

Как раз в эти годы внимание и интерес к Шеллингу, правда подчас с оттенком скандальности, достигают своего апогея, но сразу вслед за тем наступает пора полного равнодушия к этому представителю германского идеализма. «Заговор молчания» нарушается очень резко И. Михневичем, который старается поддерживать установившиеся в Ришельевском лицее шеллингианские традиции своей речью — Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов (Одесса, 1850)².

В 50 и 60-х гг. один лишь Аполлон Григорьев, всегда идущий наперекор веку, продолжает восторгаться «светоноснейшим мыслителем Запада — Шеллингом». См. в особенности «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина» («Сочинения», СПб, 1876, стр. 257, 304), «По поводу Дворянского гнезда» (там же, стр. 355, 413), а также заключение «Парадоксов органической критики» (письмо 2-е, там же, стр. 640—642). Равным образом ряд важных

¹ Здесь имеется в виду письмо М. Н. Каткова.

² Следует сказать несколько слов об изучении Шеллинга в духовных учебных заведениях. Чернышевский в своем «Гоголевском периоде русской литературы» вспоминает о заметке Н. И. Надеждина в № 20 «Молвы» за 1932 г. В заметке этой, посвященной выходу в свет «Логики» Бахмана, редактор «Телескопа» сообщает, что, по его сведениям, в одной из духовных академий давно уж переведены (для внутреннего пользования) сочинения Канта, Шеллинга, Фихте, Якоби.

Кроме этого краткого упоминания Надеждина мы не находим никаких следов существования таких переводов. А любопытно бы знать, куда они исчезли, если только действительно существовали в природе.

В 1838 г. натур-философию Шеллинга подверг критическому рассмотрению петербургский профессор И. Кедров в своем «Очерке философии природы» (стр. 33—40).

упоминаний о Шеллинге имеется в «Моиx литературных и нравственных скитальчествах». Ап. Григорьев заявляет, что Шеллинг всех периодов ему одинаково дорог.

Чернышевский говорит о русском шеллингианстве в «Очерках Гоголевского периода русской литературы» в гл. IV (Надеждин) и в гл. V (Надеждин и Белинский). Он высказывает тот взгляд, что Шеллинг в настоящее время имеет значение только как непосредственный учитель Гегеля» (Собр. соч., т. II, стр. 162).

Полное молчание о Шеллинге на протяжении ряда последующих десятилетий нарушается лишь мало значительными заметками, появившимися в повременной печати в связи со столетним юбилеем со дня рождения Шеллинга (напр. во «Всемирной Иллюстрации» № 319 за 1875 г. или в «Церковном Вестнике» — № 7 за 1875 г.). Наступает период, когда о Шеллинге выходят только переводные работы. В 1861 г. в переводе П. А. Соляникова выходит Гайм, Р. — «Гегель и его время». 7-я и 10-я лекции этой книги посвящены спору между Шеллингом и Гегелем. Лишь через тридцать лет после этого появляется Гайм, Р. — «Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума». Перев. В. Неведомского, М., изд. Солдатенкова, 1891 (см. гл. III — Шеллинг, как натур-философ). Через полтора десятка лет после этого выходит наконец русский перевод фундаментальной книги — Фишер, Куно — «Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение», Перевод со второго дополненного немецкого изд. пр.-доц. Н. О. Лосского, с портр. Шеллинга, СПб, изд. Д. Е. Жуковского, 1905, XXVI + 893 стр. (т. VII — Истории новой философии). Перед самой войной переводится — Браун, О. «Шеллинг и наше время». Перевод с немецкого С. С. Розанова, М. 1913, 14 стр., ц. 10 к.¹

Довольно много места философии истории Шеллинга (в тесной связи с философией истории Канта) уделяет Г. Шпет в своей книге — «История, как проблема логики». Критическое и методологическое исследование. М. 1916. См. 9—12 разделы последней главы: 9 — Кант и Шеллинг (стр. 446—456), 10 — Предпосылки Шеллинга (стр. 456—461), 11 — Возможна ли философия истории (стр. 461—467), 12 — Роль Шеллинга (стр. 467—473). Шпет разбирает и критикует также взгляды Лиско и Мелиса (см. ниже).

Огнев, А., «Система трансцендентального идеализма Шеллинга». Пробная лекция, прочитанная в Московском университете 24 октя-

¹ Популярный очерк, насквозь проникнутый эклектическим идеализмом типа Эйкена.

бря 1915 г. «Вопросы философии и психологии», кн. 130 (ноябрь — декабрь 1915), стр. 551—563. Наравне с указанными выше книгами: Шпета и переводной — Куно Фишера (сверх общей идеалистической концепции большой недостаток последней — слишком нечеткое противопоставление молодого революционного Шеллинга теологической метафизике и мистике позднейшей его поры) эта статья освещает философские воззрения Шеллинга с последовательно идеалистических позиций (Огнев — крайний спиритуалист, ученик Лопатина).

Этой литературе отрадно противопоставить, к сожалению, так и оставшийся в виде конспекта набросок (план лекции) Г. В. Плеханова, хранящийся в рукописи в «Доме Плеханова» (Ленинград).

Отрывок этот под заголовком «Философские Заметки» относится примерно к 1908 г. Особенно интересно в нем противопоставление идеализма Шеллинга материалистическому монизму И. Дидгсна. Кроме того Плеханов говорит о Шеллинге (о его взаимоотношениях с Фихте и Гегелем) в разделе XI статьи своей — «От идеализма к материализму» (Собр. соч., т. XVIII, стр. 162—165). В статье о Белинском Плеханов обращает внимание на «интересную статью В. Боткина» (фактически Энгельса) и приводит оттуда обширную цитату (Собр. соч., т. XXIII, стр. 173—174).

Уже после Октября выходит Костычев, С. П., «Натурфилософия и точные науки», «Мысль», Пгр., 1922, 42 стр. (не-марксистская работа, критикующая натур-философию Шеллинга с обще-позитивистических позиций).

Об эстетике Шеллинга см. Берковский, Н. Я., «Эстетические позиции немецкого романтизма» (в сборнике — «Литературная теория немецкого романтизма», Л. 1934. (О Шеллинге см. стр. 12, 51, 53—55, 59—65, 80—87, 89, 98, 102, 104—109).

О столкновении между Шеллинговой и Гегелевой философиями в эпоху приглашения Шеллинга в Берлин основной фактический материал излагает Б. Чернышев в своем предисловии к русскому переводу «Трубного гласа страшного суда над Гегелем» (М., Соцэкгиз, 1933) — см. стр. 16—20.

Натур-философии Шеллинга посвящены следующие статьи: Максимов А., «О натурфилософии Шеллинга» («Под знаменем марксизма», 1934, № 5, стр. 120—132, статья вошла также полностью в предисловие к «Философии природы» Гегеля, стр. XXV — L) и Зотов, Н., «Биологические воззрения Шеллинга» («Под знаменем марксизма», 1936, № 6, стр. 117—132).

5. ИНОСТРАННАЯ ЛИТЕРАТУРА О ШЕЛЛИНГЕ

А. Библиографические источники и основные пособия

Основные библиографические перечни Шеллингианской литературы даны у Ибервега — В. IV (12-е изд., В. 1923, стр. 37—39, 674—678) и у Болдуина: Dictionary of Philosophy and Psychology, v. III, 1, p. 453—456.

BRAUN, O., — Die Schelling-Forschung der Gegenwart. — «Die Geisteswissenschaften» 1913/1914, I. B., № 37.

JOST, F., — F. W. J. Schelling. Bibliographie der Schriften von ihm und über ihn. Bonn 1927, 24 S. (Aus «Rheinischer Buch-Anzeiger», N. 4).

SCHROETER, M., — Neueste Literatur über Schelling. Bibliographische Übersicht, — «Idealismus» I/V. (1934). S. 221 — 227.

Библиография Шеллинга, восполняющая Юста (в особенности по линии не-немецкой литературы), дана в приложении к книге — GRAY-SMITH, Rowland, — God in the Philosophy of Schelling. Privately printed — Univ. of Pennsylvania Phil. dos. diss. 1933, 120 p.

В. Основные направления изучения Шеллинга в иностранной буржуазной литературе

Белинский в письме к Н. А. Бакунину от 7 ноября 1842 г. пишет о Шеллинге как о «жалком, заживо умершем романтике» («Письма», т. II, стр. 317). Шеллинг еще жил, жил долго, а вся его философия была уже в прошлом. Понятно поэтому, что первым этапом в изучении Шеллинга нужно считать ту полемику, которая завязалась в связи с соотношением между Гегелевой и Шеллинговой философиями и приглашением Шеллинга в Берлин. Мы не можем привести здесь исчерпывающего списка всей той полемической литературы, которая являлась по этому поводу. Кроме памфлетов, которые обзреваются у Куно Фишера, можно указать еще:

Bedenken eines süddeutschen Krebsfeindes über Schelling's erste Vorlesung in Berlin, Stuttgart 1842, 29 S.

GLASER, — Schelling und die Offenbarung. Kritik der neuesten Reactionsversuche gegen die freie Philosophie, Lpz. 1842.

MICHELET, K. L., — Schelling und Hegel, B. 1839.

MARHEINEKE, Ph., — Schelling und Hegel, В. 1839. Zur Kritik der Schellingischen Offenbarungsphilosophie. В. 1843, 66 S.

В качестве общего обзора соотношений между Шеллинговой и Гегелевой философией может служить книга одного из ближайших учеников и последователей Гегеля.

MICHELET, K. L., — Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule, В. 1843.

Верными поклонниками Шеллинга были норвежец Стеффенс и датчанин, знаменитый физик Г. Х. Эрстед (см. ниже), и равным образом в скандинавских странах раньше всего появились исследования по философии Шеллинга:

SCHROEDER, Er. Aug., — In theoriam libertatis Schellingianae commentatio, pars I, Upsala 1823.

LAURELL, — Specimen academicum de principio idealismi transcendentalis Schellingiani, Aboae 1826.

AZELIUS, F. G., — Von Schellings nya Lära, Upsala 1843.

LYNG, G. Vilh., Studier over Schelling, Christiania 1866, 68 S.

Смерть Шеллинга в 1855 г. послужила непосредственным поводом к появлению статей знаменитого филолога Августа Бека и первого исследователя шеллингианства в Германии Губерта Беккерса:

BOECKH, A., — Ueber Schellings Verhältnis zu Leibniz, «Monatsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1855» (Kleine Schriften, II B.).

BESKERS, Hub., — Fr. W. J. von Schelling. Denkrede, München 1855.

Первым уделяет значительное внимание Шеллингу в своих исследованиях известный историк новой философии Иоганн Эдуард Эрдманн:

ERDMANN, J. E., — Ueber Schelling, namentlich seine negative Philosophie, Halle 1857, 68 S.

ERDMANN, J. E., — Schellings Philosophie der Mythologie, «Zsch. f. Phil. und philos. Kritik», XXVII (1858), S. 165—193.

Через год появляется первая монография, посвященная избранной потом теме — соотношению между Шеллингом и немецкой романтикой: NOACK, L., — Schelling und die Philosophie der Romantik, В. 1859, 524 S.

К более позднему времени относится также рассматриваемая весь ход развития Шеллинговой философии в целом работа — BESKERS, Hub., — Schellings Geistesentwicklung in ihrem innersten

Zusammenhänge, München 1875 (направление спиритуалистическое: понятия свободы и духа признаются центральными для всего хода развития Шеллинга).

Опубликование в конце 60-х и начале 70-х гг. переписки Шеллинга в трех томах и переписки Каролины Шлегель-Шеллинг — в двух сделали возможным появление известной монографии Куно Фишера (см. русский перевод). Однако она сложилась не сразу в своем нынешнем составе. Основной текст — изложение «отрицательной философии» Шеллинга впервые увидел свет в 1872 г., биографическая часть была присоединена к изданию 1877 г. и наконец только в 1894 г. Куно Фишер дал очерк религиозно-философских учений Шеллинга позднейшей поры.

К 80 гг. относится появление двух обширных монографий, посвященных философии Шеллинга. Одна из них — трехтомник Франца (Кетен 1879/1880) в центре внимания ставит «философию откровения» (т. II) и «философию мифологии» (т. III), «ранний» же и «средний» Шеллинг затрагиваются лишь мимоходом в качестве подготовительных ступеней для позднейшей поры. Работа, носящая характер по преимуществу пересказа посмертных произведений Шеллинга, посвящена Рихарду Вагнеру.

Большую ценность по своей тематике могла бы представить вторая монография, если бы только ее автор — Гроос — не принадлежал к числу самых ярых адептов христианского идеализма:

G R O O S, Carl, — Das reine Vernunftwissenschaftliche System. Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie, Heidelberg 1882.

Не только изложение, но также известную критику учения Шеллинга о всеединстве пытается дать G E B E L, R., Schellings Theorie vom Ich des All-Einen und deren Widerlegung, Lpz. I.-D. V. 1885. Почти в конце века появляется лучшее, что вообще дала небогатая сама по себе буржуазная литература о Шеллинге. Мы имеем в виду исследование Эдуарда фон-Гартмана, прославившегося в свое время своей «философией бессознательного»: H A R T M A N N von, Eduard, — Schelling's philosophisches System, Lpz. N. Haacke 1897, 224 S.¹

¹ Гартман уже и раньше писал о Шеллинге, см. Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer, В. О. Löwenstein 1869, 62 S. (первоначально в т. III стр. 273—333 «Philos. Monatshefte», позже вошло в «Gesammelte Studien und Aufsätze» В. 1876).

Ср. также сжато написанную главу о Шеллинге в «Истории метафизики» того же автора (Собр. соч. т. XII).

Гартман отказывается от обычного для буржуазных исследователей раздробления Шеллинга на «периоды» и распределяет материал тематически, по проблемам. Он убедительно показывает, что те трудности, которые встретил на своем пути Шеллинг, должны были бы заставить его перейти от «трансцендентального идеализма» к «трансцендентальному реализму».

Популяризацией философии Шеллинга в последней четверти истекшего века занимались всякого рода представители протестантизма, вроде напр. Пфлейдерера (юбилейная речь, сказанная в память Шеллинга в Иене в 1875 г. — Штуттгарт 1875, 68 стр.) или Дрекса — «Значение Шеллинга для нашего времени» («Прусские Ежегодники» 1898, № 2, стр. 281—294).

В конце 10 гг. нашего века начинаются разговоры о возрождении Шеллинга под лозунгом «Вперед и ввысь — к идеализму», но все эти потуги реставрировать Шеллинга производят крайне жалкое впечатление. Так, авторы руководящих статей в Шеллинговском номере «Z. f. Phil. und philos. Kritik» В. 131 (1908). Н. 2 (выпущенном в свет в связи с появлением трехтомного «Собрания избранных сочинений Шеллинга») ничем конкретным не могут обосновать «нужности» философии Шеллинга для XX в. Ант. Корван в статье — «Шеллинг и философия современности» (там же, стр. 149—156) не находит ничего лучшего, как повторить вкратце основные положения уже указанной нами выше монографии Эдуарда Гартмана.

Главными деятелями на поприще воскрешения Шеллинга для XX в. выступают Фукс и Отто Браун. Оба они проникнуты эклектическим идеализмом Эйкеновского типа («философия жизни» в виде неопределенной жизненной философии и идеалистическое истолкование развития гуманитарных знаний).

Среди специальных исследований о Шеллинге в начале XX, как и в конце XIX в. первое место по количеству занимают работы, посвященные «положительной философии» и религиозно-философским воззрениям германского философа. В начале XX в. все эти тенденции, ранее локализовавшиеся на изучении последнего периода Шеллинговского философствования, начинают распространять свое действие и на общий подход к Шеллингу, опираясь на ряд общих работ, посвященных изучению немецкой романтики с идеалистически-мистических позиций (Рикарда Хух, Оскар Вальцель, «Философия романтики» Кирхера, вышедшая в Иене в 1907 г., работы Иоахими-Дегеса и Иоэля, у нас — Жирмунского). С другой стороны, начинает подавать голос и чисто церковная мистика нео-

протестантизма. Так, один из «творцов» нынешней «диалектической теологии» Пауль Тиллих в 1911 и в 1912 гг. публикует по работе, посвященной религиозно-философским взглядам Шеллинга.

Послевоенная немецкая литература являет собой во всяком случае несравненно более «красочную» картину, нежели бесплодные потуги воскресить Шеллинга гуманитарных идеалистов начала века¹. После смерти Отто Брауна наиболее подающим надежды шеллинговедом считается Иост. Шеллинга он старается возможно больше приблизить к Платону, см. J O S T, J., — Die Bedeutung der Weltseele in der Schellingischen Philosophie im Vergleich mit der platonischen Lehre. Bonn 1929.

На потребу крайнего спиритуализма идет книжка — S T A M M, Erna, — Der Begriff des Geistes bei Schelling, Diss. Göttingen 1930, 194 S.

Если раньше, разбивая философский путь Шеллинга на четко разграничивающиеся между собой периоды (таких периодов насчитывали прежде до 7, Куно Фишер сократил число их), мы получали возможность отделить зерно рациональной истины от позднейших мистических бредней — в современной немецкой литературе сейчас признается необычайно «плодотворным» новый подход к Шеллингу, позволяющий воспринять его в качестве единой последовательно развертывающейся идеологии. D O N A Y, W., — Der Einheitspunkt in Schellings Philosophie, Bonn 1929. Теософские тенденции у Шеллинга, связывая их с общей историей мистики, подчеркивает L E E S E, Kurt, — Von Jakob Böhme bis Schelling. Eine Untersuchung zur Metaphysik des Gottesproblems, Erfurt, K. Stenger 1927, 72 S. («Weisheit und Tat», 10, Н.). Проблеме «мифа» у Шеллинга посвящают свои работы Альвон (1927), Деккер (1930) и Шретер (1932).

Совершенно особняком среди этой идеалистической мистики стоит брошюра реалистически настроенного Э. Бехера — B E C H E R, Erich, Fr. W. J. Schelling, Langensalza 1928, 20 S. (Fr. Mann's Päd-

¹ В Кабинете философии Ленинградского отделения Института философии АН СССР до 1-го апреля 1936 г. было зарегистрировано 46 иностранных работ о Шеллинге, не вошедших в библиографический обзор последнего издания соответствующего тома Ибервега (1923). Из этих 46 работ «философии религии» Шеллинга посвящено 19 номеров (из них специально мифу — 4 номера), натур-философии — 7, эстетике — 6. Три работы (Иегера 1917 г., Фюрта 1929 г. и Рихтера от того же года) посвящены сопоставлению Шеллинга с Бергсоном.

gogischer Magazin). Подготовкой фашизации Шеллинговой философии можно считать статью — SCHROETER, M., Schelling — Wegbereiter zum neuen Deutschland, «Die akademische Rundschau», VII. B. (1926), № 23/24.

Важно отметить, что в самое последнее время представители «философии существования» — этого наиболее фашистского крыла буржуазной гносеологии — берутся за истолкование в своем духе Шеллинговой «онтологии»: JANKÉLÉVITSH, V. — L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling, P. F. Alcan 1933, 357 p., 45 fr., R. — «Scientia» 1933, №11; SCHILLING, K. — Natur und Wahrheit. Untersuchung über Entstehung und Entwicklung des Schellingschen Systems bis 1800, München, Ernst Reinhardt 1934, 141 S. R. — G. N. Dolson, «Philos. Review» v. XLIV (1935), № 5 (№ 263), p. 507. Это направление подвергается критике в статье — ВЕСК, Maximilian, — Kritik der Schelling-Jaspers-Heidegger'schen Ontologie, «Philosophische Hefte» 1934, H., 3/4, S. 97 — 164.

Нужно еще отметить, что, помимо специальных немецких работ, посвященных философии Шеллинга, очерки философской системы последнего даются в третьем томе «Истории теоретико-познавательной проблемы» Э. Кассирера (1920), в конце первого и в начале второго тома работы Кронера — «От Канта к Гегелю» (1921—1923) и в первом томе «Истории немецкого идеализма» Николая Гартмана (1927). Все эти работы складывались тогда, когда их авторы превращались из «бывших нео-кантианцев», исходивших от Канта, в приверженцев более последовательного идеализма, типа Шеллинга-Гегеля.

За пределами Германии о теоретической философии Шеллинга писали: WATSON, John, — Schelling's transcendentaler Idealismus, Chicago 1882, R. — Z. f. Philos. und philos. Kritik, B. LXXXIII (1883), S. 145—150.

DEWING, A. S., — The significance of Schelling's theory of knowledge, «Philos. Review» 1910.

BRENIER, E., — Schelling, P. 1912, VII 314 p.

Интересно отметить также японскую статью о Шеллинге:

АКАМАТА, М., — Schelling no Tetugaku hôhô ni tuite. Япон. (иерогл.) О методе Шеллинговой философии. «Tetugaku-kenkyû» Kyoto 1929, H. 6 (June) журнал «Философские исследования».

Индусу принадлежит работа — CHOUNDHURY, Jagath, — Das Unendlichkeitsproblem in Schellings Philosophie. Diss. phil. B. A. Collignon 1926, 77 S.

3. Эстетика Шеллинга

ZIMMERMANN, R., — Schellings Philosophie der Kunst. Ein Nachtrag zu meiner Geschichte der Aesthetik, Wien 1875, 52 S. (см. также в Sitzungsberichte der Kaiserlichen Wiener Akademie der Wissenschaften, philos.-histor. Klasse, B. 80, S. 627—676).

Хотя старая, но ценная работа. Автор выпустил свою «Историю эстетики» в то время, когда еще не были опубликованы Шеллинговские «Лекции по философии искусства»; в данной работе он старается дополнительно использовать вновь опубликованный материал.

BATTIN, V. F., — Das ethische Element in der Aesthetik Fichte's und Schelling's, Diss., Jena 1901, 37 S. Влияние Эйкена.

ADAM, M., — Schelling's Jenaer-Würzburger Vorlesungen über Philosophie der Kunst, Diss., Erlangen 1907.

ADAM, M., — Schellings Kunstphilosophie. Die Begründung des idealistischen Prinzips in der modernen Aesthetik, Lpz. 1907, VII + 88 S. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 2 H.) R. — Vierteljschr. f. wissensch. Phil. 32 B. (1908), S. 275; Z. f. Phil. 131 B. (1908), S. 186.

HOFFMANN, Karl, — Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schellings System des transcendentalen Idealismus, Diss. Bern 1907, 68 S. (Berner Studien zur Philosophie hgg. von L. Stein, LIII B.).

KINKEL, W., — Schellings Rede über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur, «Z. f. Philos. und philos. Kritik», 131 B. 2 H., S. 141—149.

Автор — верный последователь Германа Когена.

FAGGI, A., — Schelling e la filosofia dell'arte, Modena 1909.

BRÜSTIGER, C. N., — Kants Aesthetik und Schellings Kunstphilosophie, Lpz. 1912.

BERWIN, Beate, — Das Unendlichkeitsproblem in Schellings Aesthetik, Diss., Lpz. 1912, 60 S. Ученица В. Виндельбанда.

FUHRMANN, M., — Schellings Kunstphilosophie und ihre Beziehungen, I.-D., Lpz. 1921 (на пиш. маш.).

STEINKRUEGER, August, — Die Aesthetik der Musik bei Schelling und Hegel, Bonn 1927, IV + 283 S. (I.-D.).

SCHRADER, Hildegard, — Das Wesen des Schönen bei Schelling im Vergleich zu Kants Kritik der Urteilskraft, Diss., Helmstedt 1933, 47 S.

GIBELIN, J., — L'esthétique de Schelling d'après la Philosophie de l'art, P. 1935. LVI + 335 p. («Bibliothèque de l'histoire de la philosophie»).

С. Тематический обзор иностранной литературы, посвященной Шеллингу

1. Эволюция и периодизация Шеллинговой философии

За последние годы буржуазные исследователи склоняются к той точке зрения, что Шеллинг непосредственно (без посредствующего звена в виде «наукословия» Фихте) связан с Кантовой философией. Шеллингианскую философию изображают в виде синтеза Канта с общим мировоззрением романтики и за основной отправной пункт для философского развития Шеллинга принимают «Критику способности суждения».

Независимость от Фихте и самостоятельность первой фазы философствования Шеллинга устанавливаются обычно на основании недавно опубликованных писем Фихте к Нитгаммеру:

Schelling's Beziehungen zu Niethammer vor seiner Berufung nach Jena. Nebst 46 unedirten Briefen Schelling's aus den Jahren 1795—1798, I.-D. vorgelegt von Georg Dammköhler, Lpz. 1913, 104 S.

BR A U N, Otto,—Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800—1810, Lpz, 1906, 76 S.

SCHROETER, M.,—Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung — Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, Diss. Jena 1908.

CROCE, B.,—Dal primo al secondo Schelling, «Critica» 1909.

GEWÜRZ, Salomon,—Studien zur Entwicklungsgeschichte der Schellingschen Philosophie unter besonderer Berücksichtigung seiner Beziehung zu Fichte, Diss. Frankfurt 1910.

METZGER, W.,—Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802, Heidelberg 1910.

SCHERTEL, E.,—Schelling's Metaphysik der Persönlichkeit, Diss. Jena 1911.

Шертель решительно настаивает на том, что философия Шеллинга представляет единое органическое целое, а потому высказывается против какой бы то ни было ее периодизации.

KERLER, Dietrich, Heinrich,—Die Fichte-Schelling'sche Wissenschaftslehre. Erläuterung und Kritik, Ulm 1917.¹

HORNEMER, Martha,—Die Identitätslehre Fichte's in den Jahren 1801—1806 in ihren Beziehungen zu der Philosophie Schelling's, Lpz. F. Meiner 1925, 46 S.

¹ Юношеское произведение Керлера (1882—1921), впоследствии развившего собственную метафизическую систему.

STEFANSKI, Georg, — Das hellenisch-deutsche Weltbild, Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings, Bonn, F. Cohen 1925, 226 S.

DEKKER, Gerbrand Jan, — Schellings letzte Wandlung. Diss. Erlangen R. Oldenbourg 1927, 170 S.

DEKKER, Gerbrand Jan, Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung, München 1930, XVII + 220 S.¹

ZELTNER, Herrmann, — Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem, Heidelberg, Carl Winter 1931, VIII + 128 S. R.— A. Koyré, «Revue philos. de la France et de l'étranger» 1933, n. 1, p. 145.

KOEHLER, Erich, — Schelling's Wendung zum Theismus. Versuch einer Erläuterung Schelling's Gottesbegriffs in den Stuttgarter Privatvorlesungen, I.-D. Buchdruck. Paul Luck 1932, 38 + 2 S.

2. Шеллинг и немецкий романтизм

(приводятся только специальные работы, непосредственно касающиеся учения или личности Шеллинга)

KLAIBER, J., — Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, Stuttgart 1877, 213 S.

BRAUN, Otto, — Die romantische Bewegung in der Jugendphilosophie Schellings und Schleiermachers, «Religion und Geisteskultur» 1911, № 5.

STEFANSKI, Georg, — Das Wesen der deutschen Romantik, Stuttgart 1923.

KNITTERMAYER, H., — Schelling und die romantische Schule, München, Reinhardt 1929, 487 S., «Geschichte der Phil. in Einzeldarstellungen», VII Abt., I B.

WESSELY, F., — Die Bedeutung des Pietismus für die Romantik und besonders für Schelling, Bonn 1931.

KEIN, Otto, — Die Universalität des Geistes im Lebenswerk Goethe's und Schelling's. Im Zusammenhang mit der organisch-synthetischen Geistesrichtung der Goethezeit, B. Junker & Dünnhaupt 1934, 520 S.

¹ Голландцем Деккером была найдена тетрадь, относящаяся примерно к 30-м гг. XIX в. и представляющая запись лекций Шеллинга, дающих «Философию откровения» и «Философию мифологии» в их первой редакции. Первая работа Деккера является филологическим исследованием, сводящимся к сравнению этой записи с текстом посмертного издания «Лекций», на основании чего во второй книге устанавливается ряд общих выводов относительно эволюции взглядов Шеллинга в последний период его философствования

GIBELIN, J., — L'esthétique de Schelling et l'Allemagne de m-me de Stael, P. H. Sapia 1935 (9/VIII 1935), XV + 96 p. («Bibliothèque de la Revue de littérature comparée», t. 96).

KEIN, Otto, dr., Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling, B. Junker & Dünnhaupt 1935, 131 S. — Neue deutsche Forschungen, Abt. Philosophie, VI. B. (XVI. B. der Gesamtreihe).

4. *Натур-философия Шеллинга*

SCHLEIDEN, M. J., — Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft, Lpz. 1884, 87 S.

Знаменитый ботаник подвергает разгрому натур-философию с точки зрения «позитивной науки» (ср. у нас Костычева).

MATTER, A. I., — Schelling ou la philosophie de la nature et la philosophie. P. 1845.

STALLO, J. B., — General principles of the philosophy of nature, Boston (Mass.) 1848.

Автор из приверженца натур-философии превратился впоследствии в махиста чистой воды (см. его книгу «Основные понятия современной философии»).

OERSTED, Hans Christ., — Der Geist in der Natur, Kopenhagen 1849.

KOEBER, R., — Die Grundprinzipien der Schellingschen Naturphilosophie, B. 1881.

HEUSLER, — Schelling's Entwicklungslehre, «Rheinische Blätter für Erziehung und Unterricht» 1882, S. 524—554.

MAYER, G., — Das Verhältnis der Entwicklungstheorie in Schelling's Naturphilosophie zum Darwinismus, Programm, Görlitz 1906.

CLOSS, O., — Kepler und Newton und das Problem der Gravitation in der Kantischen, Schellingschen und Hegelschen Naturphilosophie, Heidelberg 1908.

WERNER, A., — Schellings Verhältnis zur Medizin und Biologie, Diss. Paderborn 1909.

METZGER, Wilh., — Schelling und die biologischen Grundprobleme, «Archiv f. Gesch. der Naturwissenschaften und Technik», II B., S. 159 squ.

ZOECKLER, K., Der Entwicklungsgedanke in Schellings Naturphilosophie, «Archiv f. Gesch. der Philos.» 1915 (Diss. Giessen).

IHMEL, Carl., — Die Entstehung der Natur nach Schelling, Darwin und Wundt. Eine Vorlesung über den Entwicklungsgedanken, Lpz. 1916.

L I M H A R D, F., — Von Schelling zu Darwin, Stuttgart, 1919.

L O S A C C O, M., — Filosofia della natura secondo Schelling, «Cultura Filosofica» 1910, № 4.

L O S A C C O, M., — La filosofia naturale della Schelling e le nuove correnti del pensiero, «Rivista di Filosofia», t. III (1911).

W E I Z S A E K E R, V., von, — Kritischer und spekulativer Naturbegriff, «Logos», VI B. (1916).

S A M H A B E R, E., — Schellings Naturphilosophie, I.-D., München 1922, 31 S.

R U E M E L I N, Frank, — Schellings Naturphilosophie in ihrer Wirkung auf die liberale Staatslehre, Diss., Karras, Kröber und Nietschmann, 1925.

M A R T I, Fritz, — Some remarks on Schelling's Philosophy of nature — Доклад, прочитанный 24 декабря 1934 г. на 34-й сессии «Eastern Division of the American Philosophical Association», «Journal of Philosophy» 1934, № 25, p. 689, 700.

Натур-философии Шеллинга в ее взаимоотношениях с натур-философией Гегеля посвящен ряд приложений в двухтомной работе известного французского философа Э. Мейерсона — «De l'explication dans les sciences», P., Librairie Payot, 1922, 2 éd., 1927 (см. приложения: IX. Гегелианцы и натур-философия Гегеля, X. Натур-философия и ход научного развития, XI. Гегель, Шеллинг и химические теории, XIV. Гегелевская диалектика опыта, XV. Шеллинг, Гегель и В. Кузен, см. т. II, стр. 417—431).

При изучении натур-философии Шеллинга в качестве общих пособий могут служить книги:

H I R S C H, August, — Geschichte der medizinischen Wissenschaften in Deutschland (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, Neuere Zeit, XXI B.), 1893, S. 374—419.

S I E G E L, Carl, — Geschichte der deutschen Naturphilosophie, Lpz. 1913, XV + 390 S. Шеллингу посвящены здесь стр. 182—221.

5. Философия истории Шеллинга

L I S C O, Heinrich, — Die Geschichtsphilosophie Schellings 1792—1809, I. D. 1884, 63 S.

M E H L I S, Georg, — Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804, Heidelberg 1907.



УКАЗАТЕЛИ

к «Системе трансцендентального идеализма»

(Составил И. Колубовский)

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абсолют (ср. безусловное, бог, бытие абсолютное) — *а-ное* и интеллигенция — 355: *а.* в истории — 356; *а.* — основа гармонии между сознательным и бессознательным — 377.

Абстракция — обособление действия от создаваемого именуется *а.* — 227; первоначальная *а.* — 229; эмпирическое *а.* — *вание* в своем противопоставлении высшему (трансцендентальному) — 234, 236; трансцендентальная *а.* — предпосылка *а.* эмпирической — 250, 251, 253; трансцендентальная *а.* и суждение — 240, ср. трансцендентальная *а.* — 233, 242—243, 251, 253; абсолютная *а.* как начало всякого сознания — 263; ср. 264.

Автономии принцип — расширяется до принципа всей философии в целом — 267.

Аксиомы, гласящие о времени — 245.

Акт (ср. *Самосознание*, *Деятельность*) — все в мышлении оказывается *а.* — 46; *я* представляется *а.*, чистым действием — 50; *а.*, при помощи которого само себе тождественное мышление становится объектом для самого себя — 56; самосознание, как единственный абсолютный *а.* — 79; абсолютный синтез, как абсолютная действительность — 85; дедукция этого единого абсолютного *а.*: предварительное замечание — 79—80; сама дедукция — 80—87; дедукция промежуточных звеньев (как бы отдельных *а.*, на которые разлагается *а.* абсолютный) — 87—92; *а.* как произвольный, так и непроизвольный предполагает уже ограниченность (сознание) — 88; *я* обязано своим существованием лишь собственному действию — 89—90; окончательный *а.*, при помощи которого ощущение оказывается полностью положенным в *я* — 117; первый *а.* нашего объекта *я*, при котором оно является одновременно субъектом и объектом, но только для нас, а не для самого себя — 159; последний *а.*, при помощи которого интеллигенция должна обрести завершённую осознанность — 221; *а.* — *ы*, носящие аналитический характер — 226—227; абсолютно свободный *а.* — 316; *а.* самосознания — 396—397.

Акциденция — в качестве чего-то безусловно случайного и входящего — 182; неразрывная связь *а.* с субстанцией — 182, 186, 188; связь *а-ного* со временем — 183—183; одна *а-ность* как основание другой — 187—188; в причинной связи — действием оказывается *а.* — 190.

Анализ — точка зрения *а.* совпадает с точкой зрения рефлексии — 227; *а.* математический нового времени — 242.

Априори-апостериори — априорное требует перехода в область того, что лежит за гранями обыденного сознания — 255; теоретическую философию в целом следует завершить исследованием того различия, которое существует между *а.-а.* — 255—260; существуют априорные понятия, но нет никаких прирожденных — 257; в отношении объекта философии не может иметь места ни априорность ни апостериорность — 260.

Арифметика целиком опирается на формы времени — 245.

Атеизм — 353.

Атомизм — 163.

Аффицирование (ср. примеч. № 8, стр. 412) — воздействие вещи в себе — 99; я чистое преднаходит себя аффицированным — 100; воздействие извне не может претворяться в представление или знание — 103; при реальном отрицании деятельности мы приходим к *а.* — 110; взаимодействие между аффицированностью и деятельностью — 121; достигнуть свободы я могу лишь благодаря *а.* извне — 284; непосредственность *а.* нас вещами — 279.

Безусловное (ср. Абсолют) — в качестве безусловного постигается мною только то, знание чего обуславливается исключительно субъектом, а не объектом — 41; *б.* нельзя искать в вечности — 49; *б.* нечего искать в мире объектов — 50.

Бесконечность я для самого себя обозначает *б.* его для самозерцания — 70, стремление к самозерцанию полагается *б-ным* — 119; в единый акт включается *б.* действий — 86; *б.* чужда какая бы то ни было направленность — 148; временная *б.* — 203; благодаря свободе перед идеальным я непосредственно раскрывается *б.* — 300: созидающее созерцание единственно позволяет представлять *б-ное* в конечном — 243—244; цель науки как бесконечное задание — 389; всякое произведение искусства знаменует *б.* — 392.

Бескорыстие — индивидуальная сторона чистого воления, как самоопределения *я*, сводится к бескорыстию с точки зрения морали — 319.

Бессознательное — возникновение чего-то *б.* — 346; *б.* должно обеспечивать внешний успех всех моих действий — 348; *б.*, или объективное, во всяком действии — 353. Ср. также Тождественность сознательного и *б.* Деятельность *б-ая*.

Благо — единственное и высшее *б.* — господствующая во внешнем мире чистая воля — 328.

Блаженство — стремление к *б.* — влечение столь же неизбежное, как и само сознание свободы — 319; понятие *б.* сводится к тождественности независимого от воления с самим волением — 327; *б.* определяется чистой волей — 328.

Бог (божество) — *б-ство* единственный непосредственный объект нашего знания в системе догматизма — 132; беседа души с *б-ством* у Беркли — 259; *б.* не существует, если мы будем брать бытие в том смысле, в каком существует объективный мир — 356; пришествие *б-ства* — 358.

Болезнь — частичное и временное нарушение тождественности между организмом и интеллигенцией — 218—219; организм *заболевает*, ибо интеллигенция таковым должна его представлять — 220

Бытие само по себе равносильно *я* — 59; *б.* как преодоленная свобода — 60; *б.* — всего лишь заторможенная свобода — 65; *б.* (материя), рассматриваемое в своей созидательности, является знанием, знание, же взятое в качестве создания, это и есть *б.* — 103; *б.* (объективность) неизменно выражает лишь наличие ограничения в созерцающей или порождающей деятельности — 104; тождественность *б.* и деятельности — 257; искусство уверяет нас в абсолютной реальности высшего — *б.* 380.

Вещественность — 94.

Вещество вносится в природу ощущением (первая ступень созерцания) — 213.

Вещь — ложность дилеммы: все должно быть *в.* или ничем — 59; сами *в.* могут быть постигнуты лишь в качестве модификации различным образом ограниченной деятельности — 59; *в.* первоначально определяется безоговорочно в качестве абсолютной противоположности *я* — 126; *в.* получает лишь столько реальности, сколько ее убывает в самом *я* — 127; вторичные свойства *в.* — 303.

В. в себе — трансцендентальная философия никогда не берет за доказательство существования *в. в себе* — 18; *в. в себе* как предпосылка всякого опыта — 20; бессмысленно спрашивать о том, *я* — вещь ли *в себе* или явление — 58; противопоставление *я в. в себе* существует не для самого *я*, но полагается в *я* лишь для нас — 109; дедукция противоположности между *я* и *в. в себе* — 117; *в. в себе* как фиксация идеальной деятельности — 122; противостояние *я* и *в. в себе*, как результат витания между идеальной и реальной деятельностью — 125; *в. в себе* абсолютно и по природе своей отрицательна — 142; ограничение *я в. в себе* — 168—169; грань между *я* и *в. в себе* — 169; как и внешнее чувство, *в. в себе* не выступает в качестве акта — 172; введение *в. в себе* в сферу философских понятий — 173; бессмысленность вопроса о существовании *в. в себе* — 288.

Взаимодействие — как категория — 189—193; третья категория в разряде математических категорий уже предполагает *в.* — 239; объективация для *я* причинности осуществляется при помощи *в.* — 226.

В. между интеллигенциями — 273; это *в.* не есть единичный акт, но нечто длительное — 277, 278, 279, 286, 287, 288 сл., 293.

Влечение — страсть к познанию — одно из первоначальных *в.* интеллигенции — 281; *в.* — деятельность, непосредственно и без помощи какой-либо рефлексии проистекающая из чувства — 299 сл.; естественное *в.* — 313—314, 318, 319; *в.* как нечто чуждое абсолютной воле — 321, 329.

Внешний мир, вещи вне нас — нельзя привести ни одного выдерживающего испытания доказательства в пользу существования таковых — 16; положение о существовании вещей вне нас вовсе не сопровождается непосредственной достоверностью, но само и является этой последней — 17; положение: *вне нас* существуют *вещи* на взгляд трансцендентального философа может быть достоверным лишь в силу тождественности с положением: *я существую* — 17; самое несомненное существование *вещей вне нас* — 26; откуда берется иллюзия *не-я* — 102; почему интеллигенция принимается рас-

сма­тривать пред­ме­ты в каче­стве *вне­шних себе* — 229; *в. м.* и интел­ли­ген­ция впер­вые про­ти­во­по­ла­га­ют­ся друг другу в соз­на­нии — 253; воз­дей­ствие на интел­ли­ген­цию *в. м.* — 258; об­ъек­тив­ный мир воз­ник­ал у нас в силу со­вер­шен­но сле­по­го ме­ха­низ­ма, свой­ствен­но­го интел­ли­ген­ции — 360; *в. м.* как аб­со­лют­но об­ъек­тив­ное — 397; *в. м.* и во­ля — 326, 327.

Внутреннее — *вне­шнее* — раз­де­ле­ние на *в.* — *в. в я* — 83; обра­ще­ние во­ли на не­что *вне­шнее* — 315; ср. 316.

Возвышенное — 385.

Возможность — дей­стви­тель­ный и *воз­можные* пре­ди­каты — 48; если ре­флексия обра­ща­ет­ся од­но­вре­мен­но на об­ъект и на ре­аль­ную (сво­бод­ную) дея­тель­ность, то воз­ник­ает ка­те­го­рия *в.* — 254; в пер­во­на­чаль­ном ме­ха­низ­ме соз­на­ния ни один об­ъект не вы­сту­пает в каче­стве *воз­можного* или *не­воз­можного* — 239—240; по­ня­тие *в.* у Кан­та — 240; *в.* ре­а­ли­за­ции об­ъекта — 275; сфе­ра *в-*ного без­гра­нич­на — 283; *в.* в об­ла­сти мо­раль­ной — 283.

Воля — само­оп­ре­де­ле­ние интел­ли­ген­ции имену­ет­ся *в.* в са­мом об­щем смы­сле это­го сло­ва — 264 сл.; по­ня­тие *в.* воз­ник­ает у меня в силу дей­ст­во­ва­ния не­ко­то­рой иной интел­ли­ген­ции — 275; что­бы во­обще иметь *в.*, я дол­жен иметь *в.* к че­му-то оп­ре­де­лен­но­му — 282; в *в.* интел­ли­ген­ция од­но­вре­мен­но и ре­а­ли­зу­ет и иде­а­ли­зи­ру­ет — 290; *в.* пред­став­ля­ет­ся та­ким дей­ст­ви­ем, бла­го­да­ря ко­то­ро­му само созер­ца­ние пол­но­стью охва­ты­ва­ет­ся соз­на­нием — 295; за­дача Е — об­ъяс­не­ние то­го, ка­ким об­ра­зом *в.* при­об­ре­тает об­ъек­тив­ность для *я* — 296—326; *в.* пер­во­на­чаль­но с неиз­бе­ж­но­стью ус­тре­м­ля­ет­ся на внеш­ний об­ъект — 296; по­че­му вся­кое созидание вы­сту­пает для нас в ви­де *в.*, фор­ми­ру­ю­щей и обра­зу­ю­щей об­ъект — 297; *во­ле­ние* — 298—299, 319, ср. 22—23; *во­ле­ние* в себе — 315; вся *в.* в це­лом — 315, 316, 326; об­ъек­тив­ная сто­ро­на в *в.* — 315; об­ъект иде­аль­ной дея­тель­ности в *в.* ока­зы­ва­ет­ся не чем иным, как са­мим чистым само­оп­ре­де­ле­нием или са­мим *я* — 316; *в.* еще нет во влече­нии — 318—319; сво­бо­да *в.* — 320; аб­со­лют­ный акт *в.* — 321, аб­со­лют­ная *в.* — 322, 323—324, 399; оп­ре­де­лен­ность *в.* лишь в од­ном от­но­ше­нии — 326; чистая *в.* не в со­сто­я­нии стать об­ъек­том для са­мой себя, не ото­ждеств­ля­я себя с внеш­ним миром — 327, ср. 328.

Воображение — эстетический акт *в.* — 25, ср. 373—391; сила *в.* как дея­тель­ность, ви­та­ю­щая между ко­неч­ным и бес­ко­неч­ным — 297—298; сила во­об­ра­же­ния как уди­ви­тель­ная твор­че­ская спо­соб­ность (окон­ча­тель­ная фор­му­ли­ровка) — 391.

Воспитание — дли­тель­ное воз­дей­ствие на меня дру­гих интел­ли­ген­ций — 287 — 288.

Время (вне­вре­мен­ность) — из­веч­ность акта са­мо­соз­на­ния — 59; *я*, по­ме­щен­ное в поток вре­мени, ока­зы­ва­ет­ся по­сто­ян­ным пе­ре­хо­дом от од­но­го пред­став­ле­ния к дру­го­му — 89; в лю­бой мо­мент *в.* *я* воз­ни­каю на­по­доб­ие сво­его из­на­чаль­но­го воз­ник­но­ве­ния — 90; в *я* да­ет­ся сразу все, что мы мыс­лим во вре­мен­ной по­сле­до­ва­тель­но­сти — 102; бла­го­да­ря раз­ли­че­нию между по­ло­жи­тель­ной и от­ри­ца­тель­ной на­прав­лен­но­стью *в.* впер­вые воз­ник­ает для *я* в каче­стве та­кого — 149; *в.* вы­сту­пает в каче­стве од­но­го толь­ко мо­мента — грани — 178; чистое *в.* — 179; *в.* и про­стран­ство — 181—182; если бы *в.* за­сты­ло — 185; *в.* как грань между аб­со­лют­ной интел­ли­ген­цией и интел­ли­ген­цией

лигенцией себя осознающей — 202; абсолютная *в-ная* изначальность всякой интеллигенции — 202—203, 205—206; для *я* возникает *в.* в качестве абсолютной грани — 225; *в.* и пространство как объекты для *я* — 225; *в.* как абсолютно внутреннее чувство — 241; *в.* — основа для всей математики — 242; способность *в.* быть трансцендентальной схемой — 244; разные *в-на* — отрезки одного и того же абсолютного *в.* — 245; абсолютное *в.* это взятое единственно в качестве внутреннего чувства — 249; *в-менная* определенность вносится благодаря второй категории в каждом категориальном ряду — 254; «всегда» является синтезом *в.* вообще и определенного момента *в.* — 254; акт самосознания происходит вне всякого *в.* — 270; в процессе моей деятельности *в.* приобретает для меня сплошность — 301; влечение может проявлять себя только во *в.* — 301—302. См. также *Прошрое, Смена.*

Врожденные понятия у Локка — 259.

Вселенная как взаимодействие субстанций вообще — 197.

Всеобщее является созерцанием или созиданием — 235;

эмпирический способ усмотрения общего в частном — 236.

Вымысел (художественный) — мир *х. в.* — 391—392.

Гальванизм — 158, 215—216.

Гармония (предустановленная) — между миром идеальным и миром реальным — 22; смысл учения Лейбница о *п. и.* — 65 (см. также примеч.); *п. и.* с точки зрения трансцендентального идеализма в противоположность Лейбницу — 220, ср. также 272, 273, 274; *п. и.* нового рода в отношении объективности представлений — 279; *п. и.* отрицательного порядка — 280, 304, 325.

Внезапная *и.* между сознательной и бессознательной деятельностью — 377; чувство бесконечной *и.* — 379; *и.* субъективного и объективного — 394.

Г. необходимости и свободы, абсолютная и объективная — 361.

Гений — *и.* в отношении практических действий — 286; *и-сть* — действует без всякого содействия свободы — 378; *и-сть* — причина всякой объективности в искусстве — 382, 387; *и-сть* в отличие от только таланта или ловкости — 388; *и-сть* в науке — 388; идея *и-сти* — 400.

Геометрия — геометрия светового луча — 13; необходимость воззрительности для *и.* — 52; *и.* исходит не из теорем, а из постулатов — 53; *и.* основана на бесконечной делимости пространства — 237; почему *и.* допускает сведение к анализу — 242; в *и.* линия постулируется — 244.

Гилозоизм — абсурдность его как философской системы — 367; *и.* вновь приводит нас к трансцендентальному идеализму — 368.

Государство — федерация всех *и.* — 335; механизм *и-го* устройства — 331.

Государственный строй — 332.

Дальнейшее — 150, 151, 160.

Движение — самое наглядное изображение *д.* — линия — 205; возникновение на-ново и преодоление на-ново в каждый момент последняя основа для всякого *д.* — 206; софизм древних относительно *д.* — 242.

Двойственность — *д.* заложенная в природе — 56; изначальная *д. я* — 195; бесконечная *раздвоенность* противоположных деятельностей лежит в основе как философии, так и эстетического творчества — 390.

Десятичная система счета — 204.

Действительность — 254; благодаря свободе всего только возможное обретает *д.* — 283; не существуй никакой *д.*, не существовало бы и воли — 297.

Деспотизм — 330, 331.

Деятельность (*действование*, ср. *Поведение*) — понятие более высокое, нежели понятие вещи — 59; *я* первоначально является исключительно *д.*, но *д.* слепой — 65; в знании фиксируется наша свободная *д.* — 65; *д.* не подлежащая никаким ограничениям и *д.* ограниченная 65—66; превращения первой в последнюю как предпосылка самосознания — 67; *д.* идеальная (выходящая за полагаемый предел) и реальная (пресеченная) — 73, ср. дальше — 93—97; основанием для различия обеих *д.* является грань, полагаемая в *д.* реальной — 96, ср. 111—112, 113, 121, 142, 224, 290, 307; сочетание этих двух *д.* как противоположных — 315; *д.* идеальная оказывается бесконечным стремлением *я* объективироваться в качестве *д.* реальной — 97; принципом перехода от одной эпохи самосознания к другой служит идеальная *д.*, предполагаемая в качестве не допускающей никаких ограничений — 92; особая идеальная *д.*, при помощи которой *я* начинает себя созерцать в процессе порождения (166) это есть *д.*, соотносящая *д.* порождающую и *д.* простую — 167, две последние являются *д—стями* созерцающими — 168, соотношение между ними — 169—170; полагание пассивности в *я* может быть осуществлено лишь путем *д.* последнего — 110; созидющее действие как абсолютное соединение активности и пассивности — 115; *я* ограничивается лишь постольку, поскольку оно является деятельным — 116; активность и пассивность взаимно друг друга обуславливают — 117; взаимообусловленность между аффицированностью и *д.* — 121; отрицательная и положительная *д—сти* — 142—146.

Порождающая *д.* в ее противоположении простой *д.* — 167; *я* все созидает из самого себя — 257.

Д. продуктивная, как осознанное свободное *д-вование* — 22; *д—вование* как результат непосредственного самоопределения интеллигенции — 264; *д.* как воля — 264; *действующее* в нас при свободном деянии совпадает с тем, что в нас созерцает — 268; *действие* интеллигенции не может быть объяснено никакой предшествующей ей созидательной *д.* — 271; *д.* обязательно должна направляться на определенный объект — 280; *действующий* ни о чем не ведает: он лишь *действует* — 304; мое *д—вование* должно быть одновременно и созерцанием — 306; *д—вание* с самого начала должно быть знанием, созерцанием — 309, ср. 313, 326; идеальная сопричастующая в воле *д.* — 316; объективность *д—вания* — 347; *д—вание* всего рода в целом — 349; абсолютный синтез всех *действий*, лежащий в основе истории — 350.

Д. объективная, направленная на нечто отличное от воли и все ее наличное в противопоставлении идеальной *д.* самоопределения —

318 сл., 323—324; противоположность между двумя равно возможными рядами *действий* — единственное условие для объективизации абсолютного акта воли — 320; свободное *д-ние* — 359, 379.

Бессознательное, или объективное, во всяком *действии* — 353.

Д. бессознательная — 360, 368, 373 — 376, 397; *д.* эстетическая, как торжество *д.* сознательной и бессознательной — 23.

Вся градация разнообразных *д.* (резюме) — 397—398.

Динамика — пространственная заполненность представляется лишь степенью деятельности — 59; *динамическое* понимание материи — 147—152; *д* — *мический* процесс — 159, 161, 206. Ср. *Категории динамические*.

Догматизм — *д.*, для которого первоначально — бытие, обречен на уход в бесконечность в своих объяснениях — 35; позиция *догматика* — 37, 64, 69; при *д.* мы растворяемся в объекте рассмотрения — 98; *догматик* в его противоположности философу — 122—123; для *д.* остается непостижимым происхождение наших представлений о внешних вещах — 131—132.

Долженствование — 231, 276, 299, 321.

Достоверность — *д.* утверждения «вне нас существуют вещи» одного порядка с исходным полаганием «я существую» — 17; первый принцип трансцендентальной философии сводится к отысканию абсолютно достоверного — 20; обретая теоретическую *д.*, мы теряем практическую и наоборот — 22; из *д.* существования интеллигенции выводится *д.* существования других интеллигенций — 279.

Древний мир — 357.

Дуализм материи и духа — 162.

Дух — исконный механизм *д.* — 87; свойственные нашему *д.* исконные последовательность и связность — 108; деятельность *д.* одновременно как реальна, так и идеальна — 130; *д.* от века образует некий изолированный остров — 132; материя и *д.* — 162; бесконечное развертывание *д.* — 203; так называемая зависимость *д.* от материи — 218; высокие функции *д.* — 286; единый *д.*, творящий через всех — 354; Одиссея *д.* — 393.

Единство — тождественное, и синтетическое — 43; *е.* между понятием *я* и самим *я* — 47; категория *е.* — 247; *е.* лишь благодаря множеству превращается в число — 247.

Естествознание — очевидность, свойственная *е.* — 6; *е.* природу, или объективное, принимает за первичное — 12; всякому *е.* должна быть свойственна тенденция переходить от природы к интеллигенции — 12—13; *е.* и натур-философия — 13; догматизм подменяет философию *е* — *м* — 35; даже для *е.* материя не представляется чем-то исконным — 50; *е.* нарочно исходит из природы, как одновременно порождающего и порожденного — 306; история и *е.* (естественная история) — 336. Ср. также *Природа*.

Животный мир — 211.

Жизнь — нужно мыслить находящейся в постоянной борьбе с естественным ходом событий — 216.

Закон, закономерность — *з — сть* природы — 13, 313, 319—320, 357; *з — сть* созерцания — 399; *з — сть* действия — 267; *з — сть* историческая — 351.

Здоровья чувство — полное погружение интеллигенции в организм, или доступность всего организма для духа — 218.

Знание — всякое *з.* зиждется на соответствии между объективным и субъективным — 11 (знать можно только истинное — ср. *Истина*); *з.* обычное и трансцендентальное — 18; *з.* вообще как предмет рассмотрения для трансцендентальной философии — 19; настоящее *з.* предполагает совпадение противоположностей — 31; принцип системы *з.* должен заключаться внутри самого *з.* — 32; первоначальное *з.* заключается в самосознании — 34; *з.* обретает самостоятельность лишь в виду того, что мы подвергаем его рассмотрению исключительно постольку, поскольку оно обосновано — 36; изначальное содержание *з.* служит изначальной его формой и наоборот — 39; всякое истинное *з.* выходит за пределы тождественности — 42; действительно *з.*, опирающееся на предмет вне нас — 42; наше *познание* и эмпирично и априорно — 256; априорно все единое и нераздельное наше *з.* — 257.

Зрение — божественное чувство *з.* — 212.

Идеал — 299, 300, 303; его реализация — 337.

Идеализация — 267.

Идеализм — не может утверждаться на моменте исключительно только теории — 6; *и.* не приписывает абсолютности никакой субстанциальной или даже обладающей чертами личности сущности — 7; теоретическая философия совпадает с *и.* — 75; весь предшествующий *и.* не в состоянии был объяснить, как воздействие извне превращается в нечто мыслящее и деятельное — 124; *и.* и корреляция настоящего-прошлого — 203; ненастоящий *и.* — 130; проблема прошлого с точки зрения *и.* — 204.

Идеал-реализм, как взаимная обусловленность *и.* и *реализма* — 74; в системе трансцендентального идеализма заверченный идеализм должен быть в то же время и самым заверченным реализмом — 130; *я* оказывается реальным как раз в силу своей *идеальности* — 149; абсолютное действие интеллигенции как принцип объяснения для *идеалиста* — 199; созерцающее как одновременно и *идеальное* и *реальное* — 305.

И. трансцендентальный — 4, 7; трансцендентальная философия реализм претворяет в *и.* — 27; *и.* уже сформулирован в первом основоположении трансцендентальной философии — 63; существование в *я* двух родов деятельности, как доказательство *т. и.* вообще — 66; теоретическая философия совпадает с *идеализмом*, практическая — с *реализмом*, и лишь обе вместе в совокупности своей образуют наиболее законченную систему *т. и.* — 75; догматический *т. и.* — 105; философия, просто стремясь быть последовательной, превращается в *и.* — 132; Лейбницев *и.* ни в чем не расходится с *т. и.* — 162; органическая природа подтверждает *т. и.* — 208; *и. т.* и априори — 255; *т. и.* о тождестве субъективного и объективного — 307; общий принцип *т. и.* — 309; *т. и.* и реальность мира — 312. Ср. также — *Философия трансцендентальная*,

Измерения — три *и.* материи — 159; три категории общей физики определяют три *и.* материи — 215; одно *и.* времени — 188—189, 241—243, 246.

Иллюзия принятия объективного мира за объективный — 312.

Императив категорический — 313, 317, 399, ср. 26, 102.

Индивидуальность — я не просто выражение *и.* — 57; о выводе *и.* из акта самосознания вообще — 58; система ограниченности создает мою *и.* — 200; третья ограниченность ведет к *и.* — 278; синтез моей *и.* — 281, 283—284; ограниченность *и.* — 289, 317; *индивидуум* и род — 337, 353.

Интенсивность чистая — 173; экстенсивность, определяемая *и.*, и есть сила — 181; *и.* обратно пропорциональна экстенсивности — 259.

Интеллигенция (разумность, разумение) — я или *и.* как совокупность всего субъективного — 11; *и.* и природа — 12—13; объект трансцендентальной философии сводится целиком к деятельности *и.*, подчиненной определенным законам — 25; первоначальная двойственность, заложенная в природе, может быть объяснена лишь путем принятия природы за *и.* — 56; материя как модификация *и.* — 103; я принадлежу к известной степени разумности (*и.*) — 107; трансцендентальная философия рассматривает *и.* в становлении — 129; необходимость уяснения того, как *и.* бесконечно теряется в своих порождениях — 133; *и.* в своем созидании подобна природе — 133; я, возвысившееся до степени *и.* — 136, ср. 163, 164; акт, который является отправным для всей истории *и.* — 154; второй акт *и.* — 160; три акта построения материи соответствуют трем актам *и.* — 162; действия *и.* дедуцируются в качестве действий, а не понятий о действиях, или категорий — 165; для *и.* не существовало бы вообще объекта, если бы не было причинного соотношения — 185; *и.* как всего лишь *и.* — 188; для всякого сосуществования требуется акт *и.* — 191; новый свободный акт *и.* — 194; сущность и природа *и.* определяются исконным противостоянием — 194; *и.* никогда не может расширяться в бесконечность, обращаясь неизменно на самое себя — 195; *и.* существует не во времени — 198; абсолютная *и.* и абсолютный синтез — 200; определенность *и.* — 201; для абсолютной *и.* все существует сразу — 201, 203; *и.* и порождение прошлого-настоящего — 204—205; эмпирическая *и.* обязана выйти из вневременности — 205; в смене *и.* учитывает себя самое, как действительность — 206—207; любое растение — символ *и.* — 208; *и.* должна созерцать смену в качестве чего-то в себе замкнутого — 208; что следует из органичности *и.* — 209; *и.* в качестве бесконечного стремления к организованности — 210; *и.* должна себя созерцать в качестве живого существа — 212; творческое отображение *и.* в органической природе — 213; предел организованности для *и.* — 214; *и.* оказывается не чем иным, как развертыванием первоначальных представлений — 216; *и.* не свободна, но ограничена своими законами — 218; *и.* организм — 219—220; завершение *и.* — 221; *и.* обособляет самое себя — 227; объект и *и.* — 228; необходимость полагания в *и.* чего-то высшего — 234; действие абсолютное по отношению к деятельности *и.* — 251; *и.* выступает в качестве ограниченной созидующим созерцанием — 252; впервые противоплагаются друг другу в сознании объективный мир и *и.* — 253; не по-

нятия (прирожденные, основные) внедрены в *и.*, но они сами ее и составляют — 258; глубочайшая основа *и.* сводится не к чему иному, как к исконой действительности — 264; *и.* становится сама для себя объектом лишь посредством воли — 265; вечно оканчивающееся неудачей стремление *и.* осознать свою деятельность в качестве таковой — 268; *и.* отныне не прекращает больше своей созидательной деятельности — 269; созидательная деятельность *и.* как свободного самоопределения (270—272) ведет к представлению о взаимодействии *и.* — 272—288, ср. 325; в воле *и.* одновременно и реализует и идеализирует — 290; наружу выявившаяся (в произведении искусства) *и.* — 292; представление о чем-то вне меня возникает лишь благодаря воздействию *и.* на меня или же на объекты чувственного мира — 293; сколько *и.*, столько же имеется непреходящих установок, благодаря которым мир становится объективным для индивидуума — 294, ср. 295; каждая отдельная *и.* в качестве момента божества, морального миропорядка — 348; объективность, общая всем *и.* — 349; извечно и единственно для всех *и.* объективным представляется закономерность природы, или созерцания — 350; *и.* в себе — 351; *и.* в состоянии абсолютности — 355; объединение деятельностей сознательной и бессознательной возможно лишь в *и.* — 368, ср. 369; выход *и.* за свои пределы — 370; *и.*, достигши полноты самосозерцания, вносит непреднамеренность в то, что было предпринято с сознанием и умыслом — 377. Ср. также 6, 172, 183, 185, 186, 193, 196, 199, 217, 237, 243 (ср. Противоположностей совпадение) 254, 259, 260, 263, 289, 311, 352, 398, 399, 400.

Искусство (философия и.) — *ф. и.* и система философии — 7; *ф. и.* как общий органон философии — 24, ср. 26; *и.* и философия — 25, 396; *и.* что-то высочайшее для философии — 393; объективность интеллектуального созерцания и является самим *и.* — 390, 391; *и.* — единственное от века существующее откровение — 380.

И. как умение — 381—382.

Произведение *и.* обладает целью ему внешней — 291; лишь благодаря *п — ию и.* интеллигенция может сводиться к чему-то такому, что само уже не объект — 292; работа художника над его произведением — 378; любое подлинное *п — ие и.* допускает бесконечное количество толкований — 383; отличие *п — ий и.* от органического произведения природы — 385—386.

Истина, истинность — наилучшее испытание *и-сти*, новый тип *и-сти* — 4; *и.* нужно полагать в соответствии представлений их предметам — 11; объяснение этого соответствия становится величайшей задачей для всякого знания — 14; мериле всякой *и-сти* — 16; несовместимость *и-сти* нашего познания с реальностью нашего волевого устремления — 22; чувство *и-сти* — 26; и речи не может быть о доказательстве правильности того, что здравый смысл принимает за *и-ное* — 26; опосредование *и-сти* — 31; любая *и-ная* система основу своего существования должна таить сама в себе — 32; *равноистинность* всех положений знания — 32; необходимость существования абсолютно *и-ного* — 42; смутное ощущение абсолютной *и.* — 43—44; абсолютно *и-ное*, как знание и тождественное и синтетическое — 44; *и-сть* опирается на чувство принудительности — 104; с трансцендентальной точки зрения не имеет смысла спрашивать,

как это наши понятия согласуются со своими предметами — 228; объективная *и-сть* — 278, 288; прототип, согласие с которым единственно и дает *и.* — 295.

Историзм — 339.

История — трансцендентальная дедукция *и.* — 7; *и.* не простой ряд событий, протекающих без цели и плана — 335; объект *и.* — 336; *историчность* совсем особого типа — 337; теория и *и.* полностью противоположны друг другу — 338; философия *и.* — 339; трансцендентальная необходимость *и.* — 341; *и.* как лицедейство — 354; *и.* как непрерывное откровение абсолюта — 356; три периода в *и.* — 357—358.

Категории — 184; третья *к.* в каждом разряде синтезирует две предшествующие — 193; таблица *к.* у Канта — 193; *к.* общей физики оказываются вместе с тем *к.* органических структур — 218; *к.* как определенные способы воззрения со стороны интеллигенции — 237; механизм *к.* — 238; *к.* модальности не настоящие *к.* — 254—255; коррелятивные и динамические *к.* — 238; из четырех разделов *к.* только динамические сохраняют за собой первоначальность — 239; первоначально единый тип. *к.* — 238. Ср. *Отношения к., Математические к.*

Качества категории — 248.

Количества категории — 253, 254.

Конституции временные — 332.

Красота в природе и в искусстве — 386.

Линия служит самым наглядным изображением движения — 205; постулируется геометрией — 244.

Логика — ложность предпосылки, будто основоположения *л.* являются чем-то безусловным — 40; не трансцендентальная философия получается путем абстракции из *л.*, но скорее последняя является абстракцией первой — 237.

Магнетизм — материя на первом этапе ее конструирования — 153; три точки характерные для линии *магнитных* сил — 154; *м.* конструирует длину как таковую — 154; *м.* как категория органической физики — 216.

Математика — все существование *м.* опирается на наглядность, которая остается внешней — 24; время — основа для всей *м.* в целом — 242; *м.* нуждается в различении между относительной и абсолютной противоположностью — 141 — 142.

Математические категории — 238, 239, 247.

Материализм и трансцендентальный идеализм — 103.

Материя — (ср. *Бытие, Предмет*) — дедукция *м.* вообще и ее общих функций — 6; феноменальному (*материальному*) надлежит совершенно исчезнуть так, чтобы остались одни законы (формальное) — 13 (далее следует ряд конкретных пояснений); *м.* лишена какой-либо самости — 43, представляется одинаковой мнимостью как для трансцендентальной философии, так и для естествознания — 50; реальное, не обнаруживающее деятельности, представляется голый *м.*, чистым продуктом воображения — 94; как *м.* может порождаться (твориться) — также и со стороны своего вещественного содержания — 94; переход от мертвой *м.* к ода-

ренному ощущением — 95; *м.* как модификация интеллигенции — 103; *м.* мало-по-малу должна возводиться в ранг духовности — 132; *м.* как результат порождения — 146; дедукция *м.* — 146—152; вывод трех измерений *м.* — 152—158; *м.* не что иное как дух, созерцаемый в равновесии своих деятельностей; *м.* и дух — 162; освобождение от уз *м.* — 214; *м.* как вторая ступень созерцания — 215; «так называемая» зависимость духа от *м.* — 218; непроницаемость и есть сама *м.* — 258; *м.* как органическое тело — 313; возможность объяснения того, как *м.* преобразуется в целесообразные произведения — 367; понимание *м.*, как чего-то абсолютно бездеятельного — 368.

Метод (философствования) — 5, 7, 184; тезис-антитезис-синтез являются формальной стороной научного *м.* — 87; *м.* теоретической философии — 96; методика трансцендентальной философии — 159.

Механика — сложение сил — 167; в *м.* устраняется создающее созерцание — 243; *м.* как наука о движении — 243.

Мифология — 233, 338; греческая *м.* — 383; новая *м.* — 395.

Множество — категория *м.* — 247; время и *м.* выступают лишь совместно — 247; единство и *м.* — 248; множественность в объектах — 248.

Модальности категории — 239, 254 — 255.

Монады — 65, 162.

Мораль — трансцендентальная дедукция ее — 263 сл.

Настоящее (как момент времени) — 178.

Натур-философия — в соотношении с трансцендентальной философией — 5; *н.-ф.* и трансцендентальная философия — 6, 15; *н.-ф.* и естествознание — 13; *н.-ф.* берет за основу объективное — 14.

Наукословие — 4, 54 должно решать вопрос, что такое форма научности вообще — 38; *н.* и логика — 40; *н.* идеальность знания обосновывает на положении — *я емь* — 63; *н.* и система трансцендентального идеализма — 63—64; *н.* одновременно и практика и теория — 64.

Необходимость — род *н.*, свойственный здравому смыслу — 26 — 27; абсолютная свобода тождественна с абсолютной *н.* — 88 (ср. *Свобода*); *н.* причинных соотношений — 185; категория *н.* — 254—255; трансцендентальная *н.* истории — 341.

Непроницаемость — 258.

Общезначимость (ср. *Объективность*) — 390, 394 сл.

Объективное (ср. *Вещь в себе, Материя*) — как объект действия — 67: *о.* (*не-я*) полагается одновременно с первоначальным актом самополагания — 68; за гранями самосознания *я* представляется одной лишь *о-стью* — 81; всего лишь *о.* и представляется единственным *в себе*, что только существует — 82; *я* становится для себя объектом — 174; объект — время, фиксированное исключительно в его настоящем — 181; степень *о-ности* для внутреннего чувства — 182; без первоначальной абстракции мы не можем рассматривать предмет, как нечто от нас отличное — 229; отделение субъективного от *о.* — 230; как возникает объект вообще — 234; объект определяется понятием — 235; как возможен вообще объект — 249; объективный мир и априори — 256; интеллигенция все *о.* создает из самой себя — 278; какие черты приобретает объект под воздействием интеллиген-

ции — 290; мир становится для меня о. лишь благодаря тому, что вне меня существуют интеллигенции — 293 сл.; воля может стать объективной лишь в силу ее направленности на внешний объект — 297; конечность или бесконечность объекта — 298 сл.; о-ый мир не может быть самодовлеющим — 304; о-сть благодаря действию — 308; о-сть чистая — 317; о-сть, которая выводила бы нас из-под власти чисто субъективной иллюзии — 389—390; абсолютная о-сть дается в удел исключительно искусству — 396; о-сть достигается путем превращения я в объект для самого себя — 48—49.

Объективизация — 317.

Ограниченность — первоначальная и дедуцированная — 106; о. о-сти — 126, 154; о-чение — 67, 116; о-чение, неизбежность, принуждение — 107; противоположность о-чения безграничной деятельности — 128; о. вторичная — 197; о. третья — 278, 279, 289; о. первоначальная в отношении моральных действий — 288.

Одновременность — 192; о. субстанций — 241.

Опосредование — в качестве единственной основы нашего знания — 31; принцип о. — 32.

Определение — как нечто промежуточное между снятием и порождением — 114; всякое о. синтетично — 129.

Определенность наших представлений — 108; внесение о. в я — 224; временная о. — 254, 320, 323 сл.

Опыт — возможность всякого о. опирается на принятие того, что вещи как раз таковы, какими мы их представляем — 20; знание, представляемое в наше распоряжение помимо о. — 163 (ср. *Априори*); иерархия ступеней в нашем о. — 400.

Органон — искусство, как о. философии — 24, 393. Ср. примеч. № 3 на стр. 410.

Органы чувств — 211.

Организованность материи — 6; о. и эволюция — 210; *организм* — во много раз уменьшенное мироздание (микрокосм) — 210, 212; основная особенность о. — 214—215; переход от интеллигенции к организму — 217 сл.; *организм* должен быть постоянным сколком с интеллигенции — 219—220; повсеместная черта о. — нецелесообразное создание целесообразного — 398; о. как высшая ступень в иерархии опыта — 400.

Отношение — категории о. — 193; категория о. первая из всех и лежит в основе всех остальных — 239, 245, 253.

Отрицание положительного невозможно через одно только лишение — 68; абсолютное о. — 86; о-ное в качестве положенного не в силу я лишь и может быть преднайденым — 98; о-ное (случайное) в объектах относится за счет деятельности не-я — 99; вещь в себе — начало всякой о-сти — 142; всякая определенность несет с собой о. — 148; категория о. — 248; как может что-либо полагаться в силу простого о. — 282; о-ная деятельность — 288.

Ощущение — невозможность дедуцировать из о. все свойства природы — 92; о. это созерцание самого себя ограниченным — 99; ощущаемое как непосредственная наличность — 100; о. не дает нам понятия ни о каком предмете — 101; реальность о. — 102; вся реальность познания опирается на о. — 104; необъяснимость о. путем воздействия извне — 105; о. обуславливает всякую объективность

знания — 106; под *о.* мыслится всегда понятие не действия, но страдания — 109; стадия первоначального *о.* — 109; акт *о.* сводится к созерцанию, служащему связующим звеном между *я* безграничным и *я* ограниченным — 110; *я* ощущает, когда в себе обретает нечто себе противоположное — 110; *я* не может быть ощущающим для самого себя, не будучи вообще деятельным — 113; первоначальное *о.* превращается в созерцание — 123; уже одновременно с *о.* возникает противоречие в *я* — 128; *о.* и созерцание — 129; *о.* в природе соответствует электричество — 161; *я* начинает себя осознавать *о-щум* — 173; *о.* у животных — 211; *о.* себя ограниченным — 223; *о.* самосознающее, т. е. обладающее внутренним чувством — 225; мы сопresentуем всюду, где только ни возникает *о.* — 229; акт *о.* в противопоставлении акту простого самосознания — 265.

Поведение человека — 345, 359 сл.

Подлинник-копия — 90; не настоящий идеализм вводит не зависящие от нас внешние прототипы — 130; *снимок* это не то, что символ или схема — 231; *прототип*, согласие с которым дает истину — 295.

Положительность — деятельность *я* положительна в себе и служит началом всякой положительности — 142.

Понятие — обычное мышление являет собой механизм, руководимый *п-ями* — 18; трансцендентальное возвышается до *п.* — 19; вся реальность философского *п.* определяется единственно чувством внутренним — 25; *п.* — не что иное, как акт мышления — 46; является ли внешний предмет чем-то отличным от *п.* о нем — 47; *п.* как действие — 101; *п-тия* всего как бы тени реальности — 130; предмет и *п.* — 228; отделение *п.* от созданного — 230; суждение как сопоставление *п.* с созерцанием — 230; объект и *п.* — 235; *п.* вовсе не всеобщее, но скорее правило — 235; в отрыве от *п.* созерцание становится чем-то во всех отношениях неопределенным — 236; во что превращается *п.*, если из него устраняется всякая наглядность — 237; *п.* и созерцание — 249 — 250; *п.* о *п-и* — 262, 301, 307; *п.* в предшествовании созерцанию — 310.

Порождение — 50, 51, 168; бесконечное *п.* — 59; *я* как чистое, в бесконечность уходящее *п.* — 67.

Построение — 53—54; все наши философские *п.* являются подражанием изначальному созиданию — 90.

Постулирование в качестве свободного построения — 53; постулат нечто промежуточное между теоремой и предписанием — 60; *п.* деятельности — 317 сл.

Поэзия переносит нас из царства обыденности в мир идеального — 26; *п.* искусства как свободный дар природы — 381; невозможность обособленного существования *п.* в отдельности от искусства — 382; *поэтический дар* — 391.

Потенция — *п.* сознания — 5; восхождение по ступеням *п.* в органической природе — 213, 265.

Право — 323; учение о *п.* как теоретическая дисциплина — 330; неотчуждаемые *п.* — 332.

Правовой строй — 330; правовой закон оказывается не чем иным, как *п. с.* — 329; *п. с.* по своей незыблемости должен быть равносильен природе — 343; *правопорядок* как вторая природа — 346.

Прагматизм в истории — 341.

Праязыки — 233.

Предел (ср. *Ограниченность*) — 73; идеальность *n.* — 92.

Предикат — момент понятия в суждении — 230, 245.

Предмет — путем умозаключения мы переходим от ощущения к *n.* — 101; к чему ведет действие *n.* на *я*, принимаемое за такую же *n.-ность* — 103; *n.-сть*, полагаемая при противопоставлении вещи — *я* — 128; в созерцании дается сам *n.* во всей его непосредственной наличности — 131; *n.* и понятие — 228; различие между представлениями как *n.* — 242.

Прекрасное, как основная особенность произведения искусства — 384; органическое произведение природы не обязательно должно быть *n.* — 386.

Принцип — абсолютно высший *n.* знания — 32; его не следует смешивать с абсолютным *n.* бытия — 33; о необходимости высшего *n.* знания и о том, каков он должен быть — 31—40; дедукция самого *n.* — 41—45.

Природа — совокупность всего объективного в нашем знании — 11; *n.* продолжала бы существовать, даже не существуй никого, кто стал бы ее представлять — 12; мертвая *n.* всего лишь незрелая разумность (интеллигенция) — 13; *n.* целесообразна, будучи необъяснимой в своей целесообразности — 23; *n.* в качестве исходного момента для естествознания одновременно и порождающее и порожденное — 56; невозможно дедуцировать из ощущения все свойства *n.* — 82; *n.* как взаимодействие субстанций — 194; *n.* как абсолютная цельность, снимающая все противоположности — 194; дедукция органической *n.* — 209; *n.* предполагает слепую направленность деятельности на объект — 292—293; *n.* не в состоянии действовать в собственном смысле этого слова — 328; незримая *n.*, воздвигающаяся над первой — 329; *n.* опирается на триединство трех независимых сил — 333; *n.* как объект истории — 336; *n.* в области теоретической аналогична истории в системе практической философии — 339; равносильность правового строя *n.* — 343; целесообразность в *n.* — 365—366; лишь органической *n.* свойственна полная объединенность свободы и необходимости — 367; *n.* для художника уже не то, чем она была для философа — 394; свобода должна быть чем-то высшим по отношению к *n.* — 399.

Притяжение, или тормозящая сила, оказывается дальнегодействием — 150.

Причинность — закон *n.* распространяется на однородные вещи — 103; между бытием и мышлением не может существовать причинной зависимости — 103; уже одновременно с ощущением возникает *n.* в *я* — 128; дедукция *n.* — 184 сл.; последовательность в *причинных* соотношениях носит характер необходимости — 185, ср. 329; в органическом создании все взаимно является причиной и действием одно для другого — 185; без помощи взаимодействия вообще нельзя построить никакого причинного соотношения — 189 сл.; отвергается причинная связь между свободной деятельностью в интеллигенции и движением в организме — 220; причина-действие в противопоставлении средству-цели — 301; цепь причин и действий, исходящая от нас — 310.

Провидение — 330; *н.*, или судьба — 344, 346; религия как система *н.* — 354, 356; судьба и *н.* — 357; период *н.* — 358.

Прогресс исторический — 337; *н.* искусств, наук и т. д. — 341; бесконечная *н-ность* — 342.

Произвол — 320; абсолютная воля как *н.* — 322—323; в истории властвует *н.* — 338; *н.* как сознательно свободная деятельность — 399.

Пространство — *н-ная* заполненность ведет к динамике — 59; бесконечность *н.* — 70; благодаря различению между положительной и отрицательной деятельностью *н.* впервые выступает для *я* в качестве *н.* — 149; *н.* объективирует для нас внешнее чувство — 179; *н.* и время — 181—182; *н.* покоится, время же течет — 192; время и *н.*, как объекты для *я* — 225; существование предметов в *н.* еще не предполагает их внешности — 229; *н.* как очищенное от понятий созерцание — 236—237; *н.* есть время, задержанное в своем течении — 246; абсолютное *н.* — 249; *н.* как форма сосуществования — 253; *н-нная* заполненность — 248.

Противоположность — совпадение *н-стей* должно лежать в основе всякого подлинного знания — 31; борьба противоположных направлений в *я* представляется исходным пунктом для трансцендентальной дедукции — 83—87; из противоборства двух деятельностей возникает нечто общее, но не деятельное — 93; относительная и абсолютная *н.* — 140—142; противоположные деятельности, взаимно приводимые в равновесие — 142—146; противоположение лежит в основе взаимодействия — 190; непосредственно в силу наличия воли возникает *н.* — 297; философ исходит от бесконечной раздвоенности противоположных деятельностей — 390 (ср. *Противоречие*).

Разум (ср. *Интеллигенцию*) — для высшего *р.* времени не существует — 202; антиномии *р.* — 298; неправильное рассматривание *р.* в качестве совершенно беспочвенного сплошного успокоения — 324; царство *р.* как золотой век господства права — 338.

Рассудок — воспроизводящая способность *р.*, которая сама предполагает нечто высшее — 130; соотношение конечного — бесконечного, сделавшись объектом рассмотрения для рассудка, ведет к антиномиям разума — 298.

Растение — символ интеллигенции — 208; узость мира *р.* — 211.

Расширяемость (отталкивание) — 148—150, 156.

Реализм — трансцендентальная философия *р.* претворяет в идеализм — 27; практическая философия совпадает с *р.* — 75; система трансцендентального идеализма одновременно оказывается и самым завершенным идеализмом и самым совершенным *р.* — 130.

Религия как система провидения — 354.

Рефлексия (ср. примеч. № 9 на стр. 111) — высшая *р.*, как разум — 13; трансцендентальной философией требуется постоянная *р.* по отношению к первоначальным актам интеллигенции — 25; *р.* путем интеллектуального созерцания — 25; при помощи *р.* обладающее реальностью лишь в нашем сознании с необходимостью превращается в существующее вне нас — 27; *р.* по поводу логических форм — 46; *р.* прерывает смену наших представлений — 89; *р.* по поводу ощущения приводит к трансцензусу в потустороннее — 111; на

известной стадии я остается неспособным к *p.* по поводу всего построения — 147; направленность деятельности различима только для *p.* — 148; *p.*, осуществляемая с абсолютной спонтанностью — 165; *p.* у Канта — 165; *p.* о времени — 201; *p.*, как предпосылка для дальнейшего созидания — 222; противоположность между созиданием и рефлексированием — 223; *p.* по поводу предела — 225; *p.* и анализ — 227; абстракция как первая предпосылка *p.* — 227; сон как перерыв свободной *p.* — 229; высший род *p.* — 240; *p.* и категории отношения — 247; высший акт *p.* — 254; *p.* философская — 269; *p.* о *p.* — 298; тройственное направление *p.* — 309—310; точка зрения *p.* — 238, 243, 244, 253, 277, 373. Ср. 239, 287, 290, 292, 316, 318, 323, 353.

Самообъективация субъективного (мышления) требуется трансцендентальным способом рассмотрения — 19, 46, 47; высшая стадия *c.* — 56, 57, 120.

Самоопределение — два акта *c.* — 266; из акта свободного *c.* вытекает вторая наша природа — 269; *c.* в себе — 316 сл.

Самосознание в своей противоположности бытию — 34; абсолют в основе своей возможен только через *c.* — 35; *c.* служит гранью для всего нашего знания — 35; *c.* является актом, при помощи которого мыслящий сам для себя непосредственно становится объектом — 46, 68; отличие *c.* как акта от простого эмпирического сознания — 47; генезис этих двух родов сознания — 48; *c.* как изначальная тождественность в двойственности субъекта-объекта — 56; *c.* в качестве абсолютного акта — 87 сл.; всякая ограниченность возникает в нас только путем акта *c.* — 106; первоначальный акт *c.* — 265; предпосылка *c.* — деятельность внешних мне интеллигенций — 281; все действия я мы выводим в качестве предпосылок *c.* — 300; нравственный закон как предпосылка *c.* — 317; акт *c.* — 396—397.

Свет (ср. *Зрение*) — световой луч сам уже зрение — 134; благоговение Лейбница перед *c.* — 212; представление слепорожденного о *c.* — 217.

Свобода — акт самосознания, как абсолютно *c.—ный* акт — 46; объективация принципа всякого знания благодаря свободно предпринимаемому акту — 49; абсолютная *c.—ность* интеллектуального созерцания — 50; высшая стадия самообъективации достигается путем *c.* — 56; *c.* как альфа и омега трансцендентальной философии — 60; до я как субъекта-объекта мы возвышаемся путем абсолютной *c.* — 80; абсолютная *c.* тождественна с абсолютной необходимостью — 88; трансцендентальное определение как первоначальный акт свободы — 265; свободное действие — 276; воздействие путем *c.* — 277; *свободен* поступок, возможность которого предустановлена в области моральной — 283; благодаря *c.* перед идеальным я непосредственно раскрывается бесконечность — 300; принуждение и *c.* — 314; трансцендентальная проблема *c.* — 322; различие философских систем в вопросе о *c.* — 324; *c.* как условие индивидуальности — 325; естественный монизм, создаваемый самой же *c.* — 330; *c.* и необходимость — 335, 355, 400; *c.* как величайшая проблема философии — 344; только трансцендентальная философия ее

разрешает — 367; сочетание с.-необходимости, как условие возможности самой истории — 343.

Сила, как экстенсивность, определяемая интенсивностью — 181; третья с., синтезирующая с. притяжения и отталкивания — 151.

Символ — его отличие от схемы — 231; схема то же самое в отношении понятий, что с. в отношении идей (представлений) — 233, ср. 298.

Синтез, синтетический — с—ские положения — 42; противоположность между тождествами и с. полаганиями — 44—45; с—сть положения $я = я$; единый абсолютный с. — 85; с. содержащийся в самосознании — 106; с. сил — 151; с. абсолютный и с—зы относительные — 194; абсолютный с. — 198, 283, 349; развертывание абсолютного с. — 201, 202; абсолютный с. согласно Лейбницу — 205; субстанциальность абсолютного с. — 277; с. — путь исследования — 227, 289; с. акты — 227; с. моей индивидуальности — 281; абсолютный с. никогда не может получить себе полного выражения — 354.

Система (ср. *Трансцендентальный идеализм, Система т. и.*) — с., меняющая или совершенно переворачивающая взгляды, встречает себе неизбежный отпор — 3; с. знания лишь тогда закончена, когда мы вновь возвращаемся к взятому нами за принцип — 23, ср. 394; с. нашего знания — 31; различаемое в целях с. в самом я первоначально пребывает в полном единстве и связности — 75.

Скептицизм — трансцендентальная философия начинается с безоговорочного с. — 16; даже *скептик* признает, что знание вообще возможно — 41.

Случайное (ср. *Акциденция*) равносильно отрицательному в объектах — 99; с—ность ограничения для созерцания — 127; с—ность в ограничении сил как положительной, так и отрицательной — 155; различие деятельностей в качестве чего-то с. — 167; с—ость-необходимость в порождении — 169; с. не само ограничивающее, но то, что ограничивает ограничивающее — 168; вторая ограниченность совершенно с. — 224; с—ные особенности — 302; абсолютная с—сть равносильна произволу — 328; не должно быть места с—сти в деле обеспечения прав — 333; красота природы с. — 386.

Смена — ее объективный характер — 186; я как сама с. — 189; с. представлений в я — 202, 206—207, 208, 210—211, 246, 301.

Смерть — абсолютное нарушение тождественности между организмом и интеллигенцией — 219.

Созерцание (наглядное представление) — иерархическая последовательность различного типа с. — 5; с. при обычном сознании и при трансцендентальном способе рассмотрения — 18; внешняя наглядность математики — 24; с. это знание, не нуждающееся в опосредовании через понятия и сопровождающееся полным совпадением порождаемого с порождающим — 50; *созерцаемость* и ограниченность должны быть одним и тем же для объективной деятельности — 78, ср. 98; очевидность чувственного с. — 131; «с.», «наглядность» не следует смешивать с чувственностью — 133—134; деятельности, сводящиеся к с. — 168; внешнее и внутреннее с. — 169, 171; объект в качестве объединения обоих видов с. — 179; в с. нужно различать две стороны — 235, 236; три ступени с. — 215; с. нужное для суждения — 230; механизм с. — воззрительность — 239; необходимость с. самого

себя (ср. *Самосозерцание*) — 265; природа как с., так и действова-
ние — 268; возможность состояний индивидуума, в которых не со-
участвует с. — 294; мир представляется не чем иным, как нашим с. —
308; предпосылки с. — 400.

С. созидающее: теория с. с. — 123—136; дедукция с. с. — 136—
146; с. с. как общая предпосылка всякого знания вообще — 130; с. с.
вытекает из извечной природы — 133, ср. 195, 244, 252, 265.

Самосозерцание — 265, 326; полнота с. — 377, 398.

С. эстетическое — такое с., в котором в одном и том же фе-
номенальном обнаружении я для самого себя представляется одно-
временно и сознательным и бессознательным — 369, ср. 369—370;
истолкование трансцендентального э. с. 374, 394.

С. интеллектуальное (ср. примеч. № 5 на стр. 411) — деятель-
ность интеллигенции постигается путем своеобразного и притом
непосредственно внутреннего с. — 25; с. отличающееся свободной
силой порождения и сопровождающееся полным совпадением поро-
ждаемого с порождающим — 50 сл.; с. и. как самопорождение объ-
екта — 52, 54, 55, ср. 389—390.

С-ния эстетическое и интеллектуальное, как два полюса — 395.

Созидание — 164 сл., 310, 311, 368; противоположение вторичного
с. первоначальному — 184; действие противоположное с. — 221; завер-
шенность с. для интеллигенции — 222; благодаря с. грань передви-
гается в идеальное я — 224; в процессе с. само действие тожде-
ственно с возникающим в результате — 228; воля в ее противопо-
ложности с. — 290.

Сознание (см. *Самосознание*) — совпадение объекта и интеллиген-
ции в одном и том же с. — 228; условия возможности с. — 398.

С. эмпирическое — 172—173, 197—198; с каждым э. с. время
как бы наново начинается — 202.

Сосуществование — 191: пространство как форма с. — 253.

Спинозизм как последовательный догматизм — 35.

Спонтанность — восприимчивость (пассивность) в представле-
ниях — 99.

Становление — объективная сторона бесконечного порождения —
59; условием всякого с. служит ограничение или предел — 70; бес-
конечное с. — 70—71; с. интеллигенции — 129.

Страдание (пассивность) — 175: *пассивность* — активность в я —
224; с. в самом общем смысле этого слова — 313.

Субстанция — соответствующее в объекте внешнему чувству —
182—183; с. не может ни возникнуть ни уничтожиться — 186; с. как
временная приуроченность — 188; с.-акциденция — 239, 245, 246; с.
как пребывающее во времени — 246, 302.

Субъект (логический) — момент созерцания и суждения — 230, 245.

Субъективное см. Я.

Судьба (рок) — 199, 346; с. и провидение — 357; с. для действую-
щего — 378.

Суждение — бесконечное с., таковым является положение — «я
существую» — 48; с. как акт — 230; с. невозможно без схематизма —
234; трансцендентальная абстракция обуславливает с., но не яв-
ляется самим с. — 240.

Схему нужно отличать как от снимка, так и от символа — 231, с. треугольника — 232; с. и символ — 233; с. — чувственно созерцаемое правило для осуществления эмпирического предмета — 233—234; с. — опосредование между понятием и созерцанием — 240; трансцендентальная с. времени — 246, 299 сл.

Схематизм — правило, согласно которому нужно конструировать объект — 231; с. языка — 232—233; с. общ. всей сфере деятельности человеческого духа — 233; суждение невозможно без с. — 234; устранение с. созерцания — 237—238; трансцендентальный с. в противоположность эмпирическому — 240 сл.; трансцендентальный с., осуществляемый трансцендентальной абстракцией — 242, 244, 245.

Тела — твердые и жидкие — 158; наша телесная организация — 229; тело как схема категории количества — 253; тело органическое — 313.

Творчество — порыв к т. и завершение процесса т. — 377, 379.

Телеология столь же мало приемлема для идеализма, как и для всякой другой философской системы — 6; основоположения т. — 7; т. как объединения практической и теоретической философии — 23; принцип всякой т-сти — 361; взаимопроникновение материальности и т-сти — 367 сл.

Теодицея — 330.

Теорема — такое положение, которое устанавливает наличное существование — 53.

Тождество (абсолютно тождественное) — как последнее основание для гармонии между субъективной и объективной сторонами действия — 7, ср. 394; исконная т-сть природы с постигающимся в качестве разумного и сознательного в нас — 13; т-сть непосредственно достоверного с тем, что признается нами слепо и без всяких оснований — 17; т-сть положений: я существую и существуют вещи вне меня — 18; абсолютная т-сть бытия и явления, как предпосылка физики — 20; т-сть деятельности, порождающей объективный мир, с той, которая обнаруживается в волевом устремлении — 22, ср. 359; т. деятельности сознательной и бессознательной дает деятельность эстетическую — 23; полагания т-сти — 41; закон т. — 45; т. мышления вообще — 43, 47; т. бытия и представления — 45; т. бытия и порождения — 54, 55; т. субъекта и объекта — 56, 57; т. идеального и реального — 79; т. бытия и деятельности — 257.

Т-сть вносится в противоборствующие внутри я деятельности — 84; т-сть, выражающаяся в самосознании, не носит исконного характера — 84; т. я с реальной деятельностью — 96; т-сть сущего знанию — 104; я, как абсолютная т-сть — 128; изначальная абсолютная т-сть — 194; исходная т-сть, лежащая за пределами сознания — 228; т-сть сознания — 302; т-сть независимого от воления с самим волением — 327; монограмма исконкой т-сти — 370.

Толчок — 244.

Толщина — 157.

Точка как абсолютный предел — 149, 180.

Трансцендентальный (ср. *Знание, Философия, Идеализм т-ные*) — искусственность *т.* плоскости рассмотрения — 18; искусство *т.* рассмотрения — 19; существенным непосредственным объектом *т.* рассмотрения представляется субъективное — 24; *т.* и трансцендентный — 217.

Трагическое — искусство *т.* — 345.

Тяжесть (*тяготение*) — *т.* не тождественна с силой притяжения — 151; лишь в силе *т.* находит себе завершение построение материи — 152; синтетическая сила природы или *т-ние* — 196; Ньютоновская система *т-ния* — 387.

Фатализм — 353.

Философия — устремленная вперед история самосознания — 5; *ф.* как высшая и главнейшая из всех наук — 14; *ф.* находит себе завершение в двух основных науках, взаимно себя восполняющих — 15; первая задача *ф.* — объяснение того, что вещи как раз таковы, какими мы их представляем — 20; в *ф.* мы подвергаем рассмотрению не только объект, но и субъект — 25; созидательный характер всякой *ф.* — 25; *ф.* ведет к тому, что действительный мир вовсе перед нами меркнет — 26; догматизм подменяет *ф.* естествознанием — 35; лишь сама *ф.* может ответить на вопрос, что такое *ф.* — 37; систематичность *ф.* — 38; *ф.* должна исходить из того понятия, которое охватывает собой всю сферу интеллектуального — 57; в целях *философствования* мы постоянно вынуждены разлагать на части абсолютно объединенное в абсолютном акте самосознания — субъект и объект — 80; всякое *философствование* представляется свободным подражанием первоначальному абсолютному акту — 88—89, ср. 90; истинная и завершенная в себе *ф.* — 90; *ф.*, в отличие от остальных наук, рассматривает и идеальный и реальный ряд действий *я* — 91; *ф.* представляется историей самосознания — 92; чем объясняются непостижимость и непонятность *ф.* — 107; ложный круг в *ф.* при объяснении изначального ограничения — 118, ср. 121; *ф.* ничего не принимает за предпосылку — 132; отказ от обыденности и составляет первое условие для понимания чего-либо в *ф.* — 133; в отношении объекта *ф.* не может иметь место ни априорность ни апостериорность — 260; *ф.* как преодоление противоположностей — 390—391; *ф.* в качестве таковой никогда не может стать общезначимой — 395—396; искусство и *ф.* — 396, ср. 25.

Ф-ский метод рассмотрения — 19; различие между точкой зрения *ф-фа* и того объекта, который последним рассматривается — 98; *ф-ская* плоскость рассмотрения — 126, 161—162, 164, 173—174, 183.

Ф. теоретическая: ей надлежит исследовать возможность опыта — 20; *т. ф.* совпадает с идеализмом — 75; задача *т. ф.* объяснить ограниченность идеальной деятельности — 92—93; каким образом само *я* доходит до точки зрения рефлексии — это едва ли может быть объяснено в рамках *т. ф.* — 227.

Ф. практическая решает дело в пользу субъективного — 6; объективность *п. ф.* — 7, ср. 21; переход от представления к внешнему движению находит себе объяснение в *п. ф.* — 219.

Точки соприкосновения *ф. т. с. ф. п.* — 5; телеология, как один из таких пунктов объединения — 23; ограниченностью идеальной деятельности определяется все построение *т. ф.*, в *ф. п.* это соотношение приобретает обратный вид — 92; переход из *т. ф.* в *п. ф.* — 251—252; категории модальности находятся на стыке между *т. ф.* и *п. ф.* — 255; сила воображения связует вместе моменты практического и теоретического — 298; различие *п. ф.* и *т. ф.* должно быть выведено из наукословия — 64; следствия, вытекающие из противоположности между практической и теоретической *ф.* — 268 сл.
 Высшая *ф.*, являющаяся одновременно и практической и теоретической — 66; высший принцип трансцендентализма обосновывает одновременно как практическую, так и теоретическую *ф.* — 59—60; трансцендентальная *ф.* реализм претворяет в идеализм — 27; трансцендентальная *ф.* оказывается не чем иным, как постоянным возведением *я* во все новые и новые степени — 159; развертывание трансцендентальной *ф.* — 251.

Физика — важность для *ф.* различения между относительной и абсолютной противоположностями — 142; *ф.* и трансцендентальная философия — 160; эксперимент в *ф.* — 256.

Форма-содержание — *ф.-с.* научности — 50; *ф.-с.* знания — 56; *ф.* по отношению к материи — 94.

Химизм — 157—158, 216.

Художник — 379, 380, 385.

Число — величина, поставленная в связь со временем — 147.

Чувственный объект — 173.

Чувствительность — переход к *ч.* — 216.

Чувство внутреннее представляется единственным органом трансцендентального способа рассмотрения — 24; вся реальность философского понятия определяется единственно *ч. в.* — 25; *я* как самопорождение — самое первоначальное построение для *в. ч.* — 54; идеальная деятельность *я* является в форме *в. ч.* — 172 сл.; как *я* становится само для себя объектом в качестве *в. ч.* — 178; *в. ч.* есть не что иное, как обращенная на самое себя деятельность *я* — 180; *в. ч.* равносильно абсолютному времени — 242; являющееся *в. ч.* в ходе первого выведения становится временем для *я* — 246.

Ч. в. и внешнее — 170, 174, 181, 225, 238, 240; трансцендентальная схема, как объединение *в.* и *в. ч.* — 241; синтез *в.* и *в. ч.* — 245—247.

Ч. необходимости (вынужденности, принудительности) — 43, 44, 65—66, 104, 128; состояние немощи, принуждения — 177.

Целое-органическое ч. — 185; *ц.* как субъект и объект одновременно — 265; идея *ц.* предшествует частям — 388.

Цель (цель-средство) — 291; *целесообразность*, не порождаемая целесообразно — 361; *ц* — *сть* в природе — 365—366 (ср. *Телеология*).

Ширина — измерение *ш.* — 156.

Эволюция — ограниченная и созерцаемая в этой своей ограниченности организованность и есть *э.* — 210; *э.* мироздания — 213.

Эксперимент в физике — 256.

Экстенсивность — чистая э. — 179; категория субстанции представляет субстанцию в форме э. — 191 (ср. *Интенсивность*, *Сила*).

Электричество — 155, 156; ощущению в природе соответствует э. — 161, 216.

Эмпиризм — 53; э — *ское* возникает из положенного не в силу я — 98; э. никогда не в состоянии будет объяснить, каким образом я внешнее на себя воздействие переносит в свое созерцание — 111, 124, 173; э. объясняет природу интеллигенции на чисто механический лад — 209.

Эпохи — 5; философия в состоянии повести учет лишь тем актам, которые составляют как бы э. в истории самосознания и в то же время должны быть взяты в какой-то взаимной связи — 92; первая э. самосознания — 93 сл.; вторая э. — 163 сл.; третья э. — 226 сл.

Я — понятие я дается актом самосознания — 46; я может быть представлено лишь в качестве акта вообще — 47, сводится целиком к деятельности — 101; я мыслю — 48; самосознание единственное определение я — 49; недоказуемость того, что такое я — 54; я одновременно и порождающее и результат порождения — 55; я как акт самосознания вообще — 57; эмпирическое я далеко от чистого самосознания — 58; является ли я вещью в себе или явлением, — этот вопрос сам по себе бессмысленен — 58; я как бытие само в себе — 59; на я, как таковое, не может воздействовать ничто внешнее — 66; я как бесконечная деятельность — 67; я как монада — 68; все, что не есть я, является таковым лишь для самого себя — 70; я должно быть не только становлением, но еще к тому же и становлением бесконечным — 70; как я доходит до созерцания своей ограниченности — 93 сл.; каким образом я себя созерцает в качестве ощущающего — 109 сл.; как я доходит до того, что начинает себя созерцать порождающим — 166 сл.; появление на свет эмпирического я — 219; я, возвышающееся до степени интеллигенции — 251; неправомерное обособление я от его действия — 258; двойственность идеализирующего и реализующего я — 267; я изначально представляет собой волю — 275; различие между я действующим и я созерцающим — 304, 306; я знающий = я сущий — 312; само я мы постепенно довели до того состояния, в котором, находились сами, приступая к философскому размышлению — 394.

Явление — трансцендентальная философия имеет дело с дедукцией лишь я-ний — 288; каким является я. само себе — 305, 306; понятие и я-ния — 307; *являемость* объективного — 310; «в себе» и «всего только я.» — 311; свобода, как я. — 323; *являемость* — 355.

Язык — его схематизм — 232—233 (ср. *Праязыки*).



УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аристотель — 258.

Беркли — 259.

Гемстергейс — 162 (ср. примеч. перев. № 11 на стр. 413).

Декарт — 129.

Кант — 57, 151, 165, 173, 193, 298, 317, 323, 326, 366.

Кеплер — 387.

Кильмейер — 212 (ср. примеч. перев. № 13 на стр. 413).

Лейбниц — 65, 162, 205, 212, 220, 259.

Локк — 259.

Мальбранш — 259.

Ньютон — 387, 388.

Рейнгольд — 52 (ср. примеч. перев. № 6 на стр. 411).

Фихте — 52.



СОДЕРЖАНИЕ

Шеллинг и его «Система трансцендентального идеализма». <i>И. Широков</i>	V
Предисловие автора	3
В в е д е н и е	
§ 1. Понятие трансцендентальной философии	11
§ 2. Выводы	15
§ 3. Предварительное подразделение трансцендентальной философии	19
§ 4. Орган трансцендентальной философии	24
П е р в ы й г л а в н ы й р а з д е л	
О П Р И Н Ц И П Е Т Р А Н С Ц Е Н Д Е Н Т А Л Ь Н О Г О И Д Е А Л И З М А	
Первый раздел. О необходимости высшего принципа знания и о том, каков он должен быть	31
Второй раздел. Дедукция самого принципа	41
Пояснения	45
Общие замечания	56
В т о р о й г л а в н ы й р а з д е л	
О Б Щ А Я Д Е Д У К Ц И Я Т Р А Н С Ц Е Н Д Е Н Т А Л Ь Н О Г О И Д Е А Л И З М А	
Предварительное замечание	63
Т р е т и й г л а в н ы й р а з д е л	
СИСТЕМА ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ	
СОГЛАСНО ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯМ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО	
ИДЕАЛИЗМА	
Предварительное замечание	79
I. Дедукция абсолютного синтеза, содержащегося в акте самосознания	80
II. Дедукция промежуточных звеньев абсолютного синтеза	87
Часть предварительная	87
Первая эпоха. От первоначального ощущения вплоть до творческого созерцания	93
А. Как я доходит до созерцания своей ограниченности	93

В. Каким образом я себя созерцает в качестве ощущающего	109
С. Теория созидającego созерцания	129
I. Дедукция созидającego созерцания	136
II. Дедукция материи	146
Выводы	152
Общее замечание по поводу первой эпохи	159
Вторая эпоха. От созидającego созерцания вплоть до рефлексии	163
Предварительное замечание	163
D. Как я доходит до того, что начинает себя созерцать порождающим	166
Общее замечание ко второй эпохе	223
Третья эпоха. От рефлексии вплоть до абсолютного акта воли	226
Общее замечание к третьей эпохе	255

Четвертый главный раздел

СИСТЕМА ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ, ВЫДВИГАЕМАЯ НА ОСНОВАХ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

Первое положение. Абсолютная абстракция, т. е. начало всякого сознания объяснимо только при помощи самоопределения или воздействия интеллигенции на самое себя	263
Выводы. — (Принцип общий как для теоретической, так и для практической философии)	264
Второе положение. Акт самоопределения, или свободное воздействие интеллигенции на самое себя, объясним только на основании деятельности другой внешней интеллигенции	273
Дополнения	289
Е. Каким образом воля вновь приобретает объективность для я	296
Третье положение. Воля первоначально с неизбежностью устремляется на внешний объект	296
Дополнения	327
Ф. Каким образом само я может дойти до осознания истинной гармонии между субъективным и объективным	358

Пятый главный раздел

КАКОВЫ ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ТЕЛЕОЛОГИИ СОГЛАСНО С ОСНОВНАЧАЛАМИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

Шестой главный раздел

ДЕДУКЦИЯ ВСЕОБЩЕГО ОРУДИЯ ФИЛОСОФИИ, ИЛИ
ПРИНЦИПЫ ФИЛОСОФИИ ИСКУССТВА В СОГЛАСИИ
С ОСНОВНАЧАЛАМИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО
ИДЕАЛИЗМА

§ 1. Дедукция произведения искусства вообще	373
§ 2. Что характерно для произведения искусства	383
§ 3. Выводы	389
Общее замечание по поводу всей системы в целом	395

Приложения:

Обзор содержания, составленный издателем собрания сочинений Шеллинга	403
Тематическая схема важнейших сочинений Шеллинга до 1809 г. включительно	406
Примечания переводчика	410
Библиография (составил <i>И. Колубовский</i>)	415
1. Маркс-Энгельс-Ленин о Шеллинге	415
2. Издания Шеллинга	421
3. Русские переводы Шеллинга	421
4. Русская литература о Шеллинге	423
5. Иностранная литература о Шеллинге	442
А. Библиографические источники и основные пособия	442
В. Основные направления изучения Шеллинга в иностранной буржуазной литературе	442
С. Тематический обзор иностранной литературы, посвященной Шеллингу	448
1. Эволюция и периодизация Шеллинговой философии	448
2. Шеллинг и немецкий романтизм	449
3. Эстетика Шеллинга	450
4. Натур-философия Шеллинга	451
5. Философия истории Шеллинга	452
Указатели к «Системе трансцендентального идеализма»	
Предметный указатель	453
Указатель имен	476



ОПЕЧАТКИ

<i>Страница</i>	<i>Строка</i>	<i>Напечатано</i>	<i>Следует читать</i>
31	3 сверху	каково оно	каков он
70	8 сверху	Все, что не есть я	Все, что ни есть я
244	2 »	в такой величине, в которой,	в такой величине, которой,

Ответственный редактор А. П. Маркузе. Технический редактор Ф. С. Садовский. Корректор Г. А. Лучинский. Суперобложка, рисунок на переплете, титульные листы, заставки, концовки и инициалы работы А. А. Ушина. Сдано в набор 26/І 1956 г. Подписано к печати 29/V 1956 г. Союзкииз № 1635/Л. Тираж 15 000 экз. Ленгорлит № 5204. Заказ № 1570. Формат бумаги 82×110/13. Объем 22,4 у. а. л., 31,5 печ. л., 7⁷/₈ б. л. (129 054 тип. знак. в 1 бум. листе). 2-я типография ОГИЗа РСФСР треста «Полиграфкнига» «Печатный Двор» имени А. М. Горького. Ленинград, Гатчинская, 26.

Цена книги 7 р. 50 к. Переплет 1 р. 75 к.

<i>Стр.</i>	<i>Строка</i>	<i>Напечатано</i>	<i>Следует читать</i>
253	2 снизу	и дает тело,	число,
254	3 сверху	количество	качество
	(ср. эти опечатки также в предисловии, стр. XVI, и в «Предметном указателе»)		
378	11 сверху	осознанному, без	осознанному без
378	13 сверху	поскольку приобретает	поскольку через нее приобретает

Шеллинг, Система трансцендентального идеализма.